

Cuatro tesis para una teoría de la historia*

Antonio Campillo**

Debo comenzar agradeciendo a los organizadores de este congreso la invitación que me han hecho para que converse con ustedes acerca de la historia, sobre todo teniendo en cuenta que yo no soy un historiador profesional sino más bien un filósofo aficionado al estudio de la historia. Supongo que ésa es precisamente la razón por la que he sido invitado: no a pesar de ser filósofo sino precisamente por serlo. Tal vez se espera de mi que hable de la historia desde una perspectiva filosófica, más aún, que esboce ante ustedes una cierta teoría o filosofía de la historia. Procuraré responder lo mejor posible a esta expectativa, con la inevitable brevedad que la ocasión exige.

Pero, antes de entrar en materia, o más bien para entrar en materia, quisiera precisar qué sentido tiene para mi la expresión "teoría de la historia", más frecuente hoy entre los historiadores que la vieja expresión "filosofía de la historia", a pesar de que ambas son sinónimas entre sí.

Desde que Voltaire publicó en 1765, bajo pseudónimo, su *Filosofía de la Historia* (reeditada en 1769 como prólogo a su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*), la expresión ha adquirido tres usos muy diferentes.

En primer lugar, está el uso que le dieron Kant, Hegel, Marx y Nietzsche, un uso proseguido en este siglo por Weber, la Escuela de Frankfurt, Hannah Arendt, Michel Foucault y el pensamiento postmoderno: a pesar de sus muchas diferencias, todos estos autores entienden la filosofía de la historia como *una crítica histórico-política sobre la propia época y, en general, sobre el proceso de gestación y expansión mundial del Occidente moderno*.

* Ponencia presentada en el II Congreso Internacional "Historia a debate", celebrado en Santiago de Compostela durante los días 14 a 18 de julio de 1999. Se encuentra publicada en Antonio Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001. Las tesis expuestas en este texto han sido ampliamente desarrolladas en mi libro *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2000.

** campillo@um.es - <http://webs.um.es/campillo>

En segundo lugar, está el uso que le dieron Comte, Stuart Mill, Ranke, Dilthey, Windelband y Rickert, un uso proseguido en este siglo por el Círculo de Viena, la filosofía analítica y la historiografía francesa de los *Annales*: para todos estos autores, la filosofía de la historia debe limitarse a realizar *una reflexión epistemológica sobre el estatuto científico de la historiografía y, en general, de las llamadas ciencias humanas*, dejando que sean éstas las que se ocupen de “explicar” y/o “comprender” la vida de los seres humanos.

Por último, está el uso que le han dado, a lo largo de este siglo, la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo y la deconstrucción, desde Husserl, Heidegger, Jaspers, Gadamer y Patocka, hasta Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur y Derrida: todos ellos han elaborado *un análisis ontológico sobre la historicidad como horizonte trascendental de la vida humana y, por tanto, como condición de posibilidad de nuestra experiencia del mundo*.

Debo decir con toda claridad que no creo posible prescindir de ninguno de estos tres usos. Por tanto, me parece inaceptable la alternativa propuesta por autores como W. H. Walsh y A. Danto, que pretenden obligarnos a elegir entre una filosofía “especulativa” o “sustantiva” de la historia universal, a la manera del idealismo alemán, y una filosofía “crítica” o “analítica” de la ciencia historiográfica, a la manera del positivismo angloamericano.

Ciertamente, la filosofía de la historia no puede hacer de la historia (y, en general, de la ciencia) una sierva de la filosofía, como pretendía la metafísica idealista, pero tampoco puede convertir a la filosofía en una sierva de la ciencia (y, en particular, de la historia), como ha pretendido la epistemología positivista. La filosofía de la historia debe comenzar problematizando esa falsa alternativa entre una metafísica idealista y una epistemología positivista, puesto que ambas comparten una misma concepción platónica del conocimiento y una misma concepción teleológica de la historia.

Si queremos pensar críticamente nuestra propia experiencia histórica, hemos de cuestionar las viejas dicotomías: entre historia y filosofía, entre juicios de hecho y juicios de valor, entre el estudio del pasado y la crítica del presente. Hemos de reconocernos a nosotros mismos implicados en las contiendas sociales y en las incertidumbres del tiempo, sin renunciar por ello a entender el mundo que nos rodea y a orientar nuestra acción en él.

La historia y la filosofía nacieron juntas en la Grecia antigua. Las unía el deseo de conocer empíricamente y juzgar críticamente la propia experiencia. Desde entonces, han mantenido un ambivalente vínculo de alianza y de litigio, que ha dado lugar a muy diversas formas de hibridación intelectual. En los dos últimos

siglos, las tres formas de hibridación más importantes son las que acabo de mencionar: la crítica histórico-política de la propia época, la reflexión epistemológica sobre el saber historiográfico y el análisis ontológico de la historicidad humana. Por eso, yo defiendo que *la filosofía de la historia debe articular entre sí las tres perspectivas: ontológica, epistemológica y crítica.*

Una vez hecha esta consideración introductoria, pasaré a proponerles las cuatro tesis que podrían servir de base a una posible teoría de la historia. Las expondré de forma muy sumaria, pero espero tener ocasión de matizarlas y discutir las con ustedes a lo largo del coloquio.

1. Nosotros y el mundo

La primera tesis concierne a la *historicidad constitutiva de la vida humana*, es decir, a la *relación ontológica que los seres humanos mantenemos con el mundo que nos rodea*. Esta relación es irresolublemente *paradójica*.

Por un lado, no podemos hablar de la vida humana sin *objetivarla*, sin asignarle un nombre común, sin intentar definir o determinar la identidad, la especificidad del ser humano en cuanto tal, por más que se trate de una identidad en sí misma diferenciada, de una especificidad en sí misma desdoblada, sexuada, dividida en hombres y mujeres. Hemos de suponer que todo ser humano, sea hombre o mujer, posee en tanto que ser humano una misma identidad, forma parte de una misma especie y por tanto puede recibir un mismo nombre común: los científicos actuales lo denominan *homo sapiens*. Ahora bien, para objetivar la identidad específicamente humana de ese ser, hemos de determinar las relaciones de semejanza y de diferencia, de continuidad y de discontinuidad que mantiene con el resto de los seres, comenzando por el resto de los homínidos. En otras palabras, hemos de considerar al ser humano sexuado como un viviente entre los vivientes, como un ser entre los seres, como un objeto más del mundo; y al mundo mismo, del que forma parte ese viviente humano, hemos de considerarlo como la totalidad objetiva de los seres y de sus mutuas relaciones, como algo que está ahí, ante nosotros, independiente de nosotros, que nos interrogamos *teóricamente, científicamente*, por el ser del viviente humano y por el ser del mundo, como si fuesen la parte y el todo de una realidad objetivamente dada.

Desde esta primera perspectiva, *hay una identidad ontológica entre el ser humano y el resto de los seres naturales*. Los seres humanos formamos parte del mundo que nos rodea, en él nacemos y perecemos, de él dependemos para subsistir. Estamos hechos de la misma sustancia que las estrellas, las plantas y el

resto de los animales. Estamos sometidos a los mismos azares y a las mismas regularidades que cualquier otro ser de este mundo. Y, como cualquier otro ser de este mundo, somos susceptibles de ser estudiados empíricamente y manipulados técnicamente. El cuerpo singular de cada ser humano es una forma de vida entre otras muchas que pueblan el planeta Tierra. La historia entera de la humanidad es un capítulo más de la historia del universo. En este sentido, *es preciso reconocer una continuidad epistemológica entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.*

Por otro lado, desde el momento en que hablamos (o escribimos) y decimos "nosotros", estamos presuponiendo y afirmando nuestra humanidad, estamos dándonos a nosotros mismos el nombre de *humanos*, pero no ya como un nombre común sino como un nombre propio, no ya como una objetividad susceptible de ser conocida sino como una *subjetividad* que se pone a sí misma como condición y límite de todo conocimiento, de toda experiencia posible, y por tanto como condición y límite de todo darse, de todo aparecer del *mundo* en cuanto tal. Ahora bien, puesto que esta *subjetividad* consiste en un "nosotros", puesto que es constitutivamente plural, la humanidad del ser humano no puede afirmarse a sí misma más que mediante una relación *intersubjetiva*, mediante una relación de interlocución e interpelación, de mutua nominación y mutuo reconocimiento, es decir, mediante una relación *práctica o política*, que nos constituye como sujetos activos y responsables, y que por tanto nos permite acoger o excluir a los otros (pero también ser acogido o excluido por ellos) en esa humanidad *intersubjetiva* que se nombra a sí misma diciendo, simplemente, "nosotros".

