

18. LA SOCIEDAD GLOBAL

1. En el umbral de una nueva época

Recordaré brevemente la hipótesis antropológica de la que he partido en este libro. Desde sus orígenes hasta hoy, la vida humana ha exigido la concurrencia simultánea de tres tipos de condiciones: el cuerpo, la Tierra y la compañía de los otros. Estas tres condiciones han dado lugar a tres órdenes de experiencia, que implican otras tantas formas de relación social: la relación parental (o de convivencia entre sexos y generaciones), la relación económica (o de colaboración productiva e intercambio de bienes y servicios) y la relación política (o de alianza y hostilidad entre grupos por el control del territorio). Estas tres formas de relación social se encuentran inseparablemente ligadas en una sola trama vital y no pueden darse la una sin la otra; pueden adoptar las más diversas combinaciones, pero no son aislables, reducibles ni derivables entre sí. Por último, he llamado "religión" no a una cuarta forma de relación social sino al horizonte simbólico que permite articular, legitimar y trascender esas tres formas básicas de relación social, proporcionando una orientación vital a los individuos implicados en ellas.

Junto a esta hipótesis antropológica, he propuesto una hipótesis historiográfica. Tomando como criterio la combinación dominante entre esas tres formas de relación social, las diversas sociedades humanas pueden agruparse en tres grandes "tipos ideales", sin que sea posible establecer ninguna teleología evolutiva que conduzca necesariamente de un tipo de sociedad a otro. En primer lugar, aparecen las sociedades tribales, en donde los tres órdenes se encuentran superpuestos (de modo que la tribu es a la vez grupo parental, grupo económico y grupo político), y en donde el orden parental posee una hegemonía regulativa (primando el principio general de la reciprocidad). En segundo lugar, aparecen las sociedades estamentales, en donde el orden político se separa del orden parental (de modo que la nueva comunidad política, el Estado, incluye a varias tribus o grupos parentales jerarquizados entre sí), en donde el orden económico depende tanto del orden parental (economía doméstica y mercado local) como del orden político (economía redistributiva y comercio interestatal), y en donde el orden político pasa a ejercer la hegemonía regulativa (primando el principio general de la jerarquía y del dominio entre estamentos y entre individuos). Por último, aparece la sociedad capitalista, en donde el orden económico se separa tanto del orden parental como del orden político (de modo que 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), y en donde esta economía de mercado pasa a ejercer la hegemonía regulativa (primando 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). A estos tres grandes tipos de sociedades han correspondido tres diferentes formas de religión: la mitológica, la teológica y la tecnológica.

Ha llegado el momento de avanzar una nueva hipótesis: desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, estamos asistiendo a la gestación de un cuarto tipo de sociedad, la *sociedad global*. En realidad, todo el análisis filosófico, antropológico e historiográfico realizado en las páginas precedentes ha de ser considerado como un trabajo genealógico, destinado a dar cuenta de nuestra propia experiencia epocal, de nuestro propio presente, de nuestra peculiar "condición" humana, de la identidad de un "nosotros" que compartimos con nuestros contemporáneos y que nos diferencia con respecto a "los otros", es decir, a las sociedades humanas que nos han precedido. Es a ese "nosotros" epocal al que damos el nombre de "condición postmoderna".

Hace ya más de un siglo que se viene hablando de la crisis de la modernidad, prácticamente desde que Friedrich Nietzsche denunció los grandes mitos modernos, y muy especialmente el mito del progreso. Este mito fue igualmente denunciado por Max Weber, por Martin Heidegger, por los miembros de la Escuela de Frankfurt (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse) y por otros muchos autores (como Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss, Hannah Arendt, Elías Canetti y Michel Foucault). Pero ha sido en el último tercio de este siglo cuando el mito del progreso ha comenzado a sufrir un creciente y generalizado descrédito. Desde hace veinte años, se viene discutiendo sobre el fin de la modernidad y el surgimiento de una "condición postmoderna". Especialmente a partir de dos textos célebres: *La condición postmoderna* (1979), de Jean-François Lyotard, y "La modernidad: un proyecto inacabado" (1980), de Jürgen Habermas¹. A estos dos textos siguieron otros, de los mismos autores y de otros muchos que se fueron sumando a la disputa. Yo mismo participé en ella, defendiendo un punto de vista próximo al de Lyotard en mi libro *Adiós al progreso* (1985). No voy a repetir ahora los argumentos de entonces, ni tampoco voy a reconstruir el recorrido que la disputa ha seguido en los últimos años. Sencillamente, voy a partir de las hipótesis desarrolladas en este libro para proponer una breve caracterización de la emergente sociedad global.

