

FUNDAMENTO DE LA SOCIEDAD Y FUNDAMENTALISMO¹

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla

Resumen. 1.- Religión, fundamento y legitimidad. 2.- Crecimiento, diferenciación y desarraigo. 3.- Fundamentalismo civil y fundamentalismo religioso. 4.- Individualismo: fundamentalismo de la libertad individual. 5.- Mecanismos de exclusión de la sociedad.

Abstract. Foundation of Society and Fundamentalism. 1.- Religion, Foundation and Legitimacy. 2.- Growth, Differentiation and Unrootness. 3.- Civil and religious Fundamentalism. 4.- Individualism: Fundamentalism of individual Freedom. 5.- Mechanism of exclusion of the Society.

1. Religión, fundamento y legitimidad.

El origen ha significado siempre principio y fundamento, y las cosas consideradas como fundamentales son aquellas de las que surgen los demás hechos, acontecimientos, cosas materiales o seres vivos. La mayor parte de lo que conocemos son hechos, y los hechos se definen como aquello que no trae consigo la razón de su existencia. Los hechos no surgen aportando consigo su principio o fundamento, y por eso se dice que los hechos necesitan explicación. Requieren que se dé cuenta de su empezar desde su propio origen.

No obstante, como frecuentemente el origen no necesita en absoluto producir hechos, ni seres preocupados por las explicaciones, y como el origen desafía y supera tanto a la explicación como a la razón, porque ambas deben tener un origen, se puede decir que el origen es un misterio. Se puede decir que es algo terrible, fascinante, o se puede decir que es sagrado. Lo miramos conmoviona-

¹ Este trabajo es parte de una investigación realizada como profesor visitante en la Universidad de California en Berkeley, durante el verano de 1992. Debo agradecer al profesor Robert N. Bellah, del departamento de Sociología, su invitación, y a la Junta de Andalucía, su ayuda económica. La primera versión de este estudio fue presentada como comunicación en el XIX Congreso Mundial de Filosofía, Moscú, agosto de 1993, con el título *Foundation of Society and Fundamentalism*.

dos, con una actitud de respeto, miedo y amor. Tal actitud implica sentimientos, creencias y formas de comportamiento respecto del origen que, en conjunto, constituyen la religión².

Precisamente por eso se dice que la religión es fundamental, y, por el mismo principio, se puede añadir que las cosas fundamentales son la religión.

El origen es siempre superior a lo originado, y cuando eso no aparece como evidente por la grandeza del asunto, nos admiramos e indagamos sobre algún misterio en el propio comienzo y buscamos el origen real, el verdadero.

La vida religiosa en sus formas elementales, como la describen Durkheim y otros estudiosos, consta de comportamientos, sentimientos y creencias referidas a algo sobre lo cual está establecida la vida del grupo social, ya sean los antepasados, la lluvia, el sol, algo particularmente útil como una herramienta, un animal o una planta. Se puede enumerar también alguna guerra civil, alguna ley constitucional o algún éxodo.

No es una cuestión de conocimiento. Podemos saber mucho sobre la constitución de una casa o una familia, de una ciudad o de un país. Aún así, los hombres que se adentran en los comienzos de todo eso sienten que están tratando con algo más grande que esas cosas mismas, con algo que las supera. Hay tanta grandeza en ellas que las consideran los valores supremos, como el tipo de ideales o realidades que merecen sus propias vidas. Y frecuentemente sucede que dan la vida por esos valores invocándolos como sagrados. En efecto, no solamente son valores fundamentales o religiosos. Son la religión.

Esto es verdad para cualquier grupo social de cazadores-recolectores, así como para cualquier comunidad neolítica³. Pero el significado religioso del origen es mucho más amplio que el del origen de la comunidad social, cualquiera que sea la época histórica a la que ella pertenezca. Dicho significado religioso alcanza también a los diferentes ámbitos de la comunidad social; quizá a la mayoría de

² El estudio más clásico del hecho religioso en este sentido es el de Rudolf Otto, *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980.

³ Entiendo por comunidad neolítica el grupo social que se mantiene unido por compartir el mismo asentamiento urbano, el mismo sistema de producción de alimentos y el mismo lenguaje escrito.

ellos, y quizá a tantos como han sido generados en el proceso de crecimiento y desarrollo.

El hombre que empieza algo suficientemente grande y nuevo, que hace algún descubrimiento, empieza una tarea del todo inusual o entra en un ámbito completamente extraño, cree que está llevando a cabo algo verdaderamente trascendente o fundamental para el género humano, es decir, algo sagrado. Por eso se considera a sí mismo como un ser elegido, dotado con algún tipo de inspiración divina, como una persona a la que se le ha revelado algo. Frecuentemente la persona siente que la tarea supera sus fuerzas, y necesita pedir una ayuda divina (religiosa).

Dada la grandeza de la misión, el hombre se siente legitimado para implorar el auxilio divino, y porque implora el auxilio divino se siente con suficiente capacidad para realizar la misión. Todavía más, necesita desplegar algún tipo de liturgia y ejecutar solemnemente algún preludio o algún rito de acción de gracias.

