

Darwin y la selección de los mediocres, o el descuido contemporáneo de la propia situación

Ramón Rodríguez Aguilera



La eficacia funcional ha venido a situarse en el centro de los valores de las actuales sociedades occidentales. La tecnocracia lejos de representar una concepción socio-política axiológicamente neutra y plural, representa una fortísima uniformización y reordenación de todos los valores sociales e individuales.

El indudable poder político del dinero no significa que la riqueza constituya un valor superior al poder, salvo para algunas personas, no siempre muy ricas. Esta valoración remite a un hecho objetivo: nadie podría imaginarse al capitalismo ni, obviamente, a la economía socialista, funcionando sin el Estado. Pero ello tampoco quiere decir que tener o manejar poder político sea en sí misma y por sí sola la aspiración más honda del hombre contemporáneo, a la vez tan hedonista y celoso de su vida privada. La aspiración a una vida privada autosuficiente y cómoda tampoco puede tomarse, sin embargo, como el valor último, salvo para algunos, entre los que quizá se encuentren aquellos excesivamente fatigados de sus actuaciones públicas.

En rigor, la legitimación funcionalista del orden social —una conjunción de la «racionalidad» capitalista y de los procedimientos democrático-liberales— se ha impuesto por, y ha reforzado el ideal supremo del control externo de la realidad: del control y de la posesión de las cosas, pero también del poder y de ascendencia sobre los demás.

Bajo el prisma de esta ordenación axiológica, una persona es más meritoria ante sí misma y ante los demás, cuanto más o mejor controle el mundo externo: cuanta más riqueza posea, más poder o más conocimientos; pero no, obsérvese bien, cuanto mejor goce de las cosas, cuanta mayor influencia persuasiva ejerza o cuanto mejor comprenda el sentido de la vida y los fines adecuados a cada situación.

Las necesidades básicas que el ser humano tiene que satisfacer son relativamente universales —alimentación, sexo, reconocimiento social—, y a ello orienta sus acciones. Pero el actual predominio de la dimensión exclusivamente externa de la acción humana, esta extraversión de la vida humana, ha conducido a valorar nuestra vida interior solamente como una condición subordinada a, e instrumentalizada por, nuestros éxitos exteriores. A ellos sacrificamos incluso nuestras actitudes altruistas, nuestros sentimientos y nuestra creatividad, que llegan a perder así su genuina razón de ser, la expansión y objetivación generosa y entusiasta de nuestra subjetividad.

Esta mecánica adaptación no le afecta solamente al asalariado que vende sus capacidades y carece de fines sociales propios, instalado de manera muy pasiva en la vida socio-cultural. El político, el empresario, el artista y el científico se abren con sus propias metas una huida hacia adelante, en lugar de canalizar hacia afuera sus íntimas energías, objetivándose en sus acciones y en sus creaciones. Nadie siente insatisfacción profunda alguna. En el momento en que se detiene la actividad, se reponen fuerzas pasivamente o asoma el aburrimiento.

Pero nadie tiene por qué pararse. Además, se incurriría en una disfuncionalidad censurable. Si en cualquiera de los descansos se van colando en algunas personas pensamientos que inmediatamente no se pueden publicar o realizar, se conciben reformas sociales poco electorales, y se asienta una libertad incómoda o díscola con las exigencias del medio social, entonces se pierde pie y ritmo, y se cae en desgracia y se es marginado, lo mismo que los vagos, los insociables, los desadaptados o los delincuentes. Podríamos decir que los mejores y los peores corren una suerte análoga: los unos caen por un extremo de la campana de Gaus y los otros por el otro. En el centro elevado, son seleccionados y triunfan los mediocres, aquellos que, vaciados de autenticidad interior y carentes de sensibilidad histórica, se pliegan a las exigencias y funciones inmediatas del sistema y lo reproducen sin dirección y sin mejoras.

Pese a la estilización simplificadora con que se ha descrito aquí el principio socio-histórico de selección de los mediocres, se trata de un mecanismo específico de determinadas sociedades, generado en unas condiciones y quizá llamado a ser superado en otras. Nuestro presente histórico viene delimitado, precisamente, por su génesis anterior a partir de las sociedades premodernas, orientadas fundamentalmente por la lógica del privilegio, y por las iniciales fuerzas e intentos posteriores de su superación. Veamos, pues, cómo juega dicho principio en la lógica del tiempo presente.

