

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TORRE DE BABEL

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

Era la tierra de una sola lengua y de unas mismas palabras... Dijéronse unos a otros: «Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego... Vamos a edificar una ciudad y una torre, cuya cúspide toque los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividírnos en el haz de la tierra»... Bajó Yaveh a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres y se dijo: «He aquí un pueblo uno, pues tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto y nada les impedirá llevarlo a cabo. Bajemos, pues, y confundamos su lengua de modo que no se entiendan unos a otros»... Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yaveh la lengua de la tierra toda (GÉNESIS, 11).

Los orígenes teóricos de la globalización

La anterior cita del *Génesis* es la mejor forma de acceder a uno de los más interesantes problemas del mundo actual: la globalización. Teóricamente aparece en la modernidad con Kant (1) que es, precisamente, el más influyente filósofo en el desarrollo de la ideología democrática alumbrada por Spinoza (2). Pero Kant no solo pretende una especulación *more matemática constructa*, sino que declara que fue seguidor del empirismo iniciado

(1) *Vid.*, EMMANUEL KANT, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, 1981, *Idea de la Historia universal en sentido cosmopolita*, 1784, págs. 39-65.

(2) SPINOZA, *Tratado político y Tratado teológico-político*, Obras Completas, Ed. Accervo Cultural, 1977.

por Berkeley para el que *esse est percipi*, el ser es ser percibido por los sentidos. Hume fue el que *muchos años antes interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta* (3), por lo que en su obra magna, la *Crítica de la Razón pura*, impone los *a priori* del espacio y del tiempo a todo razonamiento crítico. Claro que esto obligará a tomarlos en un sentido muy especial respecto al uso en la relación *razón pura / razón práctica*. Y de tal modo que en otra obra (4) tiene que admitir que *la razón humana es totalmente impotente para explicar cómo ella, sin otros resortes, vengan de donde vinieren, pueda por sí misma ser práctica, esto es, cómo "el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes (que sería, desde luego, la forma de una razón pura práctica) sin materia alguna (objeto) de la voluntad, a la cual pudiera de antemano tomarse algún interés, pueda dar por sí mismo un resorte y producir un interés que se llamaría moral o, dicho de otro modo: cómo la razón pueda por sí misma ser práctica. Todo esfuerzo que se emplee en buscar explicación de esto sería perdido.*

En resumen, el problema que hace tropezar a Kant es nada menos que *la ley de la libertad de las personas humanas*. Y advertimos que son *las personas, no una teórica Persona Humana* que no existe, pues *persona dicit semper singularis rationalis substantiae* (1 S. Th. Ds 29, q. 1, co), como dice el Aquinate, *quod quidem non dicit propter hoc, quod homo sit solus intellectus, sed quia id, quod est in homine principalius, est intellectus, unit intellectus est id quod est principale in homini et quod útitur omnibus potentiis animae et membris corporis tamquam organis* (In III Sent. ds 8, q. 5, ar. 2, ra, 6). La diferencia fundamental entre Kant y Santo Tomás no está en el uso crítico de la razón, sino en el alcance del conocer válido para el hombre. Para Kant, solo la razón pura da un conocimiento cierto; Tomás añade la fe

(3) KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Austral Espasa, pág. 134.

(4) M. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Austral Espasa, pág. 134.

cristiana, pero el hombre cuando cree no reniega de la razón, como si obrara contra ella, sino que la trasciende, dirigiéndola por más altas cosas, o sea, por la Verdad Primera, porque aquellas cosas que están sobre la razón, por lo mismo no están contra ésta (In III Sent. Ds. 24, q. 1, ar. 3b, ra. 2). Porque la oscuridad puede darse en el conocer por tres causas: 1.^a Porque el hombre procede "ex nihilo", y le falta la claridad del conocer increado; 2.^a Porque el entendimiento humano conoce inquiriendo continuamente en el tiempo... El entendimiento humano es racionante y recibe su primer conocimiento de los sentidos por la condición material de su naturaleza; y 3.^a Pero aún hay otra oscuridad más en el entendimiento humano debida al pecado (In II Sent. Ds. 23, 2, ar. 1, ra. 3). Es el *mysterium iniquitatis* de la libertad humana.

LA OPCIÓN FUNDAMENTAL METAFÍSICA

En las anteriores citas de ambos se ve el diferente alcance que cada uno da al problema del conocimiento humano que, a su vez, condiciona el uso de la libertad humana: mientras tanto, los hombres en general como cada persona en particular puedan acceder a la realidad existente por el doble camino de la Fe supra-racional, pero *razonable* (5), por lo que está en mejor situación que si solo puede hacerlo ya por la razón, cuya máxima expresión es *τα μετρίως*, lo calculable (6); ya como alternativa emotivista, hoy sustituto del racionalismo de la Ilustración, que sigue a Pascal cuando dice que *el corazón tiene razones que la Razón no comprende* (7); es decir, que en términos kantianos

(5) *Razonable* quiere decir que la Fe trascendente opera como un *primer principio* de todo razonamiento, pero este razonamiento está sometido tanto a la especulación metafísica como a las leyes lógicas de un conocer *itinerante*. Por eso se da la opción metafísica entre trascendencia e immanencia. Cfr. CARLOS CARDONA, *Metafísica de la Opción Intelectual*, Rialp, 1973.

(6) Ver M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, Sur, págs. 70-71: *lo materno-tico deberá ser comprendido desde un nivel más profundo... Es un rasgo fundamental del pensamiento moderno* (pág. 95).

(7) BLAS PASCAL, *Pensées*, tomo V, § 477, La Pléyade.

el *resorte* que moverá como *razón pura práctica* a la voluntad será el sentimiento imaginativo o la sensación física de cada individuo, ya no persona. Esto es lo que describe Lersch (8) con palabras fuertes: *En la masa el individuo deja de ser, provisionalmente, una persona. Se abandona, sin intentar el examen crítico y el dominio volitivo, a los impulsos, a las emociones y a la fuerza sugestiva de las representaciones.*

Ya en la consideración de masa y no de personas, se puede intentar acceder a la Humanidad como un todo de simples átomos individuales. Claro es que éstos siguen siendo la realidad *existencial*, no la pura representación *teórica* y, por ende, los miembros activos y operacionales. Desde la óptica de éstos, la *razón pura crítica* ha sido sacrificada en su condición de masa a lo emotivo y sensual: aquí, la única razón *universal* capaz de alcanzar la verdad es la *matemática*, a la que están férreamente sujetos, *velis nolis*, todos los individuos, sujetos a la *ley de la fuerza* que N. Hartmann (9) describe así: *el espíritu no puede alterar las leyes naturales, sobre las que no tiene poder, pero puede conocerlas y, respetando su índole particular, hacerlas valer para sus fines superiores y bajo los puntos de vista del valor.* Este es, pues, el verdadero problema: ¿Cuál es el valor social imperante? ¿Quién —o quienes— los determinan?

La doble problemática implicada ha sido precisamente señalada por Gilson (10) cuando dice: *Sería un error creer que los efectos del materialismo no se hicieron sentir más que en orden metafísico; afectaron también a la moral y, a través de ella, a la sociología* (pág. 134) por un lado y, por otro, *con el mismo derecho puede decirse que en el individuo no se encuentra nada que no venga de la sociedad, y que en la sociedad no hay nada que no provenga de los individuos, puesto que la sociedad forma a los individuos y, a su vez, se compone de ellos... El individuo se tornaría una cosa en sí; el Estado, otra, y se plantearía un nuevo*

(8) Ph. LERSCH, *Estructura Psicológica de la personalidad*, Scientia, 1971, pág. 486.