En efecto, para cualquier matrimonio existe la fiesta de boda, que es el rito con el que se da comienzo a la nueva familia, al nuevo tipo de vida para el varón y para la mujer. Para cualquier recién nacido hay algún tipo de rito bautismal, así como para una nueva casa, una nueva granja, una ciudad nueva o un nuevo país. Hay también un rito de iniciación para integrarse en una asociación profesional, para abrir un nuevo mercado o una nueva calle, para inaugurar una nueva edición de los juegos olímpicos o alguna indeseable guerra. Se puede decir que hay una apelación religiosa en la sesión de apertura de cualquier nuevo espacio social, público o privado, o en la creación de cualquier institución.

Se puede decir que legitimidad es siempre legitimidad religiosa. Esto es verdad para todos los casos anteriormente mencionados, pero se puede añadir que la mayoría de los movimientos y corrientes, la mayoría de los eventos que han aparecido como amenazando el orden vigente han sido llevados adelante por personas que proclamaban contar con una legitimidad religiosa.

Sócrates, uno de los primeros en predicar la libertad de pensamiento, lo hizo impulsado por el mandato del oráculo de Delfos, y Descartes consideró su conocido axioma «*cogito ergo sum*» como una revelación divina. Pero esto no es solamente verdad para los filósofos. Científicos y pensadores políticos como Galileo o Locke sintieron la necesidad de ajustar sus descubrimientos en el marco de

referencia religioso que compartían con sus contemporáneos (ahora no es del caso si eso lo hicieron por causa de sus personales creencias religiosas, por el bien común o por cualquier otro motivo).

Es oportuno recordar que Maquiavelo se consideraba a sí mismo como un nuevo Moises, con la misión y el compromiso de liberar la gran nación italiana, y ese fue también el caso de personajes tan destacados como Colón, Lutero, Calvino, los Padres Fundadores, los líderes de las revoluciones liberales y socialistas entre los siglos XVIII y XX, y los héroes de la independencia de los países del tercer mundo.

Siempre hay y siempre ha habido una tierra prometida para el pueblo escogido, y una nueva tierra prometida para el nuevo pueblo escogido. Franklin, Jefferson y Adams eligieron un lema virgiliano para su proyecto, a saber, *Annuit coeptis* (de la *Eneida*) e *Incipit novus ordo saeculorum* (de la *Egloga IV*), que también Constantino había tomado como principal rasgo para su Imperio. Los marxistas también fueron un pueblo escogido: «el dios que los eligió se llamó Historia, y la Alianza con ellos quedó establecida en *El Capital*». Correlativamente, el nacionalismo latinoamericano encuentra su biblia en la teología de la liberación⁴.

Pero si se toma metafóricamente el término «tierra prometida», se puede añadir que también Beethoven, Pasteur, Marconi, Comte y Van Gogh, sintieron que ellos estaban entrando en el nuevo continente de la moderna orquesta, la microbiología, el electromagnetismo, la sociología o la pintura impresionista. Sintieron que pisaban una tierra sagrada, y experimentaron también el impulso de quitarse sus sandalias.

En la historia de occidente se puede encontrar mucha gente que ha entregado su vida por la verdad, la justicia, la libertad, la riqueza, el derecho, la belleza y la ciencia. Gente que ha sido perseguida por eso, y que, al vivir así, han mostrado hasta qué punto esos valores son fundamentales. Gente que ha contribuido a la creación de instituciones cuya responsabilidad específica era precisamente la tutela de esos valores: iglesias, gobiernos, universidades, academias, bancos, parlamentos, rutas comerciales, museos, etc.

La fundación de la ciencia moderna, así como de la política, la

⁴ Cfr. Conor Cruise O'Brian, *God Land. Reflections on religions and nationalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988, pp. 73 ss.

economía, la tecnología, el arte, la industria y las correspondientes instituciones, tienen raíces religiosas y legitimidad religiosa. Eso significa que la fundación del mundo moderno, del mundo occidental, tiene la misma estructura que cualquier otra concepción del mundo, sobre la base de una religión, como los antropólogos y sociólogos han mostrado hace tiempo⁵. El problema surge cuando la complejidad produce por sí misma distanciamientos, incluso escisiones, y cuando todo ello hace que esos nuevos espacios sociales, y los hombres que los rigen, pierdan pié, de tal manera que se vuelvan incapaces de referirse al origen y al todo. Entonces no hay raíces, no hay mundo, ni siquiera hay sociedad.

2. Crecimiento, diferenciación y desarraigo.

El crecimiento y la diferenciación de todos esos ámbitos es aquello en lo que consiste la historia de occidente, tal como lo describieron detenidamente Hegel y Spencer, aunque, desde luego, hoy nadie compartiría una perspectiva tan evolucionista como la de ellos, que, por lo demás, era aceptada por la mayoría de los filósofos, sociólogos y antropólogos del siglo XIX.

En primer lugar, nadie estaría de acuerdo, ni en las ciencias naturales ni en las sociales, con su modelo de desarrollo de las culturas, unilineal e irreversible. No sabemos si otras culturas distintas de la nuestra seguirán el mismo camino que nosotros, incluso aunque adopten la ciencia y la tecnología occidental. Pero sí podemos estar seguros de que, si lo hacen, van a crecer no solamente en población, sino en cuanto cultura como tal, que implica tanto la población como las instituciones. Harán aparecer nuevos espacios sociales, y darán lugar a tantas esferas diferenciadas como el occidente produjo.

