

ADIÓS AL PROGRESO, UNA NUEVA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*

Perspectivas Humanísticas • Artículos • Año I, No. 1 • Páginas 8-39

Antonio Campillo**

RESUMEN: Se analizan las relaciones interdisciplinarias entre la Filosofía y las Ciencias Sociales, como han evolucionado desde la Ilustración hasta nuestra era global. Se reflexiona sobre el concepto de historia de la tradición filosófica europea, cuestionando su vigencia y la necesidad de trascender la concepción etnocentrista del progreso y de la historia.

Palabras claves: *historia, progreso, tecnociencia, ciencia, filosofía.*

ABSTRACT: Interdisciplinary relationships between Philosophy and

* Escrito para la conferencia de clausura del IV Congreso Dominicano de Filosofía “Los desafíos de las ciencias sociales: una mirada filosófica”, celebrado del 14 al 16 de abril de 2015 en la Universidad Autónoma de Santo Domingo y coordinado por Leonardo Díaz, director de la Escuela de Filosofía de la UASD.

** Antonio Campillo es Dr. en Filosofía. Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia y Presidente de la Conferencia de Decanatos de Filosofía de España y de la Red Española de Filosofía. Fue Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Finalista del Premio Internaiconal Anagrama, 1985. <http://webs.um.es/campillo> - campillo@um.es

Social Sciences evolution is analyzed from the Enlightenment to our global era. The concept of European Philosophical history and tradition is reflected upon, questioning its validity and the need to transcend ethnocentric conception of progress and history.

Key words: *history, progress, tecnoscience, science, philosophy.*

Voy a proponerles una reflexión sobre las complejas relaciones que se han dado entre la Filosofía y las Ciencias Sociales, desde que estas ciencias comenzaron a constituirse en el siglo XIX, hasta los cambios de paradigma que han experimentado en las últimas décadas. Voy a procurar analizar estas relaciones en su doble dirección: por un lado, cómo ha influido el pensamiento filosófico en el nacimiento y desarrollo de las Ciencias Sociales; por otro lado, cómo el desarrollo de estas ciencias ha contribuido, a su vez, a la renovación de la filosofía contemporánea.

Esta doble cuestión me ha ocupado desde hace treinta años, desde que en 1985 publiqué mi primer libro, *Adiós al progreso*, que es el que da título a esta conferencia¹. Y la razón es muy sencilla: durante toda mi trayectoria intelectual me he movido en una tierra de nadie, en una zona fronteriza entre la Filosofía y las Ciencias Sociales. Por eso, mis preocupaciones intelectuales se han movido siempre en el punto de cruce entre la una y las otras. Y el hilo conductor de esas preocupaciones ha sido la reflexión filosófica sobre las grandes transformaciones que ha experimentado la humanidad en los dos últimos siglos, y que nos han conducido de la Modernidad a la Postmodernidad, o, si ustedes prefieren, de la Ilustración a la Globalización.

Pues bien, el objetivo de mi conferencia va a consistir en analizar las

¹ *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, finalista del XIII Premio Anagrama de Ensayo, Anagrama, Barcelona, 1985 (2ª ed., 1995).

relaciones interdisciplinarias que se han dado entre la Filosofía, las Ciencias Sociales e incluso las Ciencias Naturales, en el periodo que va de la Ilustración a la Globalización.

I

Como ustedes saben, la ciencia “madre” de la que proceden y a la que remiten todas las ciencias sociales es la Historia. Por eso, para comprender los cambios que han experimentado las ciencias sociales en los dos últimos siglos, conviene retroceder un poco en el tiempo y recordar cómo surgió y se desarrolló el saber histórico en la cultura occidental. Desde la Grecia y la Roma antiguas hasta la época de la Ilustración y de las grandes revoluciones modernas, la Historia había tenido tres características principales:

1. El término griego *istoria* procede de *istor*, que significa “testigo ocular”. La Historia era entendida como la *investigación empírica o testimonial* y la *narración escrita o literaria* acerca de todos los seres y sucesos del mundo fenoménico susceptibles de ser atestiguados por los sentidos, tanto los seres y sucesos naturales (“Historia natural”) como los seres y sucesos humanos (“Historia moral”). A fin de cuentas, se consideraba que los asuntos humanos estaban sujetos a las mismas leyes y ciclos recurrentes que los asuntos naturales. Por eso, Platón llamó a los filósofos pre-platónicos “historiadores de la naturaleza”. Y los discípulos de Aristóteles llamaron “historia de los animales” a la compilación de sus investigaciones zoológicas.

2. La “Historia moral”, dado que basaba su valor de verdad en el testimonio de los protagonistas y testigos supervivientes, era ante todo una crónica del presente más o menos próximo, y los historiadores sólo podían hablar

del pasado lejano recurriendo a leyendas populares o a especulaciones filosóficas y teológicas (como la eterna circularidad greco-latina, el providencialismo cristiano y el progresismo ilustrado).

3. La “Historia moral” no era considerada una *episteme*, una ciencia rigurosa, pues no se basaba en principios universales y eternos (como las Matemáticas o la Astronomía), sino que más bien se la consideraba una *doxa*, un saber perspectivo, tan plural y cambiante como los asuntos de los que se ocupaba. De hecho, no era objeto de enseñanza académica, no formaba parte de las siete “artes liberales”: el *trivium* o las letras y el *quadrivium* o las ciencias. Era más bien un saber moral o prudencial, una colección de “ejemplos” memorables (sea para imitar o para evitar), muy útil para los gobernantes y hombres de acción, pues se daba por supuesta la invariabilidad de la naturaleza humana. Así lo expresa el adagio latino: *Historia magistra vitae*.

