

La invención de la Historia Universal*

Antonio Campillo**

I

El título elegido por los organizadores de este curso, “La actitud ilustrada”, y el breve texto que han redactado para la presentación del programa, nos remiten simultáneamente a dos situaciones históricas muy diferentes: por un lado, aluden a un cierto lugar geográfico y a una cierta época del pasado, la Europa occidental y sus colonias ultramarinas durante el siglo XVIII, un siglo que fue bautizado por sus propias élites intelectuales como el “siglo de las Luces” o “siglo de la Ilustración”; por otro lado, aluden también a nuestro propio presente, a esta otra sociedad de finales del siglo XX que, sin embargo, ya no se autodefine con el término “ilustración” sino con el término “globalización”, y que ya no tiene su centro radial en Europa occidental sino que se ha vuelto policéntrica y ha extendido sus redes por todo el planeta.

Pero, sobre todo, la propuesta de realizar un curso en torno a “la actitud ilustrada”, con la explícita voluntad de afirmar su contemporaneidad, pone de manifiesto la ambivalente relación que nosotros, los europeos que vivimos en la segunda mitad del siglo XX, mantenemos con nuestros antepasados, los europeos que vivieron en la segunda mitad del siglo XVIII. Mientras que el adjetivo “ilustrada” parece sugerir una continuidad, una actualidad de las ideas características de la Ilustración -o, como diría Habermas, una vigencia del “proyecto inacabado de la modernidad”-, el sustantivo “actitud” -tal y como fue propuesto y utilizado por Foucault en sus seminarios sobre Kant- parece reconocer la discontinuidad, la distancia crítica con respecto al modo en que ese “proyecto” fue formulado y llevado a efecto por los propios ilustrados y por sus sucesores decimonónicos.

* Texto leído el 10 de noviembre de 2000 en el curso *La actitud ilustrada*, organizado en Valencia por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, y coordinado por Eduardo Bello y Antonio Rivera. Editado en Eduardo Bello y Antonio Rivera (eds.), *La actitud ilustrada*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, pp. 161-178.

** Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, campillo@um.es

Yo quisiera analizar esta ambivalencia en la que nos encontramos con respecto a nuestra propia tradición europea e ilustrada, y quisiera hacerlo tomando como objeto privilegiado de análisis uno de los rasgos distintivos del pensamiento ilustrado: la idea, más aún, el ideal de “universalidad”.

Como ustedes saben, uno de los rasgos distintivos de la Ilustración, tal y como se dio en Europa occidental y en sus colonias ultramarinas durante el siglo XVIII, fue su “cosmopolitismo”, su manifiesta vocación de universalidad. Los intelectuales ilustrados querían promover la formación de una comunidad moral e intelectual que abarcara a todos los pueblos de la Tierra. Para conseguirlo, se erigieron a sí mismos en portavoces del “género humano” y elaboraron toda una serie de propuestas políticas y económicas, científicas y pedagógicas, éticas y estéticas, que según ellos estaban fundadas en la invariable “naturaleza humana” y que, por tanto, debían tener validez en todas las épocas y en todas las sociedades. De este modo, el ideal universalista se convirtió en una guía metódica para reformar y articular entre sí los más diversos campos de la experiencia humana, en un ambicioso programa de transformación social y cultural. Además, la adopción de esta perspectiva cosmopolita permitió a los ilustrados narrar la historia de Occidente y del resto de los pueblos no occidentales como una sola Historia Universal, cuyo hilo conductor era el proceso de “ilustración” progresiva de la humanidad; un proceso que habría alcanzado su culminación, o al menos su edad adulta, en la Europa del siglo XVIII y en sus colonias emancipadas de Norteamérica.

En otras palabras, el ideal universalista no sólo lo concibieron como una utopía o proyecto reformador para la anticipación profética del porvenir, sino también como un criterio interpretativo para la reconstrucción narrativa del pasado. El proyecto político de una humanidad unificada y reconciliada y el relato histórico de una humanidad que, inicialmente diferenciada y enfrentada, habría ido lentamente reunificándose y reconciliándose consigo misma, constituían para los ilustrados las dos caras de una misma empresa civilizatoria. Por poner un ejemplo paradigmático: si *La paz perpetua* (1795) de Kant es un programa de reformas jurídico-políticas para el porvenir, en el que la “federación de repúblicas libres” se presenta no como un mero ideal bienintencionado sino como el fin último al que se encuentra destinada desde su origen la historia universal de la humanidad, las *Ideas de una historia universal con propósito cosmopolita* (1784) es una propuesta de investigación histórico-social para la reconstrucción del pasado de la especie humana, que consiste en adoptar ese destino final de una “paz perpetua” como un punto de vista privilegiado desde el cual juzgar y narrar el conjunto de la historia pasada.

En resumen, uno de los rasgos distintivos de la Ilustración fue la “invención” de la Historia Universal, en su doble vertiente de proyección utópica y de narración retrospectiva.

Pues bien, yo quisiera centrarme en esta “invención” de la Historia Universal para analizar nuestra ambivalente relación con la herencia ilustrada. Quisiera mostrar a ustedes que nosotros, hoy, no podemos hacernos cargo de esa herencia sin cuestionarla, sin someterla a una rigurosa crítica histórico-política. En concreto, no podemos seguir narrando y proyectando la Historia Universal tal y como la inventaron los ilustrados, no podemos seguir adoptando la perspectiva cosmopolita que ellos adoptaron sin reinventarla de nuevo, sin recurrir a otro tipo de relatos y a otro tipo de proyectos.

Y no podemos hacerlo precisamente porque hemos heredado de ellos la “actitud ilustrada”, porque fueron ellos mismos quienes nos legaron el imperativo de la “crítica” y nos incitaron a ejercerla, en primer lugar, con respecto a nosotros mismos y a nuestro propio presente. De modo que, paradójicamente, es la exigencia de fidelidad a la “actitud ilustrada” la que nos obliga a realizar una revisión crítica de la época de la Ilustración, a la luz de los acontecimientos históricos que han tenido lugar en los dos últimos siglos. Si queremos hacernos cargo de lo que estos acontecimientos significan, no podemos dejar de cuestionar los prejuicios morales e intelectuales de los intelectuales ilustrados, y, sobre todo, no podemos dejar de cuestionar el prejuicio típicamente ilustrado de que es posible una crítica libre de prejuicios.

II

Para empezar, creo que debo hacer unas cuantas aclaraciones sobre los tres términos que componen el título de mi intervención: “La invención de la Historia Universal”. Como ustedes saben, el término “historia” suele emplearse para nombrar tanto la narración de los sucesos del pasado como el transcurso mismo de esos sucesos, o, como dirían los latinos, tanto la *historia rerum gestarum* como las *res gestae*. Pues bien, contra la pretensión de los historiadores y filósofos positivistas, que han creído posible dissociar netamente los hechos objetivos y el relato subjetivo de los mismos, yo considero necesario retomar en este punto la perspectiva dialéctica de Hegel: la “historia objetiva” y la “historia subjetiva”, tal y como él las llamaba, no son separables entre sí, precisamente porque lo constitutivo de la historicidad humana es esta mezcla indiscernible de hechos y de

ideas, de acciones y de palabras, de sucesos que engendran conceptos y de conceptos que engendran sucesos.