I. Una visión antropológica e histórica del presente

Toda teoría acerca del desarrollo histórico de las sociedades humanas que no explique sus posibilidades y mecanis-

mos reales de involución, de decadencia y de degeneración, tampoco dará cuenta cabal de la naturaleza de su posible evolución y progreso. Y, en particular, dicha teoría será una teoría ingenua —y hoy en día ya poco interesante—, si no nos aclara por qué a corto plazo triunfan, a veces, los peores y casi siempre los mediocres, incluso cuando la tendencia general resulte positiva para una gran mayoría y a ello contribuya también el éxito y la realización personal de algunos de los más valiosos.

Ello es así, porque los valores o los fines, el juego abierto de las preferencias y de la libre elección, esto es, el sentido de la evolución socio-cultural, constituyen una parte integrante y cada vez más decisiva de la indeterminada condición humana y de la vida histórica, igualmente indeterminada o abierta, en el decir de Popper. Aunque hasta muy recientemente no se hayan situado en el primer plano del escenario histórico, ya que las distintas formas de vida han venido acaeciéndose hasta ahora como derivaciones de la evolución económica, como construcciones colectivas inconscientes o como descubrimientos azarosos del placer, de la verdad y de la justicia.

En efecto, el paradigma hasta ahora dominante de explicación antropológica y socio-histórica —de inspiración darwiniana y marxista, en su núcleo central, aunque corregido por una creciente atención a los elementos cognoscitivos y simbólicos de las colectividades humanas— ha conseguido hacernos inteligible ante todo el perfil evolutivo estructural de los grandes cambios socio-culturales: la hominización prehistórica, la revolución neolítica y la «gran transformación» industrial del mundo moderno.

La dirección causal de tales procesos históricos ha sido impuesta por el mejoramiento de la adaptación técnica al entorno (el incremento de la productividad del trabajo y de la cantidad de energía dominada), y por la creciente racionalización de la organización social externa (el aumento de la diferenciación y de la especialización de las funciones sociales), acompañada siempre de nuevos y cada vez más refinados intercambios de información de los sistemas sociales con su entorno.

El tipo de ser humano concreto, o mejor, la abigarrada variedad de tipos humanos que las distintas instituciones y sus universos simbólicos han albergado, se nos ha presentado, sin embargo, de manera más borrosa y siempre como efecto pasivo respecto de las relaciones tecnológicas y de la socialización exigida por las re-

laciones sociales; como una entidad vacía o carente de interioridad, como una mera función del sistema social. Sin embargo, la variabilidad de las poblaciones —animales o humanas— genera, presumiblemente, diferentes individuos en diferentes situaciones. La propia naturaleza humana cambia históricamente.

Así, pues, esta perspectiva interpretativa global y evolucionista de la historia, que atiende fundamentalmente a las condiciones económicas, o tecno-ecológicas, y en menor, aunque en creciente medida, también al conocimiento, al lenguaje, a la información y a la «cultura», después de haber conseguido superar con éxito las anteriores concepciones fijistas e idealistas de la vida histórica, comienza a sentirse ya como insatisfactoria, precisamente, desde las exigencias de la vida individual, que no se resigna a seguir pasiva y anónimamente el curso de la historia.

De ahí que las reconstrucciones históricas del pasado hayan comenzado a resultar insatisfactorias, no como descripciones fácticas desinteresadas, sino como guía para la dilucidación de una noción convincente y no reductiva de progreso, favorable, y no contrapuesto, a la felicidad de los individuos.

Epistemológicamente este síntoma se refleja en el creciente enfoque antropológico de los estudios históricos. La Historia social y la Historia de las mentalidades y la nueva psicología social y sociología teóricas ya no quieren hacer más del individuo, con sus fines y valores, y de la sociedad, con sus estructuras y sus instituciones, dos cosas separadas y ajenas. La Historia es vista ahora como un gran receptáculo o archivo de biografías, de conductas reales observables, inteligibles gracias a los valores que incorporan y realizan. En tales individuos se asienta, precisamente, el poder y la fuerza de las grandes instituciones. Los individuos no son meros casos particulares, sino especificidades sociales concretas ¹. La diferencia más notable entre la evolución natural y la evolución socio-cultural, entre el comportamiento animal y el comportamiento humano, radica, precisamente, en el papel de los valores y, en particular, de los propósitos individuales, de los que no se puede prescindir, a la manera conductista rígida, sin incurrir en reduccionismos ².

En la vida cotidiana individual o en el funcionamiento de la administración pública, el ser humano no hace, ni ha hecho otra cosa, que tender un puente entre los medios disponibles y los fines deseados o propuestos, y entre éstos y aquéllos.