Pues bien, desde el último tercio del siglo XVIII y a lo largo del XIX, se produce un cambio importante en el estatuto de la Historia como saber, que resumiré en tres puntos principales:

1. Tras la “revolución científica” de los siglos XVI y XVII, surgen las modernas ciencias naturales, se adopta como nuevo modelo de ciencia la Física matemática de Galileo y Newton, y se establece la escisión ontológica (teorizada por Descartes y por Kant) entre el mundo natural (la *res extensa* o “reino de la necesidad”) y el mundo humano (la *res cogitans* o “reino de la libertad”). Todavía en el siglo XVIII, se llamaba “Historia natural” al estudio taxonómico de las plantas y los animales, pero a partir del siglo XIX la Historia ya no se ocupará de los asuntos naturales (que quedarán bajo el dominio de unas nuevas y diversificadas ciencias naturales: Física, Química, Biología, etc.), sino

que su ámbito de atención se restringirá a los asuntos humanos.

2. Como contrapunto a esta restricción, la Historia gana un nuevo territorio: deja de ser la crónica periodística y etnográfica del presente inmediato y se convierte en el estudio erudito de todas las épocas del pasado. Y para ello recurre a dos “testigos” no vivientes, los documentos y los monumentos, y a dos saberes auxiliares que interrogan a esos testigos: la Filología y la Arqueología. El historiador deja de ser un viajero y se convierte en un investigador de archivo. Así es como comienzan a componerse las grandes Historias de la cultura occidental, desde la Antigüedad hasta la Modernidad.

3. Por último, y en consonancia con los dos cambios anteriores, la Historia renuncia a ser un saber moral o prudencial (la “maestra de la vida”), y pretende constituirse más bien como un saber científico en el sentido moderno del término, como una ciencia “de hechos” y no “de valores”, análoga a las nuevas ciencias de la naturaleza. La Historia ya no se contenta con ser una mera colección o agregado inconexo de innumerables crónicas de acciones y actores ejemplares, sino que pretende componer más bien, pieza a pieza, el gran relato científico de la Historia Universal de la Humanidad, entendida como un proceso causal único, sujeto a leyes inexorables.

Este cambio en el estatuto de la Historia coincide con otros tres cambios importantes en el conjunto de las ciencias sociales y naturales:

1. La Historia ya no se ocupa del presente inmediato sino del pasado más o menos lejano, pero surgen en su lugar otras ciencias que van a ocuparse de los asuntos humanos contemporáneos: las ciencias “morales”, “sociales”, “humanas” o “del espíritu”, en las que se incluye también a la Historia,

considerada como la “madre” ancestral de todas ellas. Algunas de estas ciencias se ocupan del presente de los propios países occidentales o euro-atlánticos: Economía, Estadística, Ciencia Política, Sociología, Demografía, Psicología, etc.; mientras que otras se ocupan del presente de los pueblos no europeos, como la Etnología o Antropología cultural. Unas se ocupan de las colectividades humanas (naciones, culturas, clases, etc.); mientras que otras se ocupan de los individuos aislados (sus problemas educativos, sus patologías, etc.).

2. Todas estas ciencias histórico-sociales, en la medida en que pretenden constituirse como ciencias en el sentido moderno del término, se ven enfrentadas a un gran dilema: o adoptan el método propio de la Física matemática newtoniana (la explicación causal por leyes deterministas), como proponen los positivistas Comte y Stuart Mill, o tratan de elaborar sus propios métodos de conocimiento (como el método de la comprensión hermenéutica), como proponen Dilthey y Weber, entre otros.

3. En cualquier caso, en la segunda mitad del siglo XIX, hay un espacio común en el que van a encontrarse las ciencias naturales y las ciencias histórico-sociales, un punto de encuentro proporcionado por las ciencias de la vida, que están a medio camino entre la Física de los seres inertes y la Historia de los seres humanos: la teoría evolucionista de Darwin. Desde entonces, y durante más de un siglo, el paradigma evolucionista ha sido el paradigma dominante en las ciencias histórico-sociales.

Pues bien, todos estos cambios epistemológicos que se producen desde finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX, y que dan origen a las ciencias histórico-sociales y al paradigma evolucionista, son inseparables de los profundos cambios sociales que estaban afectando en ese mismo periodo

al Occidente euro-atlántico: las primeras revoluciones políticas, el inicio del capitalismo industrial, el crecimiento demográfico y urbano, la gran expansión ultramarina, la creación de imperios coloniales, etc.

Desde la conquista de América hasta la Segunda Guerra Mundial, la Europa moderna se autocomprendió teóricamente y se autoafirmó prácticamente a través de la idea de *progreso*. Esta idea tenía una doble implicación, temporal y espacial: en primer lugar, implicaba una concepción *evolutiva* de la historia humana, según la cual la época moderna era la culminación definitiva de un paulatino proceso de “civilización” de la humanidad; en segundo lugar, implicaba una concepción *eurocéntrica* de las relaciones entre las sociedades, según la cual la Europa occidental estaba legitimada para conquistar y colonizar al resto de las sociedades no occidentales.

Para justificar su superioridad antropológica sobre las épocas premodernas y sobre las sociedades no occidentales, las élites políticas e intelectuales europeas, comenzando por los filósofos ilustrados y los revolucionarios liberales del siglo XVIII, se sirvieron de tres términos decisivos: Modernidad, Ilustración y Progreso. El triunfo de Europa sobre el resto del mundo fue explicado como el resultado de un paulatino proceso de modernización, ilustración y progreso de la humanidad.