Ahora bien, si la "historia" de la que voy a ocuparme es tanto la "historia objetiva" como la "historia subjetiva", o, como diríamos hoy, tanto la "historia social" como la "historia intelectual", esta ambivalencia afectará igualmente al término "invención". En efecto, la "invención" de la que quiero hablarles -la Historia Universal- no es una mera invención intelectual, una caprichosa construcción especulativa, ajena e incluso opuesta a la realidad de los hechos históricos. Esta burda descalificación ha sido practicada por Karl Popper y por la llamada "filosofía analítica de la historia", pero también por Raymond Aron y la llamada "filosofía crítica de la historia". Estos autores rechazan lo que ellos llaman filosofía "sustantiva" o "especulativa" de la historia, por su pretensión de referirse a la historia misma y de elaborar juicios de conjunto sobre ella, y en su lugar defienden una reflexión meramente epistemológica sobre el estatuto científico de la historiografía. Pero a mi me parece que esta dicotomía (entre "filosofía analítica o crítica" y "filosofía sustantiva o especulativa") es simplista y errónea. Porque la "invención" de la Historia Universal es, ella misma, un acontecimiento histórico, una novedad no sólo intelectual sino también social, una creación inseparablemente poética y política, un proceso que no sólo engendra nuevas ideas sino también nuevos hechos, nuevas instituciones sociales, nuevas construcciones técnicas, nuevos códigos de comunicación, nuevos contextos espacio-temporales, en una palabra, nuevas realidades históricas.

Creo que ahora se entenderá un poco mejor a qué me refiero cuando utilizo el adjetivo "universal" o el sustantivo "universalidad". No se trata solamente de un sueño, una utopía, un imperativo, un ideal, en fin, una construcción mental imaginada por unos pocos visionarios y condenada a permanecer como una inaccesible quimera o incluso como una desechable antigualla. La "universalidad" de la que hablo es también algo tangible, real y cotidiano, es una construcción social y material que se ha ido gestando durante siglos, de forma relativamente azarosa y anónima, pero que finalmente ha llegado a condicionar las más elementales condiciones de vida de todos los seres humanos que habitamos actualmente sobre la Tierra, constituyendo así nuestro más ineludible horizonte histórico de experiencia. Más exactamente, la "universalidad" de la que hablo nombra a un tiempo las construcciones mentales y las construcciones materiales, los discursos ideales y las prácticas sociales. Y, sobre todo, nombra el doble e incesante movimiento en virtud del cual los discursos ideales permiten configurar y justificar las prácticas sociales, y éstas a su vez sirven de inspiración, de apoyo y de estímulo a aquéllos.

III

Hechas estas aclaraciones, voy a precisar un poco más las coordenadas espacio-temporales en las que fue surgiendo y desarrollándose el proceso de invención de la Historia Universal.

En primer lugar, creo que esta invención no es exclusiva del período ilustrado en sentido estricto, sino que recorre toda la época moderna, desde el siglo XVI hasta el siglo XX, desde el descubrimiento de América en 1492 hasta la creación de la ONU en 1945. En realidad, la Ilustración es una especie de bisagra histórica que permite articular y al mismo tiempo diferenciar las dos grandes fases de la época moderna: una primera fase de monarquías estamentales, capitalismo agrario, expansión colonial, reformismo religioso y desarrollo de las ciencias naturales; y una segunda fase de repúblicas parlamentarias, capitalismo industrial, consolidación del colonialismo, revoluciones sociales y desarrollo de las ciencias humanas. La vocación universalista es uno de los hilos conductores que recorren ambas fases de la época moderna. Recientemente, Armand Mattelart ha reconstruido paso a paso los avatares de lo que él ha llamado la “utopía planetaria”, desde el sueño renacentista de expandir la Cristiandad a los pueblos de ultramar, hasta los actuales panegíricos de la globalización, pasando por los sucesivos proyectos ilustrados, decimonónicos y novecentistas de construir una sola “república mundial”, o una “asociación internacional de los trabajadores”, o una pacífica e igualitaria “sociedad de naciones”¹.

En segundo lugar, esta vocación de universalidad no es en modo alguno ajena a la historia efectiva de la sociedad occidental, en su época moderna o capitalista. El nacimiento y desarrollo de la “utopía planetaria”, imaginada como el *telos* último de la Historia Universal de la Humanidad, no es más que la expresión ideológica o discursiva del efectivo proceso de mundialización de todas las relaciones sociales que se inició en 1492, y que desde entonces no ha hecho sino extenderse e intensificarse. La formación de la sociedad capitalista en el extremo occidental de Europa y su vertiginosa expansión al resto del mundo fue el acontecimiento inaugural de la era moderna: por primera vez desde la aparición de los seres humanos sobre la Tierra, una sola trama de relaciones sociales unificaba al conjunto de la humanidad y le confería un destino común. Si la

¹ Armand Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Paidós, Barcelona, 2000.

humanidad como especie viviente tiene unos 100.000 años, la humanidad como sociedad unificada tiene apenas 500 años. Tal y como ha señalado el historiador Immanuel Wallerstein, uno de los rasgos que distingue a la sociedad capitalista, no sólo de las pequeñas sociedades tribales sino también de los grandes imperios estamentales, es precisamente el hecho de constituir la primera sociedad “mundial”, la primera capaz de vincular entre sí a todos los pueblos de la Tierra².

Ya en 1566, en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, el jurista francés Jean Bodin escribía: “Nuestros contemporáneos dan cada año la vuelta al mundo en sus travesías y, por decirlo así, han colonizado un mundo nuevo (...) De allí se ha derivado no sólo un próspero y lucrativo desarrollo del comercio (...), sino el que los hombres se hayan vinculado entre sí y participen maravillosamente en una universal República como si formasen una misma ciudad”³. Ahora bien, esta “república universal” de la que habla Bodin no se estableció mediante el encuentro pacífico y armonioso entre los pueblos, sino mediante la conquista, el exterminio y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles. De hecho, el discurso universalista fue elaborado por las élites intelectuales de los Estados europeos para explicar y justificar su superioridad antropológica sobre el resto de los pueblos, para presentarse ante ellos como la luz y la guía en ese proceso de mundialización de todas las relaciones sociales. Aunque ese mismo discurso, como señalaré más adelante, acabó siendo reutilizado por los pueblos y grupos sociales sojuzgados para rebelarse contra sus dominadores y reorientar en otra dirección el proceso de mundialización.