Las condiciones de la vida humana (parentales, económicas y políticas) no han cesado de transformarse desde que el *homo sapiens* apareció sobre la Tierra y comenzó a imponer su dominio sobre el resto de las especies vivientes. Paralelamente, no han cesado de transformarse las religiones, es decir, los "universos simbólicos" que proporcionan una perdurable cohesión a las sociedades y una orientación vital a los individuos.

Pero tales transformaciones habían tenido lugar hasta ahora de forma muy lenta, a lo largo de muchos siglos y milenios, como sucedió con la gran mutación neolítica que llevó de la caza y la recolección a la ganadería y la agricultura, o con la ulterior mutación política que llevó de las sociedades tribales a las sociedades estamentales. Además, tales cambios habían afectado de forma muy desigual a las distintas sociedades, puesto que unas se mezclaban entre sí, se hacían más grandes, se jerarquizaban internamente y experimentaban otras muchas alteraciones (dando lugar a las grandes civilizaciones antiguas, desde la China hasta México), mientras que otras permanecían relativamente aisladas, reducidas, igualitarias y estables (como las pequeñas sociedades tribales). Por último, todas esas transformaciones, incluso las experimentadas por las grandes civilizaciones, habían dejado intactos ciertos límites supuestamente infranqueables, habían tenido lugar sobre el fondo de unas condiciones consideradas "naturales" y como tales inalterables.

La llamada civilización occidental ha sido la única que ha rebasado esos límites, pero lo ha hecho sólo al final de su largo recorrido histórico. Es difícil determinar con precisión cuándo y dónde comienza la larga serie de transformaciones que la caracterizan. Podemos remontarnos a la época medieval o a la época antigua, podemos apelar a la herencia judeocristiana o a la herencia grecolatina, puesto que ambas han configurado el modo de vida de las sociedades occidentales. Pero el gran despegue de la Europa moderna se inicia a partir del descubrimiento de América; es entonces cuando Occidente comienza a imponerse al resto del mundo. Desde fines del siglo XVIII, a esta nueva época de expansión mundial se la bautizó con el nombre de "modernidad". Lo cierto es que el proceso de modernización de las sociedades occidentales ha llevado a los seres humanos a un punto extremo. Hoy vivimos en ese punto extremo.

Podemos hablar del "fin de la modernidad" y del surgimiento de la "postmodernidad", como hace el filósofo italiano Gianni Vattimo²; podemos hablar de la "radicalización de la modernidad" y de la emergencia de la "modernidad tardía", como hace el sociólogo británico Anthony Giddens³; podemos, en fin, hablar de la "modernidad

¹Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984; Jürgen Habermas, "La modernidad: un proyecto inacabado", en *El viejo topo*, 62 (1981), 45-50.

²Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986.

³Para la caracterización de la "modernidad tardía", considero que son de gran utilidad los últimos trabajos de Anthony

reflexiva" como de una "nueva" o "segunda modernidad", como hace el sociólogo alemán Ulrich Beck⁴. Pero los tres reconocen que estamos viviendo un cambio de época y que la idea de progreso ya no sirve para dar cuenta de este cambio. Sabemos que estamos al final de un largo camino y en el umbral de una nueva travesía, pero no creemos ya en la religión tecnológica del capitalismo: no sabemos muy bien qué es lo que hemos de dejar atrás y qué es lo que podemos esperar del porvenir. Ya en 1957, Elías Canetti lo formulaba así: "La responsabilidad actual del ser humano: sin oráculo que le quite esta responsabilidad, sin divinidad que le mande de un lado para otro, sin límites en su saber, con la sola certeza de que todo aquello que le afecta está sometido a un cambio incesante y cada vez más rápido"⁵.

Desde que concluyó la Segunda Guerra Mundial, hace poco más de cincuenta años, las condiciones de la vida humana están experimentando unos cambios sin precedentes: en primer lugar, por el ritmo vertiginoso con que se están produciendo; en segundo lugar, porque su alcance es de dimensiones mundiales o planetarias; en tercer lugar, porque su radicalidad es tal que viene a poner en cuestión los límites mismos de lo humano, unos límites hasta ahora considerados "naturales", inalterables e infranqueables. Son unos cambios tan acelerados, tan generalizados y tan profundos que parecen escapar a nuestra capacidad de comprensión y de control: no sólo desafían nuestras categorías de pensamiento y nuestros códigos ético-políticos, sino que nos enfrentan por vez primera a la posibilidad de que la especie humana destruya las condiciones que hasta ahora han hecho posible su propia existencia sobre la faz de la Tierra.