En el proceso de maduración de la cultura occidental, los ámbitos diferenciados se distanciaron de su suelo natural, perdieron contacto con el origen y finalmente se desprendieron del todo vivo como una cáscara vacía. Desde el punto de vista del individuo, eso es el desarraigo, tal como Hegel lo describió en sus *Lecciones de Jena*.

Por supuesto, para los países del tercer mundo que buscan su

⁵ Este extremo queda bien ilustrado en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.

modernización, todo esto aparece como un problema de lujo. Pero en cuanto que emprenden su modernización como tarea, el mismo problema reaparece con rasgos similares a los que tiene en nuestra cultura. Lo que Max Weber llamó el politeísmo actual y la guerra de los dioses, ha sido el surgimiento de muchas de las instituciones occidentales y de los valores que ellas encarnan.

Las instituciones son un tipo de reflexión de la voluntad pública mediante la cual la sociedad se mantiene a sí misma reconociendo y haciendo algo de alguna manera⁶. El reconocimiento no es solamente una actividad del conocimiento, es también un acto de la voluntad. Significa un grado de conciencia y de voluntariedad, un compromiso de la sociedad como un todo respecto de algunos principios y algunos fines, mediante los cuales la sociedad se conoce, se aprende y se confirma a sí misma, arrancando desde su propio origen y apuntando a la consecución de algunos fines. Precisamente por eso las instituciones son fundamentales, y, en cierto sentido, sagradas⁷.

El descubrimiento de los diferentes aspectos o dimensiones de la vida y de la sociedad, o sea, de lo sagrado, ha sido siempre un trabajo arduo (no precisamente conocerlos, sino más bien alcanzar suficiente reconocimiento para ellos por parte de la voluntad pública). Desde Sócrates hasta Martin Lutero King las nuevas dimensiones del fundamento, cualquiera que fuese el nombre que el descubridor les diera, han sido vistas como amenazas para el orden social, para la autodefinición que cualquier sociedad podía aceptar y reconocer como la suya propia.

Por supuesto, la mayoría de los valores en juego en este proceso hacían a los hombres sentirse suficientemente legitimados para matar a otros, o les han hecho sentirse suficientemente respaldados para entregar sus vidas. Esos valores eran fundamentales y sagrados, y podría pensarse que ninguna sociedad duraría mucho tiempo si los negara.

Verdad, libertad, justicia, paz, belleza, intimidad, familia, comunidad, riqueza, poder. Todas estas palabras designan valores que se

⁶ Esta es una concepción de las instituciones bastante hegeliana, que comparto en sus principales rasgos.

⁷ Aquí comparto también el punto de vista sobre las instituciones de R.N. Bellah et al., *The Good Society*, Alfred A. Knopf, New York, 1991.

consideran dimensiones de Dios. Más aún, la mayoría de esos valores han sido tomados por los filósofos como propiedades metafísicas del ser, y como atributos divinos por los teólogos.

La guerra surge cuando cualquiera de esos valores, el último recién llegado, trata de abrirse espacio para asentarse, mientras los previamente establecidos tratan de impedirlo. Por supuesto, los valores no son incorpóreos. Se expresan en símbolos, que a su vez son tomados por los seres humanos para expresar su identidad y para dar sentido a sus vidas.

La guerra surge cuando los valores llegan a resultar incompatibles entre sí, y eso sucede cuando las personas que actúan encarnándolos y representándolos ya no se soportan más recíprocamente. La lucha empieza cuando cualquiera de esos valores es afirmado como el fundamental contra todos los demás y en lugar de ellos. Esto puede llamarse, en principio, fundamentalismo.

Weber tiene razón. La historia de occidente se puede ver como una guerra entre dioses, un combate en nombre de valores fundamentales, una serie de guerras de religión. Pero hay que decir que no todas las motivaciones funcionan de la misma manera, y, por lo tanto, que no hay una simetría simple en absoluto.

La situación de los sujetos y los valores bien asentados es bastante diferente de aquellos que no lo están. Los sujetos se pueden sentir arraigados en la comunidad científica o académica, en la clase media, en el mundo de los negocios, en la comunidad eclesiástica, en el universo de los artistas o en la opinión pública, si son suficientemente reconocidos. Pueden sentirse en casa en cualquiera de los reinos establecidos por el crecimiento de la sociedad y, a través de ellos, en el todo social.

Pero también se pueden producir algunos sentimientos molestos. Mientras más campos diferenciados tenga una sociedad, más bordes puede tener, y más holgura entre unos y otros. Por eso, mientras más desarrollada sea una sociedad, más espacio social vacío puede quedarle, más esferas sociales no formalizadas, más «agujeros negros» donde la gente puede caer o a donde puede ser echada como en una especie de abismo. «Cada sordo giro del mundo tiene tales desheredados, / a quienes ni lo anterior ni tampoco lo que sigue pertenece», como es sabido que decía el poeta ale-

mán R.M. Rilke en los años veinte⁸. Son los expulsados, los desterrados a causa de algún naufragio social, los extranjeros, ya sean inmigrantes de ultramar o de algún ámbito social nacional que se ha vuelto inhóspito o que ya ha dejado de existir. Son también la gente bien acomodada, la muchedumbre solitaria, porque «no estamos muy confiadamente en casa/ en el mundo interpretado»⁹.

Estos son los desarraigados. Las viejas raíces sagradas, el fondo antiguo, como el seno materno, se ha perdido con el crecimiento. La búsqueda y la defensa de todo eso se puede llamar, en algún sentido, *fundamentalismo*, pues por eso es por lo que claman los fundamentalistas.