En efecto, el hecho de que la sociedad capitalista fuese la primera sociedad mundial no quiere decir en modo alguno que fuese la primera sociedad igualitaria. Por el contrario, el universalismo moderno fue perfectamente compatible con la perpetuación de diversas formas de jerarquización social: étnicas, económicas, sexuales e ideológicas. Conviene no olvidar que la sociedad moderna se fundó sobre cuatro grandes pilares: un sistema europeo de Estados nacionales que competían militarmente entre sí por la hegemonía mundial y por el control de las colonias, una economía capitalista que hizo de toda la superficie terrestre y de todos los pueblos del planeta una inmensa reserva de recursos naturales y humanos para su expoliación y explotación ilimitada por parte de los terratenientes, empresarios y colonos europeos, una familia patriarcal fundada sobre la división sexual del trabajo y sobre la autoridad soberana del cabeza de familia sobre la mujer y los hijos, y una sacralización de los nuevos saberes y

² 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, pp. 398-417.

³ Citado en Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas (1400-1700)*, Labor, Barcelona, 1970, p. 77.

expertos tecnocientíficos como sustitutos de los viejos saberes y expertos gramateológicos⁴.

Estas nuevas instituciones (el Estado-nación, la empresa capitalista, la familia patriarcal y el saber tecnocientífico) se sostenían sobre otras tantas jerarquías sociales (nacionales-extranjeros, propietarios-desposeídos, hombres-mujeres, civilizados-salvajes), pero lo novedoso, lo específicamente moderno es que estas jerarquías ya no se presentaban como diferencias instituidas por Dios, sino como diferencias fundadas en la “naturaleza humana”; por tanto, ya no era necesario recurrir a la teología cristiana para justificarlas, sino que podía recurrirse a la mera “razón natural”, tal y ésta se manifestaba de forma eminente e indiscutible en el discurso de los filósofos y científicos modernos.

En tercer lugar, creo que en los últimos cincuenta años, desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, se ha venido gestando un nuevo tipo histórico de sociedad, la llamada sociedad global. Esta nueva sociedad ha puesto en cuestión algunos de los supuestos básicos de la época moderna, y ha obligado a reelaborar, a reescribir, a reinventar la Historia Universal. Los cuatro pilares básicos de la sociedad moderna o capitalista (el Estado-nación soberano, la acumulación ilimitada de capital, la familia nuclear patriarcal, la religión tecnocientífica) están sufriendo una crisis y una transformación de consecuencias todavía imprevisibles. Para referirse a esta profunda mutación histórica, unos autores han acuñado el término de “postmodernidad”, mientras que otros han preferido hablar de una modernidad “segunda”, “tardía” o “reflexiva”⁵. Pero unos y otros coinciden en reconocer que nos encontramos ante una situación histórica radicalmente diferente de la que conocieron nuestros antepasados ilustrados. Cuando tratamos de determinar la singularidad de nuestro propio presente, ya no nos preguntamos “¿Qué es la Ilustración?”, sino “¿Qué es la globalización?”⁶. Por

⁴ Para el tránsito histórico de la religión teológica medieval a la religión tecnológica moderna, véase David F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁵ Sobre el “fin de la modernidad” y el surgimiento de la “postmodernidad”, véase Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984; Antonio Campillo, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Anagrama, Barcelona, 1985; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1986. Sobre la “modernidad tardía” como “radicalización de la modernidad”, véase los últimos trabajos de Anthony 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. Sobre la “modernidad segunda” o “reflexiva”, véase Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998; *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva*, FCE, Buenos Aires, 1999; y 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.

⁶ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998; Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Alianza, Madrid, 1997-98.

un lado, el proceso de “globalización” parece presentarse como una mera prolongación de la época capitalista y del proyecto universalista ilustrado; pero, por otro lado, los cambios sociales a los que apunta este nuevo término parecen poner de manifiesto los límites del universalismo ilustrado y abrir la puerta a una nueva época, a un nuevo tipo de sociedad, a una nueva forma de universalidad, y, por tanto, a una nueva manera de entender y de inventar la Historia Universal.

Como ya dije al principio, es precisamente esta doble relación de continuidad y de ruptura entre los ilustrados y nosotros, lo que quisiera analizar aquí y ahora. Y, para ello, he creído conveniente centrarme en la invención de la Historia Universal. Así, pues, sin más preámbulos, pasaré a enumerar los rasgos diferenciales entre el universalismo ilustrado o moderno (que ha pervivido hasta mediados del siglo XX) y el universalismo global o postmoderno (que ha comenzado a gestarse en las últimas décadas).

IV

Voy a destacar solamente los cuatro rasgos del universalismo ilustrado que me parecen más pertinentes para comprender no sólo la novedad histórica que supuso en su momento sino también la distancia que nos separa de él.

1. En primer lugar, el universalismo ilustrado era un universalismo restringido a la comunidad de los iguales, es decir, a la comunidad de los que compartían la triple condición de cabezas de familia, propietarios y europeos. En otras palabras, era un universalismo patriarcal, clasista y etnocéntrico. De él estaban excluidas las mujeres, los trabajadores sin propiedades y los pueblos no europeos o no cristianos, a los que se denominaba “salvajes” o “bárbaros”. Al igual que la antigua democracia griega, las modernas democracias europeas y americanas eran perfectamente compatibles con la división estamental de la sociedad entre hombres y mujeres, propietarios y trabajadores, civilizados y salvajes. Más aún, ese universalismo restringido permitía ocultar y justificar a un tiempo la división estamental de la sociedad capitalista, al dar por supuesto que las mujeres, los trabajadores y los pueblos de ultramar no eran sujetos políticos de pleno derecho. En el mejor de los casos, se los consideraba como niños, como menores de edad, a los que era preciso educar y tutelar de forma paternal y benevolente. Los varones de las clases propietarias europeas se creían autorizados a imponer su poder sobre el resto del mundo, presentándose a sí mismos como los representantes supremos y los mentores providenciales del “género humano”. De

modo que, paradójicamente, el universalismo ilustrado prometía la igualdad entre los idénticos, pero al mismo tiempo preservaba y fortalecía la desigualdad entre los diferentes.

2. En segundo lugar, el universalismo ilustrado se concebía como el resultado de un gigantesco salto histórico, que había permitido a la especie humana pasar del violento “estado de naturaleza” al pacífico Estado de derecho, es decir, de la hobbesiana “guerra de todos contra todos” a la kantiana “paz perpetua”. La modernidad europea se consideraba a sí misma como la culminación de este proceso de pacificación de las relaciones sociales, en el que la ciega y destructiva fuerza animal habría retrocedido ante el avance de la luminosa y productiva razón. El despotismo político y las guerras entre los pueblos acabarían siendo reemplazados por el imperio de la ley y por el pacífico comercio. Y todo ello gracias a las nuevas instituciones del Estado nacional y de la economía capitalista. La Historia de la Humanidad era concebida como un movimiento universal y unidireccional que avanzaba de forma lenta pero inexorable hacia el progresivo perfeccionamiento moral e intelectual de la especie humana, o al menos de las naciones civilizadas. Este perfeccionamiento era entendido como un tránsito de la naturaleza al espíritu, de la pasión a la razón, de la guerra a la paz, del conflicto a la armonía, de la pluralidad a la unidad, del disenso al consenso, de la diferencia a la identidad, de la división a la comunión, etc. Lo más sorprendente es que este tránsito tenía lugar por medio de un mecanismo tan inexorable como paradójico: la “guerra de todos contra todos” era el estado originario de la humanidad y el motor principal de su desarrollo histórico, pero ese motor acabaría anulándose a sí mismo al engendrar su contrario, es decir, la paz perpetua y el benéfico comercio, con lo cual se llegaría a un perfecto y definitivo “final de la historia”.