(9) N. HARTMANN, *Ontología*, tomo V, Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 320.

(10) Cfr. E. GILSON, *El realismo metódico*, Rialp, 1974, págs. entre paréntesis.

problema de la comunicación de sustancias, tan insoluble como el primero (pág. 135). Porque, en el planteamiento kantiano, *matematizar completamente el saber, y matematizarlo en principio, era limitar enormemente la física y la química, hacer imposibles la metafísica y, por consiguiente, la moral* (pág. 142).

La posición especial del individuo-persona en la relación social, en tanto que agente necesario en la acción humana, sea racional, sea emotiva, sea creyente o increyente, ha producido en la opción inmanente un hecho señalado por Julián Marías (11): *El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear lo posible y lo imposible, lo presente, lo futuro y hasta lo pasado; lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer*. Esto trae a la vista la problemática de la voluntad en esta opción. La solución crítica a que se ha llegado la describe J. A. Marina (12) comentando en paso del pensar tradicional al moderno: *La voluntad como paradigma explicativo dejó su lugar a la motivación, un sistema determinista que puede ser científicamente estudiado. Cofer... dice algo semejante: las teorías de la motivación constituyeron un gran progreso porque permitieron que se adoptara un punto de vista determinista para explicar la conducta, "cosa que antes se atribuía a factores tales como el alma o el libre albedrío... Si lo entiendo bien, la ciencia ha sustituido a la voluntad por un sistema determinista para así poder explicar la conducta científicamente"* (pág. 16). Y, por ende, *palabras trascendentes —voluntad, libre albedrío, responsabilidad—, términos reputados como acientíficos y moralizantes, pertenecen, según Skinner, a ese centón de palabras vacías que los ideólogos han inventado... Según él, toda conducta está determinada por el ambiente... Denme un conjunto de variables operantes y moveré el mundo... En su obra "Más allá de la libertad y la dignidad", defendió con contundente elocuencia que las desventuras de nuestra civilización derivan de la creencia en la libertad y la dignidad humana, superstición detestable que*

(11) J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, 1973, pág. 106.

(12) J. A. MARINA, *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, 1997.

habría impedido a los psicólogos tomar las riendas y utilizar su "ingeniería motivacional" (págs. 17-18).

Este es, guste o no guste, el marco teórico en que se inscribe el actualísimo tema de la *globalización* tan discutido hoy. Dijimos al principio que el primero que tocó este tema desde la óptica de la filosofía moderna de la Ilustración fue Kant en *Idea de la Historia universal en sentido cosmopolita*, en la que saca de la historia una serie de *experiencias* de las que críticamente deduce una serie de principios que aplica en sentido cosmopolita, es decir, *universales, teóricos*. Comienza diciendo: *Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la "libertad de la voluntad", en sus manifestaciones "fenoméricas", las acciones humanas se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales por las leyes de la Naturaleza... A pesar de que las causas de los mismos pueden permanecer profundamente ocultas... si ella contempla el juego de la libertad "en grande", podrá descubrir en un curso regular, a la manera de eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento de sus disposiciones originales... parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan gran influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes (loc. cit., págs. 39-40).*

Es interesante traer el 4.º principio: *El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte en la causa legal de aquéllas* (pág. 46). Y es interesante desde dos ópticas opuestas: la del más serio enemigo del totalitarismo y defensor de la democracia, K. Popper (13) que dice: *el tipo de discurso que tiene lugar en las ciencias naturales podía haber enseñado a nuestros filósofos que también*

(13) K. POPPER, *El mito del marco común*, Paidós, 1997. La cita es de pág. 71. Es la continuación de: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, 1991.

hay otro tipo de discusión racional, a saber, una discusión crítica que no trata de probar ni justificar; ni establecer una teoría y menos derivarla de premisas superiores, sino que trata de someter a comprobación empírica la teoría en cuestión mediante el recurso de comprobar si son aceptables sus consecuencias lógicas o si, por el contrario, tal vez tenga consecuencias indeseables. La otra óptica es la de Hegel, padre filosófico tanto del totalitarismo nazi cuanto del comunismo marxista-leninista. Si a estos experimentos (¿?) históricos les aplicamos el método científico de ensayo-y-error, que es la propuesta de Popper (y, como vimos ya incoada por Kant) se reclaban, en términos kantianos por la necesidad empírica de los a-priori de espacio (Alemania y Rusia) y tiempo (últimos dos tercios del siglo XX), pasos necesarios para la acomodación estadística al conocimiento de la naturaleza política humana: por ello, uno y otro episodio, fuera del juicio moral de Bien/Mal.

LA INEVITABLE OPCIÓN ÉTICO-SOCIAL

Todo, pues, depende la opción fundamental que se haga pues Bien y Mal son recíprocos. Ya, en la misma época de Kant, otro intelectual hizo una elección recíproca de éste: para Sade la voluntad del "mal" es tan "pura como sería que sería la voluntad kantiana del bien... En Kant la voluntad moral elige el deber absoluto. En Sade la voluntad se arroja a negación absoluta: cuanto existe habría de dejar de ser (14). Si de un literato, Sade, pasamos a un metafísico, Heidegger, vemos que coincide con la pregunta con que en 1929 terminó *¿Qué es metafísica?* (15): *¿por qué lo ente y no más bien la nada?* Aunque posteriormente tuvo que precisar la diferencia fundamental entre el Ser y lo ente, en la línea inicial del *olvido de la pregunta sobre el Ser* con que comienza *El Ser y el Tiempo*. En efecto, ahí dice: *En cualquier caso y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo ente nunca encontrará el ser. Lo único que encuen-*

(14) R. SAPRANSKI, *El Mal o el drama de la libertad*, Tusquets, 2000, pág. 181.

(15) MARTÍN HEIDEGGER, *Hitos*, Alianza, 2000, pág. 108.

tra siempre es a lo ente... El ser no es una cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente el ser no se deja representar y producir como un objeto (16).

Es, pues, la distinción kantiana del *fenómeno* aprensible y el *noúmeno* inaprensible a la *crítica de la razón pura*. Pero eso, en esta línea filosófica, el ente nouménico tiene como alternativa la nada: estamos, pues, en pleno nihilismo: nada es verdad o mentira, bueno o malo. Y así, como dice Safranski, tan válida es la opción kantiana por el *bien* y el *deber*, como la de Sade de ensayo y error se paga en sangre humana, pues estos son los fundamentos recíprocos de la metafísica inmanente en su versión democrática kantiana que es la que propone como fundamento para la visión de *una historia universal en sentido amplio cosmopolita*, antecedente histórico de la actual doctrina de la *globalización*.