Eso es lo que sucede cuando se siente la carencia de suelo, de acogimiento, de marco de referencia o de cualquier otra cosa que compartir con los demás. Falta de comunidad, en suma, pues en tales circunstancias la comunidad aparece también como seno materno, como el adecuado conjunto de vínculos que ligan a los hombres entre sí y con el fundamento.

3. *Fundamentalismo civil y fundamentalismo religioso.*

Parece haber cierto antagonismo entre raíces y libertad, entre comunidad y apertura. Y por supuesto que lo hay. Ha sido descrito por Rousseau, y, mucho antes, ha sido ampliamente tratado en la tragedia griega y en la filosofía. El conflicto que afrontamos ahora opone, por una parte, la sociedad abierta que puede acoger muchos grupos étnicos, razas, lenguas, religiones, culturas y modos de vida, y, por otra parte, la comunidad, la unidad de la sociedad, el hogar común. Algún tipo de síntesis ha de lograrse en los países occidentales juntando las dos series de propiedades.

Entiendo por países occidentales los americanos y europeos con una larga historia tras de sí, durante la cual han aprendido mucho acerca de la democracia liberal. Esa no es la situación de los países islámicos, africanos o asiáticos, ni tampoco la del Africa subsahariana o la de Asia central u oriental.

El término *fundamentalismo* fue acuñado a comienzos del siglo

⁸ R.M. Rilke, *Elegías de Duino*, Ed. de José M^a Valverde, Lumen, Barcelona, 1984, séptima elegía, p. 71.

⁹ R.M. Rilke, *Elegías de Duino*, primera elegía. Ed. cit. p. 27.

XX en el campo teológico, para designar el movimiento contra el modernismo en el seno de las iglesias protestantes (principalmente americanas). Esas dos corrientes guardan paralelismo con el movimiento tradicionalista y modernista en las iglesias de la Europa continental (germanas y latinas). Recientemente el término ha sido retomado por los medios de comunicación para designar cualquier actitud religiosa suficientemente fuerte para influir en la vida pública y mantener una actividad política desde fuera del marco de juego de la democracia liberal. En los países sureuropeos, el fundamentalismo se asocia a una corriente religiosa de las naciones islámicas, en concreto, la que lucha contra el secularismo que intenta conducir esas sociedades a la modernización. Entre los católicos europeos, el término se utiliza para designar a los grupos que rechazan algunas de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. En las sociedades occidentales de habla inglesa el término se refiere al fundamentalismo cristiano, tal como era en las primeras décadas del siglo.

De todas formas, el fundamentalismo no tiene en todos los casos el mismo significado. Por supuesto, antes de comenzar la Guerra del Golfo Pérsico, el presidente George Bush y el presidente Sadam Hussein podían dirigirse a su nación y a su pueblo pidiéndoles que rezaran y poniendo al país bajo la protección de Dios. Aun así, las plegarias tienen diferentes sentidos para cada uno de ellos. Sadam Hussein podía dirigirse a su pueblo en términos de «guerra santa», pero George Bush no. Podría decirse que la mayoría de los americanos no sienten que están realizando una guerra santa, ni siquiera cuando el objetivo es establecer los derechos humanos o la democracia en algún país.

Esta es una situación muy extrema. Se podría retroceder al siglo XIII, cuando las autoridades islámicas prohibieron la teología tras la expansión de las doctrinas averroístas, o incluso hasta el propio Mahoma, seis siglos antes, para ver en qué forma están vinculados o están indiferenciados la religión, la moral y el derecho en la concepción islámica. En esa perspectiva se puede comprender por qué la política no puede distanciarse de la moral y de la religión, y por qué la guerra no es solamente una cuestión de justicia, sino una cuestión de santidad, lo mismo que el comportamiento social, y de una santidad tal que puede y debe ser supervisada por la autoridad civil-religiosa.

En este contexto el fundamentalismo islámico puede pensarse

como un modo de evitar una mayor diferenciación entre religión, moral y derecho, como ámbitos autónomos aunque conexos, y, con el mismo enfoque, se puede considerar como una cierta fuerza que mantiene las mentalidades y la sociedad misma dentro de unas fronteras más estrechas de lo que actualmente necesitarían.

Pero este fundamentalismo también ha tenido que afrontar el problema de la reconstrucción del sentido de la comunidad o la identidad colectiva. Estos fundamentalistas retroceden hasta sus raíces religiosas porque en el proceso de llegar a ser modernos se han perdido¹⁰.

Se puede decir también que, en un proceso de modernización similar, lo mismo que a las naciones islámicas le ocurrió a la mayoría de los países occidentales, aunque algunos siglos antes, y que eso puede dar cuenta del resurgir del fundamentalismo por tantos sitios¹¹.

Como señala Giles Kepel, en 1977 Menahem Begin es nombrado primer ministro del estado de Israel, en 1978 Karol Wojtyla es elegido Papa. En 1979 el ayatola Jomeini regresa a Teherán, y en 1980 Ronald Reagan es elegido presidente de los Estados Unidos con el apoyo de la «mayoría moral», es decir, del fundamentalismo americano que incluye hispanos y negros, así como WASPS.