Resumiendo estos dos primeros rasgos, puede decirse que, desde la conquista de América hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, el Occidente moderno se autocomprendió teóricamente y se autoafirmó prácticamente a través de la idea de progreso. Esta idea tenía una doble implicación, espacial y temporal: en primer lugar, implicaba una concepción eurocéntrica de las relaciones entre las sociedades, según la cual la Europa occidental estaba legitimada para conquistar y colonizar al resto de las sociedades; en segundo lugar, implicaba una concepción evolutiva de la historia humana, según la cual la época moderna era la culminación definitiva de un paulatino proceso de “civilización” de la humanidad.

3. Pasemos ahora al tercer rasgo distintivo del universalismo ilustrado. Para justificar su superioridad antropológica sobre las épocas premodernas y sobre las sociedades no occidentales, el Occidente moderno se consideró portador y garante de dos grandes ideales: el ideal político de la justicia y el ideal científico de la verdad. Por un lado, el ideal de un orden político justo, basado en la libertad individual, la igualdad social y el bienestar material, en el que habrían de desaparecer el despotismo, la guerra y la indigencia; por otro lado, el ideal de un saber científico verdadero, basado en la objetividad empírica, la neutralidad moral y la utilidad técnica, que haría posible tanto la explotación económica de la naturaleza como la administración racional de la sociedad. Pero lo más importante es que se establecía entre ambos ideales una relación paradójica: por un lado, se postulaba que el camino de la justicia y el de la verdad eran independientes el uno del otro y que, por tanto, debían ser recorridos por separado; por otro lado, se postulaba que ambos caminos se reforzaban mutuamente, de modo que uno y otro debían avanzar conjuntamente.

Por un lado, se decía que la ciencia era un saber moralmente neutro y que los juicios de hecho eran completamente independientes de los juicios de valor, de modo que éstos no podían derivarse de aquéllos (es la conocida tesis de Hume, seguida luego por toda la tradición positivista); y, a la inversa, se decía que el fundamento de la ley moral consistía en su carácter formal de ley universal, despojada de todo contenido material y, por tanto, independiente de todo saber empírico acerca del mundo (es la tesis igualmente conocida de Kant, seguida luego por toda la tradición del contractualismo). Por otro lado, sin embargo, estos mismos autores contribuyeron a forjar uno de los dogmas fundamentales del pensamiento ilustrado: el dogma según el cual la verdad y la justicia progresaban de forma conjunta e ininterrumpida. Así, cuanto mayor fuera el progreso político y económico de las naciones civilizadas, más rápidamente avanzarían y se difundirían los saberes tecnocientíficos; y, a la inversa, cuanto más rápidamente avanzaran y se difundieran estos saberes, mayor sería el progreso de la libertad, la igualdad y el bienestar.

4. El cuarto rasgo distintivo del universalismo ilustrado –y el último sobre el que quiero llamar la atención- es el culto religioso que se otorgó a los saberes tecnocientíficos. La ciencia fue pensada como lo otro de la religión, como el triunfo definitivo de la razón sobre la fe, pero acabó siendo objeto de un nuevo tipo de fe y de religión. Los científicos fueron ensalzados como los nuevos sacerdotes, como los nuevos consejeros de los príncipes, como los nuevos guías que habrían de conducir a la humanidad hasta las puertas de la tierra prometida.

Por un lado, el desarrollo de los saberes tecnocientíficos, en paralelo con el desarrollo de los nuevos poderes políticos y económicos, fue entendido como un proceso histórico lineal y acumulativo, destinado a incrementar progresivamente el conocimiento teórico y el dominio técnico de la naturaleza, e incluso el conocimiento teórico y la gestión técnica de la propia sociedad humana. Por otro lado, y en paralelo también con el universalismo de la ley y del comercio, la ciencia y la técnica parecían encarnar por sí mismas la “razón humana universal”, por encima de las diversas tradiciones y supersticiones de los pueblos menos evolucionados.

Esta nueva religión tecnológica, elaborada durante los siglos XVII y XVIII por los intelectuales ilustrados, fue retomada y reelaborada en el siglo XIX por los intelectuales liberales, nacionalistas y socialistas. En los siglos XVII y XVIII, en el periodo que va de Bacon a Kant, la sacralización de la ciencia estuvo estrechamente ligada a la revolución intelectual de las ciencias naturales, y en particular de la física matemática; a partir del siglo XIX, tras el triunfo de las primeras revoluciones políticas (la inglesa, la americana, la francesa) y tras el avance vertiginoso de la revolución industrial, la sacralización de la ciencia fue retomada y reelaborada por las nascentes ciencias sociales, que adoptaron de forma generalizada el paradigma evolucionista.

Ya desde fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, las modernas ciencias naturales parecían prometer una paulatina domesticación de la naturaleza, de modo que finalmente los hombres acabarían siendo los nuevos demiurgos, los nuevos dioses y señores del mundo. A partir de los siglos XVIII y XIX, las modernas ciencias sociales parecían prometer igualmente una paulatina integración orgánica y funcional de la sociedad, y una eficiente gestión técnica de la misma por parte de los profesionales especializados, de modo que los conflictos sociales serían resueltos mediante la sabia aplicación de terapias correctoras e incluso eugenésicas a los individuos considerados anómicos y peligrosos.

V

Pero, a lo largo del siglo XX, se han sucedido una serie de acontecimientos que han puesto en cuestión la ideología progresista, esa majestuosa Historia Universal de la Humanidad por medio de la cual el Occidente moderno se había autocomprendido y autoafirmado frente al resto de las sociedades humanas. En la segunda mitad de este siglo, la crisis de la modernidad triunfante se ha hecho sentir de forma generalizada. Por eso, en las últimas

décadas ha comenzado a reescribirse la historia que el Occidente moderno había contado acerca de sí mismo.

Me limitaré a enumerar los acontecimientos más importantes del siglo que ahora termina: las dos guerras mundiales (también llamadas guerras civiles europeas), el totalitarismo nazi y soviético, las armas de destrucción masiva (químicas, biológicas y nucleares), la descolonización de los países no europeos, la explosión demográfica, la pobreza de millones de seres humanos, la crisis ecológica provocada por la industrialización y el consumo de masas, la quiebra vertiginosa del patriarcado, la globalización de la economía, la política y la cultura, y, en estrecha relación con todo ello, las grandes innovaciones tecnocientíficas (desde la física nuclear hasta la telemática, desde la ecología global hasta la ingeniería genética), que han transformado radicalmente nuestra vida cotidiana y nuestra comprensión del mundo.