PROBLEMÁTICA ACTUAL DE LA GLOBALIZACIÓN

Como dice el Aquinate, *nada prohíbe ser simplemente bueno, pero bajo algún aspecto malo* (De Malo, ql, ar. 1, ra. 18) y viceversa, porque *el sujeto del mal es el bien* (ibidem, ar. 2, co). Por eso para conocer los límites de lo malo, primero tenemos que conocer lo bueno que lo sustenta. Ello nos exige conocer la ontología del sujeto de la historia, o sea, el Hombre, tanto en su aspecto individual-personal, cuanto en sus interrelaciones, ya forzosamente sociopolíticas y socioeconómicas. Y separamos estos dos aspectos del único y mismo problema porque afectan a la doble composición del sujeto que, para Tomás de Aquino es corporal y espiritual. Y, también, de los límites y las distintas legalidades de ambas naturalezas. Esto no lo ignoraba Kant, pero su optimismo racionalista pasa por encima para dejarse llevar de su entusiasmo racional. En otra obra (17) dice: § 4, *el problema del progreso no puede ser directamente resuelto por la experiencia:*

(16) *Ibidem*, *Iptlogo*, pág. 253.

(17) I. KANT, *The contest of faculties. A renewed attempt to answer the question: Is the human race continually improving? Political Writings*, Cambridge University Press, 1991, págs. 175 y sigs.

Aun si halláramos que la razón humana como un todo ha ido avanzando y progresando indefinidamente por un largo periodo de tiempo, no se podría garantizar que una declinación de esta era no empezaría en cualquier momento. Y viceversa... porque nosotros cambiamos con actos libres con los cuales se puede dictar un regreso de aquello que puede ser, pero de lo cual no podemos "predecir" lo que actualmente debe ser... Por eso, exaltada por encima de toda sabiduría humana, será el punto de vista de la "providencia" el que se extiende aun a las acciones libres humanas (pág. 180). Esto, entendido en religión, exige el aceptar toda la Revelación; pero entendido desde el deísmo del Dios de los filósofos, el Gran Relojero que domina todas las leyes de la naturaleza, no significa mucho y no queda al hombre otra salida que seguir experimentando y corrigiendo errores que se pagan en sangre, pues no se sigue el consejo dorsiano de los experimentos con gaseosa.

Tras este *excursus* kantiano, que es referente de la globalización, tenemos que volver a ver los límites de la doble legalidad que vimos componente del único hombre existente realmente no solo desde su ontología sino desde los desarrollos válidos de las ciencias actuales del hombre. Lo primero a considerar desde esta perspectiva es que el campo de las decisiones humanas es, como la propia constitución del hombre, doble: Así, Talcott Parsons (18) hablando del crucial problema del Poder, en todo caso necesario en la sociedad humana, nos dice: *la generalización y cuantificación del poder en los sistemas sociales se presenta de dos modos o direcciones sociales independientes, pero distintos, que pueden ser llamados respectivamente el económico y el político. El tipo económico consiste en la extensión del intercambio efectiva y potencialmente disponible, y de ahí, del orden de cualquier elección de cualquier actor dado en cuanto a la adquisición y posesión a los bienes —y, desde luego, en la medida en que son negociables— ... El poder económico, ... según se le define y delimita a través de la institucionalización del dinero, tiene propiedades destacadas no compartidas por ningún otro fenómeno del sistema*

(18) T. PARSONS, *El sistema social*, Revista de Occidente, 1966.

total de interacción. La más interesante de estas propiedades... consiste en el hecho de que puede... ser tomado como elemento o variable linealmente cuantitativo en el equilibrio total de los sistemas sociales (pág. 137). Y, en la sociedad humana, mientras que la estructura del poder económico... es linealmente cuantitativa, simple cuestión de más y de menos, la del poder político es jerárquica; es decir de niveles más altos y más bajos. El poder político más grande es poder sobre el menor, no simplemente más poder que el menor. El poder político es relacional, no simplemente en referencia... sino en significación directa (pág. 139).

Vemos que esta descripción sociológica se corresponde con la ontología doble, espiritual y corporal, del hombre: *El hombre es horizonte y confin de las naturalezas espiritual y corporal, y como medio entre ambas participa, de los bienes espirituales y corporales* (in III Sent. pr), por su condición somántica tiene que ser económico; por su condición espiritual es político, ζοον πολιτικον en Aristóteles. Y es interesante aquí señalar la diferencia de unos y otros bienes espirituales y los corporales: *a diferencia de los espirituales, los bienes materiales no pueden pertenecer íntegra y simultáneamente más que a uno* (III S. Th. Q 23, ar 1, ra 3). Este principio señala justamente la diferencia de tratamiento que tiene que haber necesariamente entre la economía y la política entendida en un sentido amplio (19). Evidentemente en un mundo material si las decisiones responden a la mente intencional del espíritu humano, los resultados están sujetos a lo económico en tanto tengan que apoyarse en algo material: cierta cantidad de velas pueden ponerse en un altar, o la mitad en uno y la otra mitad en otro, o cien medias velas en cada uno: Pero no íntegra y simultáneamente en los dos. Y lo mismo ocurre en otros campos: esta es la regla general de la ley de fuerza de lo económico. La prioridad de los empleos puede considerarse superior a el estricto campo económico de gasto/inversión, pero lo que se emplee en un rubro tiene que disminuir otros. Lo mismo pasa

(19) Es decir, como política en su sentido estricto aristotélico, pero también como política cultural, religiosa, incluso eclesíastica, etc.

con el gasto público y los consumos privados. R. Ruyer (20) lo dice así: *Cuando en una colectividad, todo el mundo está verdaderamente de acuerdo, el mínimo vital asegurado, en consagrar los recursos disponibles a la religión, como antaño en el Tibet, o a la edificación de la tumba de un rey... no hay nada que objetar* (pág. 24). Es decir, la fijación del uso de los recursos económicos, es una función de la mente espiritual humana; pero las consecuencias económicas son inevitables, tanto para el acierto cuanto para el error.

Desde la óptica personal de los individuos-actores, también hay condicionamientos, tanto de la naturaleza humana cuanto de las leyes económicas. El Aquinate nos dijo que: *se conoce la insuficiencia cuanto más se tiene* (I-II S. Th. q2, ar 1, ra 3), lo que hoy es explicitado por R. Arón (21) que nos dice así: *cuanto más se aumenta el número de bienes accesibles a todos, más se carga de pasión la búsqueda de aquellos que no pueden ser accesibles a todos* (pág. 327). Es evidente la carga emocional que esto tiene en las personas y su profunda relación con lo que sea el *bien común social*. De este modo pasamos de la *economía ejecutora* a la *política directora* que es la supremacía del espíritu sobre la materia, si bien supremacía no significa dominio absoluto pues, como dice Hartmann (22): *la libertad es la autarquía en la independencia. Por ello solo puede ser libre lo más débil frente a lo más fuerte, y no a la inversa*. Es decir, la libertad del espíritu al determinar una opción debe someterse a las férreas leyes de la naturaleza material en los resultados pues, como dijo Bacon (23), *a la naturaleza se la domina obedeciéndola*.

En la relación humana, enormemente estudiada hoy, casi siempre se alude a la clasificación que establece F. Tönnies (24) de *comunidad y asociación*: *Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse, según vemos, como vida en "Gemeinschaft" (comunidad). "Gesellschaft" (sociedad) significa vida*

(20) RAYOND RUYER, *Elogio de la sociedad de consumo*, Emecé, 1979.

(21) R. ARON, *Les desillusions du progress*, Calman-Levi, 1959.

(22) N. HARTMANN, *Ontología*, F.C.E., tomo III, pág. 596.