Desde esta segunda perspectiva, *hay una diferencia ontológica entre el ser humano y el resto de los seres naturales.* El ser humano ya no es una parte más del mundo, un objeto empírico entre otros, sino el sujeto que se pone a sí mismo como condición y como límite de toda experiencia del mundo. Al afirmarnos a nosotros mismos como sujetos, los seres humanos instituímos una discontinuidad radical entre nosotros y el resto de los seres naturales. Ahora, lo que nos singulariza no es simplemente nuestro organismo viviente y nuestro entorno vital, sino el modo en que los moldeamos y transformamos reflexivamente, deliberadamente. Ahora, es la historia entera de la naturaleza la que pasa a formar parte de nuestra propia historia humana, de nuestros hallazgos e invenciones culturales. Ahora, en fin, no es nuestra relación teórica o científica con el mundo la que nos permite conocer y conducir nuestra vida práctica o política, sino que son más bien nuestras decisiones prácticas o políticas las que condicionan y orientan nuestra relación teórica o científica con el mundo. En este sentido, *es preciso reconocer una discontinuidad epistemológica entre las ciencias naturales y las*

ciencias sociales.

No podemos preguntarnos por la condición humana sin tener en cuenta esta doble dirección, este doble movimiento en el que nos vemos inevitablemente comprometidos al formular semejante pregunta. No podemos olvidar que cuando hablamos del ser humano estamos hablando, al mismo tiempo, de nosotros mismos. El ser humano es a la vez un *qué* abstracto y general (con el que mantenemos una relación *de sujeto a objeto*) y un *quién* concreto y singular (con quien mantenemos una relación *de sujeto a sujeto*). Es ese *algo objetivo* de lo que hablamos, pero es también ese *alguien subjetivo* con quien hablamos. Es el *homo sapiens* del que se ocupa la ciencia, pero son también los hombres y mujeres singulares con quienes compartimos y confrontamos políticamente nuestra experiencia del mundo.

Esta condición paradójica de la vida humana, su doble cara objetiva y subjetiva, hace que sea igualmente paradójica la relación que los seres humanos mantenemos con el mundo. Por un lado, los seres humanos estamos *condicionados* por el mundo en el que habitamos y del que formamos parte, pero, por otro lado, ¿a qué llamamos *mundo* sino al conjunto de condiciones que constituyen el horizonte de nuestra experiencia?

El reverso inseparable del carácter condicionado de la vida humana es que el mundo mismo no puede ser experimentado por el viviente humano más que como *condición* de su propia existencia. El ser humano no se constituye más que a partir de un conjunto de condiciones que le son dadas y que para él forman parte del mundo, más aún, *son el mundo*. Pero el mundo, a su vez, no llega a constituirse como tal, como *un mundo*, más que en la medida en que el ser humano se lo apropia, en la medida en que pasa a ser *su mundo*. El mundo no proporciona al ser humano sus condiciones de vida y éstas no pueden ser pensadas como condiciones constitutivas de su experiencia más que en la medida en que el ser humano se las apropia y hace una efectiva *experiencia* de ellas, es decir, en la medida en que las recibe, las modela, las transforma y las transmite. Tales condiciones de la experiencia humana no determinan, pues, la acción y el pensamiento desde el exterior, ni están dadas de una vez por todas, puesto que el propio pensamiento y la propia acción del ser humano, al tiempo que se somete a ellas, las modifica.¹

En resumen, toda *condición* es a la vez algo *recibido pasivamente* y algo *apropiado activamente*. Por tanto, las condiciones de la vida humana han de ser

¹ Esta ambivalente relación entre el mundo y el ser humano ha sido analizada por Martin Heidegger en *El ser y el tiempo* (FCE, Madrid, 1971) y por Hannah Arendt en *La condición humana* (Paidós, Barcelona, 1993).

entendidas a un tiempo como *límites* y como *posibilidades*.

Esta ambivalencia del concepto de *condición* nos permite cuestionar la vieja dicotomía entre necesidad y libertad. Ni el orden del mundo es el reino de la necesidad, ni la vida humana es el reino de la libertad, ni la relación entre el ser humano y el mundo es la oposición dicotómica entre dos reinos inconmensurables. El ser humano no está ni absolutamente sometido a la necesidad ni absolutamente liberado de ella. Es un ser condicionado por el mundo concreto en el que vive, pero no hay necesidad alguna que permita predecir y explicar la totalidad de sus acciones y de sus pensamientos; es un ser capaz de pensar y de actuar libremente, pero eso no quiere decir que lo haga incondicionadamente, sino que las condiciones de su pensamiento y de su acción no determinan de antemano el curso que éstos han de tomar.

Ahora bien, si el concepto de *condición* permite nombrar a un tiempo al ser humano concreto y al mundo concreto en el que vive, la variabilidad e imprevisibilidad de las condiciones de vida no puede ser una peculiaridad exclusiva del ser humano, sino que ha de ser también una peculiaridad del mundo. En otras palabras, lo que se nombra con el término *condición* no es un *estado* determinado (del mundo y del ser humano), sino más bien una *relación*, un *proceso*, por medio del cual el mundo y el ser humano no cesan de ser afectados y transformados el uno por el otro.

Esto quiere decir que la relación de mutua remisión entre el mundo y el ser humano no adopta la forma del círculo, que desde el principio está cerrado sobre sí mismo, sino la forma de la espiral, que desde el principio está abierta a lo ilimitado; no da lugar a un mecanismo de repetición o reduplicación (monótono, estéril y especular), sino a un proceso de invención o variación (imprevisible, creativo y plural). Por eso, no puede ser analizado en abstracto, como un movimiento meramente especulativo, sino en concreto, tal y como se ha dado en la historia efectiva de la humanidad. A través de ese movimiento espiral, los seres humanos hemos ido configurando y transformando sin cesar nuestra relación con el mundo, y al hacerlo hemos ido configurando y transformando también las relaciones entre nosotros, es decir, hemos ido creándonos y recreándonos a nosotros mismos. Nuestra relación con el mundo es ineludiblemente histórica, y no puede ser analizada más que en su desenvolvimiento efectivo. Decir que los seres humanos somos seres condicionados equivale a decir que somos históricos; y decir que el mundo es la condición del ser humano equivale a decir que es igualmente histórico.

El mundo es la condición del ser humano y el ser humano es la condición del mundo, pero este mutuo condicionamiento no deja de alterar al mundo y al ser humano. Por eso, no es posible hablar del uno y del otro de forma aislada, estática o dicotómica, sino de la mutua relación histórica que los contrapone, los entreteje y los transforma sin cesar.