Todos estos acontecimientos han modificado decisivamente el rostro de la modernidad. En las últimas décadas, se ha impuesto la idea de que la modernidad ha llegado a su fin, o al menos ha entrado en una fase completamente nueva. Como ya he dicho antes, mientras que unos autores hablan de la "postmodernidad", otros prefieren hablar de una modernidad "tardía", "segunda" o "reflexiva". Pero unos y otros coinciden en la necesidad de cuestionar los supuestos por medio de los cuales el Occidente moderno se había regido, comprendido y legitimado a sí mismo. De hecho, está comenzando a gestarse una nueva teoría social, y con ella una nueva manera de contar la Historia Universal, que no sólo pretende reinterpretar el pasado sino también proporcionar otro tipo de criterios prácticos para orientarse en el porvenir. Esta nueva perspectiva histórico-social cuestiona punto por punto la teoría de la modernización que elaboraron los intelectuales ilustrados y que ha prevalecido hasta ahora.

1. En primer lugar, ha comenzado a cuestionarse la concepción eurocéntrica del proceso de mundialización de las relaciones sociales, en la que éste era entendido como un mero movimiento de expansión civilizatoria por parte del Occidente moderno. Por el contrario, la naciente sociedad global se caracteriza por ser una sociedad poliárquica y multicultural, en donde lo global y lo local interactúan recíprocamente, dando origen a las más diversas formas de mestizaje y de conflicto intercultural. Así, el creciente cosmopolitismo de las relaciones sociales y la multiplicación de movimientos sociales que reclaman formas de identidad y de sociabilidad diferentes no son dos procesos que se excluyan mutuamente sino que más bien se combinan y refuerzan entre sí.

Mientras que el universalismo moderno confundía la igualdad con la identidad u homogeneidad (de clase, de etnia, de sexo, etc.), y situaba toda diferencia o heterogeneidad en el estrato inferior de una jerarquía “naturalmente” dada, el universalismo postmoderno historiza, politiza, problematiza esas jerarquías supuestamente naturales, pone al descubierto su carácter instituido y concibe la igualdad social no como una relación de identidad sino como una relación de equivalencia, es decir, como el mutuo reconocimiento político entre las múltiples diferencias (económicas, étnicas, sexuales, etc.). De hecho, los grandes movimientos sociales surgidos en los dos últimos siglos (socialismo, anticolonialismo, feminismo, etc.) han puesto al descubierto las insuficiencias y contradicciones del universalismo ilustrado: su clasismo, su etnocentrismo, su patriarcalismo, etc. Solamente a partir de 1948, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se inicia un primer reconocimiento político supranacional de los derechos de los trabajadores, los pueblos no europeos, las mujeres, etc.

Pero esta universalización de los derechos humanos no puede entenderse como una mera extensión de la ciudadanía a los grupos sociales excluidos de ella, como si simplemente se tratara de acoger dentro de la comunidad política a quienes hasta ahora habían permanecido fuera. Porque estos grupos no sólo han sido excluidos sino también sojuzgados por quienes formaban parte de dicha comunidad; por eso, su objetivo no es simplemente entrar donde ya estaban los otros, sino subvertir el orden jerárquico impuesto por ellos, despojarlos de sus privilegios y situarlos a la altura de los demás humanos. Estos grupos sociales que han ido alzando su voz contra el falso universalismo moderno no pretenden, pues, agregarse a una comunidad igualitaria de la que estaban ausentes, sino abolir y reorganizar una comunidad estamental en la que estaban sometidos. Para que ellos conquisten la ciudadanía, los otros deben perder sus privilegios. Precisamente por eso, la lucha de estos grupos se ha encontrado y se sigue encontrando con una fuerte resistencia por parte de quienes no están dispuestos a perder sus posiciones de dominio económico, étnico, sexual, etc.

En efecto, este proceso puede interpretarse en clave exclusivamente liberal: como una universalización y una abstracción crecientes de la categoría jurídica de individuo, es decir, como una mera prolongación del individualismo moderno; desde este punto de vista, el objetivo último de la generalización de la ciudadanía política es que todo ser humano, independientemente de su clase social, su etnia, su sexo, etc., pase a ser reconocido como un individuo autónomo, como un sujeto de derechos y de obligaciones, en igualdad de condiciones con los demás humanos. Pero esta interpretación es insuficiente, porque no tiene en cuenta que la dominación estamental y las luchas contra ella tienen una dimensión

colectiva irreductible; más aún, el reconocimiento jurídico del individuo en cuanto tal y la promoción de unas determinadas condiciones sociales de igualdad son también actividades eminentemente colectivas.

Por eso, la generalización de la ciudadanía no puede entenderse como un simple proceso de extensión de la autonomía jurídica a todos los seres humanos, sino también, de forma inseparable y complementaria, como un proceso de democratización política de todas las instituciones y relaciones sociales. La democracia, entendida como la resolución negociada de los conflictos y la toma colectiva de las decisiones, ya no puede restringirse al ámbito de las instituciones del Estado, como ha venido ocurriendo en la filosofía política moderna, sino que ha de extenderse también al resto de las instituciones y relaciones sociales: las empresas, las familias, las escuelas, etc. Cuando los trabajadores, las mujeres y los grupos étnicos discriminados denuncian las relaciones de dominio que se ejercen en el interior de estas instituciones, no sólo las hacen aparecer como instituciones políticas, sino que, al mismo tiempo, reclaman su democratización interna.

Esta politización de todas las relaciones sociales y esta exigencia de democratización de las mismas es un fenómeno característico de la naciente sociedad global. La moderna sociedad capitalista había establecido una diferenciación “funcional” entre el Estado, el mercado, la familia y la cultura, y había restringido el campo de lo político y de la democracia representativa a la institución del Estado-nación. Es justamente esta diferenciación “funcional” la que ha sido cuestionada por los nuevos movimientos sociales surgidos durante las últimas décadas.

2. En segundo lugar, todos estos movimientos sociales que han ido multiplicándose en las últimas décadas ya no se orientan a la conquista del poder del Estado, ni se remiten a un supuesto “final de la historia”, como han venido haciendo los partidos políticos parlamentarios surgidos tras las primeras revoluciones modernas. Los movimientos sociales actuales ya no persiguen la conquista del Estado, puesto que sus objetivos son a un tiempo locales y globales: se sitúan por debajo y por encima de la llamada soberanía nacional; no son tampoco luchas parciales y preparatorias que se orienten hacia el gran combate final, hacia la reconciliación de todas las diferencias en una beatífica paz perpetua, sino que más bien procuran conseguir objetivos inmediatos y se saben destinadas a recomenzar siempre de nuevo.