Durante el siglo XIX, el paradigma evolucionista de las nuevas ciencias histórico-sociales fue el heredero directo de la concepción progresista de la historia elaborada por los filósofos ilustrados. En los dos últimos siglos, han sido estas ciencias las que han permitido a las sociedades modernas autoconocerse y autolegitimarse, pero también les han permitido problematizarse críticamente y transformarse a sí mismas de una forma más o menos reflexiva.

Las ciencias histórico-sociales nacieron en el siglo XIX, estrechamente ligadas a la formación del capitalismo industrial, de las grandes concentraciones urbanas, del Estado nacional parlamentario y de las conquistas coloniales en los territorios de ultramar. Y nacieron precisamente para proporcionar instrumentos de comprensión, de legitimación y de gobierno a estas nuevas formas de organización y de dominación social. Por eso, estas nuevas instituciones fueron consideradas desde el primer momento como el modelo ideal a partir del cual debía llevarse a cabo el estudio y la valoración comparativa de la vida humana en sociedad. En otras palabras, las ciencias histórico-sociales consideraron el proceso histórico de modernización de Occidente como el proceso crucial de la historia humana.

A continuación, resumiré muy brevemente cuáles fueron los grandes supuestos teóricos del paradigma evolucionista, que hasta mediados del siglo XX permitieron dar cuenta de este proceso de modernización²:

1. La modernización fue entendida como la consumación de un proceso histórico *lineal*, regido por inexorables *leyes de evolución social*, que habían de conducir a todas las sociedades de lo más simple a lo más complejo, del “salvajismo” a la “civilización” (Lewis H. Morgan), de la “empresa militar” a la “empresa industrial” (Herbert Spencer), de la “comunidad” parental a la “asociación” contractual (Ferdinand Tönnies), de la “solidaridad mecánica” a la “solidaridad orgánica” (Émile Durkheim), a través de una serie de fases o

² Recojo aquí los argumentos ya expuestos en mi artículo “El gran experimento: ciencia y política en la sociedad global”, en *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*, nº 22, invierno 2000, “Orden y caos: las ciencias de la complejidad”, pp. 88-92. Reeditado en Antonio Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2001, pp. 75-91. Véase también mi artículo “Historia y Ciencias Sociales: de la Ilustración a la Globalización”, en Juan José Larrea y Ernesto Pastor (eds.), *La Historia desde fuera*, VIII Jornadas de Estudios Históricos (Vitoria-Gasteiz, 7 y 8 de noviembre de 2006), Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, pp. 13-26.

etapas gradualmente escalonadas.

2. Al mismo tiempo, la modernidad fue entendida como un proceso unilateral de *expansión colonial* y de *irradiación cultural*, que iba exclusivamente del centro a la periferia, de la Europa occidental al resto del mundo, de los pueblos blancos, portadores de la religión judeo-cristiana, la tecno-ciencia moderna, la economía mercantil e industrial y el orden jurídico-político civilizado, a los pueblos de color, supuestamente sumidos en absurdas supersticiones, miserable subsistencia y bárbaras costumbres.

3. Esta evolución temporal y esta expansión colonial fueron legitimadas como un proceso de *civilización* o de *progreso moral de la humanidad*, gracias al cual se pasaba del estado natural de violencia al estado civil de legalidad, es decir, de la hobbesiana “guerra de todos contra todos” a la kantiana “paz perpetua”. La modernidad era considerada como la culminación de este proceso de *pacificación* de las relaciones sociales, en el que la ciega fuerza animal parecía retroceder ante el avance de la razón y la ley. El despotismo político y las guerras entre los pueblos acabarían siendo reemplazados por el imperio de la ley y el pacífico comercio. Y todo ello gracias a las nuevas instituciones del Estado nacional y de la economía capitalista.

4. Paralelamente a este proceso de civilización de la sociedad, el Occidente moderno también pretendía llevar a su culminación el proceso de *domesticación de la naturaleza*. La humanidad, solía decirse, ha dado dos grandes saltos tecnológicos en el curso de su historia: la revolución neolítica, que permitió la domesticación de plantas y animales, y la revolución industrial, que permitió la domesticación de las energías naturales y de los microorganismos patógenos. El desarrollo de los saberes tecno-científicos era entendido también

como un proceso lineal y acumulativo, destinado a incrementar progresivamente el conocimiento y el dominio de la naturaleza por parte de los seres humanos.

5. Por último, este proceso de evolución temporal y de colonización espacial, de civilización de la sociedad y de domesticación de la naturaleza, era entendido como un proceso de *diferenciación y coordinación funcional* entre los diversos dominios de la experiencia humana, de los que tenían que ocuparse, consecuentemente, *diferentes y coordinadas disciplinas científicas*, destinadas no sólo al *conocimiento teórico* sino también a la *administración práctica* de tales dominios:

a) La diferenciación entre *el pasado y el futuro, la tradición y la innovación, las costumbres antiguas y los saberes modernos*, fue la base sobre la que se justificó la separación entre la Historia (dedicada al estudio del pasado) y el resto de las Ciencias Sociales (dedicadas al estudio del presente y al pronóstico de las tendencias de futuro).

b) La diferenciación entre *los pueblos europeos, civilizados y desarrollados, y los pueblos no europeos, primitivos y subdesarrollados*, fue la base sobre la que se diferenciaron la Sociología (dedicada al estudio y gestión de las sociedades occidentales) y la Antropología social o cultural (dedicada al estudio y gestión de las sociedades no occidentales).