Ahora bien, decir que el ser humano y el mundo son históricos equivale a decir no sólo que son *variables* sino también que son *plurales*. Los seres humanos somos seres condicionados: desde el momento en que venimos al mundo, nuestra vida está condicionada por el cuerpo viviente que recibimos de nuestros progenitores, por el entorno exterior en el que hemos de sobrevivir y por los otros seres humanos con los que convivimos y nos comunicamos. El mundo es para nosotros ese conjunto de condiciones que nos son dadas y que hacen posible nuestra vida. Todos los seres humanos compartimos estas tres clases de condiciones: éste es nuestro mundo común, el mundo que compartimos y en el que nos comunicamos unos con otros. Pero estas tres clases de condiciones son esencialmente plurales: cada viviente humano es único e irrepetible, porque también lo son el cuerpo, el entorno exterior y los otros humanos con los que se encuentra al nacer. Por tanto, no hay un solo mundo, sino tantos como seres humanos; o, más exactamente, nuestro mundo común es la amalgama de los innumerables mundos en los que habitamos cada uno de nosotros. En otras palabras, *el mundo común no es algo meramente dado, sino algo que no cesa de ser compuesto y descompuesto en el curso de las generaciones, mediante las conjunciones y disyunciones, los amores y las guerras entre los vivientes humanos singulares.*

En resumen, la cara objetiva y la cara subjetiva de nuestra existencia se oponen antinómicamente entre sí, pero al mismo tiempo forman una sola superficie continua, como sucede con la cinta de Moebius. Esa superficie a un tiempo interna y externa, subjetiva y objetiva, es lo que llamamos la historia. La primera tesis que quisiera formular es precisamente ésta: *considero que la vida humana es constitutivamente histórica, pero entiendo esta historicidad como una relación de mutua e incesante remisión entre los seres humanos singulares y el mundo igualmente singular en el que habitan, o, más exactamente, como una reversión sin fin entre el lado "subjetivo" y el lado "objetivo" de la experiencia humana del mundo. Además, considero que esta remisión recíproca entre lo humano y lo mundano se encuentra regida por el principio ontológico de la variación espacio-temporal, que postula la diversificación inagotable y la mutación imprevisible de todo cuanto acontece.*

2. Las condiciones universales de la vida humana: parentesco, economía y política

Esta relación ontológica entre el lado objetivo y el lado subjetivo de la condición humana suele ser explicada por la ciencia contemporánea como una relación entre la "naturaleza" y la "cultura", entre lo innato y lo adquirido, entre la herencia genética y la convivencia social, especialmente desde que Darwin formulara su teoría de la evolución, que es el punto de encuentro entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre.

Pero, con demasiada frecuencia, muchos científicos tienden a olvidar que la relación entre "naturaleza" y "cultura" es una *relación histórica*. Esto significa dos cosas: en primer lugar, que no es una relación estática sino dinámica, *evolutiva*, por lo que la frontera entre lo natural (lo innato) y lo cultural (lo adquirido) es problemática y no ha cesado de desplazarse; en segundo lugar, que esta relación dinámica o evolutiva no puede ser descrita meramente como un *proceso objetivo del mundo*, del que forman parte todos los seres naturales, sino que también ha de ser considerada como un *movimiento de autoafirmación subjetiva de los seres humanos* (que somos nosotros mismos) frente al resto de los seres naturales.

Sólo así es posible explicar la siguiente paradoja: por un lado, el hecho insoslayable de que la condición humana es, indiscerniblemente, animal y racional, natural y cultural, viviente y social, por lo que resulta imposible separar ambas dimensiones; por otro lado, el hecho igualmente insoslayable de que ambas dimensiones son una y otra vez separadas y diferenciadas por los propios seres humanos. ¿Cómo entender esta paradoja?

Una vez más, hemos de recurrir al ambivalente concepto de *condición* para entender las relaciones entre "naturaleza" y "cultura". Las condiciones "naturales" de la vida humana, aquellas con las que todo ser humano se encuentra al nacer, son el cuerpo, la Tierra y la pluralidad de los otros semejantes a él. Pero son también condiciones de la vida humana todas aquellas invenciones "culturales" que los propios seres humanos instituimos para el cuidado de nuestro propio cuerpo, para la transformación de la Tierra y para la regulación de nuestras mutuas relaciones sociales.

Los seres humanos estamos condicionados por el cuerpo, la Tierra y la compañía de los otros, pero también por toda una serie de condiciones creadas por nosotros mismos. Estamos condicionados a la vez, *indiscerniblemente*, por la naturaleza y por la cultura. Es inherente a la condición humana esta mezcla

indiscernible de condiciones naturales y culturales, y el concepto mismo de *condición humana* hace imposible distinguir entre las unas y las otras.

Sin embargo, la distinción entre "cultura" y "naturaleza" es *imprescindible*, porque remite a la *diferencia entre la humanidad y el resto de los seres que componen el mundo*, pero no ya como una diferencia entre dos realidades del mundo *objetivamente* dadas, sino como una diferencia entre la *subjetividad* del ser humano y la *objetividad* del mundo. Esta diferencia entre la humanidad y el resto de los seres es un supuesto constitutivo de todas las sociedades humanas, más aún, es el fundamento último de todo saber acerca del mundo, es la ley primera por medio de la cual toda sociedad humana trata de afirmar su identidad frente al resto de los seres e incluso frente al resto de sociedades humanas. En otras palabras, la distinción *objetiva* entre "cultura" y "naturaleza" tiene su origen en la afirmación *subjetiva* de un "nosotros" y de un "yo" que se constituyen como tales frente a "los otros".

Esta afirmación *subjetiva* (o, más exactamente, *intersubjetiva*) de un "nosotros" y de un "yo" frente a "los otros", la realizamos los seres humanos por una triple vía, que se corresponde con las tres condiciones "naturales" de la vida humana: la Tierra, el cuerpo y la pluralidad de nuestros semejantes.

En primer lugar, el ser humano se afirma como *sujeto* al tratar como *objetos* al conjunto de los seres (vivientes y no vivientes) que forman parte de la Tierra, y a la Tierra misma como un todo; al hacer de la entera naturaleza un *medio* y de sí mismo un *fin*; al establecer con el resto de los seres del mundo una relación laboral o *económica*, en la que todo saber es en último término un saber *instrumental*, destinado a asegurar la propia *supervivencia*.

En segundo lugar, el ser humano se constituye como *sujeto* en el marco de una relación social o *intersubjetiva*: al ser acogido y educado por otros sujetos humanos como un *semejante* y un *pariente*; al establecer con ellos una relación de *convivencia* y de *comunicación*, de interdependencia e interpelación; al responder ante ellos de sus propias acciones, al decir "yo" y ejercer un control reflexivo sobre su propio cuerpo, es decir, al regular todas las actividades naturales o animales de su organismo (alimentación, sexualidad, agresividad) conforme a una serie de leyes o *reglas morales comunes* que aseguran la cohesión, la identidad y la perdurabilidad del grupo social como tal.

En tercer lugar, el ser humano se constituye como *sujeto* al sentirse *miembro de la comunidad en la que nace y vive*; al hacer de esa comunidad natal (o "natural") y residencial (o territorial) un *"nosotros" que se afirma frente a los "otros"*; al establecer una frontera entre los parientes y los extraños, entre los

vecinos y los extranjeros, entre los aliados y los adversarios, entre los amigos y los enemigos, entre aquéllos con quienes se comparte la vida y aquéllos de quienes se teme y a los que se da la muerte.

Son estas tres formas de *subjetivación* (sujeto-objeto, yo-tú, nosotros-los otros), las que están en la base de toda experiencia *humana*, y por tanto las que hacen posible la diferenciación entre lo humano y lo no humano, entre la racionalidad y la animalidad, entre la cultura y la naturaleza. Pero no podemos olvidar que esa *subjetivación* no es un estado sino un proceso, un movimiento, una relación siempre cambiante, por lo que la frontera entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el tú, entre nosotros y los otros, en fin, entre lo humano y lo no humano, no es una frontera *objetiva*, determinada de una vez por todas, sino un horizonte que no cesa de desplazarse por la propia acción del *sujeto* humano, por su activa relación con el mundo.