(23) F. BACON, *Novum Organum*, I, 3.

(24) FERDINAND TÖNNIES, *Comunidad y Asociación*, Península, 1979.

pública, el mismo mundo (pág. 27). Es, pues, funcional en los dos casos, pero con distinto fundamento: La *comunidad* natural se funda en el amor-odio; la *sociedad* en el interés, no sólo económico, sino de cualquier tipo. Más adelante lo explicita: *La teoría de la "Gessellschaft" o asociación trata a su vez de la construcción artificial de una amalgama de seres humanos que en la superficie (fenómeno) se asemeja a la "Gemeinschaft" o comunidad en que los individuos conviven pacíficamente... en la comunidad permanecen unidos a pesar de todos los factores que tiendan a separarlos, mientras que en la "Gessellschaft" permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación* (pág. 67). Obviamente, el *bien común* que es el aglutinante de la relación interhumana no es el mismo en una comunidad de amor en la que *sus miembros permanecen unidos a pesar de los factores que tiendan a separarlos*, que en una *sociedad* de intereses en la que *permanecen separados a pesar de los factores que tienden a su unificación*. Además, en la comunidad los vínculos *orgánicos* tienen diferente fuerza según su contenido —raza, cultura, religión, etc.— y su tamaño, pues ni aún en la comunidad familiar es igual vivir en una aldea que en una metrópoli (25). En esos casos el lenguaje valorativo tiene distinto significado según quién habla y quién escucha, pues su *bien común* es distinto. Y también ocurre esto entre los distintos tipos de *sociedad*, por ejemplo entre la *sociedad* en general y partes de ella como son los sindicatos que pueden ver el *bien común* desde su óptica particular.

Antropología y Ciencias humanas

La relación comunidad/sociedad nos mete de lleno en el tema de la *globalización*. Y desde la amplia visión expuesta en términos de "poder", en su doble versión de "poder político" y "poder económico" que vimos se corresponde con lo que dijo el

(25) Vid. G. SARTORI, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, 2001.

Aquinate, es evidente que el mundo económico, inscrito como hemos visto en una base material la *globalización* no solo es posible sino que, como está ligada al desarrollo de las ciencias y las técnicas, puede decirse que viene obligada al reducirse el tamaño existencial del Mundo, pues no es igual andar a pie —5 kilómetros/hora— que en avión supersónico, pues la relación tiempo/espacio es la inversa de la velocidad. Y, no solo eso, sino que la creación moderna de la *realidad virtual* por los medios de comunicación audiovisuales, permite ver al mismo tiempo real una corrida de toros en España y una final de la Copa Davies en Australia. Comentando esto, Marshal McLuhan dijo que el único libro clásico para entender esto es *De Spirituality Creaturibus* de Santo Tomás: es decir, en la realidad virtual el hombre se libera de los límites de espacio y tiempo que en la realidad efectiva está, como dijo Parménides, sujeto *por las férreas cadenas del límite* (26). Esto es también determinante de la discusión actual pues como en otras obras señala Sartori (27) preocupado por la sustitución del mundo de los *conceptus*, inherente a las *palabras*, por el mundo de las *imágenes* sin conceptos y, por ende, en la misma línea señalada por G. Le Bon —*La Société des foules*— en el siglo XIX y, como vimos más arriba, por Ph. Lersch, de la sociedad de masas que ya no son personas.

De todas formas la *globalización* no encuentra verdaderos problemas reales en el mundo de la economía. Los problemas vienen de las ideologías y, generalmente, de una mala comprensión o una ideológicamente torcida interpretación, de los problemas del desarrollo: estamos, pues, ante la problemática estrictamente política. Hoy la sociedad que ha eliminado su referencia a un Dios y el orden que ha dado a la Creación, el orden natural que no se busca en la Revelación, sino en la ciencia, que lo busca por el método científico de ensayo-y-error, aún con sus costes

(26) Cfr. KIRK Y RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, 1974, capítulo X, § 350, pág. 386.

(27) El tema lo toca principalmente en *La democracia después del comunismo*, Alianza, 1993, *estamos saliendo del mundo de las "cosas leídas" para entrar en el mundo de las "cosas vistas"* (págs. 124 y sigs.). Y, después, *Homo videns*, Taurus, 1998.

incorporados. Y en la ordenación del poder político se ha llegado, muy kantianamente, a establecer si no la verdad política, al menos lo *políticamente correcto* en la democracia inorgánica de *un hombre un voto*, pues el Poder ya no se funda en Dios, sino en *el Pueblo Soberano*. Ello conduce a eliminar del poder el *sentido reverencial* y sustituirlo por la pragmática consideración del funcionalismo: Los que gobiernan son *funcionarios* a quienes *les pagamos nosotros* que somos los verdaderos autosoberanos. Y, en último extremo, desaparecida la valoración cualitativa de bien/mal, mejor/peor, pues no hay referente heterónimo, la *fuerza de la razón* es sustituida por la *razón de la fuerza*. Ésta se da de dos modos: El modo *pacífico* es la elección *democrática* o designación *temporal* de los titulares del *poder político*; el *violento* va desde la *revolución social* a la bomba del terrorista. Ambos modos pretenden contestar a la pregunta clave de los ciudadanos, ya no súbditos: *¿por qué a mi, no? ¿por qué yo tengo que obedecer, por qué no disfruto de ciertos bienes, etc.?* Este tipo de preguntas no tiene contestación apodíctica y son las que configuran el conflicto social permanente que genera la *cultura de la queja* (28), la continua reclamación de pretendidos *derechos* conculcados.

Si esto ocurre en las aun nacientes sociedades soberanas particulares o Estados, puede verse cómo se potencian en la Aldea Global (29) hoy técnicamente posible en *la era de las redes*. El tema lo estudia Jean-Marie Guéhenno (30) que empieza diciendo: *El año 1989 no clausura una época iniciada en 1945 o 1917. Clausura lo que se institucionalizó gracias a 1789. Pone el fin a la era de los Estados naciones* (págs. 11-12), es decir, el universo kantiano. ¿Cómo puede ser la Aldea Global actual? Evidentemente tienen que ser otros los parámetros organizadores de la políti-

(28) ROBERT HUGHES, *La cultura de la queja*, Anagrama, 1993, señala que lo hoy *políticamente correcto* y rentable en opinión pública es presentarse *como un niño desvalido*.

(29) M. McLUHAN, *Paz y guerra en la aldea global y La Galaxia Gutemberg*, Planeta.