c) En el seno de la sociedad moderna, se intentó establecer una *diferenciación y coordinación funcional entre diversos subsistemas sociales*: la *política* (centrada en torno al Estado soberano), la *economía* (regida por el mercado competitivo), el *parentesco* (cristalizado en la familia patriarcal moderna) y la *cultura* (protagonizada por las instituciones de educación,

investigación y comunicación). La supuesta diferenciación y coordinación funcional entre estos subsistemas sociales justificó la separación académica entre las ciencias jurídico-políticas, las ciencias económico-empresariales, las ciencias bio-psico-médicas y las ciencias socio-culturales.

d) Por último, se estableció una gran diferenciación entre *el movimiento histórico de las sociedades humanas*, irreversible y progresivo, regido por la luminosa razón, y *el movimiento natural de los fenómenos físicos*, reversible y cíclico, regido por la ciega inercia. Esta dicotomía entre el “reino de la libertad” y el “reino de la necesidad” sirvió de base a la contraposición entre las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales.

II

Estos cinco grandes supuestos del paradigma evolucionista han comenzado a ser cuestionados en las últimas décadas, debido a una serie de acontecimientos que se han venido sucediendo a lo largo del siglo XX. Me limitaré a enumerar los más importantes: las dos guerras mundiales (también llamadas “guerra civil europea”), el totalitarismo nazi y soviético, las armas de destrucción masiva (químicas, biológicas y nucleares), la descolonización de las últimas colonias europeas, la explosión demográfica, la pobreza de millones de seres humanos, la crisis ecológica global provocada por la industrialización y el consumo de masas, la quiebra del patriarcado, la globalización de la economía, la política y la cultura, y, en estrecha relación con todo ello, una serie de innovaciones tecno-científicas (de la física nuclear a la telemática, de la ingeniería genética a la ecología global) que han transformado radicalmente nuestra vida cotidiana y nuestra comprensión del mundo.

Todos estos acontecimientos nos han revelado dos novedades: una, que la vieja Europa ha dejado de ser el centro del mundo y la locomotora de la Historia Universal; y dos, que el progreso de la civilización moderna ha conducido a la humanidad a nuevas formas de barbarie y puede llevarla incluso a su propia extinción como especie viviente. Así que ahora se abre ante nosotros una nueva época, que ya no se autocomprende con los viejos términos de Modernidad, Ilustración y Progreso, sino con los nuevos términos de Postmodernidad, Globalización y Variación.

Si la moderna concepción de la Historia surgió a finales del siglo XVIII y en unos pocos países de Europa occidental, para responder a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, una nueva concepción de la Historia ha comenzado a surgir a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, en los más diversos lugares de la Tierra, para responder a la pregunta: “¿Qué es la Globalización?”.

En efecto, los acontecimientos que han tenido lugar a lo largo del siglo XX han modificado decisivamente el rostro de la modernidad. En las últimas décadas, se ha impuesto la idea de que la modernidad ha llegado a su fin, o al menos ha entrado en una fase completamente nueva. Mientras que unos autores hablan de la “postmodernidad”, otros prefieren hablar de una modernidad “tardía”, “segunda” o “reflexiva”. Pero unos y otros coinciden en la necesidad de cuestionar los supuestos por medio de los cuales el Occidente moderno se había regido, comprendido y legitimado a sí mismo, es decir, los supuestos que habían servido de cimiento teórico a las ciencias histórico-sociales. De hecho, está comenzando a gestarse *una nueva teoría social*, que pretende proporcionar otro tipo de instrumentos para la comprensión, legitimación y gestión de las instituciones y movimientos sociales actualmente emergentes. Esta nueva

teoría social cuestiona punto por punto la teoría de la modernización hasta ahora dominante.

1. En primer lugar, se cuestiona la concepción lineal de la historia y se rechaza la existencia de unas supuestas leyes y etapas de la evolución social. Por un lado, se reconoce *el carácter “coyuntural” de los procesos históricos, incluido el proceso de modernización de Occidente*; se reconoce, pues, *la contingencia y singularidad de este proceso*, y, por tanto, se problematiza su doble pretensión de necesidad y de universalidad. Por otro lado, se observa que *tradición e innovación no se oponen ni se suceden, sino que se componen y reorganizan entre sí*; así se explica que en las sociedades más “modernas” puedan surgir movimientos sociales tan diversos como el fundamentalismo religioso y el conservacionismo ecológico.

2. En segundo lugar, se cuestiona la concepción radial del proceso de mundialización de las relaciones sociales, en la que éste aparece como un mero movimiento de expansión unilateral por parte del Occidente moderno. Por el contrario, se analiza la naciente *sociedad global* como una sociedad *poliárquica y multicultural*, en donde *lo global y lo local interactúan recíprocamente*, dando origen a las más diversas formas de mestizaje y de conflicto intercultural. Así, el creciente cosmopolitismo de las relaciones sociales y el renovado localismo de las identidades étnicas, nacionales, religiosas, etc., no se excluyen sino que se combinan y se refuerzan entre sí, dando lugar a fenómenos tan dispares como los movimientos indigenistas de América Latina o el terrorismo yihadista de inspiración islámica.

3. El proceso de modernización ya no es entendido como un proceso de civilización, pacificación y moralización creciente de las relaciones sociales,

sino como un proceso *moralmente ambivalente*, que ha hecho posibles a un tiempo nuevas formas de violencia y nuevas formas de convivencia. El siglo XX ha desarrollado sofisticadas técnicas de dominación y exterminio, ha llevado a cabo genocidios masivos, ha inventado armas capaces de destruir a la humanidad entera en un breve lapso de tiempo, ha sumido a millones de seres humanos en la humillación y la indigencia, y tal vez por ello es también el siglo que ha dado origen a la ONU, que ha proclamado la Declaración Universal de Derechos Humanos, que ha visto aparecer toda una red de ONGs “sin fronteras” y de movimientos “altermundialistas”, y que por tanto está experimentando la necesidad de construir una comunidad política planetaria.