Las instituciones culturales facilitan, y constituyen una expresión objetivada, de este tránsito esencial. El progreso global de la historia de la especie humana —cuando tiene lugar— consiste no exclusivamente en un «indefinido» desarrollo de los medios técnicos de control externo de la naturaleza, sino en la plena realización de las vidas humanas individuales en las distintas comunidades políticas y en el entero planeta. Quizá suene paradójico decir que la única medida objetiva del progreso histórico queda determinada por la felicidad subjetiva de cada cual. Pero resulta básico contrastar el éxito de una sociedad con la vida más o menos interesante o auténtica de sus miembros.

Ahora bien, desde la aparición del esclavismo, un obstáculo determinante para la realización de los propios fines viene marcado por la interposición o instrumentalización de los fines de los otros. El mismo reconocimiento de los propios fines acontece ya mediatizado socialmente, y choca con frecuencia con las relaciones sociales existentes y contra los valores dominantes. También constituye una tarea exclusivamente personal. Pero nunca se trata de un trance excepcional y *contra natura*, a la manera del santo o del héroe, sino de una exigencia intrínseca de la anatomía moral y cultural del ser humano: el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad, del ser al deber ser, de los medios a los fines, del trabajo al juego, del instinto al placer, en cuyo aprendizaje ciertamente se puede progresar ³.

En contraste con la evolución natural, la individualidad y la personalidad humana, radicada principalmente en las funciones cerebrales cobra, junto a los mecanismos conductuales comunes a todos los miembros de la sociedad, una relevancia especial e históricamente creciente ⁴. Por ello, debiera situarse con claridad, la vida humana concreta y sus valores intrínsecos, y no sólo el desarrollo institucional de la libertad, a la manera de Hegel, o el simple crecimiento económico y científico global, como criterio de comprensión y de valoración histórica.

Ahora bien, esta relevancia creciente del individuo y de sus exigencias, irritada, con la crisis última en los países occidentales, hasta el narcisismo y hasta la pérdida de la perspectiva socio-histórica de la vida humana, corre paralela a la también creciente mundialización de la historia y al renacimiento y reverdecimiento paralelo de los nacionalismos etnológicos y del particularismo cultural.

Por un motivo y por el otro, por la revaloriza-

ción de la vida cotidiana y privada y por la urgencia de control ético-político de la nueva «potencia social» mundial ⁵, comenzamos a situar la cuestión de los valores y los mecanismos psicosociales de la acción humana en el centro de la comprensión histórica. La historia, en tanto que asunto humano, no es ontológica y epistemológicamente una cuestión de ser y de verdad, sino un problema de sentido. He aquí, la raíz última del actual giro antropológico de los estudios históricos, y de la necesaria recuperación crítica del presente, a la que han renunciado una parte significativa de nuestros contemporáneos. Sabemos que toda situación, y también la nuestra, es el camino elegido a la altura de una determinada encrucijada, de unas determinadas posibilidades materiales de vida. Las disputas acerca de los valores no pueden seguir, pues, empantanándose en los límites impuestos por los actuales principios de la realidad. Pongamos un ejemplo: si los verdes alemanes suponen una renovación positiva de algunos aspectos de la cultura política o una degradación alarmante de los valores europeos ⁶, ello no puede dirimirse apelando simplemente a la repercusión de su política respecto del equilibrio Este-Oeste: ¿en función de qué valores tomaríamos entonces posición respecto de este «equilibrio» del *statu quo*?

Sólo desde el momento en que se introduce en la dinámica histórica el individuo y su vida real —todos los individuos y no sólo el genio o líder— aparece con claridad la dimensión moral y estética, la calidad de la vida, y no ya la calidad de vida. Antes sólo entraban en juego luchas propiamente tribales, religiosas, gremiales, luchas de clases, con la supervivencia, a la postre, de los más fuertes, de los mejor adaptados, en un proceso irreflexivo y cuasi naturalista; la evolución cultural se hallaba todavía demasiado apegada a la lógica adaptativa de selección natural que la ha precedido, al principio de satisfacción de las necesidades materiales de vida, sentidas a través de las diferentes quimeras ideológicas.

En este estadio viejísimo de insatisfacción material, selvático encantamiento y violencia estructural, se encuentra, en rigor, todavía la mayor parte de la humanidad, volcada al exterior, en busca de condiciones físicas de seguridad. Pero en la medida y en el grado en que se produce la transición histórica del ideal del crecimiento económico al ideal del desarrollo social integral ⁷, del progreso como mero dominio externo al progreso como goce, comunicación y exploración existencial, entra en juego la realidad interna de

los individuos, con sus múltiples y abiertas exigencias de vida autónoma y creativa, socialmente participativa y responsable.