En efecto, estos nuevos movimientos ciudadanos ya no recurren a una concepción totalizante del Estado ni a una concepción teleológica de la historia, sino que entienden la resistencia contra el dominio como una tarea a un tiempo

ineludible e incesante. El proceso de modernización ya no es entendido como un proceso de civilización, pacificación y moralización creciente de las relaciones sociales, sino como un proceso moralmente ambivalente, que ha hecho posibles a un tiempo nuevas formas de violencia y nuevas formas de convivencia. El Estado nacional moderno, que para los ilustrados era el garante de la paz y de la justicia, se ha mostrado también como el principal generador de guerra y de injusticia, sobre todo bajo su forma de Estado totalitario y militarizado. La misma ambivalencia se ha puesto de manifiesto en la economía capitalista, productora de riqueza y de miseria a gran escala; expoliadora de los recursos naturales y generadora de una pobreza que mata y humilla a pueblos enteros. Y en la familia nuclear moderna, que fue exaltada por los modernos como el refugio del amor más tierno y que ha acabado siendo denunciada en las últimas décadas como la prisión del rencor más despiadado.

Estas ambivalencias del proceso de modernización ponen de manifiesto dos cosas: primero, que no hay una única fuente de todas las dominaciones, ni un único frente de lucha que permita congregarse a todos los dominados frente a todos los dominadores; segundo, que no hay un movimiento lineal e irreversible que conduzca de la dominación universal a la universal liberación, ni una lucha final que marque el tránsito de lo uno a lo otro y que ponga término al devenir de la historia. La filosofía política moderna no sólo ha tendido a considerar el Estado como el origen y fundamento de todas las relaciones de poder, sino que también ha tendido a concebir la historia de la humanidad como un movimiento teleológico encaminado inexorablemente hacia la "paz perpetua". Esta concepción totalizante del Estado y esta concepción teleológica de la historia se han articulado en el moderno concepto de Revolución. La Revolución ha sido entendida a un tiempo como la realización del Estado perfecto (que, paradójicamente, conduciría a su propia extinción) y como la consumación definitiva de la historia (que, paradójicamente, daría comienzo a la verdadera historia de la humanidad).

Este mito de la Revolución ha recorrido toda la época moderna. Pero, en las últimas décadas, ha comenzado a caer en un descrédito irreparable. En primer lugar, porque ha sido utilizado para legitimar los grandes Estados totalitarios del siglo XX. En segundo lugar, porque el futuro de la convivencia e incluso de la mera supervivencia humana ha comenzado a suscitar cada vez más incertidumbres y temores. Por ambos motivos, el mito de la Revolución ya no es el mito que guía a los nuevos movimientos ciudadanos. Las luchas que libran estos nuevos movimientos no sólo son plurales e irreductibles entre sí, no sólo se resisten a ser reunificadas y centralizadas en una gran lucha revolucionaria; también son luchas destinadas a recomenzar siempre de nuevo, puesto que no

cabe esperar razonablemente una desaparición completa y definitiva de las diversas formas de dominio a las que se enfrentan.

3. En tercer lugar, estas luchas no problematizan sólo la soberanía del Estado-nación, la acumulación ilimitada de capital y la jerarquía de la familia patriarcal, sino también la alianza entre esos tres tipos de dominio y los modernos saberes tecnocientíficos. En efecto, en los últimos cincuenta años, ha comenzado a ser problematizada la relación entre ciencia y política, entre los saberes expertos y los poderes sociales. Primero se fabricaron las armas de destrucción masiva (químicas, biológicas y nucleares), después comenzaron a multiplicarse los riesgos ecológicos globales, y ahora se añade a todo ello el vertiginoso desarrollo de la ingeniería genética y de la tecnología informática. Todas estas innovaciones tecnocientíficas han puesto al descubierto la insuficiencia de los presupuestos ilustrados a la hora de pensar las relaciones entre la verdad y la justicia, entre el conocimiento y la sociedad.

En la tradición ilustrada, dominada por el positivismo científico y el contractualismo político, se daba por supuesta la separación entre el saber de los especialistas y el poder de las instituciones, entre las reglas de la comunidad científica y las reglas del resto de la sociedad, entre los procesos de adquisición y validación del conocimiento y los procesos de deliberación y legitimación de las decisiones colectivas, en fin, entre la lógica “interna” de la ciencia “pura” y la lógica “externa” de sus usos o de sus “aplicaciones” prácticas por parte de los profanos. De este modo, los expertos reclamaban para sí una autoridad indiscutible y al mismo tiempo se irresponsabilizaban con respecto a las consecuencias de sus investigaciones e innovaciones.

Este estado de cosas ha cambiado en las últimas décadas. Desde que se inventaron las cámaras de gas y las armas de destrucción masiva, los científicos ya no pueden seguir sosteniendo la doble pretensión de una ciencia “pura” y de una responsabilidad exclusivamente “técnica”. Ya no pueden seguir sosteniendo que la investigación científica es ajena a las luchas e intereses sociales y, al mismo tiempo, que proporciona a los especialistas una autoridad moralmente neutra. Esta insostenible paradoja se ha puesto cada vez más de manifiesto, a medida que se han ido multiplicando los efectos nocivos de muchas innovaciones tecnocientíficas. Estos efectos nocivos están afectando de forma creciente al medio ambiente, a los seres vivos y en especial a los propios seres humanos. Como puede comprobarse en el caso del cambio climático, el problema al que se enfrentan ahora los saberes tecnocientíficos ya no es la domesticación de una naturaleza salvaje, avara y amenazante, sino el estudio y control de los grandes riesgos

globales inducidos por el propio desarrollo tecnocientífico. La ciencia, que desde Bacon en adelante fue ensalzada como la mensajera de la felicidad terrenal, es ahora acusada de provocar los mayores peligros de la humanidad. Pero esta crítica no proviene de los nostálgicos de la religión teológica, sino todo lo contrario: de quienes se oponen a que la ciencia asuma la autoridad indiscutible y el poder sacrificial de las viejas religiones de salvación. Los nuevos críticos de la ciencia son los movimientos ciudadanos y los científicos que se saben responsables y que ya no se escudan tras el mito de la neutralidad moral del conocimiento.

De este modo, los saberes expertos se están viendo forzados a actuar de forma “reflexiva”, a ejercer la autocrítica con respecto a sus iniciales pretensiones de conocimiento infalible y de dominio absoluto de la naturaleza. Los propios saberes se vuelven cada vez más plurales, hipotéticos, problemáticos. Las discusiones y las incertidumbres, las rivalidades y las negociaciones se hacen habituales en la comunidad científica. La frontera entre los debates científicos y los debates políticos se vuelve borrosa. Los conflictos sociales acaban introduciéndose en el templo del saber y profanando su aura sagrada, como ponen manifiesto los debates relativos al cambio climático o a la ingeniería genética. Ya no es posible seguir sosteniendo el círculo mágico que separaba la teoría y la práctica, el saber y el poder, los juicios de hecho y los juicios de valor, el conocimiento puro y los intereses impuros, las exigencias internas de la investigación y las exigencias externas de los grupos sociales.