(30) JEAN-MARIE GUÉHENNO, *El fin de la democracia: La crisis política y las nuevas reglas del juego*, Paidós, 1995.

ca a como ha sido hasta ahora en lo que dice al Poder político en su *auctoritas* y su *potestas*, en su extensión y en la legitimación de los que lo detentan. Esto lo toca Yehezkel Dror (31) en su Informe al Club de Roma. En su Prólogo no deja de señalar que *muchas de las ideas vertidas pueden sorprender a los lectores acostumbrados a las obviedades políticas y los eslóganes ideológicos que impregnan buena parte del discurso público contemporáneo. A modo de ejemplo, diré que las propuestas para elevar los conocimientos de los políticos electos pueden parecer, a primera vista, insultantes y antidemocráticas... Muchos de los puntos de vista "obvios" tienen que ser no sólo revisados sino trastocados, en el marco de los valores democráticos fundamentales pero alejados de la proyección folklórica de los políticos contemporáneos* (pág. 13). En este contexto se entiende la propuesta que este profesor de la Universidad hebrea de Jerusalén hará más adelante respecto a tema crucial de la formación específica de la élite gobernante: *Un síntoma de descuido en que se tienen de estudios de las élites de gobernación... lo hallamos en la escasa cantidad de libros serios dirigidos a políticos y funcionarios civiles de rango... si se la compara con la proliferación de manuales dirigidos a los ejecutivos empresariales y la larga y honorable historia de los "Espejos de príncipes" y los textos sobre la conducción del Estado* (pág. 243). Y, en esta misma línea, al hablar de la estructura social deseable dice: *Nuestro... principio proporciona tres orientaciones entrelazadas para las relaciones entre los estratos de gobernación, en especial la "subsidiariedad" y la "facultación" sujetas a la "superación". Y significativamente aquí, añade: La idea de subsidiariedad originada en la Compañía de Jesús, se convirtió en un principio importante en la gobernación de la Iglesia Católica y ha sido adaptada, si bien con muchos cambios, por la Unión Europea* (ibidem). Puede perdonársele al profesor judío su ignorancia del tema, pues resalta su importancia (32). Y, respecto a los *muchos cambios* que señala,

(31) YEHEZKEL DROR, *La capacidad de gobernar*, Galaxia Guttemberg, 1994.

(32) Teóricamente la "subsidiariedad" era lo normal en la constitución de las sociedades antiguas. Tomás de Aquino lo expone claramente en In II Sent. ds 44, q 2, ar 3. En la doctrina magisterial moderna es importante la *Quadragesimo Anno* de Pío XI que se documentó en Vázquez de Mella.

no son ni tantos, ni tan sustanciales como los que él propone respecto a la ideología democrática como nació en el siglo XVIII.

En el tratamiento del mundo que se avecina, es bastante común señalar la vuelta a la Edad Media. En los años 30 del pasado siglo XX el primero que lo abordó fue un pensador tradicional, Nicolai Berdiaeff, con *Una Nueva Edad Media* (33). Desde muy distinta posición ideológica Alain Minc (34) vuelve con el mismo tema y título. En la última parte señala que en la inevitable vuelta tras el agotamiento, no solo filosófico sino social y político del proyecto de la Ilustración, *las antiguas estructuras de orden no sobreviven en la nueva Edad Media, pero por el momento no se las ha reemplazado por otras. En Europa se desmorona el modelo racional de la construcción comunitaria, persiguiendo el sueño federalista* (pág. 233). Pero advierte que *la nueva Edad Media exige una nueva ideología de varias dimensiones, con varias dimensiones y que sea capaz de interpretar la complejidad. ¡Sin ella, es la era del desercanto del mundo!... Privados de nuestras ideologías tradicionales* (35), *nos arriesgamos a creernos condenados a una nueva barbarie, que nos parece el corolario natural del desorden. Esa es la amenaza y, en este sentido, la nueva Edad Media se justifica en base a la antigua* (pág. 272). Hemos citado a Dror y Minc como evidencia de por dónde va el desarrollo de este tema. Y en ambos se ve aquella parte de verdad que tiene el planteamiento de la *sociedad cosmopolita* de Kant: evidentemente, incluso Popper admite que el tema humano no es reducible enteramente a la ciencia, aunque no se niegue la realidad parcial de las ciencias humanas. Pero es cierto que aunque la ley superior del hombre es la *ley de la libertad del espíritu* está limitada por la *ley de fuerza* de la naturaleza, a la vez personal y social del hombre. Por eso un error o insuficiencia en la teorización no conducen a la imposible utopía, sino por la

(33) N. BERDIAEFF, *Una Nueva Edad Media*, Apolo, 1933.

(34) A. MINC, *La Nueva Edad Media*, Temas de Hoy, 1994.

(35) Antes ha señalado que *el liberalismo está amenazado por el desercanto. Cada día sus límites aparecen más visibles... se le responsabiliza de todo lo que pasa* (pág. 269). Después añade, *otra ideología de orden que está en sus horas bajas es la racionalidad de la tecnocracia* (pág. 270).

tozudez de la razón (Hegel) se impone la naturaleza: Así al unilateral racionalismo de la igualdad existencial de las personas, tras dolorosos ensayos-y-errores, termina apareciendo la constitución natural de la sociedad humana que se despreció como antigualla inaceptable en la Ilustración y que ahora vuelve si bien con otras formas, en parte debidas a los desarrollos innegables científicos y técnicos.

En este mismo sentido, pero con distinto desarrollo está la citada obra de Cúchenno que pasamos a ver. Señala cómo *lo esencial ya no es dominar un territorio, sino acceder a una red* (pág. 24) lo que, en otras palabras, viene a derogar *de facto* uno de los *a-priori* de la sensibilidad que Kant ponía como condición de que la razón no se extraviara en paralogismos: *Todo cambia cuando la actividad humana se libera del espacio, cuando la movilidad y la economía hacen volar en pedazos las demarcaciones geográficas* (pág. 32). Y añade: *esta inversión de las perspectivas tendrá profundas consecuencias en el orden político... ¿Qué nuevo orden político nacerá de una situación profundamente diferente?* (pág. 25), porque *demasiado lejana para manejar los problemas de nuestra vida diaria, la nación sigue siendo, sin embargo, demasiado estrecha para hacer frente a los problemas globales que nos afectan* (pág. 28) y, como consecuencia, *el desaparecer de la nación lleva en sí la muerte de la política... el debate político presupone la existencia de un cuerpo político... Pero estas construcciones abstractas resisten mal la realidad de la sociedad moderna* (pág. 36), pues *la política no existe como simple resultante de los intereses privados, pero supone un contrato social que precede y sobrepasa todos los intereses particulares* (pág. 39) (36), porque *la conciencia de un destino compartido, no es producto de la profesionalización de los intereses. La lógica de ésta desemboca en una extremada fragmentación. Y en ausencia de un principio regulador por todos reconocido como superior a los intereses particulares, la tendencia natural es, para todos, llegar lo más lejos posible en la defensa de sus intereses.*

(36) Hay que perdonar al autor la referencia roussoniana al *contrato social*, como simple modo de expresar una realidad ontológica.

¿En nombre de qué habría que limitarse? (ibidem). Pero entonces, al perder la dimensión de la duración y encerrarse en vez de organizarse alrededor de principios, el debate se vacía de sustancia y solo mediante un abuso del lenguaje puede llamarse todavía política (pág. 42). Por eso, hoy estamos, pues, muy lejos de las ambiciones del siglo XVIII y de su más acabada expresión: la democracia parlamentaria (pág. 45).