En efecto, desde el neolítico a la revolución industrial, el ser humano, acosado por necesidades imperiosas, se ha volcado en el control de realidades externas, incluidos los demás seres humanos, y llegando hasta la presente exploración del espacio cósmico, con un fuerte sentido competitivo y militar. Pero, comienza a sentirse cada vez más —en Occidente, desde Marx, Freud y Nietzsche, entre otros— la necesidad de progresar igualmente en la regulación de las relaciones sociales y humanas y en el ensanchamiento de la experiencia vital. Si la «cultura» pudo ser definida por B. Malinowski ⁸ como un «instrumento» para la satisfacción de las necesidades biológicas «básicas» de los organismos y de otras necesidades «derivadas», hace tiempo que constatamos el peso creciente y determinante de estas últimas, cada vez más diversificadas.

He aquí que, desde una óptica político-cultural, junto a las exigencias de ética racional, personal y civil, aparecen también en el horizonte los intereses y las exigencias de toda la comunidad política y de toda la humanidad, ya que el *principium individuationis* es falso, si no concluye con el reconocimiento del otro —de todo posible otro, y no sólo del vecino— como otro yo, como compañero de la misma aventura en el vivir ⁹. Se han levantado ya voces críticas ¹⁰ llamando la atención sobre la necesidad de mantener un ideal de cultura universal, compatible con las diferencias, pero que no sacrifique al individuo al imperio chico de su tribu, de tanto sabor local entrañable como frecuentemente bárbaro. Faltan ejemplos influyentes de diferencias universalizables, de afirmaciones generosas, solidarias y expansivas de la individualidad personal y de las «identidades» históricas, de «nacionalismos internacionalistas», para decirlo con la paradójica y acertada expresión del andaluz Blas Infante ¹¹, con independencia de la solidez de su mensaje globalmente considerado.

Las religiones universalistas y la Ilustración racionalista sabían de manera abstracta lo que nuestra época, forzada por los peligros del ecosistema planetario y por una confrontación intercultural intensa, ha de aprender de manera práctica: que la categoría de ser humano, de humanidad, implica la categoría de especie humana cultural e históricamente desarrollada, de humanidad. El individuo actual se sabe preso y parte de la maquinaria del mundo, pero sabe que ésta

es una casa hecha y derecha por él mismo, que ningún otro artífice puede enmendar su desconcierto civil, que amenaza con desbordarse como desconcierto natural.

¿Quién ha dicho, pues, que vivimos «fuera de la historia», entregados y absortos en el presente? ¿Retozando acaso en él lúdicamente, como potrillos en un prado, o acaso girando vacuamente, como caballitos en la feria de las vanidades? No sólo respecto del futuro por decidir y respecto del pasado con sus promesas todavía pendientes, sino incluso respecto de la hermosa Naturaleza turbada, es hoy responsable el hombre, el individuo concreto miembro de una comunidad histórica mundial, cuya acción sobre el entorno natural y sobre el medio socio-cultural ha crecido de manera tan desmesurada como todavía impotente, y poco sensible a sus requerimientos afectivos: pues quien ama verdaderamente su vida y su tierra ama la vida y la tierra.

II. La tradición crítica de la modernidad hasta el presente

Esbocemos ahora brevemente la moderna conciencia filosófica de esta relación del individuo con la historia, que se nos ha presentado con perfiles tan radicales como nuevos, es decir de la interacción del animal humano con el medio externo y consigo mismo y con los otros, en el interior de las sociedades humanas, o de la sociedad humana.

Desde Kant sabemos que la libertad —y consiguientemente el progreso propiamente humano—, puede ser realizada en la historia, como un imperativo moral y no como una necesidad física, y en lucha abierta con el mal, inerradicable e inseparable ontológicamente de la misma libertad. Desde Marx sabemos además que la razón moral kantiana subjetiva necesita aliarse, para hacerse efectiva, de la razón histórica objetiva. Y en Nietzsche hemos detectado, finalmente, una impotencia moralista en el primero y una prepotencia naturalista en el segundo, de difícil conciliación. Con su fina psicología cultural nos ha advertido que el gran número de los astutos y simuladores, débiles, pero con más espíritu que los fuertes y los sanos, tienden a imponerse ¹².

¿Cuál es el trasfondo último de este síntoma «Anti-Darwin» —de inspiración tan darwinia-

na— detectado por Nietzsche? Más allá de una crítica coyuntural de la insinceridad vital de los valores de su época, se ponía de manifiesto, implícita y esencialmente, la discontinuidad y el predominio de la cultura y de la acción humana y de los mecanismos de regulación institucional y social respecto de la condición genética y animal de la especie humana. El ser humano es «superior» a los demás animales por su capacidad de construir metáforas, de enunciar la verdad y la mentira, de hacer el bien y de cometer el mal. He aquí la «profundidad» del alma humana.