Insisto: el *proceso histórico* que conduce de la naturaleza a la cultura y que permite establecer una *diferenciación* entre ambas, no puede ser descrito como un proceso meramente *objetivo*, ni tampoco como una evolución *gradual*, sino más bien como un movimiento de autoafirmación *subjetiva*, como la instauración o *institución* de una *frontera*, por medio de la cual *el ser humano se identifica a sí mismo diferenciándose del resto de los seres*.

Lo dado naturalmente al ser humano, aquello con lo que todo viviente se encuentra al nacer, es su propio cuerpo, la Tierra que le rodea y la compañía de los otros semejantes a él. Pero esos datos "naturales" se convierten en condiciones de la vida humana en la medida en que el propio ser humano los modela "culturalmente"; y esta actividad de modelación, a su vez, es la que caracteriza al ser humano en cuanto tal. La primera e ineludible tarea "cultural" del ser humano consiste en integrar o articular entre sí esos tres datos "naturales": el cuerpo, la Tierra, los otros. Esta articulación se produce en función de tres impulsos primarios del cuerpo humano: el hambre, el sexo y la violencia. En correspondencia con cada uno de estos impulsos, la Tierra es experimentada por el cuerpo como su medio de supervivencia, como su hogar de convivencia y como su territorio de independencia. Y los otros son experimentados como colaboradores (con los que se trabaja), como compañeros (con los que se convive) y como enemigos (con los que se rivaliza). De ahí que la articulación "cultural" entre el cuerpo, la Tierra y los otros dé lugar a tres diferentes tipos de relaciones sociales: las relaciones económicas, las relaciones parentales y las relaciones políticas. Cada una de estas relaciones está regida por una pasión dominante, por una determinada actitud ante la vida: el temor (a la muerte), el amor (hasta la muerte) y el valor (ante la

muerte).

Estas tres grandes formas de relación son igualmente imprescindibles para la vida humana, por lo que cada una de ellas tiene que enfrentarse y anudarse a un tiempo con las otras, para que la vida humana sea posible. Entre ellas caben las más diversas combinaciones (y la historia de las sociedades humanas es la historia de esas combinaciones), pero ninguna de las tres relaciones puede suprimir o subsumir por completo a las otras dos, por más que lo pretendan, por más que los propios seres humanos, de hecho, lo hayan pretendido una y otra vez, por más que forme parte de la condición humana esa obstinada pretensión de rebasar sus propios límites.

En resumen, la segunda tesis que les propongo a ustedes puede formularse así: *la autoafirmación del ser humano como sujeto tiene lugar por una triple vía, que se corresponde con las tres condiciones "naturales" de su ser viviente: el cuerpo, la Tierra y la compañía de los otros; estas tres vías engendran tres tipos de relaciones sociales o "culturales" (parentales, económicas y políticas), que son a un tiempo irreductibles e inseparables entre sí; cada una de ellas hace posible el tránsito y la simbiosis entre la naturaleza y la cultura, entre la animalidad y la humanidad; de modo que no cabe hablar de una sociedad o una cultura "humana" sin la presencia simultánea y la mutua articulación entre estas tres relaciones sociales.*

Sin embargo, algunos de los autores que más lúcidamente las han analizado, han incurrido en el error de privilegiar una u otra de esas vías, ignorando o simplificando en exceso la compleja articulación entre todas ellas.

Así, Adam Smith y Karl Marx han analizado y privilegiado las relaciones económicas como relaciones sociales básicas, y han hecho derivar y depender de ellas el resto de las relaciones sociales. Para estos autores, el paso de la animalidad a la humanidad tiene lugar, ante todo, a través del trabajo productivo y del intercambio de bienes y servicios, es decir, a través de la reproducción y transformación material de las propias condiciones de vida.

Por su parte, Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss han analizado y privilegiado las relaciones parentales (entre los sexos y las generaciones) como relaciones sociales básicas, y han hecho derivar y depender de ellas el resto de las relaciones sociales: el paso de la animalidad a la humanidad tiene lugar a través del tabú del incesto y de su reverso positivo, la regla de la exogamia, ley social originaria que regula las relaciones sexuales y reproductivas, y que por tanto asegura los vínculos de alianza social y de filiación generacional.

Por último, Thomas Hobbes y Carl Schmitt han analizado y privilegiado las

relaciones políticas (entre amigos y enemigos, pero también entre gobernantes y gobernados) como relaciones sociales básicas, y han hecho derivar y depender de ellas el resto de las relaciones sociales: el paso de la animalidad a la humanidad tiene lugar a través de las relaciones de hostilidad entre individuos y entre grupos rivales, una hostilidad que acaba suscitando la regulación jurídica de los conflictos, tanto en el seno de cada comunidad política como en las relaciones exteriores entre unas comunidades y otras.

Los análisis de todos estos autores son de un gran valor para reconocer la especificidad y la ineludibilidad de cada una de las tres relaciones sociales básicas. De hecho, estos autores han inaugurado algunas de las corrientes más influyentes de las ciencias humanas: el liberalismo económico, el marxismo, el psicoanálisis, el estructuralismo, el realismo político. Pero, al mismo tiempo, es preciso cuestionar en estos autores (y en las corrientes teóricas que de ellos derivan) la pretensión de privilegiar una u otra de tales relaciones, para establecer entre ellas una determinada jerarquía. La tesis que yo defiendo consiste en postular a un tiempo la especificidad y la irreductibilidad de cada una de estas tres relaciones sociales. De modo que entre ellas no cabe establecer una relación de jerarquía, es decir, de derivación y de dependencia unilateral, sino más bien una relación de mutua tensión y de mutua dependencia.

Las sociedades humanas son entramados de relaciones sociales que se entretajan unas con otras de forma inseparable. En ese entramado no es posible encontrar ninguna relación social que ejerza una primacía absoluta sobre todas las otras, ningún factor único y decisivo que "determine en última instancia" la estructura de cada sociedad y el movimiento general de la historia humana. En este punto, coincido con la tesis defendida por Michael Mann en su monumental obra *Las fuentes del poder social*: una sociedad es una trama abierta y cambiante de múltiples redes de poder.² Mann destaca cuatro redes o "fuentes" de poder: la económica, la política, la militar y la ideológica. Pero deja fuera de su análisis a las sociedades tribales, simplemente porque en ellas no hay organizaciones jerarquizadas de poder. En cambio, a mi me parece que el estudio de las sociedades tribales es imprescindible en cualquier interpretación general de la historia humana, como trataré de mostrar más adelante. Entre otras cosas, el estudio de las sociedades tribales permite corroborar la tesis aquí expuesta, esto es, la existencia de tres relaciones sociales básicas: la económica, la parental (de la

² Michael Mann, *Las fuentes del poder social*, I. *Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d. C.*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 13-58.

que Mann no se ocupa) y la político-militar (pues no creo que sean separables entre sí la autoridad y la fuerza, la diplomacia y la guerra).

En cuanto a la "ideología" (a la que yo prefiero denominar "religión", siguiendo en esto a Durkheim más que a Marx), no me parece que sea una cuarta forma de relación social, equiparable a las otras tres, sino que más bien las envuelve a todas, las articula entre sí y les proporciona una determinada legitimación simbólica. En efecto, me inclino a compartir la tesis de Durkheim acerca del carácter universal de la religión, siempre y cuando entendamos la religión no como un cuarto tipo de relación social (junto al trabajo, el parentesco y la política), sino como el "universo simbólico" que permite articular entre sí las tres relaciones sociales básicas, proporcionando al ser humano una cierta configuración del mundo, una cierta identidad existencial y unos ciertos criterios de orientación moral.³

3. Las variaciones históricas de la vida humana: tribal, estamental, capitalista

Pasemos ahora del discurso antropológico sobre las *condiciones universales* de la vida humana al discurso historiográfico sobre sus *variaciones espacio-temporales*.