Si hemos llegado al final de la lógica societaria, como a un callejón sin salida, tenemos que volver a la lógica comunitaria: *Esta lógica comunitaria fue viable durante siglos porque no entraba en competencia con la lógica nacional. Las comunidades, no sólo coexistían las unas con las otras sino que estaban imbricadas en múltiples aspectos..., cada comunidad tenía sus leyes, sus representantes, su jefe. ... estaba protegida y gozaba de una autonomía bastante amplia... Se estaba muy lejos de la era de las naciones en la que se supone que nadie ignora la ley y en la que ciudadanos y naciones forman un todo que pretende ser indisoluble* (pág. 53). El problema es cuestión de compromiso entre la lógica de comunidad y lógica de soberanía (pág. 57), considerando que *la suave tibieza de la comunidad, con su sencillez unidimensional, es entonces tentación muy natural* (pág. 60). La solución que ve Guéhenno, en esto de acuerdo no solo con Minc, sino también con Berdiaeff, es la concepción política e histórica del Imperio: *el imperio se opone a la república como lo indefinido se opone a lo definido, lo gestor a lo soberano, entonces sí que estamos en vísperas de ver nacer un nuevo imperio... Roma ya no estará en Roma y no se impondrá ninguna evidencia territorial, ningún grupo dominante... No lo gobernará ningún emperador. Y, sin embargo, la idea del imperio es la que se acerca más a la organización que se avecina* (pág. 61) y, por ello, *se engañan profundamente los que esperan del siglo XIX el advenimiento de la república universal y la realización del sueño de Kant* (pág. 62).

Se pregunta Guéhenno: *¿Hay que buscar una respuesta en épocas más antiguas de la historia europea? ... Acaso la Edad Media, con su profusión de príncipes, duques y obispos, se aproximase a este modelo... Era imperial más que republicana. Se*

entiende con ello, no sólo que la cuestión del control del poder se plantea en términos nuevos, sino también que la cuestión que la organización del mundo cambia de naturaleza (y) un «cuerpo político» que se aproximase a lo universal sería la negación misma de la política, tal como la hemos definido desde que existe el término (pág. 69). Y esto es porque, en el nuevo modelo, el poder ya no consiste en saber, sino en ser un lazo entre los distintos saberes... la lógica de las redes sugiere que el tamaño óptimo para gestionar estas identidades es mucho menor que el de las grandes empresas de la era industrial (pág. 77). Y esto implica algo grave: si las redes son determinantes del manejo del Imperio, y su tamaño puede ser reducido, puede conducir a una sinarquía, a un gobierno oculto que sea el verdadero poder. Estamos, pues, ante el crucial problema de la libertad humana: *¿Qué es la libertad en un mundo sin reglas? ¿cómo se limita el poder en un mundo sin principios? ... Pero la libertad tiene dos sentidos muy diferentes: para una colectividad humana ha sido el derecho de hacerse cargo de su destino... También el derecho de cada hombre, de protegerse frente a los abusos del poder... Es evidente que está muriendo la primera concepción de la libertad* (pág. 81).

Y en grave peligro la segunda: *en una sociedad en que el poder es «relacional» (37), la «conductividad» social se ha convertido en algo esencial... La tradición cristiana nos había enseñado que cada hombre lleva en sí una fuerza interior que lo constituye como sujeto y lo autoriza a juzgar el mundo, que cada hombre es una conciencia y que esta conciencia es irreducible. A este Yo es al que se nos pide que renunciemos* (pág. 91). Entramos, pues, en un nuevo problema del bien común, *experimentum crucis* desde la Revolución Ilustrada que ahora muere. Berdiaeff hablando de la Edad Media nos dijo que *la religión no puede seguir siendo un asunto privado como querían los tiempos modernos. No puede ser autónoma, como tampoco pueden serlo los demás dominios de la cultura. La religión se convierte, en*

(37) El concepto tradicional del Poder era "reverencial". Incluso en la racionalización que Aristóteles hace en su *Política* no deja de citar la monarquía no racional sino reverencial. Ver B 1285 a, 5-7.

*grado sumo, en algo general y colectiva que rige todo lo demás (loc. cit., págs. 88-89). Pero ¿cuál ha de ser la "religión" en la Nueva Edad Media, en el Imperio agnóstico de las redes? Ante las diversas sollicitaciones sociales, en este «imperio de los signos», el dinero se convierte en el último signo, en el común denominador que permite enlazar los signos entre sí y evitar la irremediable fragmentación (pág. 96). Pero ¿basta esto en la relación interhumana? No. Y es significativo que el capítulo 7 que titula *Religiones sin Dios* dice: *La esfera política, después de haberse liberado de sus orígenes religiosos, muere de su propia liberación* (pág. 103). Y, en este mundo que muere, *es un mundo en que todo tiene una función, pero en el que nada tiene sentido, la «religión» es en adelante el único condicionamiento aceptado, e incluso deseado* (pág. 107) porque *esta experiencia concreta de una relación con los otros es lo que pedimos hoy a la religión* (pág. 108). Es decir, no religión, sino una de las funciones, y no lo más fundamental de ella. Por ello, *en adelante hay que entender no la creencia en una trascendencia, un Dios, unos principios, sino mucho más modestamente, esa suma de ritos y, por decirlo así de hábitos, de «costumbres del corazón» como dice Tocqueville de América, que modelan nuestro comportamiento* (pág. 110). Esto cumple con lo *relacional* y la *conductividad social* de la que antes se habló. Y es el modo de que los ciudadanos sean, como dice el final de *La democracia en América*, se conviertan en *rebaño de corderos industriales*.*

Por el Imperio hacia Dios: ¿Qué "dios"?

Si para unificar un mundo imperial fragmentado por las religiones y las comunidades solo existiesen procedimientos, no existiría imperio. Pero el poder moderno no es únicamente abstracto: se expresa en dinero, pasarela universal entre todas las formas de poder, gran unificador, irreal y trivial, de la era imperial y de la mezcolanza religiosa. En este aspecto es en el que merece análisis la corrupción, no como epifenómeno, sino como emblema de nuestro tiempo y, acaso, la única «religión» que tiene hoy voca-

ción universal (pág. 113). Guéhenno expone el problema que viene con toda claridad. Pero añade, *en ningún momento nos preguntamos si la corrupción, lejos de ser un fenómeno patológico anormal, no sería uno de los rasgos característicos de una sociedad industrial desarrollada* (ibidem).

Conviene un inciso: Guéhenno, solo está analizando los aspectos formales y fenoménicos del tema social. Pero esto es insuficiente porque, como desde recíproca óptica expone Ariza (38): *El progreso científico-técnico es inaudito. Nadie lo pone en duda. Tiene las manos poderosas y los pies ligeros, pero ¿y su cerebro? ¿Acaso no parece haberse reblandecido por las desmesuras?* (pág. 29). Llega a estas estremecedoras preguntas tras describir la ruta seguida por la *corrupción de Guéhenno*. Ahora lo que hay es *no la creencia en una trascendencia, un Dios, unos principios, sino mucho más modestamente una suma de ritos*, de meras formalidades. Por el contrario, Ariza nos dice que *si aceptamos la existencia de lo sagrado, no nos resultará difícil reconocer un axioma interesante: Lo sagrado no se crea ni se transforma; o se reconoce y respeta, o se desvanece cuando se busca por derroteros falsos. Pero como lo sagrado no es una prótesis de la naturaleza humana sino parte de su ser más íntimo, cuando deja de palpitarse en nuestros corazones, la entera persona resulta dañada... quien conduce su vida por caminos ajenos a lo sagrado termina en los dominios de los más bajos instintos* (pág. 27). Queda, pues, claramente explicada la ontología de la *corrupción*.