En efecto, el principio de selección natural significa que los animales mejor adaptados tienden a perseverar y a aumentar de frecuencia, es decir, los que tienen más éxito sexual y sobreviven mejor: los que emplean más fuerza, astucia y engaño al establecer la pareja, se acercan más silenciosamente a sus víctimas y huyen más rápidamente de sus enemigos o logran ocultarse con más seguridad.

Ni que decir tiene que el Homo Sapiens ha proseguido esta misma lógica evolutiva añadiendo a ella sus específicos mecanismos causales, derivados fundamentalmente de su peculiar capacidad semiótica y simbólico-cognoscitiva, y de su capacidad técnica para controlar el ambiente. La fuerza cultural del engaño, el arte de hacer parecer las cosas, de engañar y tener amigos, de medrar y valer en el mundo, sobre lo que reflexionó con tanto acierto la cultura cortesana barroca, a la manera de B. Gracián ¹³, nos revela una esencial realidad antropológico-cultural, a la vez que nos interroga sobre la paradoja y el riesgo de que con el artificio educativo, que hace de las fieras hombres, puedan también salir confundidos y derrotados los valores genuinos. El animal se rige fundamentalmente por el principio de la honestidad y de la fuerza. Y en el hombre primitivo todavía aparecían casi inseparables las palabras y las cosas. La utilización estratégica de la mentira ha debido de constituir, sin duda, una lenta emergencia histórica, y su neutralización, a base de otras mentiras y de la fuerza superior de verdades nuevas, todo un refinamiento.

Kant y Marx habían confiado demasiado en una conciliación potencial, teleológica y asintótica, de la necesidad natural y de la libertad moral, compatible, podríamos decir, con un enfoque optimista de la evolución. El evolucionismo biológico, empero, ya había acabado con la teología natural, y con el optimismo providencialista —más del 99 % de las especies que han existido se han extinguido—; pero el hegelianismo la ha

mantenido para la historia humana, bajo la forma de teleología dialéctica, aunque a Hegel debemos reconocer sólo el carácter reflexivo e institucional de los procesos históricos, pero no ningún tipo de naturalismo cultural.

Nietzsche y otros muchos después han advertido que en las condiciones de artificiosidad y degradación cultural en que se hallaba Europa, resultaba ya ingenuo seguir confiando en la voluntad racional individual y en la acción social emancipadora y convenía reorientarse volviendo a los orígenes, para recobrar un sentido de la verdad y de la justicia de hondura mayor que el acordado por la Ilustración racionalista. Esta sospecha aguda y esta desazón crítica dirigida contra, y motivada por los excesos del racionalismo —intelectualista y moralista—, del historicismo agobiante y de la especialización funcional disgregadora, encerraba, sin embargo, el peligro de perder, con la propuesta utópica del eterno retorno, la perspectiva exacta demandada por el presente ¹⁴.

Después de Nietzsche toda esperanza histórico-racional, toda apuesta reafirmada por la realizabilidad de la razón, contrarresta de hecho un acentuado pesimismo crítico, cuando no una honda desesperación no paralizadora. Pero nace también de un nuevo realismo y un entusiasmo bien informado que no se fían de ninguna teleología providencialista (naturalista o historicista), y que se empeñan en el descubrimiento de nuevas exigencias materiales de la racionalidad, de orden político, psicológico y cultural. O para decirlo machadianamente y con los consejos del maestro Juan de Mairena: ya no son recomendables ni el optimismo absoluto ni el pesimismo extremado.

El retroceso se contemplará —sobre todo, después de las dos guerras europeo-mundiales— tan posible como el progreso; ambos se deciden positivamente en el curso de la historia. La historia comienza a ser vista claramente como una opción abierta, como una consecuencia de la dimensión simbólica, cognoscitiva, social, ética, estética y técnica del ser humano. La mecánica del progreso y del retroceso pertenecen a la misma raíz cultural. Incluso en condiciones de estabilidad dinámica, los mecanismos psico-sociales de la maldad, la inautenticidad, la agresividad y la involución constituyen una parte de la activa evolución socio-cultural.

Sólo cuando el delincuente pasivo —esto es, los marginados, no socializados, anómicos, parásitos incapaces de tener relaciones solidarias

abiertas y fácilmente manipulables y corruptibles —entra en connivencia o coalición con los delincuentes resueltos activamente por la maldad— esto es, el terrorista y el que planea estrategias insolidarias, el que vive del cuento y se aprovecha de los demás, el que especula y plagia, el creador de falsas ilusiones y el que goza con inconciencia los frutos culturales del sudor y la sangre de otros— la sociedad ha emprendido una tendencia claramente regresiva y autodestructiva, que despertará una autodefensa alarmada en sus individuos más sanos e íntegros.