La relación entre saberes expertos y poderes sociales es una relación de doble dirección. En primer lugar, es preciso reconocer que la compleja red de las relaciones sociales y sus correspondientes conflictos de intereses atraviesan el interior de los laboratorios, hospitales, fundaciones, universidades y centros de alta especialización, condicionando de uno u otro modo la elección de los fines, objetos, métodos y modelos de investigación. Pero esto no es todo, ni siquiera es lo más importante.

Hay algo mucho más importante, que sólo en las últimas décadas se ha puesto de manifiesto. Si la ciencia y la política ya no pueden seguir siendo pensadas por separado, no es sólo porque las luchas sociales atraviesen los espacios del saber sino también, y sobre todo, porque es el propio espacio vital en el que habitan los seres humanos el que se encuentra cada vez más atravesado por los saberes expertos. En otras palabras, es el conjunto de las relaciones sociales y de las interacciones con la naturaleza el que ha pasado a convertirse en un gigantesco laboratorio; somos todos los seres humanos, más aún, todos los seres naturales que componemos la biosfera terrestre, quienes nos encontramos expuestos a un inmenso e imprevisible proceso de experimentación. Y es

precisamente por eso, porque los saberes tecnocientíficos han convertido a todos los seres humanos en objetos pasivos e involuntarios de un gran experimento planetario, de un experimento que es a la vez físico, químico, biológico, tecnológico, económico, político y cultural, por lo que los movimientos sociales reclaman cada vez más el derecho a intervenir como sujetos activos y reflexivos en el estudio y control de dicho experimento.

En la sociedad actual, los saberes tecnocientíficos han adquirido un estatuto político problemático porque han hecho de la humanidad entera el objeto de una experimentación gigantesca e imprevisible. Porque estos saberes, como el resto de las instituciones modernas, ya no son la garantía segura de la felicidad terrenal, sino que han puesto al descubierto su inquietante ambivalencia: se han mostrado capaces de proporcionar a un tiempo seguridad e incertidumbre, protección y riesgo, supervivencia y exterminio. De ahí que haya surgido la exigencia y la urgencia de someterlos a un debate público y a un uso reflexivo por parte de los individuos, las asociaciones civiles, las empresas y los Estados.

Pero esto significa que no sólo está cambiando nuestra comprensión de la ciencia sino también nuestra comprensión de la política. Durante los dos últimos siglos, la política moderna (tanto la teoría política como la práctica de las instituciones políticas) había venido girando en torno a tres grandes ejes: en primer lugar, los conflictos entre las clases sociales (y entre los partidos políticos de base clasista), que tenían por objeto el control del Estado nacional y la distribución social de la riqueza; en segundo lugar, los conflictos militares y diplomáticos entre los grandes Estados occidentales, que tenían por objeto el control de sus respectivas áreas de influencia colonial, comercial y cultural; por último, la confianza que todos ellos (partidos políticos, clases sociales y Estados nacionales) tenían depositada en el poder ilimitado del ser humano para proyectar y gobernar científicamente su propio destino histórico. Esta confianza en el poder ilimitado de la ciencia, junto con los conflictos entre las clases y las naciones, han sido el núcleo teórico de las grandes ideologías políticas modernas: el liberalismo, el nacionalismo y el marxismo.

Pero, en la modernidad “segunda”, “tardía” o “reflexiva”, el desarrollo del saber tecnocientífico ha provocado no un creciente dominio del mundo natural y social sino una creciente “incertidumbre fabricada” (Giddens), hasta el punto de que la sociedad actual se ha convertido en una “sociedad de riesgo” (Beck), en la que peligran no sólo los grandes ideales políticos y económicos de la modernidad sino incluso la mera supervivencia física de la especie humana. Algunos de estos riesgos son tales que borran la frontera entre las clases y las naciones, y por tanto requieren respuestas políticas de alcance global o planetario. Por eso, junto a los

viejos conflictos entre clases, partidos y naciones, y entremezclados con ellos, han ido surgiendo otro tipo de conflictos y de asociaciones civiles, que giran en torno a los usos y efectos de los saberes expertos, es decir, que problematizan el supuesto vínculo entre la racionalidad tecnocientífica y el progreso material y moral de la humanidad. Esta es la novedad política que han aportado movimientos sociales como el ecologismo, el pacifismo, el feminismo, las organizaciones de ayuda al desarrollo, las organizaciones de consumidores, las asociaciones de afectados por alguna catástrofe sanitaria o medioambiental, las comunidades vecinales, etc.

Por eso, dice Giddens, junto a la “política emancipatoria” de la primera modernidad, ha aparecido la “política de la vida” de la segunda modernidad, que se ocupa no sólo del cuerpo individual, de su salud y de su sexualidad, sino también del conjunto de seres vivos y de recursos vitales que componen la biosfera del planeta Tierra. Por eso, dice Beck, junto al concepto moderno de política y a sus instituciones típicas, han ido surgiendo nuevas formas de “subpolítica” que problematizan la frontera entre lo público y lo privado, entre lo económico y lo político, entre la racionalidad técnica y la racionalidad moral, y que por tanto requieren una “reinvención de la política”. Uno de los aspectos esenciales de la nueva política es que en ella ya no son separables la verdad y la justicia, los juicios de hecho y los juicios de valor, los problemas técnicos y los problemas morales, ni se da por supuesto que la mera innovación tecnocientífica sea en sí misma valiosa y conlleve necesariamente una mejora material y moral de la vida humana.

Esta nueva relación entre ciencia y política exige a los ciudadanos adquirir una cultura científica, un juicio informado y crítico sobre los saberes expertos que alteran de uno u otro modo sus condiciones de vida; y, a la inversa, exige a los científicos adquirir una responsabilidad cívica, lo cual implica reconocer que en el proceso mismo de su actividad especializada no pueden dejar de adoptar determinadas opciones morales, económicas y políticas, de las que han de rendir cuentas ante los demás.

En la sociedad global, los saberes tecnocientíficos han adquirido un estatuto político problemático porque han adquirido un creciente poder sobre todos nosotros, porque afectan de manera decisiva a nuestras condiciones de existencia, a nuestras luchas sociales, a nuestras más íntimas opciones vitales; y, precisamente por eso, en los debates políticos actuales tienen cada vez más importancia las cuestiones relativas a los saberes tecnocientíficos, a sus mecanismos de financiación y planificación, a las instituciones encargadas de su control y validación, a sus procesos de difusión y comercialización, a sus efectos sociales, sanitarios y medioambientales. En todos los grandes conflictos del

presente, los argumentos científicos y los argumentos políticos ya no pueden dejar de entrecruzarse a la hora de decidir acerca de nuestro destino individual y colectivo.