4. El proceso de modernización ha dejado de ser considerado como un proceso lineal y unilateral de domesticación de la naturaleza por parte de la industria y los saberes tecno-científicos. En primer lugar, porque el pretendido dominio de la naturaleza está sujeto a una *ambivalencia tecnológica*: toda innovación destinada a asegurar o incrementar ese dominio produce al mismo tiempo “efectos secundarios” incontrolados e imprevistos que lo hacen inseguro, provocando así una “incertidumbre fabricada”, un “riesgo” tecnológicamente inducido y políticamente conflictivo. En segundo lugar, porque *la relación histórica entre la humanidad y la naturaleza es una relación de interacción recíproca y de coevolución*, en el marco de un ecosistema terrestre que integra tanto los procesos “naturales” de la biosfera como los procesos “artificiales” de la tecnosfera, y cuyo equilibrio global no puede ser alterado caprichosamente sin poner en peligro la supervivencia de la propia especie humana.

5. Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, *se ha cuestionado la concepción funcionalista de la sociedad* (sea en su antigua versión *organicista*, como la de Spencer y Durkheim, o en su más sofisticada versión *sistémica*, como

la de Parsons y Luhmann), que da por supuesta la diferenciación funcional y la coordinación orgánica o sistémica entre diversos subsistemas sociales: el Estado, el mercado, la familia y las instituciones culturales (educación, investigación y comunicación). Estos subsistemas no son autónomos, ni se coordinan en un todo social unitario, sino que se interfieren y se alteran mutuamente, dando lugar a *una red de interacciones fluida y compleja, que no cesa de modificarse a sí misma*.

La moderna sociedad capitalista se caracterizó por el intento de diferenciar (hasta el extremo de desarticular patológicamente) los distintos órdenes de la vida humana (el parentesco, la economía, la política y el conocimiento), como si cada uno de ellos tuviera una lógica completamente autónoma y pudiera subsistir sin los otros; pero, al mismo tiempo, concedió al orden de la economía una primacía regulativa en el conjunto de las relaciones sociales. Estas dos características fueron defendidas inicialmente por los ideólogos ilustrados del liberalismo económico, y retomadas luego por los padres fundadores de las ciencias sociales, que adoptaron mayoritariamente un paradigma evolucionista y tecnocrático. Así, los teóricos decimonónicos del evolucionismo y el organicismo social (y sus herederos tardíos del siglo XX, como los ya citados Parsons y Luhmann) hicieron coincidir el proceso de “modernización” con el proceso de “diferenciación funcional” de los diversos “subsistemas sociales”: el subsistema político (el Estado-nación), el subsistema económico (el mercado “libre”), el subsistema parental (la familia patriarcal) y el subsistema simbólico (la educación, la comunicación y los saberes tecnocientíficos); pero, al mismo, concibieron la “modernización” como un proceso de integración “orgánica” o “sistémica” de tales “subsistemas” en un todo social regido por el principio económico de la “eficiencia técnica” y de la “administración racional”.

Pues bien, lo que distingue a la naciente sociedad global es que en ella han saltado por los aires estas “diferenciaciones funcionales” y estas “integraciones orgánicas o sistémicas” entre los distintos “subsistemas sociales”.

En primer lugar, se ha puesto de manifiesto que los distintos órdenes de la vida humana se encuentran hasta tal punto entretejidos entre sí que no cesan de interferirse y alterarse mutuamente, dando lugar a una red de interacciones muy compleja y muy fluida. Cada uno de los cambios que actualmente están teniendo lugar en el orden familiar, económico, político y tecno-científico, está provocando al mismo tiempo profundas alteraciones en todos los otros órdenes.

En segundo lugar, se ha puesto de manifiesto que ninguno de esos órdenes “determina en última instancia” a todos los otros, y que las cambiantes relaciones entre ellos no responden a ninguna lógica lineal o evolutiva (de menos a más orden e integración social, de menos a más control y eficiencia técnica, etc.), sino a una lógica paradójica o ambivalente (un aumento de orden e integración en un aspecto determinado produce al mismo tiempo desorden y desintegración en otros muchos aspectos, un aumento de control y eficiencia en un campo restringido produce al mismo tiempo incertidumbre e ineficiencia en otros muchos campos, etc.). No asistimos, pues, a un paulatino proceso de “racionalización” de todos los órdenes de la vida humana, como creía Weber, sino a una multiplicación de “racionalidades” diversas (amorosa, económica, política, científica) que se enfrentan y se contaminan mutuamente, y que, por tanto, se ven forzadas a ejercer una autocritica, una autolimitación y una autotransformación reflexiva de su propia racionalidad interna.