En cambio, en la presente estabilidad dinámica, en la que discurren las actuales sociedades industriales corporatizadas, se produce una especie de selección normalizadora, una presión socializadora extrema que margina, casi automáticamente, por arriba, a los individuos más creativos y/o los más altruistas, que no encuentran placer en la monótona rutina ni en la instrumentalización de los demás, y, por abajo, a los delincuentes más desadaptados y desafortunados.

Pero, dada la tremenda aceleración mecánica de la vida actual, este imperio de los mediocres puede verse en cualquier momento alterado, dando lugar a una selección direccional, de signo evolutivo o regresivo. El rumbo elegido, empero, no será producto de una reproducción mecánica e irresponsable, sino de una elección, o de una cadena de elecciones, de los individuos insertos en los procesos sociales, o mejor, de cómo se establezcan las alianzas de los proyectos sociales en juego.

III. El peligro silencioso

En efecto, en las sociedades industrializadas actuales la acción humana —el trabajo socialmente organizado y la creatividad científica y artística, más o menos inspirada en las nuevas religiones civiles (la expresión weberiana es de Salvador Giner), y fuertemente condicionada y allanada por la lógica de la productividad y del beneficio— constituye un principio cada vez más determinante de su curso histórico. La intervención humana acelera notablemente el ritmo y altera cada vez más la naturaleza indeterminada y plástica del ser humano, en detrimento incluso de su interioridad y de su autonomía vital ¹⁵, creando incluso serios peligros en el equilibrio del ecosistema global de la Tierra. El extrañamiento de la interioridad hu-

mana corre paralelo al desapego afectivo del entorno y al descuido de la propia situación histórica. No se cura, pues, dejándose poseer el espíritu de libres cavilaciones nubolares, sino oreándolo del letargo de su extrovertida enajenación, colmando la soledad reflexiva con la densidad del mundo.

El proceso formal de las decisiones libres, individuales, o colectivas, tomadas en el marco institucional de las democracias, aunque posibilita en principio la determinación racional de la inacabada y abierta realidad biológica del ser humano y la canalización dinamizadora de las instancias socialmente agresivas, es decir, de los conflictos entre intereses y voluntades, no garantiza per se la consecución de una vida auténtica para el ciudadano medio. De hecho, se abren paso y acaban imponiéndose fines insustanciales, insatisfactorios e irracionales, para los individuos y para la colectividad. Su crítica y virtual autocorrección a través de la vigilancia de la opinión pública y de la competitividad política dista mucho de provenir de las exigencias de una vida individual auténtica. Las opiniones nacen, más bien, en gran medida apegadas a las situaciones sociales clasistas y corporativas, y participan más de una necesidad de éxito inmediato que de una voluntad individual libre, generosa y dialógante. El control público alimenta el mito de la eficacia y de la incidencia de las masas a través de la participación electoral.

En todas las democracias —y en las más recientes como la de España, con mayor peso— se han incrustado mecanismos de gestación de las decisiones colectivas y de control de las instituciones públicas que responden a intereses gremiales y de privilegio, y que bloquean e inhiben la participación e incluso la vigilancia de otros miembros. La relativa ventaja posicional, informativa y organizativa de los primeros, antes incluso que su astucia y su disimulo y engaño, frustra las expectativas y la capacidad innovadora de los segundos. La astucia de aquéllos a veces es mínima: consiste en representar la comedia de la autosatisfacción, en aparentar que su éxito es merecido, porque ha pasado la prueba formal del concurso de méritos, del voto o del implacable juego de la oferta y la demanda. En realidad, junto al principio de la meritocracia, unilateralmente definido, persiste el juego del privilegio y de la rigidez burocrática y funcional, que impide la movilidad y la pasión creadora y fomenta el servilismo y el conservadurismo.

Constituye, pues, una verdad banal, si no una

falsedad sustantiva el seguir afirmando que quien hoy manda, decide e influye en el mundo es la técnica, la mecánica tecnológica carente de ideología o una lógica social funcional e impersonal. Las cualidades humanas que ciertamente se imponen cada vez más sobre la selección natural, como el propio Darwin ya constatará, se nutren siempre de una determinada voluntad positiva. La llamada legitimidad «institucional funcionalista», aunque fije la atención en la necesaria objetivación institucional y procedimental de la racionalidad y de los derechos humanos, al prescindir de las voluntades concretas, disuelve de hecho el principio mismo de la legitimidad y constituye una apología implícita de ciertas formas de estupidez ilustrada y de ciertos privilegios de los gobernantes sobre los gobernados y de los poderosos sobre los desposeídos.