4. Llegamos así al cuarto y último rasgo del universalismo postmoderno. Me refiero a la crisis de la religión tecnológica y a la aparición de una nueva religión que yo llamaré ecológica. El *novum* histórico de la crisis ecológica global ha puesto en cuestión la gran separación entre naturaleza y sociedad, sobre la que pretendió edificarse la sociedad capitalista y sobre la que también trató de cimentarse la teoría de la modernización. Según esta teoría, los seres humanos habrían pasado de ser siervos a ser señores de la naturaleza, gracias al poder que les fue conferido por los modernos saberes tecnocientíficos. Pero los seres humanos no somos siervos ni señores de la naturaleza: sencillamente, somos seres vivientes que formamos parte de la biosfera terrestre y que hemos evolucionado junto con ella. La teoría darwinista de la evolución fue el primer puente que se tendió entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Desde entonces, las ciencias biológicas (especialmente, la genética y la ecología) han mostrado los vínculos indisociables entre la historia de la biosfera terrestre y la historia de las sociedades humanas. La crisis ecológica global ha puesto al descubierto el destino común que liga al ser humano con el resto de los seres naturales. El gran reto de la humanidad actual, la exigencia de asegurar la habitabilidad del planeta para el conjunto de los pueblos y para las generaciones venideras, es un problema indisociablemente científico y político, tecnológico y jurídico, económico y cultural, que requiere la combinación de todo tipo de medidas: investigaciones científicas interdisciplinarias, acuerdos políticos internacionales, reorganizaciones tecnológicas en los procesos de producción y de consumo, legislaciones medioambientales, nuevos sistemas de fiscalidad y de contabilidad económica, nuevos valores éticos.

La Historia Universal ha dejado ser considerada como la prometeica domesticación de la naturaleza por parte de los modernos saberes tecnocientíficos, como el triunfo completo y definitivo del espíritu sobre la materia, como la instauración del reino del Hombre sobre la Tierra. En primer lugar, porque el pretendido dominio de la naturaleza está sujeto a una ambivalencia tecnológica: toda innovación destinada a asegurar o incrementar ese dominio produce al mismo tiempo “efectos secundarios” incontrolados e imprevistos que lo hacen inseguro, provocando así una “incertidumbre fabricada”, un “riesgo” tecnológicamente inducido y políticamente conflictivo. En segundo lugar, porque la relación histórica entre el hombre y la naturaleza no es una relación de

soberanía del uno sobre la otra, sino una relación de interacción recíproca y de coevolución, en el marco de un ecosistema terrestre que integra tanto los procesos “naturales” de la biosfera como los procesos “artificiales” de la tecnosfera, y cuyo equilibrio global no puede ser alterado caprichosamente sin poner en peligro la supervivencia de la propia especie humana.

En las últimas décadas, los seres humanos nos hemos dado cuenta de que el porvenir de nuestra propia especie está indisolublemente ligado al porvenir de las demás especies vivientes y de la Tierra en su conjunto. Por eso, el universalismo postmoderno incluye entre sus principios básicos el respeto y la protección de nuestra morada terrestre y de nuestros parientes animales y vegetales. El nuevo cosmopolitismo no sólo pretende preservar la diversidad cultural de los pueblos sino también la diversidad biológica de las especies. Por eso, frente a la arrogancia demiúrgica de la política, la economía y la ciencia modernas, la religión ecológica predica una nueva ética del límite, de la prudencia, de la precaución y de la responsabilidad, en todos los dominios de la experiencia humana⁷.

Pero quisiera hacer una aclaración importante: esta nueva religión ecológica no significa un retorno a las religiones teológicas premodernas, sino un ejercicio de reflexividad, de autocrítica y de transformación profunda por parte de la moderna religión tecnológica. Han sido los propios científicos, o al menos los más lúcidos y responsables de ellos, quienes han sentado las bases teóricas y prácticas de esta nueva manera de entender “el lugar del hombre en el cosmos”, es decir, quienes han vuelto a contar de otro modo la Historia Universal de la Humanidad. Por eso, sería un grave error tratar de reafirmar la vigencia de la Ilustración frente a esta nueva religión ecológica, como han pretendido Luc Ferry y Fernando Savater⁸. Muy al contrario, es precisamente el ejercicio activo y reflexivo de la “actitud ilustrada” el que ha llevado a muchos científicos y a muchos movimientos ciudadanos a inventar una nueva forma de relación con el mundo, una nueva forma de cosmopolitismo. Hasta el punto de que Ulrich Beck ha hablado de una nueva “Ilustración ecológica”. También yo creo que los más dignos herederos de la “actitud ilustrada” no se encuentran entre los autoproclamados albaceas y depositarios de las verdaderas esencias de la Santa Ilustración, sino entre las filas de quienes promueven este nuevo cosmopolitismo ecológico.

⁷ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

⁸ Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994. Véase también la voz “Naturaleza” en Fernando Savater, *Diccionario filosófico*, Planeta, Barcelona, 1996.

Ha sido precisamente Ulrich Beck uno de los sociólogos que más lúcidamente ha analizado las diferencias históricas entre la “primera” y la “segunda” modernidad, o entre la modernización “lineal” y la modernización “reflexiva”. En su libro *La invención de lo político*, retoma una propuesta del pintor Wasily Kandinsky, autor de un artículo titulado “y”. En ese artículo, Kandinsky sugiere que el siglo XIX estuvo regido por la partícula excluyente “o”, mientras que el siglo XX debería explorar las posibilidades de la partícula incluyente “y”. Ulrich Beck retoma y reelabora esta sugerencia, para resumir así el conjunto de transformaciones que han conducido de la primera a la segunda modernidad⁹.

También yo creo que estas dos partículas sirven para resumir la diferencia entre el universalismo moderno o ilustrado y el universalismo postmoderno o global. Nosotros ya no podemos pensar el mundo que nos rodea con el término excluyente “o”, sino con el término incluyente “y”: ya no podemos decir “o cosmopolitismo o localismo”, “o igualdad o diferencia”, “o nacionales o extranjeros”, “o civilizados o salvajes”, “o masculino o femenino”, “o cultura o naturaleza”, “o progreso o tradición”, “o guerra o paz”, “o saber o poder”, sino que nos vemos obligados a decir “cosmopolitismo y localismo”, “igualdad y diferencia”, “nacionales y extranjeros”, “civilizados y salvajes”, “masculino y femenino”, “cultura y naturaleza”, “progreso y tradición”, “guerra y paz”, “saber y poder”, y así sucesivamente. No vivimos ya en la época de la certeza y de la pureza, sino en la época de la incertidumbre y de la mezcla. Como diría Koselleck, éste es nuestro nuevo espacio de experiencia, pero también nuestro nuevo horizonte de expectativas¹⁰. A partir de aquí, hemos de volver a inventar una nueva Historia Universal de la Humanidad.

⁹ Ulrich Beck, *La invención de lo político*, o.c., pp. 9 ss.

¹⁰ Reinhart Koselleck, “<Espacio de experiencia> y <horizonte de expectativa>, dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-357.