Yo voy a destacar cuatro grandes haces de transformaciones, precisamente aquellas que afectan a las tres condiciones básicas de la vida humana y al horizonte de sentido que las articula, las legitima y las trasciende. 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 hegemónicamente, 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 actualmente afecta a la sociedad capitalista, es decir, a la sociedad planetaria, al conjunto de la sociedad humana y a sus posibilidades de futuro, se debe a que esos tres órdenes de la experiencia (el económico, el político y el parental) están sufriendo en las últimas décadas una mutación histórica sin precedentes, que ha hecho caer en descrédito la moderna idea de progreso y la religión tecnológica erigida sobre ella.

Han sido, sobre todo, los llamados "nuevos movimientos sociales", surgidos o difundidos a partir de los años sesenta (el feminismo, los colectivos homosexuales, el movimiento estudiantil y juvenil, el movimiento antinuclear y pacifista, el ecologismo, las organizaciones de defensa de los derechos humanos, las organizaciones de ayuda al desarrollo, etc.), los que han llamado la atención sobre tales transformaciones, los que han elaborado instrumentos de análisis y de reflexión para calibrar su dirección y su alcance, y los que han propuesto modelos teóricos y estrategias prácticas para intervenir sobre ellas.

Los cuatro haces de transformaciones a los que voy a referirme tienen algo en común, convergen en un punto crucial: vienen a poner en cuestión la idea de "naturaleza" en los tres órdenes básicos de la experiencia humana y en los modernos saberes jurídico-políticos y científico-técnicos que pretendían "racionalizarlos". Han dejado de ser "naturales" la familia patriarcal, la comunidad nacional y el supuesto

Giddens: *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993; *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1995; *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid, 1995; *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996.

⁴ Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo, Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998, y *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998. Véase también el libro colectivo de Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997.

⁵ Elías Canetti, *La provincia del hombre, Carnet de notas 1942-1972*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 199-200.

reinado económico de la especie humana sobre el resto de los seres que pueblan la Tierra. Más aún, ha dejado de ser "natural" la idea misma que la ciencia moderna se había hecho de la llamada Naturaleza, como un orden regido por leyes universales y eternas, susceptible de ser conocido y dominado de forma completa y definitiva por el saber tecnocientífico. El físico Ilya Prigogine, que obtuvo el Premio Nobel de Química en 1977, ha propuesto una "nueva alianza" entre los seres humanos y el mundo natural, una nueva comprensión de las relaciones entre el tiempo de la historia y el tiempo de la naturaleza, en virtud de la cual el saber tecnocientífico ha de renunciar al mito de la "certidumbre" y reconocer la temporalidad compleja, azarosa, abierta e imprevisible de los fenómenos naturales⁶.

Otro rasgo común de las transformaciones que están teniendo lugar en la naciente sociedad global tiene que ver con este "fin de las certidumbres" y con esta temporalidad imprevisible de la que habla Prigogine. Hasta ahora, la conciencia histórica que la sociedad capitalista tenía de sí misma era una conciencia de su superioridad evolutiva: el Occidente moderno ha justificado su dominación espacial sobre el resto del mundo como una victoria paulatina de la civilización sobre la barbarie, de la ciencia sobre la superstición, de la paz sobre la guerra, de la riqueza sobre la miseria, de la salud sobre la enfermedad, de la vida sobre la muerte. Todo lo malo iba quedando atrás en el pasado, o rezagado en los márgenes de la civilización; todo lo bueno iba acercándonos al final de la historia, sobre todo en los países más "avanzados". Occidente era la guía, la vanguardia, la locomotora a la que debían seguir el resto de los pueblos. Pero ha sido precisamente en este "final de la historia" que ha sido el siglo XX, y en el corazón mismo del Occidente civilizado, en donde hemos asistido a los más extremos fenómenos de barbarie, de superstición, de guerra, de miseria, de enfermedad y de muerte. Estos fenómenos sombríos no han sido supervivencias de un pasado premoderno, sino efectos producidos por el desarrollo de la propia sociedad capitalista. Con toda razón, el historiador Eric Hobsbawm ha bautizado al siglo XX como "la era de los extremos"⁷.

Poco a poco, se está gestando una nueva conciencia histórica, en la que el bien no triunfa sobre el mal de forma paulatina e irreversible, sino que uno y otro combaten entre sí de forma recurrente e interminable. La sociedad global comienza a surgir en el momento en que la modernidad, como dice Ulrich Beck, se vuelve "reflexiva", es decir, en el momento en que las instituciones sociales de la modernidad ponen al descubierto su carácter intrínsecamente ambivalente: el Estado, el mercado, la familia y la ciencia son capaces de desencadenar alternativamente, e incluso simultáneamente, efectos benéficos y maléficos. Ya no nos sentimos majestuosamente conducidos por un gran movimiento histórico lineal e irreversible, sino más bien desorientados y zarandeados en medio de múltiples, vertiginosos y polivalentes cambios que nos abren innumerables posibilidades y expectativas, pero que también nos enfrentan a innumerables peligros e incertidumbres.