Todos ellos son movimientos que buscan formas alternativas de socialización, formas de contrarrestar el desarraigo provocado por un universo en el que los hombres ya no se sienten capaces de encontrar sus signos de identidad. Esos movimientos religiosos denuncian la emancipación de la razón contra la fe, que condujo a la sociedad a los totalitarismos nazi y stalinista, y a la ciudad secular a la ruína.

Aunque todos ellos pretenden edificar la nueva sociedad sobre fundamentos religiosos, hay algunas diferencias. Según Kepel, el islam no aspira a un espacio democrático autónomo, mientras los católicos sí, entendiendo por tal un espacio en el que la identidad religiosa pueda obtener, en palabras de J. Ratzinger, un estatuto de

¹⁰ Una imagen de esta situación puede encontrarse en P. Berger y otros, *The homeless mind: modernization and consciousness*, Random House, New York, 1973.

¹¹ Cfr. Giles Kepel, *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid, 1991.

derecho público¹².

No obstante las semejanzas, el fundamentalismo americano, así como el católico y el judío, tienen su inspiración en fuentes diferentes de las del islámico. Las raíces del fundamentalismo americano van hasta el milenarismo británico y americano, integran el realismo escocés del sentido común y alcanzan al ideal de Francis Bacon y la tradición que le es propia. En sus formas más extremas, pretende poseer un conocimiento de la historia y de los acontecimientos venideros que se estima desmesurado por quienes no comparten su fe¹³.

Este tipo de fundamentalismo puede configurar inadvertidamente en algunas personas un tipo de patriotismo que implica también cierta «mentalidad de guerra santa». Cuando tales personas lo advierten y salen de eso, llegan también al más doloroso y amargo rechazo de todo lo que habían creído antes, y llegan entonces a lo que se podría llamar fundamentalismo civil¹⁴.

En efecto, como decía Edmund Husserl, contra nada reacciona uno más violentamente que contra los errores que uno mismo acaba de abandonar. Ello sucede cuando se vive bajo fuerte presión de la religión, o de algún otro ideal valioso, ya opere desde dentro o desde fuera de la propia mente. Tras pasar por alguna prueba crítica, se rechaza cualquier tipo de credo religioso y, más aún, cualquier religión respaldada por algún tipo de autoridad. Esto tiene algo que ver con el humanismo, con el secularismo y con el individualismo. Los tres comparten lo que se podría llamar fundamentalismo civil, cuya expresión más destacada puede encontrarse en el individualismo radical.

El individualismo radical, tal como ha sido descrito en las décadas precedentes por los más relevantes sociólogos americanos,

¹² Cfr. G. Kepel, *op. cit.*, p. 274.

¹³ Cfr. Ernest E. Sandeen, *The roots of fundamentalism. British and American Millenarism 1800-1930*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970. Cfr. también, diez años posterior, George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*, Oxford University Press, New York, 1980.

¹⁴ Ese podría ser el caso de Grace Halsell, según cuenta ella la educación que recibió de su familia y en la escuela, y el trauma que le produjeron las guerras bajo la administración de Reagan, en su libro *Prophecy and Politics. The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right*, Lawrence Hill Books, Chicago, 1986.

desde David Riesmann en *La muchedumbre solitaria*, hasta Daniel Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo* y Robert N. Bellah en *The Good Society*, es lo que puede ser definido como el fundamentalismo de la libertad individual.

4. Individualismo: el fundamentalismo de la libertad individual.

El individualismo radical convierte a los hombres en desarraigados, en la medida en que los aparta de cualquier compromiso que no sea una elección «atomista» de la voluntad en un sentido más bien general o vacío. Esto se puede llamar fundamentalismo civil o humanismo radical cuando empuja al hombre a retroceder hasta el primer peldaño de cualquier tarea humana (que es la libertad individual), y cuando eso es afirmado precisamente como la única dimensión fundamental de la actividad del hombre, exclusivamente la única, mientras que se niegan las otras dimensiones de la sociabilidad humana.

El fundamentalismo de la libertad individual lleva entonces a la disolución de la sociedad mediante todo género de reprivatizaciones en el ámbito de la religión, de la moral, del derecho e incluso del propio humanismo. Por privatización se entiende aquí poner algo fuera de la voluntad pública, como si no tuviera nada que ver con el bien común, como si quedara encerrado en la particularidad de lo privado.

La libertad individual no es solamente el primer paso de cualquier acción que se pueda llamar humana; es precisamente el umbral. En orden a construir cualquier tipo de sociedad, los hombres tienen que estar de acuerdo en algunas normas sobre lo que están dispuestos a reconocer, y, por lo tanto, a favorecer, permitir y rechazar con voluntad plena. Eso es lo que se puede llamar ámbito público y pacto fundacional de la sociedad, ya sea implícita o explícitamente suscrito en sus diferentes niveles.

Privatización de la religión, la moral, el derecho y el humanismo, significaría que la sociedad no se hace cargo de ninguna forma de expresión de esos valores traspasado el umbral de la libertad del individuo. Eso implicaría a su vez que la sociedad está en proceso de deshacerse a sí misma por el procedimiento de prohibir a los individuos desplegar la serie de actividades que dieron lugar a la sociedad.

En la vida diaria la cosas no tienen una estructura lógica tan clara. El proceso de deshacerse, o, con un término más actual, el proceso de deconstrucción, funciona de otra manera. En la vida normal los individuos pueden ganarle cada vez más espacio a la esfera social, de manera que la sociedad llegue a convertirse ella misma en un enorme agujero negro, en pura exterioridad.

