

## **El surgimiento de una nueva sensibilidad: Defensa del medio ambiente, pacifismo**

Hablar del fin de la Modernidad, es decir, de nuestra época, pertenece ya a la consabida galería de tópicos y recursos retóricos a caballo entre el libro de bolsillo y la última moda *prêt-à-porter*. Y, sin embargo, los signos son inequívocos. La conciencia histórica surgida con la Ilustración y convertida en fuerza política con la Revolución francesa declina hoy. El gran *mito del progreso* acelerado y sin límite, especie de dios terrestre racionalista y prometeico, fe secularizada primero, utopía tecnológica después, pierde ahora vigencia histórica. Si lo característico de nuestro siglo es la reducción de la razón a la nacionalidad mecanicista de la técnica, asistimos actualmente a su profunda crisis. Esta es, brevemente, nuestra situación.

Un fenómeno que refleja nítidamente esta nueva percepción histórica es el ecologismo. Pacifismo, neutralización y naturalismo: claves que ostenta la nueva sensibilidad colectiva. Desmilitarización y desnuclearización en las relaciones exteriores, neutralización de los valores en el interior del cuerpo social y una dinámica de transformación colectiva: la vuelta a la Naturaleza, el regreso a la armonía perdida, a la revinculación entre el hombre y su

entorno biológico. Rousseau y su paraíso recobrado, en definitiva.

El movimiento ecologista parte de un rechazo del progreso técnico-industrial como configurador histórico de nuestra sociedad y pretende realizar una utopía muy particular: la del fin de toda utopía. Un salto hacia atrás, hacia aquel lugar que dejamos tras nosotros, antes de identificar fe con progreso, y éste con la razón y la historia. O, si se prefiere, un salto más allá de nosotros, más allá de un tiempo histórico acelerado, más allá de todo tiempo histórico. Ni reacciones ni revoluciones. Frente a la dinámica de un tiempo que es permanentemente futuro, el regreso a los ciclos míticos del eterno retorno de la Naturaleza: tras la sociedad posindustrial, la sociedad pos-moderna.

La amplitud e intensidad del cambio de mentalidad histórica ante el que nos encontramos no resultaría únicamente del hecho de que en menos de tres años el partido ecologista alemán haya logrado reunir casi el 10 por 100 de los votos en un país tan poco susceptible a los terremotos políticos como la República Federal de Alemania, deshancando significativamente a los liberales; tampoco se deriva necesaria-

mente de la lúcida radicalidad de sus compañeros de viaje. La ocupación violenta de casas vacías por los *crackers* o *squatters* en Zurich, Amsterdam, Londres o Berlín; sus duros enfrenta-mientos con la Policía o las interminables *razzias* callejeras por aparentes motivos raciales, ideológicos o de simple miseria ciudadana en el East End londinense, en los arrabales parisienses o en el Kreuzberg berlinés, son actos fundacionales, sin duda, pero débilmente eficaces para remover a la cómoda burguesía centro-europea de sus sillones; más aún, fácilmente clasificables por la crítica cultural al uso como epifenómenos de la violencia suburbana sin percibir, en todo caso, lo que aquí se ventila: la creación de una nueva subcultura en plena búsqueda de sus nuevos mitos.

En este sentido, el dato político más definitivo es posiblemente la honda crisis por la que actualmente atraviesa la socialdemocracia alemana. En el seno del SPD se produce uno de los más agitados debates intelectuales desde su fundación, similar a pugnas ; ideológicas, tan decisivas para la historia del socialismo como los revisionismos de los años veinte o el abandono del marxismo en el Bad Godesberg de 1957. Lo que ahora se plantea con toda virulencia es la propia legitimidad histórica de la socialdemocracia alemana como «partido del progreso». El enfrentamiento entre los que abogan por la apertura de los fundamentos ideológicos del partido, favoreciendo la entrada de los planteamientos ecologistas, y los mantenedores del SPD como partido del progreso y genuino catalizador de la sociedad tecnológico-industrial desvela la magnitud del problema: lo que se juega aquí el socialismo democrático son las condiciones de su propia identidad. El «partido del futuro» se diluye en una maleable in-

operatividad desde el mismo momento en que lo que interesa ya no es lo que vendrá, sino *el ahora*: cuando las claves de la identidad colectiva no vienen ya dadas por el antes y el después, el progresismo y la reacción, el «mañana» que no acaba nunca de llegar y el «hoy» que sucumbió en aras del mañana; en definitiva, cuando el futuro desaparece como fuente de legitimidad política.

Lo que se evidencia es un resquebrajamiento de aquello que había servido eficazmente como factor de homogeneización y de identidad sociales: la firme creencia en el carácter infalible de la técnica y el proceso de industrialización; el progreso técnico-industrial como modelo social y legitimación política. Tras la caída de Prometeo se buscan nuevos símbolos, nuevos mitos colectivos, se redescubre la inagotable fuerza creadora del inconsciente y lo irracional en el hombre y en los grupos sociales: una nueva llamada a la fantasía y a la imaginación literarias, un resurgir de los nacionalismos, una recreación del héroe y el honor.