Antes de analizar por separado cada una de las transformaciones sociales a las que estamos asistiendo, conviene señalar un último rasgo común a todas ellas. La moderna sociedad capitalista se caracterizó por el intento de diferenciar –hasta el extremo de desarticular patológicamente– los distintos órdenes de la vida humana (la política, la economía, el parentesco y el conocimiento), como si cada uno de ellos tuviera una lógica completamente autónoma y pudiera subsistir sin los otros; pero, al mismo tiempo, concedió al orden de la economía una primacía regulativa en el conjunto de las relaciones sociales. Estas dos características fueron defendidas inicialmente por los ideólogos ilustrados del liberalismo económico, y retomadas luego por los padres fundadores de las ciencias sociales, que adoptaron mayoritariamente el paradigma

⁶ Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1979; Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983; *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997. Para una comprensión global de la nueva imagen de la naturaleza, véase Edgar Morin, *El Método*, 4 vols., Cátedra, Madrid, 1981-1991, y Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona, 1998.

⁷ Eric J. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, 1994 (trad. castellana: *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1995).

evolucionista y tecnocrático. Así, los teóricos decimonónicos del evolucionismo y del organicismo social (y sus herederos tardíos del siglo XX, como Talcott Parsons y Niklas Luhmann) hicieron coincidir el proceso de "modernización" con el proceso de "diferenciación funcional" de los diversos "subsistemas sociales": el subsistema político (el Estado-nación), el subsistema económico (el mercado "libre"), el subsistema parental (la familia patriarcal) y el subsistema simbólico (la religión tecnocientífica); pero, al mismo, concibieron la "modernización" como un proceso de integración "orgánica" o "sistémica" de tales "subsistemas" en un todo social, regido exclusivamente por el principio económico de la "eficiencia técnica" y de la "administración racional".

Lo que distingue a la naciente sociedad global es que en ella han saltado por los aires estas "diferenciaciones funcionales" y estas "integraciones orgánicas o sistémicas" entre los distintos "subsistemas sociales". En primer lugar, se ha puesto de manifiesto que los distintos órdenes de la vida humana se encuentran hasta tal punto entretejidos entre sí que no cesan de interferirse y alterarse mutuamente, dando lugar a una red de interacciones muy compleja y muy fluida. Cada uno de los cambios que actualmente están teniendo lugar en el orden familiar, económico, político y tecnocientífico, está provocando al mismo tiempo profundas alteraciones en todos los otros órdenes. En segundo lugar, se ha puesto de manifiesto que ninguno de esos órdenes "determina en última instancia" a todos los otros, y que las cambiantes relaciones entre ellos no responden a ninguna lógica lineal o evolutiva (de menos a más orden e integración social, de menos a más control y eficiencia técnica, etc.), sino a una lógica paradójica o ambivalente (un aumento de orden e integración en un aspecto determinado produce al mismo tiempo desorden y desintegración en otros muchos aspectos, un aumento de control y eficiencia en un campo restringido produce al mismo tiempo incertidumbre e ineficiencia en otros muchos campos, etc.). No asistimos, pues, a un paulatino proceso de "racionalización" de todos los órdenes de la vida humana, como creía Weber, sino a una multiplicación de "racionalidades" diversas (amorosa, económica, política, científica) que se enfrentan y se contaminan mutuamente, y que, por tanto, se ven forzadas a ejercer una autocrítica, una autolimitación y una autotransformación reflexiva de su propia racionalidad interna.

Por eso, los nuevos teóricos sociales (Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Manuel Castells, etc.) han cuestionado los viejos dogmas de la modernidad industrial y de la sociología evolucionista. En primer lugar, han adoptado el modelo de la "sociedad red", en el que todas las relaciones sociales interfieren entre sí en entramados complejos y abiertos, fluidos e inestables. En segundo lugar, han subrayado las "ambivalencias de la modernidad", para reemplazar el principio de la progresión evolutiva, que determina de forma preconcebida e inexorable el camino a seguir, por el principio de la variación creativa, que abre ante nosotros un horizonte cargado de posibilidades y de peligros, y que por tanto nos obliga a deliberar y a elegir, esto es, a democratizar radicalmente todos los órdenes de la vida humana.