El fundamentalismo de la libertad individual puede crear una sociedad extremadamente vacía afirmándose a sí misma por medio de métodos constitucionales. Los individuos pueden declarar lisa y llanamente que todo lo que hacen es justamente lo que consideran que constituye su felicidad, y por lo tanto pueden reclamar para todo eso que hacen la protección y la garantía del estado.

Nos encontramos a menudo en los países occidentales una situación en la que la felicidad y la identidad personal son definidas por los individuos en términos más bien individualistas, de acuerdo con sus constituciones, y en la que por eso consigue para ella la protección oficial. Tenemos así una definición bastante privada y una protección bastante pública de la felicidad y la identidad individual. Esto es llamado algunas veces humanismo secular, otras simplemente humanismo, y otras humanitarismo.

Ahora la cuestión no es cuántas veces tiene el individuo derecho a cambiar la definición de su identidad y de su felicidad. La cuestión es cuánta felicidad e identidad personal puede ser legalmente definida, o definida en absoluto, cuando se niega cualquier compromiso permanente con otras personas o grupos. Esto equivale a preguntar en qué medida, si la hay, puede definirse la identidad personal sin apelación a los otros y a las instituciones.

De todas formas, el individualismo de la libertad individual, independientemente de cuántas sean sus reivindicaciones, difícilmente podría llamarse humanismo. Está en las antípodas de la célebre sentencia de Terencio: *homo sum; humani nihil a me alieno puto* (hombre soy, y nada humano me es ajeno)¹⁵. Pues las raíces del humanismo se encuentran en las obras de Cicerón y Terencio, en el siglo II a.C., e incluso antes.

Por supuesto, el término «humanismo» está ya bien establecido

¹⁵ Es conveniente recordar aquí que el dicho aparece en *Heauton Timorumenos*, 77, una comedia cuyo título y cuyo tema se refiere a los hombres que se atormentan a sí mismos.

en el siglo XVI. El ideal de tolerancia de Locke y Spinoza, y la tolerancia misma hecha posible por la separación de religión y política, era el sueño de la mayoría de los humanistas, y fue predicada antes por hombres como Tomás Moro y Miguel de Montaigne, pero va mucho más atrás y llega hasta el ideal griego del «hombre como medida»¹⁶.

El ideal griego lo hizo suyo el estoicismo romano, especialmente Cicerón, quien se consideraba a sí mismo un cosmopolita, que tenía todo el *cosmos* por su *polis*, por casa, abarcando todas las razas y todas las naciones del mundo y estimándolas iguales a él, esto es, a los romanos, y llamando al conjunto *humanitas*, es decir, género humano en su integridad.

En el Renacimiento el humanismo fue la ideología invocada por cuantos buscaban algún respiro frente a las presiones de la autoridad religiosa, y eso fue también la ideología cosmopolita en los siglos XVII y XVIII, tanto en Europa como en América¹⁷. Ese era el modo de abrir espacio social para nutrir y proteger la libertad individual, la protagonista de la edad moderna.

Esto no significa en absoluto anarquía, ni revolución social. Más bien es el intento de ampliar la sociedad lo suficiente como para acoger a todas las naciones pertenecientes al género humano. El viejo ideal de humanismo, de universalidad y al mismo tiempo de pluralismo de la familia humana, había sido asumido y ampliado desde la época griega, a través de la cristiandad del medievo europeo y la ilustración moderna, hasta las vigentes democracias liberales¹⁸.

Difícilmente se podría decir que Locke o Spinoza fueran fundamentalistas de la libertad inindividual, ni siquiera Rousseau. Locke rechazó la libertad religiosa porque nunca creyó que una sociedad se pudiera organizar sin algún tipo de fe común en Dios que garantizara los juramentos. Esos juramentos que son los últimos y sagra-

¹⁶ Se mantiene como uno de los principales estudios sobre el tema el de Moses Hadas, *Humanism. The Greek Ideal and Its Survival*, Allen & Unwin, Londres, 1961.

¹⁷ Cfr. Thomas J. Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought. Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1977.

¹⁸ Las diferentes fases históricas de este Ideal pueden comprobarse en la voz «Cosmopolitanism» de *The Encyclopedia of the Social Sciences*, 4, 458, de Max Hilbert Boehm.

dos fundamentos de los pactos, y que proporcionan la base firme para cualquier comunidad. Rousseau también buscaba una religión civil que garantizase el orden social desde dentro.

Pero incluso cuando se carece de una fe religiosa cualquiera, es posible creer en la humanidad como lo único valioso. Eso es lo que Raymond Aron solía decir sobre las creencias de Comte. La humanidad es quizá lo último en lo que creer que le queda a alguien, cuando ha perdido la fe en cualquier otra cosa. Y este es el modo en que el humanismo se convierte en la religión de la humanidad.

En efecto, los hombres de buena voluntad pueden jurar por su conciencia, si no tienen algo más elevado a quien invocar como testigo. Pero precisamente porque son hombres de buena voluntad, no son fundamentalistas de la libertad individual: permitirán acuerdos entre los hombres para constituir alguna sociedad, y permitirán a los hombres cruzar el umbral de la libertad individual para construir una comunidad. Porque saben que la voluntad de los hombres se unen en lo que es bueno, y el conocimiento de los hombres en lo que es verdadero. Por eso aceptarán el ejercicio de alentar, permitir y rechazar diferentes acciones humanas, de acuerdo con algunas normas convenientes para la comunidad.