Por eso, los nuevos teóricos sociales (Anthony Giddens, Ulrich

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

Este *modelo reticular* permite pensar la dinámica de las relaciones sociales como una tensión incesante entre las fuerzas centrípetas y las fuerzas centrífugas, entre el equilibrio y el conflicto, entre el orden y el caos. Además, este nuevo modelo de análisis social obliga a *replantear las relaciones entre las diversas disciplinas científicas*, incluidas las relaciones entre Ciencias Sociales y Ciencias Naturales:

a) Para empezar, en las últimas décadas se ha iniciado *una nueva relación entre el estudio histórico del pasado y el análisis sociológico del presente*, dando lugar a disciplinas como la Historia social y la Sociología histórica. Sobre todo, la revisión crítica de la teoría de la modernización ha llevado a reescribir la historia del Occidente moderno, y esta investigación histórica de nuestro propio pasado ha proporcionado, a su vez, nuevas herramientas para la comprensión y la crítica del presente.

b) En segundo lugar, la oposición entre sociedades modernas y

sociedades tradicionales ha dejado paso a *una sociedad globalizada en la que se multiplican los fenómenos de hibridación cultural*, y esto tanto en los países del Sur (que han sufrido de forma traumática el impacto de la modernización) como en los países del Norte (que están respondiendo a la nueva inmigración y al mestizaje cultural mediante la reafirmación de sus tradiciones locales o la creación de nuevas identidades híbridas). *De ahí que la separación entre Sociología y Antropología cultural se haya vuelto insostenible*. El estudio antropológico de los “otros” ya no es posible sin una sociología de las relaciones Norte-Sur, y el estudio sociológico del “nosotros” occidentalizado ya no es posible sin una antropología de los conflictos y mestizajes interculturales en las grandes urbes modernas.

c) En la sociedad global, es igualmente insostenible la pretendida diferenciación funcional entre el parentesco, la economía, la política y la cultura, con la correspondiente separación académica entre los distintos saberes que se ocupan de estas esferas sociales. Como ya he dicho, se ha impuesto el modelo de la *sociedad red*, en el que *todas las relaciones sociales interfieren entre sí en entramados complejos e inestables*. Citaré tres ejemplos paradigmáticos: *la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación* no sólo ha transformado radicalmente el mundo de la ciencia y la cultura, sino también las finanzas, la producción, el comercio, la política nacional, los movimientos sociales e incluso el crimen organizado y el terrorismo global; en segundo lugar, *el movimiento de liberación de las mujeres* no sólo ha cambiado las relaciones de parentesco sino también el mercado de trabajo, las reglas de la política y el mundo de la cultura; en tercer lugar, *la crisis ecológica* del capitalismo industrial ha hecho que se problematicen no sólo los procesos de producción y consumo sino también las políticas públicas (ordenación del territorio, transportes, energía, etc.), los hábitos domésticos, los saberes tecno-científicos y los valores

culturales.

d) Por último, *el fenómeno de la crisis ecológica ha puesto en cuestión la gran separación entre naturaleza y sociedad*, sobre la que pretendió edificarse la sociedad industrial y sobre la que también trató de cimentarse la teoría de la modernización. Según esta teoría, los seres humanos habrían pasado de ser siervos a ser señores de la naturaleza, gracias al poder que les fue conferido por los modernos saberes tecno-científicos. Pero los seres humanos no somos siervos ni señores de la naturaleza: sencillamente, somos seres vivientes que formamos parte de la biosfera terrestre y que hemos evolucionado junto con ella. La teoría darwinista de la evolución de las especies fue el primer puente que se tendió entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales. Desde entonces, *las ciencias biológicas (especialmente, la genética y la ecología) han mostrado los vínculos indisociables entre la historia de la biosfera terrestre y la historia de las sociedades humanas*. La genética de poblaciones ha demostrado que todos los seres humanos procedemos de un mismo tronco genealógico, formado por emigrantes africanos; la crisis ecológica global ha puesto al descubierto el destino común que liga al ser humano con el resto de los seres naturales. El gran reto de la humanidad actual, la exigencia de asegurar la habitabilidad del planeta para las generaciones futuras, es un problema indisociablemente científico y político, tecnológico y jurídico, económico y cultural, que requiere la combinación de todo tipo de medidas: investigaciones científicas interdisciplinarias, acuerdos políticos internacionales, reorganizaciones tecnológicas en los procesos de producción y consumo, legislaciones medioambientales, políticas de movilidad y de ordenación del territorio, nuevos sistemas de fiscalidad y contabilidad, nuevos valores éticos, etc.

En resumen, el viejo paradigma decimonónico del evolucionismo

social está dejando paso al nuevo paradigma de la complejidad ecológica, o, más bien, socio-ecológica, sin el cual no es posible comprender la historia de las sociedades humanas y su conexión con la historia de la biosfera terrestre. Más concretamente, sin este nuevo paradigma socio-ecológico no es posible afrontar un fenómeno tan complejo y tan decisivo para el porvenir de la humanidad como es la crisis ecológica global.

III

Este cambio de paradigma, que no sólo afecta a las Ciencias Sociales sino también a las Ciencias Naturales y a la conexión entre todas ellas, nos obliga a revisar las categorías filosóficas heredadas y a elaborar una nueva reflexión filosófica sobre la condición humana, o, como dije en mi conferencia inaugural, una nueva reflexión *cosmo-poli-ética* sobre los vínculos entre el *mundo*, el *nosotros* y el *yo*³.

En efecto, estamos asistiendo a una serie de transformaciones históricas muy profundas que vienen a poner en cuestión la vieja idea filosófica de “naturaleza humana”. Esto está ocurriendo en las esferas más básicas de la experiencia humana: han dejado de ser “naturales” la familia patriarcal (que regula las relaciones entre los sexos y las generaciones), la comunidad nacional (que regula la convivencia política y territorial) y el supuesto reinado económico de la especie humana sobre el resto de los seres que pueblan la Tierra (que regula el sustento material de cada uno de nosotros). Más aún, ha dejado de ser

3 Para lo que sigue, remito a mi artículo “Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolitéica”, en María José Guerra Palmero y Aránzazu Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Plaza & Valdés, Madrid, 2015 (en prensa), y a mi libro *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Akal, Madrid, 2001.