Nos quedan por ver los dos aspectos *fenoménicos* de la religión en esta *religión atea*: Su teología y su liturgia. Es decir la trinidad inmanente en sus relaciones humanas. El *dios-dinero* tiene tres individualidades —ya no personas—: *Mammon, Eros y Thanatos*: la riqueza, el morbo sexual y el morbo sádico. Esta trinidad inmanente está coimplicada en el dinero: la riqueza posibilita los morbos; éstos, a su vez, son productores de riqueza. Como señaló Fukuyama (39), en los hombres de hoy, que rechazan toda heteronomía, lo que es su objetivo vital, es el realizarse, pero *hay*

(38) ANTONIO ARIZA, *La sombra rasgada*, EUNSA, 2001, págs. entre paréntesis.

(39) F. FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, 1992.

también un sentido oscuro en el deseo de reconocimiento, un lado oscuro que ha conducido a muchos filósofos a creer que el *thymos* es la fuente fundamental del mal en el hombre (pág. 253). Por eso hay que buscar el modo de que pueda cumplir esta experiencia la *relación* que pedimos hoy a la *religión atea* y para ello hay que contar con *esa suma de ritos y, por decirlo así, de hábitos, de «costumbres del corazón», que antes vimos, en esta religión atea que es la del becerro de oro dominante en el Imperio.*

Formalmente al menos, y en esta religión sin trascendencia no tiene otro valor, y como en toda religión precisa de una moral y una liturgia. Su moral ha abolido las virtudes tradicionales, no solo cristianas, sino incluso las platónicas y aristotélicas (40) para sustituirlas por otras nuevas. Éstas, obviamente, no son privadas, personales, sino sociales y empíricamente comprobables: *Nos hallamos ante un orden social tremendamente paradójico porque esconde la problemática que padecen muchas personas, queriendo amparar esa problemática humana con unos servicios sociales que aseguren una vida individual solo materialmente adecuada* (41). Es decir, son virtudes reducibles siempre a *dinero*. Creencias, sentimientos, dolores privados son algo *individual*, a lo más *comunitario*, nunca *social*.

Esto tiene que expresarse *relacionalmente*. Y no hay otro medio que el lenguaje. De este modo, en la *religión atea*, el papel de ángeles, santos y otros intercesores ante el "dios inmanente" lo cumplen los formadores de la *opinión pública* como intérpretes legítimos del ritual litúrgico y de la moral social. También en esta liturgia del *imperio de los signos* que remite al inapreciable *Primer Signo Unificador* que es el dinero, lo importante son las *imágenes*, ya no el ser, que hemos visto desaparece en la nada de una filosofía nihilista, sino el *aparecer* (42) que sustituye también a la Verdad, el Bien e, incluso, a la Belleza. La ora-

(40) Ver W. JÄGER, Paideia, F.C.E., 1985, y A. MCINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, 1987.

(41) Conferencia Episcopal Española, *La familia santuario de la vida y esperanza de la sociedad*. Cap. 1, "Una mirada a nuestra sociedad y nuestra cultura", § 12.

(42) Justamente lo contrario que propone la Encíclica *La Fe y la Razón*, § 44.

ción personal es sustituida por la opinión pública oficiada por los prestes, *les clerics* que dice Julien Benda (43), puestos al servicio del momento ideológico. Los instrumentos de este proceso, formalmente inscrito en la *corrupción* que señalaba Guéhenno, son, entre otros y sin pretensión exhaustiva, el uso del modo potencial —*podría ser que...*—, la denuncia como mal evidente lo que *podría ser mejor*; el uso sutil de términos *performativos* o *dadores de sentido*: Vgr., hablando de un acto terrorista el término jurídico de referencia, el *acto*, es sustituido por los seguidores ideológicos de los terroristas por *el suceso*. En el terreno semántico, el uso calificativo de maximación/minimación: se magnifican determinados aspectos de la cuestión ya directamente en el párrafo, ya con un uso seleccionado de los términos performativos, mientras que con el mismo procedimiento se minimiza la importancia de otros aspectos. El caso extremo es la canonización laica o, por el contrario, la demonización de alguien, con el caso frecuente de la muerte mediática de alguien o de alguna idea que jamás pueden llegar a la opinión pública.

Acción y reacción de la antiglobalización

En esta religión agnóstica, la virtud primera es la *tolerancia* y el pecado máximo: el *dogmatismo*, pero no en el caso de la autonomía humana que así pasa a fundar un nuevo *dogmatismo autónomo* contra el que no cabe aplicar la *tolerancia* (44) a sus *oponentes*. Y contra los enemigos de este *dogmatismo*, se emplea toda la artillería antes descrita para desacreditarlos y, a ser posible, eliminarlos de la opinión pública. De todos modos no han podido evitar una creciente *opinión pública*, pero *no publicada*, contra el Nuevo Imperio de las redes y la religión del "becerro de

(43) JULIEN BENDA, *Le trahisons des clerics*, Grasset, 1975: *los hombres cuya función es defender los valores eternos y desinteresados, como la justicia y la razón y que yo llamo los clerics, han traicionado esta función en provecho de beneficios prácticos* (Prefacio de Julien Benda a la edición de 1946, pág. 41).

(44) Sobre ésta importantísimo ver A. ARIZA, *loc. cit.*, pág. 116, y A. LÓPEZ QUINTAS, *La tolerancia y la manipulación*, Rialp, 2001.

oro". Esta oposición es variopinta y de muy diversas procedencias. Por un lado están los que no se resignan a enterrar la Ilustración; por otro, lo que son creyentes de modos religiosos trascendentes, incompatibles con la "globalización" descrita. Sartori (45) estudiando la posibilidad de funcionamiento de las *sociedades* plurales en su relación con las *comunidades* internas, dice: *el mal entendimiento, está en creer que el pluralismo encuentra una continuación y su ampliación en el multiculturalismo, es decir, una política que promueve las diferencias étnicas y culturales... esa complementariedad es falsa y pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra* (págs. 7/8). Está, por tanto, en la uniformación del Imperio de Guéhenno con el "becerro de oro" y la "sociedad abierta" como únicos dogmas de la relación social humana: *En el nivel de los sistemas de creencia se puede hablar de una cultura pluralista con la misma extensión de significado con que hablamos de una cultura secularizada. En efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista. Y, viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes reveladas no toleran contra-fes)* (pág. 31).

Por eso tiene que sustituirse la trascendencia de la fe por la immanencia del único conocer aquí válido que es el fenoménico-empírico y el estadístico matemático: en suma, sustituir el juicio de calidad (bueno/malo, mejor/peor) por el de cantidad (más/menos). Pero cantidad ¿de qué? Para contestar a esto tenemos que dar un rodeo, pues, se quiera o no, los temas cualitativos no se pueden eliminar de la vida humana, ya que corresponden a la *ley de libertad* de su espíritu racional, volitivo y afectivo. Esto se ve claro cuando el mismo número tiene un distinto significado para el hombre, aun referido a lo material: *vgr.*, el número 1 no es respecto a los ojos (1+1) lo mismo en caso de pérdida: el que pierde un ojo se queda tuerto; pero si pierde el otro, es ciego; y, obviamente, la situación no es la misma en la primera pérdida que en la segunda, aunque en cada caso lo perdido sea un ojo.

(45) GIOVANNI SARTORI, *La Sociedad multitétrica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, 2001.