No es posible dar cuenta de la *diversidad* de la experiencia humana sin intentar determinar lo que hay de *humano* (y, por tanto, de común o de universal) en esa diversidad; pero, por otro lado, no es posible hablar de la *universalidad* humana como si se tratase de una *identidad* dada *a priori*, o como si fuera posible acceder a ella tras un largo y doloroso proceso de maduración, en un supuesto "final de la historia", sino que más bien hay que pensarla como la *idea reguladora* de una posible relación (en modo alguno segura) entre las diferentes sociedades y los diferentes seres a los que llamamos *humanos*. La *humanidad* sería la resultante de la relación entre todas las diferentes manifestaciones de lo humano. Pero, mientras haya seres humanos, esas diferentes manifestaciones seguirán proliferando, de modo que la resultante nunca podrá ser definitiva ni definitiva.

Por tanto, la historia de la humanidad ha de ser pensada como si se tratase de una serie abierta de variaciones musicales en torno a un mismo tema; la serie es *abierta* porque en ella no hay una secuencia preestablecida, porque no hay

³ Esta concepción durkheimiana de la religión como "universo simbólico" de la sociedad ha sido defendida por Peter L. Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad* (Ammorortu, Buenos Aires, 1968) y por el mismo Luckmann en *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna* (Sígueme, Salamanca, 1973).

modo de asignarle ni un comienzo absoluto ni un final absoluto, sino que cada variación ha de ser considerada a la vez como comienzo y como fin de un movimiento sin fin y sin comienzo; y el *tema* en cuanto tal (la condición *humana* de esa serie de variaciones) no se hace nunca presente, no se da nunca directamente, sino sólo a través de sus diferentes variaciones, como un efecto cambiante de la cambiante relación entre ellas.

Yo voy a proponerles un criterio de interpretación histórica que permite clasificar y comparar entre sí las diferentes variaciones espacio-temporales de la vida humana. Se trata de un criterio que pone en suspenso toda pretensión de establecer una escala valorativa (es decir, una escala de mayor o menor *humanidad*) entre esas diferentes sociedades y épocas de la historia humana. En contra de Hegel, no creo que las dos únicas formas posibles de sucesión temporal sean la repetición (que él atribuye a los fenómenos naturales) y la progresión (que él atribuye a las creaciones culturales), sino que también cabe pensar en la variación (como algo común a la naturaleza, a la cultura y a las relaciones históricas entre ambas).⁴

El criterio es muy sencillo: se trata de comparar las diferentes sociedades y épocas de la historia según el modo en que se hayan combinado en ellas las tres relaciones sociales básicas y según el tipo de universo simbólico que haya servido para legitimar o sacralizar esa combinación. Si éstas son las "condiciones universales" de la vida humana, si son ellas las que nos permiten hablar de la *humanidad* como algo común o comunicable entre todos los seres humanos, y si es la combinación entre tales condiciones la que en cada caso adquiere una forma diferente, la que da lugar a las más diversas "variaciones históricas", entonces hemos de tomar dicha combinación como el criterio de juicio, como el hilo conductor, como el *tema* musical que ha de permitirnos recorrer y comparar entre sí esas distintas variaciones históricas.

Evidentemente, no basta con seguir este hilo conductor, pues la serie de las combinaciones habidas hasta ahora coincide con la serie de las sociedades humanas que en el mundo han sido, incluyendo en esta segunda serie los muchos cambios que cada sociedad ha experimentado en el curso de su propia historia. Por

⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1986. La distinción hegeliana entre repetición de la naturaleza y progresión de la historia es típicamente moderna: se funda en la dicotomía cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*. Pero esta dicotomía ha sido cuestionada tanto desde las ciencias naturales como desde las ciencias sociales: unas y otras recurren cada vez más al *principio de variación*, como un principio común tanto a los procesos físico-químicos y biológicos como a los procesos históricos y culturales. Para este cambio de paradigma, remito a mi libro *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985 (2ª de., 1995) y a mi artículo "Historia y naturaleza. De la idea de progreso a la idea de variación", en *La(s) otra(s) historia(s)*, nº 1, junio 1987, pp. 93-124.

eso, es necesario recurrir al inevitable y siempre problemático uso de esas construcciones conceptuales a las que Weber llamó "tipos ideales" o "tipos puros", y a las que Durkheim llamó "tipos sociales" o "especies sociales". En cuanto al valor metodológico y a la entidad real de estos "tipos", me sitúo a medio camino entre el individualismo de Weber y el holismo de Durkheim, en un punto medio defendido también por Berger y Luckmann, Giddens y Foucault. Creo que los "tipos sociales" deben ser considerados como *reconstrucciones ideales* que el historiador hace *a partir de las construcciones reales* a las que tratan de someterse (u oponerse) las propias acciones intencionales de los individuos. De modo que si se producen desviaciones con respecto al tipo puro y combinaciones de dos o más tipos, éstas no conciernen sólo a la relación de (in)adecuación epistemológica entre el tipo ideal y la realidad social, como creía Weber, sino también a los procesos históricos de racionalización, de conflicto y de cambio inherentes a la propia realidad social (puesto que se trata de una realidad construida por sujetos activos y reflexivos).

Hecha esta breve precisión metodológica, puedo pasar a formular la tercera de las tesis que les había prometido: *a lo largo y ancho de la historia humana, ha habido tres grandes tipos de sociedades, en los que la combinación de relaciones parentales, económicas y políticas (con su correspondiente legitimación o racionalización religiosa) ha adoptado formas claramente diferenciadas: la sociedad tribal, la sociedad estamental y la sociedad capitalista.*

Todas las sociedades *tribales* tienen dos rasgos en común: en primer lugar, *las tres relaciones sociales básicas se encuentran superpuestas entre sí*, de modo que la tribu es a la vez grupo parental, grupo económico y grupo político; en segundo lugar, *las relaciones de parentesco poseen una hegemonía regulativa sobre el resto de las relaciones sociales*, y se encuentran regidas por el principio general de la *reciprocidad*.

En las sociedades *estamentales*, *las relaciones políticas se autonomizan con respecto a las relaciones parentales y económicas*, de modo que la nueva comunidad política, el Estado, incluye a varias tribus o grupos parentales jerarquizados entre sí. Las relaciones económicas dependen tanto de la familia (economía doméstica y mercado local) como del Estado (economía redistributiva y comercio interestatal). Finalmente, *las relaciones políticas pasan a ejercer la hegemonía regulativa* y comienzan a regirse por el principio general de la *jerarquía* y del dominio entre estamentos y entre individuos.

En la moderna sociedad *capitalista*, *son las relaciones económicas las que se separan tanto del orden parental como del orden político*: la economía se autonomiza y se mundializa, abarcando en un solo orden de relaciones mercantiles

no sólo a los diversos grupos parentales y tribales sino también a los diversos estamentos sociales y a los diversos Estados nacionales. Además, *esta nueva economía de mercado pasa a ejercer la hegemonía regulativa sobre el resto de las relaciones sociales*, primando ahora el principio del libre contrato, de la libre competencia económica y de la *mercantilización general de todas las cosas*, incluido el dinero, las tierras y las personas.

Finalmente, conviene tener en cuenta que a estos tres grandes tipos de sociedad han correspondido tres formas igualmente diferentes de religión o de ideología: la *mitológica*, la *teológica* y la *tecnológica*.