“natural” la idea misma que la ciencia moderna se había hecho de la llamada Naturaleza, como un orden regido por leyes universales y eternas, susceptible de ser conocido y dominado de forma completa y definitiva por el saber tecno-científico. El físico Ilya Prigogine, que obtuvo el Premio Nobel de Química en 1977, ha propuesto una “nueva alianza” entre los seres humanos y el mundo natural, una nueva comprensión de las relaciones entre el tiempo de la historia y el tiempo de la naturaleza, en virtud de la cual el saber tecno-científico ha de renunciar al mito de la “certidumbre” y reconocer la temporalidad compleja, azarosa, abierta e imprevisible de los fenómenos naturales y de los fenómenos histórico-sociales⁴.

Durante los últimos cinco siglos de la historia humana, en ese período conocido con el nombre de Modernidad y caracterizado por el triunfo del Occidente euro-atlántico sobre el resto del mundo, se construyó un “universo simbólico” eminentemente prometeico, fundado sobre la idea de *progreso*.

Esa idea permitió a los países occidentales articular de una determinada manera el pasado y el porvenir, o, como dice Koselleck, el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”⁵. En efecto, las élites intelectuales de Occidente trataron de hacer compatible la conservación del patrimonio cultural y la innovación tecno-científica, el etnocentrismo y el positivismo, mediante una concepción evolutiva y teleológica de la historia humana, en la

4 Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1979; Ilya Prigogine, *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1983; *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997. Para una comprensión global de la nueva imagen de la naturaleza, véase Edgar Morin, *El Método*, 6 vols., Cátedra, Madrid, 1981-2006, y Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona, 1998.

5 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-357.

que el hombre moderno se concebía a sí mismo como el señor y administrador soberano del tiempo (físico y social). Al mismo tiempo, la idea de progreso permitió a los Estados europeos legitimar su expansión imperial al resto del mundo, al concebirse a sí mismos como los portadores de la verdadera “religión de la humanidad” (Comte), como los dominadores indiscutibles y soberanos del espacio (físico y social). Para asegurar este dominio del tiempo y del espacio, los europeos contaban con el poder irresistible de sus grandes creaciones culturales (jurídico-políticas, socio-económicas y tecno-científicas); contaban con que tales creaciones les permitirían trascender los límites tradicionales de la condición humana, hasta entonces considerados irrebasables; por eso, estas creaciones se convirtieron en los verdaderos seres sagrados, en los verdaderos objetos de culto de la modernidad, y los expertos capaces de inventarlas, utilizarlas y administrarlas se convirtieron en los verdaderos sacerdotes de la moderna religión tecnológica.

Pero esa religión ha comenzado a ser cuestionada en las últimas décadas, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la era nuclear, es decir, a medida que los “aprendices de brujos” se han mostrado incapaces de prever y controlar las fuerzas desatadas por ellos mismos, a medida que las grandes creaciones humanas (el Estado soberano, la industria capitalista y el control tecno-científico de la biosfera terrestre) han revelado sus imprevisibles e incontrolables efectos: el totalitarismo y el militarismo más extremos, la explotación social y la pobreza a gran escala, la devastación y contaminación crecientes de la biosfera terrestre, las más aberrantes formas de manipulación tecnológica de los seres humanos, etc. El tiempo (físico y social) se ha convertido en un horizonte cada vez más incierto e indomeñable, de modo que las utopías de la modernidad han dejado pasado a las distopías o utopías negativas de la postmodernidad. El espacio (físico y social) se ha

convertido en un orden cada vez más complejo, descentrado y poliárquico. Las creaciones humanas, incluso aquellas deliberadamente destinadas a reducir esa incertidumbre y a controlar esa complejidad, no pueden dejar de desencadenar nuevos e imprevisibles efectos.

El ser humano comienza a reconocerse cada vez más no como el dueño soberano de la Tierra sino como un habitante más de la misma, que debe aprender a respetarla y a convivir con el resto de los seres que la habitan, si no quiere poner en peligro su propia supervivencia y la de sus descendientes. La Tierra y la biosfera que la circunda están comenzando a revelarse como un gigantesco y complejísimo ecosistema, como un gran organismo viviente que ha hecho posible la vida de la especie humana durante miles de años, pero que puede hacerla igualmente imposible si el hombre contemporáneo sigue empeñado en poblarla, expoliarla y contaminarla sin límite alguno. Si las antiguas religiones mitológicas la habían divinizado como la Madre Tierra, hoy está siendo de nuevo sacralizada como matriz de la vida, a la que los seres humanos no pueden profanar impunemente y a la que, por el contrario, deben mostrar respeto y gratitud si quieren preservar su propia continuidad como especie.

Podríamos decir que la *cosmopolítica tecnológica* de la modernidad está comenzando a ser cuestionada por una nueva *cosmopolítica ecológica*. Si la primera había sido la cosmovisión característica del Occidente moderno, la segunda pretende ser la cosmovisión de la humanidad entera. Si la primera consideraba que había que superar el pasado para conquistar el futuro, la segunda considera que no hay posibilidad alguna de futuro sin una cuidadosa recreación del pasado. Si la primera tendía a reducir y homogeneizar la diversidad viviente de la Tierra, la segunda tiende a preservar esa diversidad como un valor sagrado. La cosmovisión ecológica reemplaza la idea de un progresivo dominio técnico

del hombre sobre la naturaleza por la idea de un equilibrio siempre precario e inestable entre la naturaleza y el hombre. Esta nueva idea de equilibrio ecológico conlleva un principio práctico de autocontención, de solidaridad intergeneracional y de cuidado hacia la diversidad biofísica y sociocultural de la Tierra. Hans Jonas llamó “principio de responsabilidad” a este nuevo principio práctico, por oposición al “principio esperanza” de Ernst Bloch y, en general, al utopismo prometeico y escatológico de la civilización moderna⁶. Es la Tierra en su conjunto, y especialmente las diversas formas de vida que la habitan, lo que ahora pasa a ser sacralizado, precisamente porque de ellas depende la propia vida del ser humano.