Así pues, se produce una crisis de la idea de progreso. Ahora bien, ¿qué significa este término tan ambiguo, «progreso», y, sobre todo, por qué se produce su crisis? La semántica es clara, y se halla presente en nuestros más conspicuos historiadores y científicos sociales, desde el desconocimiento del término en la Antigüedad, el *profectus* medieval y la perfectibilidad moral del místico, a la desnaturalización de la metáfora bucólica del crecimiento controlado y su apertura hacia un mundo infinito en la Edad Moderna. Paralela o progresivamente, el apareamiento con la dinamicidad científico-técnica. De aquí la identificación entre historia y progreso.

De este modo, el progreso como fe secularizada, y utopía terrena, da origen

a la filosofía de la historia, se convierte en un concepto universal, es fuente de reacción o revolución, motor de la ideologización e ideología en sí misma, seculariza a la religión y se auto-sacraliza, es utopía y esperanza inmediata, objeto de la planificación y su consecuencia anhelada, establece legitimidades y éticas, salvaciones y condenas, incluso purgatorios; es un instrumento de la industrialización y su meta; actor del cambio político y su objeto; indicador y factor de la historia y lo trascendente: un dios terrenal origen y motor de legitimidades políticas y sociales. Como valor absoluto, como legitimador de la historia y la política, de los individuos y de las sociedades, el mito del progreso es, históricamente, primero, una fe secularizada —el anhelado paraíso de mieles aquí en la tierra que se prometían la Ilustración y, más radicalmente, el marxismo—, y después, una utopía tec-nocrática, el mito prometeico del *homo technologicus*, de una especie de oasis servido por las incombustibles fuentes de placer que proporcionarían las infinitas posibilidades de la técnica. Ahora bien, ¿cuándo se produce el fin de los paraísos y de los oasis? Porque lo que es evidente en nuestra situación actual —en eso que estamos llamando «una nueva sensibilidad»— es que se han acabado los paraísos terrenales. No haría falta recurrir a las conclusiones del Club de Roma y demás organismos especializados en las visiones catastróficas que nos bombardean por todas partes. Basta con fijarse en el lema de la nueva contestación juvenil: No *future!*, «No hay futuro»; ésa es la contraseña de nuestro momento; ésa es la clave de la nueva sensibilidad. «No hay futuro», y, por tanto, no hay progreso. Se ha acabado desde el momento en que los efectos secundarios de una política uni-

lateralmente expansionista, centrada exclusivamente en el desarrollo tecnológico e industrial, amenazan con destruir los logros alcanzados en el terreno económico, en el terreno social y político, en el campo de la calidad de vida, y amenazan aún con destruir la misma sustancia de lo humano. Que la utopía del crecimiento absoluto, del mundo y la naturaleza como objetos de la insaciable voluntad de dominación del hombre acabe por encontrar frenos históricos insalvables no deja de ser tan atractivo como coherente. No se puede esquilmar a la naturaleza sin que ésta se vengue. Transformarla, sí, pero inmersos en ella, formando parte de ella; canalizar sus recursos, potenciar sus posibilidades, pero sin agotarla. Los frenos a la dominación por la dominación están, afortunadamente, a la vista de todos: son límites en la capacidad de liberación energética, de recursos naturales en su sentido más amplio, pero también límites del crecimiento social. No se puede planificar y racionalizar la vida humana como si fuera un elemento más en la cadena de producción, tec-nificación y microprocesación. Lo más genuinamente humano estalla aquí.

Es, por tanto, si no lógico, sí indudablemente «humano», el rechazo a una sociedad que tiende exclusivamente a planificar, racionalizar y tecnificar, eludiendo la cuestión clave, que es cabalmente la proposición y asunción de ideales. Posiblemente sea éste el elemento definidor de la «nueva sensibilidad» —y en este punto coinciden miembros de la *intelligentsia* tan dispares como los actuales corifeos del neomarxismo alemán, como Jürgen Habermas, o del neoconservadurismo americano, como Daniel Bell—. Después de la crisis del progreso como valor absoluto, necesitamos nuevos ideales: mejor dicho, la vuelta de ideales

sin más, porque lo característico del mito del progreso ha sido justamente la sustitución de los ideales humanos por la utopía racionalista de aquel «mundo feliz» que tan gráficamente inmortalizó Aldous Huxley.

No es extraño, por todo ello, que los valores de esa «nueva sensibilidad» sean, en primer término, negativos, dirigidos contra lo vigente, contra la tecnocracia, la industrialización incontrolada, la tecnología armamentista y los vicios del consumismo, para tender en un segundo momento al localismo entendido como redescubrimiento de las formas primitivas de vida privada y social, en permanente contacto con la naturaleza; a la revalorización de la creatividad y la autorrealización individual a través de la comunidad; a la sustitución del principio de competencia y del capitalismo por el cooperativismo y la solidaridad a todos los niveles; a un difuso sentimentalismo social interclasista que rechaza los partidos tradicionales y el mismo sistema democrático con el intento de reemplazarlo por formas de participación asamblearia, el derecho de resistencia, etcétera.