El peligro último que encierra la actual deshumanización tecnocrática de los países desarrollados e «informatizados» no radica, sin embargo, en una mera volatización de la interioridad humana, vaciada por un exceso de vida pública manipulada, y en una falta de proyectos de vida atractivos, ni tampoco en la renuncia definitiva de la felicidad, sustituida por una mera satisfacción de instintos y necesidades, sino en la vía libre que este estado de cosas deja al influjo decisivo si no de los peores, ni de los enfermos de espíritu, sí de los mediocres, adheridos por una especie de instinto conservador y compensatorio de su vacuidad, a todos los huecos que el poder democrático deja libres. Desde allí, tan informados como desprovistos de toda finura y sabiduría, preven la marcha de las cosas desde su cortedad de miras, proyectan racionalmente su irracionalidad y proponen su henchida vida insustancial como alma de la maquinaria desalmada.

Esta alianza, siempre al acecho, de tecnocracia sin ideales y de humanismo ideológico, arcaizante y falso, constituye el mayor peligro, sobre todo en aquellas áreas culturales donde la racionalidad moderna ha penetrado tardía y discontinuamente y se ha aceptado de manera transaccionalista. Bajo este maridaje de conveniencias, las viejas actitudes dogmáticas renacen al lado de las nuevas ideas y pretenden hacerse pasar por críticas a los límites indiscutibles de la modernidad las viejas resistencias antiilustradas y espiritualmente groseras. De la propia eficacia técnica acaba haciéndose una nueva superstición. Y pasan como críticas al sistema nostalgias inútiles y callejones sin salida.

En la medida en que esta alianza se consolide,

las fuerzas e iniciativas potencialmente más valiosas se quedarán apartadas de la vida pública, e incluso de la vida colectiva. Aspiran sólo a preservar sus hallazgos de manera interina, para transmitirlos, en el mejor de los casos, de manera indirecta, sin contar con los efectos difusores del poder presente. Y se posterga una vez más la consolidación de la nueva ética del conocimiento objetivo, del juego creador, de la competición leal y de la solidaridad gozosa y entusiasta.

El extraordinario potencial técnico que la civilización actual tiene acumulado para actuar sobre el medio externo y sobre el propio hombre no le seguirá negando, sin embargo, el control sobre sus propios fines. Se pierde, o no se gana, la perspectiva de una posible, aunque difícil, conciliación de la vida individual y del destino de la humanidad, sin la cual el ser humano no vive en realidad su propia historia, sino que la sigue padeciendo. Lo que oprime, empero, la vida cotidiana no es la falta absoluta y trágica de horizontes dignos, sino el aburrimiento feliz. Sólo contra él se puede sustentar la esperanza. Mientras, sólo los mediocres seguirán teniendo la sensación de realizarse plenamente, y sin duda realizan plenamente su mediocridad: el sacrificio de los peores les da moralidad y el sacrificio de los mejores, tranquilidad. Su autosatisfacción constituye un silencioso peligro.

NOTAS

¹ Paul WEYNE: *Comment on écrit l'histoire*. París, Ed. du Seuil, 1979, p. 48, 205-6.

² Niko TINBERGEN: *Estudios de etología*, 2. Madrid, Alianza, Ed., 1979, cap. 16.

³ Obviamente, no se pueden derivar, deducir lógicamente, juicios de valor a partir de juicios de hecho, sin incurrir en la «falacia naturalista». Pero ello no quiere decir que nuestras valoraciones prácticas no se apoyen en necesidades (re)cognoscibles de orden biológico, psicológico o socio-histórico, más bien que en intuiciones puras o en elecciones infundamentadas. Esta conexión onto-praxológica, esta trascendencia realizada desde el ser dado al sentido creado, que no deducción lógica, es constitutiva de la vida humana y de la realidad socio-cultural. Sólo desde un punto de vista formal o estrictamente naturalista, puede sostenerse que el abismo entre el «es» y el «debe» resulta intransitable o constituye una tarea excepcional y, en el fondo, irracional y, siempre, inconsciente. Ciertamente, el descubrimiento originario de los fines adecuados a la condición humana no puede haber sido obra de la razón consciente, aún en proceso de constitución. La primera vez que el trabajo se transformó en juego artístico, que en la reproducción sexual y en la satisfacción del instinto centelleó la seducción erótica —como observó atinadamente G. Bataille—, que el equilibrio social de fuerzas enfrentadas dio lugar a un pacto acordado, etc. acontecieron emergencias imprevisibles. Pero, la pérdida irreversible de esas inocencias, de esos estados de naturaleza, ha incrementado la

capacidad de nuestras elecciones, ha fomentado el aprendizaje de nuestra libertad y felicidad, nos ha habituado y hecho más conscientes en el ejercicio de nuestra arriesgada autorrealización.