Por eso la situación empírica, matematizable, tiene que acudir a algo externo a ella para encontrarle algún sentido. Pitirim Sorokin (46) nos dice que *la acción de un cirujano introduciendo su bisturí en el cuerpo del paciente, y la del asesino acribillando a su víctima, no se distinguirán por las formas externas, que son semejantes*, y esto nos remite a algo real, pero no necesariamente fenoménico, sino oculto, diríamos *nouménico*, la intencionalidad que es donde aparece la *ley de la libertad* y, por ello no mera condición de la *humanidad*, sino *existencial*, de los hombres, ya no *individuos*, sino *personas*. Guéhenno lo ha expresado así: *El problema metafísico de nuestra era no es, en efecto, revelar lo universal en la desigualdad (47) de las condiciones sociales, sino fundamentar la diferenciación en la ilimitada tipificación de las redes; los hombres de la era post-nacional no aspiran a una solidaridad en adelante indefinida, sino a limitar el campo de la solidaridad, al tiempo que la recuperan en la cotidianidad de su vida* (pág. 108). Porque, *en un mundo múltiple, que ningún orden político no filosófico gobierna ya, no podemos nosotros mismos aspirar a cualquier unidad interior* (pág. 110) y esto, en la nueva situación lleva a que *las guerras futuras serán guerras sin frentes* (pág. 129), en el Imperio Uno, lo que surgirán son las *sectas*, las divisiones interiores y es un rasgo común de las sectas *el no pretender ponerse «al gusto del día»* (pág. 104). Pero ¿por qué?: Porque son ideologías y éstas para Berlinger, *por la pretensión totalitaria que la ideología muestra respecto a la filosofía, entonces no cabe caracterizarlas sino como metafísicas secularizadas* (48). Van, pues, contra el dogma fundamental del Imperio: *la transacción está hoy considerada como la verdad única de nuestra era* (pág. 119) y las metafísicas, por definición, son *no pactables*, se toman o se dejan.

(46) PITIRIM SOROKIN, *Dinámica Social y Cultural*, Instituto de Estudios Políticos, 1962, tomo I, pág. 29.

(47) Este era, como vimos, el proyecto kantiano de la consideración cosmológica de la *Historia universal*.

(48) RUDOLF BERLINGER, *Las ideologías, signo de nuestro tiempo*, Atlántida, 5, pág. 482.

Esta aporía —Imperio de ortodoxia única empírico-matemática, frente a ideologías múltiples y mutuamente opuestas— puede darse y se da, efectivamente, en el marco autónomo de la inmanencia de la conciencia porque lo existencial son *las conciencias* y éstas, como hemos visto, si en lo material somático —el cuerpo y sus necesidades materiales— tiene que estar sometido a la *ley de la fuerza* de la naturaleza material (49), en su realidad *espiritual* (¿ ?) de su intencionalidad lo está a la *ley de la libertad*: por eso, en el manejo y expresión sociales de los hechos, ve ocultas intenciones, es la *filosofía de la sospecha* (Marx, Nietzsche, Freud) que utiliza las infinitas posibilidades del “podría ser”, de los términos “dadores de sentido”, etc. Con ello, lo real no es lo que aparece --*fenómeno*--, sino *lo que hay debajo*: vgr., en el ejemplo antes puesto por Sorokin, se le puede dar la vuelta a su sentido inmediato nada más que suponiendo que *podría ser* que el asesino sea una víctima ya de una tara psíquica, ya de una falta de educación moral de niño; y el cirujano propuso una operación no necesaria para ganar dinero. No otro es el resultado de la pérdida de la *moral* en beneficio de la *utilidad* positiva que ya denunció Ortega (50): *Esta es la cuestión. Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa desprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral alguna* (pág. 257).

Pero ¿esto puede ser? ¿Cómo? A la primera pregunta responde el propio Ortega: *¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda porque toda la cultura y la civilización moderna llevan a ese convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces* (pág. 259). A la segunda pregunta, dando por hecho la realidad de la primera, la contestación la dio Calicles, el personaje opositor de *Gorgias*, el derecho del más fuer-

(49) Por eso termina imponiéndose la *globalización técnica*, porque *técnica solo hay una*.

(50) J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, 1968.

te. A. Menzel (51), en su estudio termina relacionando a Calicles con un influyente filósofo de la modernidad, Nietzsche: *El parecido entre las palabras que pronunció Calicles en el "Gorgias" y alguna de las tesis principales de Friedrich Nietzsche es de tal manera notable que resulta imposible que pase desapercibido... en el filósofo alemán se dio una combinación de las ideas de Darwin y Calicles* (pág. 104). Y señala las más notables coincidencias: 1.^a *La aceptación de una ley natural que sirve de base al derecho del más fuerte...*; 2.^a *La declaración de que la ley natural se viola en las comunidades humanas...*; 3.^a *La creencia en la formación de un concepto moral falso, la moral de los esclavos por la influencia de los muchos débiles...*; 4.^a *La afirmación de la necesidad de que se reconozcan los derechos privilegiados de los más fuertes...*; 5.^a *La exaltación del tirano...*; 6.^a *El desconocimiento del concepto corriente del tirano...*; 7.^a *El desconocimiento del concepto corriente de virtud...*; 8.^a *La preferencia de las decisiones de la voluntad sobre las del intelecto...*, y 9.^a *El desprecio por la democracia y el humanismo* (pág. 106).

Lo anterior explica cuál sea la génesis de la actual corriente antiglobalista. Pero creo que en los ataques que se le dirigen hay trampa, muy fácil de montar en una sociedad de masas, emotiva y no racional: se trata, por lo general, de una manipulación ideológica (52) que intenta desviarla a solo sus aspectos económicos que son, precisamente, los únicos no solo viables sino inevitables al extenderse el conocimiento técnico y científico, que es único, a toda la Humanidad y en el que es no solo válido, sino obligado el respeto a la *ley de necesidad* de la naturaleza material. Y centrando en esto los ataques se desvía el fondo de la cuestión: la Ley Moral, *ley de libertad* del espíritu de los hombres —no de la abstracta Humanidad— es ya conocida por la Revelación (53) y pretender alcanzarlos *solo desde el hombre* es no ya

(51) ADOLF MENZEL, *Calicles, contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1964.

(52) Cfr. KENNETH GOFF, *Psicopolítica*, Orden Nuevo, 1966.

(53) Ver *Deuteronomio*, 30, 11-14.

una evidente pérdida de tiempo, sino de un tremendo costo de sangre humana.

Pero aún hay infelices creyentes que caen en la trampa de un humanismo autónomo, es decir, prescindiendo de Dios, Autor de ambas leyes, la de *fuerza de lo material* y la de *libertad del espíritu*. De todos modos, *Deus non irridetur*. De Dios nadie se burla: así hoy en la época de la difusión de lenguas universales y de traductores automáticos, hay una confusión universal, incluso entre los que hablan el mismo idioma por el diferente y aun opuesto sentido de las palabras debido a la *filosofía de la sospecha* imperante en el Imperio, cuyo único lenguaje universal y entendible es el del "becerro de oro".

Al luciferino non serviam proprio del hombre autónomo debemos oponer una actitud de rendimiento y una disposición a servir en libertad... Todo aquel que en un tiempo como el nuestro no se exija cuanto puede será de un modo u otro culpable (54).

(54) Final de la interesantísima obra dedicada a este tema de HANS GRAF HUYN, *Seréis como dioses*, EUNSA, 1991.