Baste esta relación como botón de muestra de lo que se está conviniendo en llamar *valores de la sociedad pos-materialista*. Baste también como botón de muestra de toda la ambigüedad que contiene lo que aquí definíamos como «nueva sensibilidad». No hay lugar para el engaño. Si, por una parte, el movimiento ecologista y pacifista nos muestra en qué medida hay sensibilidad hoy día por el redescubrimiento de ideales individuales y colectivos, no es menos cierto que tampoco el ecologismo escapa de ser una ideología más.

## El ecologismo como ideología

Lo característico de la ideología es la transmutación entre religión y política. La política se transforma en fe secularizada o la religión en instrumento político. Si lo primero es lo que ocurre en la Ilustración y en la Revolución francesa, en el origen del concepto mismo de ideología, la utilización del sentimiento religioso como factor de homogeneización política y como fuente de legitimación directa de la acción política es un fenómeno típico de nuestros días. Todo el debate sobre la política de seguridad y defensa en Centroeuropa está impregnado de connotaciones ético-religiosas, de una nueva guerra de religión por la obtención de la «verdadera» paz. Tras el proceso de secularización de la vida social y de racionalización de la política llevada a cabo en las últimas décadas, nos encontraríamos actualmente con una tendencia a la «des-secularización».

No se trata lógicamente al hablar de des-secularización del registro de un aumento de la práctica religiosa en los países de Europa Occidental. El vitalismo religioso que está detrás de este curioso proceso de retorno no se orienta primariamente alrededor de las instituciones religiosas tradicionales; se trata más bien de un sentimiento en gran parte anárquico, que se desarrolla fuera de las confesiones religiosas, y cuyo medio de expresión es la moral. La moral entendida como ética pública y social, como ética colectiva y arreligiosa; es decir, lo que se está produciendo es una moralización de la política, una «religión social» que no responde a los criterios trascendentes de la fe, sino a las líneas de la acción política; que no busca a Dios, sino un sentimiento de solidaridad y «humanidad»; que sustituye la salva-

ción del alma por el bienestar de la sociedad y la tranquilidad de los «pacíficos»; que en vez de actos litúrgicos celebra demostraciones de protesta y que se manifiesta no como comunidad de fieles, sino como movimiento ciudadano.

En efecto, el movimiento ecologista y los movimientos por la paz y el desarme se han convertido en gran parte en *ghettos* de activismo político, dominados por la segura conciencia de estar realizando una labor salvífica universal. La «nueva sensibilidad» corre así el peligro de transformarse en aquello que legítimamente rechazaba: una ideología.

Mucho antes de que los movimientos por la paz y la defensa del medio ambiente empezasen a tener actualidad, Arnold Gehlen había descrito esta transformación de la religión en moral política: desde que a partir del siglo xviii se pierde la conciencia de lo sobrenatural, la religión se convierte progresivamente en algo cada vez más simplemente humanitario. Lo absoluto, lo trascendente, lo sobrenatural, se intentan buscar aquí abajo, en los ámbitos de la moral, la sociedad o la política, y en concreto allí donde la fe religiosa tenía su expresión más humana: en la experiencia de la debilidad y del temor, en las sensaciones de abandono y carencia. El poder de la razón y la historia, las infinitas posibilidades del arte y la técnica fueron otros tantos demiurgos encargados de sustituir al Dios cristiano.

También ahora la nueva religión social de la ética pacifista depende de la sensación radical de peligro e inseguridad. No es casual que precisamente aquellos ámbitos del mundo moderno en los que se ha desarrollado con especial intensidad la complejidad de estructuras racionales —la economía industrial avanzada y la política de seguridad militar— sean precisamente las fuentes de donde surgen la sensación de inseguridad y el miedo. El recurso a una nueva religión social, a imperativos éticos directamente políticos, sin ningún tipo de mediación racionalizadora, se produce allí donde la complejidad y la aceleración de la época moderna se manifiestan en toda su radicalidad. Es ahí justamente donde estallan a la superficie los terrores más primarios y viscerales: el cataclismo universal, la destrucción del planeta, la aniquilación de la vida.

Las consecuencias de la transmutación de política en religiosidad social son claramente regresivas. El juicio riguroso de una moral estricta y combativa sustituye entonces a la racionalidad política; en vez de la solución de los problemas, se busca al culpable de la situación. La «nueva sensibilidad» se convierte así en agresión, y su rechazo de aquella reducción de la persona humana a racionalidad tecnológica no es entonces más que una recaída en el mito. Frente al mito de Proteo, el mito de Cronos.

J. M. B. \*

\* Profesor de Derecho Político. Universidad Nacional de Educación a Distancia.