Con esta tipología, pretendo oponerme al paradigma evolucionista que ha dominado en las ciencias sociales durante los dos últimos siglos. En efecto, estos tres grandes tipos de sociedad no constituyen otras tantas fases o etapas de un proceso evolutivo teleológicamente orientado. No hay necesidad alguna que permita explicar el tránsito de la una a la otra, sino que ese tránsito ha sido en cada caso el resultado coyuntural e impredecible de azares naturales y de conflictos sociales, de presiones externas y de luchas internas. No hay ninguna ley histórica que explique y justifique el curso efectivo de los acontecimientos humanos, sino que éstos ocurren aleatoriamente, como una conjunción singular entre lo objetivamente dado y lo subjetivamente instituido.

Las sociedades tribales son las formas de sociedad más antiguas, las más "primitivas" desde el punto de vista cronológico: aparecieron en África hace ahora unos 100.000 años y desde allí se extendieron al resto del mundo. Pero esto no quiere decir que sean la *infancia* de la humanidad, ni que deban ser necesariamente sustituidas y *superadas* por otras sociedades más maduras o más evolucionadas. Por el contrario, la mayor parte de las sociedades humanas han conservado su forma tribal durante siglos y milenios, sin que su larga historia las haya llevado a madurar y a abandonar su "primitiva" forma de vida. Lévi-Strauss fue uno de los antropólogos que más tempranamente y más rotundamente cuestionó los supuestos del evolucionismo social. Siguiendo sus pasos, Pierre Clastres caracterizó a estas sociedades como "sociedades contra el Estado". Con una notable constancia, se han mantenido durante milenios como unidades políticas independientes, con un territorio y una población muy reducidos; pero para ello han tenido que mantenerse a distancia unas de otras, mediante la incesante práctica de la segmentación y de la guerra.

Sólo unas pocas sociedades sufrieron grandes cambios, que las llevaron a adoptar un nuevo tipo de combinación y de legitimación de las relaciones sociales. Estos cambios no sólo las llevaron a aumentar de tamaño y a concentrarse en

núcleos urbanos, sino también a expandirse e imponerse a las sociedades tribales vecinas, obligando a estas últimas a abandonar o alterar su forma de vida y a integrarse en una forma de organización mucho más amplia y compleja. Esta nueva forma de organización es el Estado estamental, en el que diversos grupos sociales se especializan y se coordinan entre sí, pero no de forma segmentaria o igualitaria, sino de forma piramidal o jerarquizada. Los primeros Estados aparecieron en el Oriente Próximo, hace ahora unos cinco o seis mil años, pero poco después comenzaron a aparecer en otras regiones de la Tierra, desde China hasta América central y andina. Algunos de estos Estados se expandieron hasta convertirse en grandes "imperios", capaces de controlar vastos territorios y de dominar a un gran número de tribus y de Estados menores. Pero estos "imperios", a pesar de su gran tamaño, permanecieron relativamente aislados unos de otros, y ninguno de ellos pudo sobrepasar un cierto límite de crecimiento. Además, una vez alcanzado ese límite, decayeron rápidamente, sin dejar más que huellas fragmentarias de su paso por la Tierra.

La última gran transformación tiene lugar con la aparición de la sociedad capitalista y del moderno sistema de Estados nacionales, cuya fecha de nacimiento puede situarse en torno al siglo XVI de la era cristiana. Esta es la sociedad más reciente, y su aparición ha tenido lugar solamente en los llamados países occidentales; pero, en apenas cinco siglos, se ha convertido en la única sociedad "mundial", la única capaz de abarcar toda la superficie terrestre e integrar en una sola red de relaciones a las demás sociedades.

Una vez que la sociedad capitalista se impuso a todas las otras, estas otras dejaron de tener una historia propia, pasaron a integrarse en la "historia universal" e incluso llegaron a ser consideradas por Occidente como meras etapas o fases preparatorias de su propio triunfo histórico. Esta es la concepción progresista o teleológica de la historia humana que comenzó a elaborarse en Occidente a partir de los siglos XVII y XVIII, y que ha dominado en el conjunto de las ciencias sociales hasta fecha bien reciente.

Sin embargo, estas supuestas "etapas" de la historia humana no se reemplazan y se superan unas a otras en la sucesión de un espacio-tiempo único, sino que los diferentes tipos de sociedades tienen su propio tiempo, su propia historia, y estas diversas historias conviven, concurren y se entretajan unas con otras en la simultaneidad de un espacio-tiempo plural. Lo que ocurre es que en ese entretajamiento hay unas sociedades que se imponen sobre las otras y las integran en su propia historia, recurriendo a jerarquizaciones temporales para justificar la necesidad histórica de dicha dominación. Así lo hicieron los antiguos imperios,

cuando afirmaron su superioridad sobre los "bárbaros" a los que conquistaban, y así lo hizo también la Europa moderna, cuando afirmó su superioridad sobre el resto de los pueblos de la Tierra.

La tipología histórica que acabo de esbozar trata de poner en cuestión semejante jerarquización histórico-política. Esta tipología deliberadamente anti-evolucionista guarda cierta semejanza con el "análisis histórico de sistemas sociales" propuesto por Wallerstein, aunque yo no comparto el economicismo de este autor.⁵ Mi perspectiva está más cerca de la "economía sustantiva" defendida por Polanyi: para Polanyi, la economía debe analizarse en su relación de "integración" institucional con otras relaciones sociales, con las que forma un todo articulado.⁶ Finalmente, esta tipología de las relaciones económicas y políticas es congruente con los más recientes estudios antropológicos e historiográficos sobre las relaciones parentales, y en particular con las tesis expuestas por algunas importantes investigadoras feministas.⁷

4. El nacimiento de la sociedad global

Las tres tesis que hasta ahora les he propuesto pueden ser consideradas como un largo rodeo, como una especie de preámbulo para llegar, por fin, a la cuarta y última tesis, que nos concierne muy de cerca a todos nosotros, pues tiene que ver precisamente con nuestra propia época, con los cambios sociales que estamos viviendo en estas décadas finales del siglo XX.

El punto de partida de nuestra interrogación sobre la vida humana es también nuestro punto de llegada: *el ser humano que se interroga por su propio ser somos en cada caso nosotros mismos.*

⁵ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, 3 vols., Siglo XXI, Madrid, 1979-1984-1988; *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1988; "Análisis de los sistemas mundiales", en Anthony Giddens y otros, *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, 1990. Wallerstein distingue tres grandes tipos de sistemas sociales: los "minisistemas", los "imperios-mundo" y la "economía-mundo" o el "moderno sistema mundial".

⁶ Karl Polanyi, *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid, 1989; (en colaboración), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976; *El sustento del hombre*, Mondadori, Madrid, 1994. Este autor distingue tres tipos de organización económica ("reciprocidad", "redistribución" e "intercambio"), que se corresponden con los tres tipos de sistema social descritos por Wallerstein y con la tipología que yo mismo propongo.

⁷ Elisabeth Badinter (*El uno es el otro*, Planeta, Barcelona, 1987) considera que en las sociedades tribales predominan las relaciones de "complementariedad" y de igualdad entre hombres y mujeres; en los Estados estamentales, prevalecen las relaciones "patriarcales", en las que los hombres dominan a las mujeres; estas relaciones jerárquicas han perdurado también durante la primera fase de desarrollo del capitalismo; sólo en las últimas décadas, tras la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo y a la ciudadanía política, comienzan a surgir relaciones igualitarias entre los sexos, no basadas ya en el principio de "complementariedad" sino en el de "semejanza". La antropóloga norteamericana Helen E. Fisher ha defendido un esquema histórico muy similar en un libro de orientación neodarwinista: *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, Anagrama, Barcelona, 1992, especialmente pp. 268-304.

Por un lado, no podemos hablar de la condición humana más que a partir de *nuestra* condición humana, la llamada *condición postmoderna*, que no es sino el horizonte epocal en el que se ha ido configurando nuestra experiencia del mundo, el campo histórico-político en el que se desenvuelven actualmente nuestra acción y nuestra reflexión. Pero, por otro lado, no podemos comprender nuestra condición postmoderna sin reconocerla como *una variación histórica de la condición humana*, de modo que el largo rodeo por la historia de la humanidad es necesario para poder entendernos a nosotros mismos, para averiguar qué es lo que nos distingue y qué es lo que nos emparenta con el resto de las sociedades humanas hasta ahora conocidas.