5. Mecanismos de exclusion de la sociedad.

El fundamentalismo de la libertad individual lo permite todo menos prohibir, porque cualquier acción emprendida por un individuo, puede ser considerada como una acción que aspira a la felicidad individual o a confirmar la propia identidad. Ello significaría, de ser posible, que no hay algo así como un objetivo común en la sociedad.

Algunas sociedades tienen sus propios mecanismos para mantenerse como tales, así como para el crecimiento y la diferenciación. Crecimiento y diferenciación significa a menudo creación de algún nuevo género de ámbito público, con un nuevo significado de «público» que pueda comprender el precedente y el nuevo. Así ha ocurrido en la historia de occidente con las guerras, las revoluciones y otras formas de exclusión. Un orden político nuevo ha implicado frecuentemente un nuevo orden social y legal.

La sociedad se define y se reconoce a sí misma mediante los

mecanismos y actividades de aceptación y exclusión, según el modo en que los representantes de la voluntad pública realizan esas funciones. A partir de eso se puede decir que es, o que ya no es, una sociedad abierta, totalitaria, cristiana, humanitaria, corrupta, etc. ¿Cuál es la clave o el criterio que permite hacer tales afirmaciones? Por supuesto, los símbolos que funcionan como representantes de todo lo que se proclama como fundamental. La sociedad se reconoce a sí misma aceptando y rechazando símbolos a través de la voluntad pública, según procedimientos legales o por medio del control social inconsciente.

Por supuesto, la autodefinition será diferente en cada caso, según que el poder legal y político sea detentado principalmente por aristócratas, padres de familias, burgueses, trabajadores, ciudadanos individuales, varones heterosexuales, creyentes, ancianos, blancos, etc.

Desde el punto de vista de la cultura occidental, la aceptación (o el rechazo) de las expresiones desplegadas por la libertad humana se puede llamar humanismo: «Hombre soy, y nada humano lo considero ajeno a mí». El humanismo, pues, es la resultante, y también el fundamento y la posibilidad (al menos teóricamente), de un tipo muy determinado de sociedad civil respaldada por la voluntad pública, a saber, la sociedad abierta, o sea, multicultural, democrática y pluralista. El humanismo sería el alma de una sociedad que afirmara a la vez la identidad y la diferencia de todos sus grupos sociales.

Por supuesto, dicha sociedad tendrá sus mecanismos de corrección y de exclusión, cuyo funcionamiento puede resultar análogo al sistema inmunológico de los organismos vivos. Los dispositivos últimos de exclusión de la sociedad civil son la cárcel, el exilio y la pena de muerte, que guardan semejanza con lo que en las religiones son la excomunión, el purgatorio y el infierno, aunque no se puede decir que las dos series funcionen de la misma manera.

En cualquier caso, los dispositivos de exclusión son mecanismos de autodefinition y autorreconocimiento. Mientras más sentidos y dimensiones del fundamento mantenga unificada una sociedad, más culturas y grupos diferentes puede acoger, y por lo tanto, se puede decir que es más abierta, desarrollada y fuerte. Dicho de otra manera: mientras más abierta y diferenciada sea una sociedad, más se acerca al modelo teórico de «solidaridad orgánica» acuñado por E.

Durkheim.

Según Maquiavelo, en los grupos sociales la identidad viene determinada fundamentalmente por el lenguaje y la religión. La diversidad de lengua y de religión no impide la «sociedad de las naciones» o la «comunidad universal», pero sí impide la «nación de los grupos» o la «comunidad nacional». Las naciones formadas por diferentes grupos culturales pueden dar lugar a una sociedad si comparten el mismo derecho y una (primera o segunda) lengua común.

El humanismo no puede ser la religión de una sociedad civil altamente diferenciada, y no puede ser considerado como tal por el fundamentalismo civil para impedir la expresión pública de otras confesiones religiosas. El humanismo puede y debe ser el derecho común, compartido por los diferentes grupos sociales, con diversas identidades morales y religiosas. Precisamente por eso el humanismo hay que considerarlo como origen y fundamento de la sociedad civil, sea romana o sea moderna, como algo fundamental o sagrado.

En efecto, el humanismo es el derecho común a través del cual la voluntad pública puede permitir y reforzar la expresión de los compromisos morales y religiosos de los diferentes grupos sociales, lo que a su vez constituye un elevado compromiso social, así como moral y religioso. Precisamente para eso es para lo que se formularon los derechos humanos.

Cada grupo social tiene derecho a su propia lengua y a su propia religión, que moldea su identidad. Eso también es efectuado por su poder económico, y por su instalación en los niveles sociales y en los territorios geográficos y urbanos. No existe grupo social con una identidad inalterada. Las alteraciones de la identidad en los diversos grupos son procesos no lineales, que dan lugar a formas desconocidas, aunque, según señalara G. Simmel, todos los grupos sociales tienen tendencia a la autoconservación.

Sin embargo, los grupos sociales más débiles, cuando sienten que su identidad está amenazada por una fuerza externa, y cuando se sienten perdidos, se repliegan hacia su religión como su último refugio, hacia su base primordial y fundamento, hacia su origen. Desde ahí, tratan de impulsar la religión hacia adelante, como fuente principal de la moral y de la ley civil. He aquí de nuevo el fundamentalismo religioso, que significa borrar la diferencia entre religión, moral y ley civil, e incluso suprimir el humanismo como base

común para la sociedad.