⁴ Derek FREEMAN: «Human Nature and Culture», *Hominidae*, 39-4 (impreso en «Man and the New Biology», Gambera, 1970), cit. pp. 60-1.

Por otra parte, la evolución de la historia occidental y mundial puede verse a la luz de una creciente individualización a partir de un generalizado predominio holista. Louis DUMOND: *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid, Alianza, 1987.

⁵ El desajuste creciente entre el potencial de la sociedad actual y la falta de regulación mundial ético-política ha sido objeto de atención en el ensayo reciente de G. RUFFOLO: *Potenza e potere*. Bari, Laterza, 1988.

⁶ Después de mirar con desconfianza al acercamiento y el diálogo con el Este, y la simétrica distancia respecto de la política norteamericana, de la socialdemocracia alemana, de Genscher y de los propios «verdes» alemanes, Jean-Paul Picaper, corresponsal de *Le Figaro*, concluye afirmando que el probable crecimiento económico alemán de 1987-91 se verá ensombrecido por una crisis de valores, constatable para él tanto en el retroceso cristiano-demócrata y socialcristiano bávaro como en la creciente acogida del discurso eco-pacifista por parte de los jóvenes («Alemania Federal: mayor riesgo de neutralismo positivo respecto a Moscú», en *Política Exterior*, vol. 1, n.º 2, 1987, cit. p. 207).

⁷ Desde el punto de vista de la ontología social. M. BUNGE (*Ciencia y Desarrollo*, siglo XX. Buenos Aires, 1982) ha opuesto al desarrollismo una noción de desarrollo integral (biológico, económico, político y cultural) y G. RUFFOLO (*La Qualita sociale*. Bari, Laterza, 1986) ha propuesto frente a la crisis histórica del desarrollismo un programa de reformas sociales con nuevos elementos ecologistas y culturales.

⁸ MALINOSWSKI, B.: *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Barcelona, Edhasa, 1970 (1.ª p., cap. IV).

⁹ Schopenhauer pretendió quizá fundar la ética en la trascendencia crítica de dicho principio, en el descubrimiento de que la voluntad del yo y del tú es común. Pero tal comunidad no existe dada, sino que a partir del conocimiento de la realidad objetiva y de la simpatía que despierta la felicidad ajena y la compasión por el dolor de los otros, puede aprender el yo a ponerse en el lugar del tú. En el desarrollo de la conducta moral resulta fundamental la superación del egocentrismo y la capacidad de ponerse en el lugar del otro. En el poeta este mecanismo de la solidaridad y el altruismo ético es emoción súbita: «Esa niña que al pasar me mira, compañera de mi aventura, viviendo en el mundo», V. ALEXANDRE: «Para quién escribo», de *En un vasto dominio*. Antología Poética. Madrid, Alianza Ed., 1985, 7.ª, p. 123.

¹⁰ Alain FINKELKRAUT: *La derrota del pensamiento*. Barcelona, E. Anagrama, 1987.

¹¹ La expresión aparece, por ejemplo, en Blas INFANTE: *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía*. Granada, Aljibe, p. 69.

¹² F. NIETZSCHE: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza Ed., 1982, p. 95. De la «profundidad» y «superioridad» del alma humana, en *La Genealogía de la moral*. Madrid, Ed. Alianza, 1972, p. 38.

¹³ B. GRACIÁN: *El Crítico*. Madrid, Espasa-Calpe, 1995 (He parafraseado libremente algunos pasajes, p. 62).

¹⁴ Finos reconocimientos y objeciones finas al mensaje de Nietzsche en Thomas MANN: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Bru-guera, 1984. En los años veinte y treinta de este siglo una buena parte de la cultura filosófica y antropológica alemana se construyó sobre, o precedida por, un prefijo: «Ur». Las ciencias de la antigüedad consiguieron su clima espiritual más adecuado, desarrollándose espléndidamente, pero se generó un tropismo de desconfianza respecto del futuro, respecto de la conciliación de los ideales políticos emancipatorios y la ciencia moderna, produciéndose un repliegue —involuntivo y expansivo— del pueblo alemán sobre sí mismo.

¹⁵ Konrad LORENZ: *Il declino dell uomo*. Milano, Mondadori, 1983. Afortunadamente, la plasticidad humana tiene también sus umbrales y ofrece resistencias, a la buena educación y a la manipulación.