Así, pues, pasaré a formular sin más dilación la cuarta tesis: *en esta segunda mitad del siglo XX, estamos asistiendo al fin de la moderna sociedad capitalista, tal y como hasta ahora la hemos conocido, y al nacimiento de un nuevo tipo histórico de sociedad, la llamada "sociedad global"*. Para discernir los rasgos de esta naciente sociedad, les propongo seguir el mismo criterio utilizado hasta ahora: fijar nuestra atención en las tres condiciones básicas de la vida humana y en el horizonte simbólico que las articula, las legitima y las trasciende. Hemos de analizar, pues, los cambios que están teniendo lugar en las relaciones parentales, económicas y políticas, así como las propuestas ideológicas de los nuevos movimientos sociales (feminismo, ecologismo, pacifismo, etc.) que pretenden dar una orientación normativa a tales cambios.

La sociedad capitalista triunfó históricamente y se impuso al resto de las sociedades porque consiguió articular entre sí una economía mercantil e industrial a escala planetaria, un sistema de Estados nacionales estructurado hegemoníamente, una familia patriarcal nuclear, con diversas variantes de clase y de etnia, y una religión tecnológica basada en el mito del progreso. Pues bien, la crisis que hoy afecta a la sociedad capitalista, es decir, al conjunto de la sociedad humana y a sus posibilidades de futuro, se debe a que esos tres tipos de relaciones sociales están sufriendo una mutación histórica sin precedentes, que ha hecho caer en descrédito la moderna idea de progreso y la religión tecnológica erigida sobre ella.

La primera mutación afecta al campo de las relaciones parentales. *Uno de los fenómenos más revolucionarios de nuestro tiempo es la crisis de la familia patriarcal, más aún, la puesta en cuestión de la división sexual del trabajo, que ha estado vigente en todas las sociedades hasta ahora conocidas*. La lucha de las mujeres por la conquista de la igualdad sexual, laboral, política e ideológica, aunque todavía tiene un largo camino que recorrer, ha provocado ya

transformaciones decisivas. Estas transformaciones no afectan sólo a la estructura familiar, que está adoptando formas cada vez más variadas y más democratizadas, sino que afectan simultáneamente al campo de las relaciones económicas y políticas, y, por supuesto, al universo simbólico de la sociedad.

A juzgar por los cambios ocurridos en el último tercio de este siglo, la crisis de la familia patriarcal es un movimiento sin retorno. No obstante, tienen razón muchas feministas cuando denuncian las fuertes resistencias de los varones a perder sus milenarios privilegios: en el hogar, en el trabajo, en la política y en la cultura. Las mujeres todavía no han alcanzado la igualdad con los hombres, ni en el reparto de las tareas domésticas, ni en el desempeño de la actividad profesional, ni en el ejercicio del poder político,, ni en la adquisición de una autoridad ideológica. Por eso, puede decirse que *una de las grandes batallas de la sociedad global es la que enfrenta a los partidarios y los adversarios de la igualdad sexual, y una de las grandes incertidumbres con respecto al futuro depende del rumbo que acabe tomando este conflicto.*

La segunda gran mutación afecta al campo de las relaciones políticas. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, el proceso de descolonización de las antiguas colonias europeas ha hecho que el moderno sistema de Estados nacionales se extienda a todo el mundo; pero, paralelamente, la traumática experiencia del totalitarismo, la invención de las armas nucleares, el desarrollo vertiginoso de las telecomunicaciones, la mundialización de las relaciones económicas, la multiplicación de riesgos globales y la institucionalización de organizaciones políticas supranacionales (tanto mundiales como regionales, tanto gubernamentales como no gubernamentales) han hecho que comience a ser cada vez más cuestionada la idea misma del Estado nacional soberano.

La crisis del Estado moderno y de la idea de soberanía nacional se está produciendo tanto en su vertiente exterior como en su vertiente interior: *el Estado se ha hecho demasiado pequeño para enfrentarse en solitario a los grandes problemas mundiales y demasiado grande para centralizar en un solo punto de decisión la gestión de todos los pequeños problemas locales y sectoriales.* La complejidad creciente de las relaciones sociales, tanto a escala global como a escala local, hace cada vez más problemático el recurso a una fuerza centralizada e imperativa (militarista hacia fuera y autoritaria hacia dentro) y obliga a la resolución o gestión negociada de los conflictos de intereses (tanto en el exterior como en el interior).

Esta pérdida de protagonismo del moderno Estado nacional es paralela al surgimiento de una conciencia política cosmopolita. Por encima de las fronteras

nacionales, se multiplican los actores sociales transnacionales. Estos nuevos actores transnacionales están contribuyendo a la formación de una sociedad planetaria que se *sabe* cada vez más tejida por una sola red de relaciones sociales y comprometida en un destino común. La globalización no consiste sólo en la creciente interdependencia *objetiva* entre todos los pueblos de la Tierra, sino también en la creciente autoconciencia o percepción *subjetiva* por medio de la cual esos pueblos se experimentan a sí mismos como miembros de una sola comunidad global. *Esta nueva conciencia de comunidad es lo que confiere a la globalización su específica dimensión política.*

Es cierto que, junto a este proceso de globalización política, se están dando fenómenos contrarios de reactivación del nacionalismo, a veces con una virulencia extrema. Estos fenómenos de renacionalización de la política ponen de relieve que *el proceso de globalización es ambivalente*, que está teniendo efectos contrapuestos en los distintos países y en los distintos grupos sociales, y, sobre todo, que está provocando profundas fisuras y tensiones entre los "incluidos" y los "excluidos" en dicho proceso. Manuel Castells ha insistido en esta dualización de la sociedad global y en los movimientos de respuesta que está provocando, orientados a preservar la "identidad" de las distintas comunidades locales o sectoriales; no obstante, considera que el proceso de globalización es irreversible y que está creando un nuevo tipo de sociedad.⁸

Queda por ver si esta nueva sociedad hará posible la formación de una "democracia cosmopolita", como la que propone David Held⁹, o si más bien acentuará la dualización de la sociedad capitalista entre una pequeña élite de países y grupos sociales poderosos, enriquecidos y fuertemente integrados entre sí, y una amplia franja de países y grupos sociales débiles, empobrecidos y excluidos de la toma de decisiones. *Queda por ver si un orden político democrático a escala planetaria hará posible la pacificación de las relaciones políticas o si una dualización igualmente planetaria engendrará nuevas tensiones sociales y nuevos conflictos militares de consecuencias catastróficas.*

La tercera mutación afecta al campo de las relaciones económicas. Desde su origen, el capitalismo moderno se caracterizó por ser una economía "mundial" en un mundo políticamente fragmentado, en el que las grandes potencias europeas rivalizaban por la hegemonía; esto proporcionó a los agentes económicos un amplio margen de maniobra para escapar al control político de sus respectivos Estados, o

⁸ Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1997-98 (vol. 1: *La sociedad red*, 1997; vol. 2: *El poder de la identidad*, 1998; vol. 3: *Fin de milenio*, 1998).

⁹ David Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.

bien para obtener de ellos el apoyo político que había de permitirles la imposición de unas abusivas condiciones de explotación económica. Por tanto, la novedad de la sociedad global no consiste en la liberalización y mundialización de la economía, sino en el *nuevo tipo de articulación que está estableciéndose entre la economía y la política*. Es cierto que la liberalización y la mundialización se han acentuado cada vez más, sobre todo tras la caída del bloque comunista y la irrupción de las nuevas tecnologías de la comunicación, pero lo han hecho en una comunidad internacional cada vez más interdependiente y poliárquica, cada vez más integrada políticamente, cada vez más orientada hacia la negociación pacífica y la toma colectiva de decisiones. Este es un rasgo distintivo de la naciente sociedad global.