Ahora la cuestión es cuántos y cuáles son los dispositivos que el derecho tiene para definirse como humanismo. Cuáles y cuántos son los mecanismos de exclusión en una sociedad «humanista».

Aquí nos encontramos de nuevo con la legitimidad religiosa en ambos lados, la derecha y la izquierda. La izquierda proclamará que nadie debe ser excluido de la sociedad. Desde el punto de vista religioso (cristiano), esta tesis puede mantenerse como expresión de la voluntad salvífica universal y de la predilección divina por los pobres, aquellos que no tienen nada para pagar lo que se les da. Esto no implica la abolición de la pena de muerte sino la del infierno. Desde este punto de vista el infierno, incluso como idea, es completamente insoportable. Por eso fue por lo que el poeta francés Charles Péguy dejó el cristianismo y se hizo comunista: no podía aceptar la noción de «Infierno»¹⁹

En contra de los radicales, la legitimidad religiosa (cristiana) de los conservadores surgiría de esta otra tesis: ningún ser humano podría alcanzar meta alguna sin saberlo y sin quererlo. Esta afirmación se basa no tanto en la voluntad divina de premiar al pueblo elegido como sobre la capacidad humana de gozar a un Dios no elegido. En efecto, según la naturaleza de la libertad personal, los hombres han de tomar algunas decisiones sobre sí mismos, sobre los fines que tomarán como suyos, y los que les gustaría compartir con otras personas.

Tanto el planteamiento de la izquierda como el de la derecha encuentran aplicaciones en todo género de relaciones humanas, y de instituciones, aunque no tienen el mismo grado de consistencia. Estos principios no se asumen en sentido estricto en orden al gobierno de la vida familiar, el municipio, la empresa, la universidad, el hospital o el servicio de correos.

Por supuesto, cada uno tiene derecho a mantener su propia política sobre el cielo y el infierno, con el correspondiente fundamento religioso para la política social. Sin embargo, en la vida real quienes comparten cualquiera de esas dos actitudes políticas tienen que practicar la exclusión. La exclusión no se puede evitar. No se puede obligar a todo el mundo a compartir el mismo derecho o la

¹⁹ Cfr. Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica. Vol. 3. Estilos laicales*, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, cap. 7. Péguy, pp. 399-507.

misma comunidad. Los hombres no pueden ser obligados a compartir una comunidad determinada, ni una comunidad, ni siquiera pueden ser oblligados a elegir en absoluto. Con todo, se puede afirmar que donde no hay algo que compartir (algún bien, por definición), lo que hay allí son las tinieblas exteriores, la exterioridad misma.

El infierno no puede ser evitado, y tampoco puede serlo la exterioridad, la exclusión, la negativa a elegir, la ilegalidad, el pecado²⁰, porque ello significaría la renuncia a la autodefinición, el deshacerse de la sociedad, el desmoronamiento de la comunidad.

En la vida real la actitud de izquierda y la de derecha han sido fuerzas progresivas. Hacer a todos los hombres igualmente libres, dotarles a todos con todos los medios, estos ideales han sido claves para construir una sociedad más humana. También lo ha sido premiar a los individuos que han realizado buenas elecciones y grandes hazañas, de las cuales posteriormente todos los demás se beneficiarían.

Las instituciones grandes y ricas difícilmente arriesgarán sus recursos en una situación realmente insegura, pero los individuos aislados, los que no tienen mucho que perder, seguirían adelante. La comunidad puede seguir los pasos del descubridor, pero no irá donde ha tenido lugar el fracaso o la derrota del individuo. No hay el mismo grado de responsabilidad en ambos supuestos. Solamente el individuo aislado se puede permitir arriesgarlo todo, incluso la vida. Las grandes empresas, no.

La responsabilidad es diferente porque las «personas» son diferentes. Las instituciones son «personas artificiales» o personas jurídicas, con diferente naturaleza según su talla. Cada vez que cambia la talla y el tipo de sociedad civil, cambia la naturaleza de las personas jurídicas o aparece un nuevo género de ellas. Hay que aprender cada vez cómo manejarlas, y hasta dónde se extiende el grado de responsabilidad que comparte con las diversas personas físicas.

Desde este punto de vista, es justo pagar el reconocimiento debido al hombre que tiene los derechos de autor sobre la «persona artificial», y advirtió sobre ella, a saber, Tomás Hobbes, incluso aunque no enseñara a manejarla. Pero sí habló mucho de la necesidad de abandonar el estado de naturaleza, la situación de carencia

²⁰ También por eso Péguy volvió de nuevo al cristianismo.

absoluta de sociedad civil.

Se ha alcanzado un nivel de sociedad civil en el que se puede llegar a un acuerdo mediante palabras más bien que mediante las armas. A lo largo del trayecto hemos aprendido cuántas dimensiones de la sociedad son fundamentales, cuántas son sagradas. No podemos permitirnos negar ninguna de ellas. Lo único que no nos podemos permitir es el fundamentalismo, la exclusión de cualquiera de las dimensiones fundamentales de la sociedad que hemos logrado. El fundamento de la sociedad consta de todas ellas, y todas ellas deben ser afirmadas en su conjunción, aunque pueda resultar muy difícil.