En la sociedad global, disminuye el poder imperativo de cada Estado nacional, incluso el de los más hegemónicos, pero al mismo tiempo aumenta el poder concertado de las grandes coaliciones regionales (como la Unión Europea), de los países más ricos del mundo (como el Grupo de los Siete) y de los grandes organismos internacionales (como el FMI, el Banco Mundial, la OMC y las distintas agencias de la ONU). Todas estas instituciones se están viendo cada vez más forzadas a ejercer *un cierto gobierno político de la economía mundial*, es decir, a establecer unas reglas de juego a escala global, dados los catastróficos efectos que ya ha provocado y que puede seguir provocando el libre juego del mercado en la era de la comunicación global. Paradójicamente, *el proceso de globalización promovido por el capitalismo es el que ha traído consigo esta necesidad de control político, dado que los efectos catastróficos del libre mercado pueden afectar, por un movimiento en cadena, a las potencias económicas dominantes y al conjunto de la economía mundial*.

Estos catastróficos efectos son de dos tipos. Por un lado, está el *problema del desempleo y de la pobreza*. Por otro lado, está el *problema de los recursos naturales y de la contaminación de la biosfera*.

En cuanto al desempleo y la pobreza, no han cesado de aumentar en las últimas décadas, a pesar del enorme crecimiento de la producción y del comercio mundiales. Con la expansión del capitalismo, no ha disminuido sino que ha aumentado de forma alarmante la diferencia entre riqueza y pobreza. Uno de los fenómenos más sorprendentes de la naciente sociedad global es que *el crecimiento de la riqueza monetaria va asociado a un crecimiento del desempleo y de la pobreza*. Es lo que ha dado en llamarse el "capitalismo sin trabajo". Las empresas se enriquecen no porque produzcan más sino porque reducen los "costes" laborales (mediante la innovación tecnológica, las fusiones entre ellas y la segmentación transnacional de la cadena productiva).

El otro gran problema que ha puesto al descubierto los límites de la economía capitalista es la *crisis ecológica global*. El capitalismo hasta ahora vigente se ha desarrollado a costa de una *devastación masiva y vertiginosa de los recursos naturales*, que hace imposible su renovación, y a costa de una *contaminación igualmente masiva y vertiginosa* de los suelos, las aguas y el aire, que pone en peligro la supervivencia de las plantas, de los animales y de la propia especie humana. Es evidente que semejante modelo económico no puede ser emulado por todos los pueblos de la Tierra, ni puede tampoco seguir vigente durante mucho tiempo, pues en tal caso *acabaría destruyendo de forma irreparable las bases naturales de sustentación de la propia vida humana*.

Tanto por la pobreza masiva como por la devastación ecológica, el capitalismo ha comenzado a revelarse no como un sistema de producción y distribución ilimitada de riqueza, sino como un sistema de extracción, concentración y destrucción acelerada de la misma; no como el orden económico más racional y más seguro, sino como el desorden económico más irracional y más inseguro; no como el remedio mágico al fin hallado para garantizar el bienestar material de la especie humana, sino como el veneno más letal para arruinar definitivamente las posibilidades de supervivencia del ser humano sobre la Tierra. Paradójicamente, el sistema económico que dio su triunfo a la sociedad europea sobre el resto del mundo, ha colocado a la humanidad entera ante el riesgo de no poder asegurar su propia supervivencia; el gran regalo civilizatorio que Europa pretendió ofrecer a todo el mundo no sólo fue un gran expolio y un gran exterminio, sino que se ha vuelto contra el centro del sistema y ha hecho que el riesgo de expolio y de exterminio se convierta hoy en un problema universal.

También aquí, *se está librando un gran combate entre quienes siguen aferrados a los dogmas de la economía moderna y quienes están elaborando una nueva economía social y ecológica; entre quienes siguen defendiendo la primacía del beneficio monetario, privado e inmediato y quienes apuestan por asegurar el sustento colectivo de los pueblos, la solidaridad entre las generaciones y la biodiversidad de la Tierra*. Este tercer combate, como los otros dos, ya no se libra sólo ni principalmente en el seno del Estado nacional, ni tampoco entre los Estados hegemónicos y sus colonias, sino entre las distintas organizaciones políticas, económicas y sociales de carácter transnacional, que están configurando el nuevo horizonte histórico de la sociedad global.

Como ya he dicho antes, los nuevos movimientos sociales surgidos o difundidos en este último tercio del siglo XX (el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, las organizaciones de ayuda al desarrollo, etc.), han llamado la atención

sobre las grandes mutaciones de nuestro tiempo y han elaborado propuestas normativas para la creación de un nuevo tipo histórico de sociedad. El "universo simbólico" elaborado por estos nuevos movimientos sociales permite afirmar que *la religión tecnológica de la modernidad, basada en la idea de progreso, está comenzando a ser reorganizada y reemplazada por una nueva religión ecológica, basada en la idea de equilibrio ecosistémico*. Esta nueva propuesta de equilibrio no sólo concierne a las relaciones entre el ser humano y el mundo, sino también a la articulación entre los tres órdenes básicos de la experiencia humana: el parental, el económico y el político.

En efecto, las mutaciones sociales que hoy estamos viviendo ponen al descubierto *los límites de la moderna filosofía histórico-política*, que hasta ahora ha proporcionado una base normativa a la articulación entre la familia, la economía y la política. Esta filosofía ha engendrado tres grandes patologías sociales: el economicismo, el estatalismo y el patriarcalismo. *Las grandes ideologías políticas modernas (el liberalismo, el marxismo y el nacionalismo) promovieron una (des)articulación patológica de la sociedad capitalista, al primar una sola de las dimensiones de la vida social (sea el mercado, sea el Estado, sea el parentesco) y al intentar reordenar a partir de ella el conjunto de las relaciones sociales*.

Los movimientos sociales de este último tercio del siglo XX están poniendo en juego *una nueva filosofía histórico-política*. No sólo están promoviendo nuevas formas de relación social en los dominios respectivos del parentesco, la economía y la política, sino que también están promoviendo una nueva forma de articulación entre esos tres dominios básicos de la vida humana. Esta nueva forma de articulación pretende acabar con el patriarcalismo, el estatalismo y el economicismo de la sociedad capitalista.

En efecto, el marco teórico común de todos estos movimientos sociales, el fundamento último en el que tratan de apoyar su nueva filosofía histórico-política es la segunda de las tesis que yo les he propuesto, y a la que podríamos denominar como tesis del "equilibrio antropológico": *una vida humana digna de tal nombre necesita simultáneamente del parentesco, de la economía y de la política, por lo que hemos de encontrar el modo de cultivar estas tres actividades a un tiempo, combatiendo cualquier forma de (des)articulación patológica que obligue a los seres humanos a una especialización "funcional" por razones de sexo, de clase social, de nación o de cualquier otra índole*.

Esta exigencia de *equilibrio antropológico* supone el reconocimiento de que las relaciones económicas, políticas y familiares son irreductibles entre sí, por más que sean, al mismo tiempo, inseparables e interdependientes; supone también el

reconocimiento de que esas tres relaciones sociales han ido diferenciándose y autonomizándose mutuamente en el curso de la historia humana, por más que en cada tipo de sociedad haya sido una de ellas la que haya ejercido un predominio regulativo; supone, en fin, la crítica a toda reducción unidimensional y a toda (des)articulación patológica de la experiencia humana (es decir, la crítica a todo economicismo, todo politicismo y todo familiarismo) y el consiguiente esfuerzo por articular de forma equilibrada esas tres dimensiones, en un nuevo tipo histórico de sociedad.