Pero esta nueva *cosmopolítica ecológica*, al cuestionar el economicismo de la moderna sociedad capitalista, no se limita a promover una nueva relación con la naturaleza, un nuevo régimen económico y tecnológico (basado en energías renovables, tecnologías limpias, productos reutilizables y reciclables, contención del consumo, etc.), sino también un nuevo equilibrio entre los diferentes ámbitos de la vida humana (parental, económico, político, simbólico), un “equilibrio antropológico” en el que la convivencia con los otros y el cultivo de la buena vida no sean eclipsados por el trabajo productivo y la búsqueda privada del beneficio económico.

Es en este contexto en el que hay que situar la serie de críticas filosóficas que la Modernidad occidental ha venido recibiendo desde hace más de un siglo (tanto en el seno del propio Occidente como en los países del Oriente y del Sur que han sufrido su dominación durante siglos), y las sucesivas polémicas que esas críticas han suscitado. Ya en el siglo XIX, surgieron algunos profetas que predicaron contra la religión tecnológica, como el poeta Hölderlin, el filósofo

⁶ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

Schopenhauer y su discípulo Nietzsche. Pero eran voces aisladas y se los consideró como ideólogos del conservadurismo romántico, como nostálgicos de un pasado que se resistía a morir.

Con el cambio de siglo, y especialmente tras la Primera Guerra Mundial, la puesta en cuestión de la cosmovisión tecnológica se convirtió en el gran tema de debate de los intelectuales europeos, especialmente en Alemania, y los profetas antes citados comenzaron a ser escuchados con otros oídos. Muchos pensadores, tanto de izquierdas como de derechas (Heidegger, Bataille, Canetti, Arendt, la Escuela de Frankfurt, etc.) comenzaron a señalar los peligros de la tecnocracia y a denunciar la ideología del progreso⁷. Después de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente a partir de los años sesenta y setenta, esta denuncia fue retomada por una nueva generación de intelectuales, predominantemente franceses, unos identificados como “estructuralistas” y otros como “postestructuralistas” o “postmodernos” (Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Lyotard, etc.). Así es como surgió el debate entre los defensores de la “modernidad inconclusa”, con Habermas a la cabeza, y los teóricos de la “condición postmoderna” (Lyotard, Vattimo, Lipovetsky, etc.).

Pero la gran novedad de estas últimas décadas es que la puesta en cuestión de la ideología del progreso y de la religión tecnológica ha rebasado el estrecho círculo de los intelectuales y se ha convertido en una verdadera crisis de civilización. La prueba más evidente de esta crisis de civilización son los “nuevos movimientos sociales”: el feminismo ha puesto en cuestión la estructura patriarcal de las relaciones parentales; el pacifismo ha puesto en cuestión los fundamentos nacionalistas y militaristas del moderno Estado soberano; el

⁷ Para la crisis de la idea de progreso en la época de entreguerras, especialmente en la cultura alemana, véase Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pp. 211-252.

ecologismo ha puesto al descubierto los límites físicos del modelo económico capitalista. Estos nuevos movimientos sociales, unidos a otras organizaciones y movimientos sociales de más larga tradición (como el movimiento por la defensa de los derechos civiles y democráticos, el movimiento obrero y socialista, el movimiento de solidaridad internacional y de ayuda humanitaria, etc.), no se limitan a denunciar los males de la civilización moderna, sino que tratan de proponer unas nuevas formas de relación social y un nuevo tipo de civilización.

Esta nueva civilización, como ya he dicho, está encontrando su fundamento ideológico en una nueva cosmovisión ecológica, que es la que proporciona una orientación más general al conjunto de problemas con los que se enfrenta el mundo contemporáneo. No es ninguna casualidad que los diversos movimientos “alternativos” (feminismo, pacifismo y socialismo) tiendan a articularse en torno al ecologismo, dando lugar a grupos ecofeministas, ecopacifistas, ecosocialistas, etc.⁸.

En esta naciente cosmopolítica ecológica, yo destacaría dos aspectos: una nueva relación con la ciencia y una nueva relación con la historia. En cuanto al saber tecno-científico, ya no suscita una adhesión ciega e incondicional, ni se le atribuye la misión redentora o salvífica que se le atribuyó desde Francis Bacon en adelante, puesto que la tecno-ciencia se ha revelado cada vez más como un arma de doble filo, como un “conocimiento peligroso”⁹ para la vida y la libertad de las personas, pero también para la vida del resto de los seres y para

8 Sobre este papel aglutinador del movimiento ecologista, véase Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 101-102. Véase también Andrew Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.

9 Tom Wilkie, *El conocimiento peligroso. El Proyecto Genoma Humano y sus implicaciones*, Debate, Barcelona, 1994.

el equilibrio global de la biosfera.

Esta “peligrosidad” de la tecno-ciencia tiene un doble origen: por un lado, la imposibilidad de prever y controlar plenamente todos los efectos que son desencadenados cuando se pone en marcha cualquier tipo de innovación; por otro lado, el hecho de que tales innovaciones sean puestas en marcha por un reducido grupo de expertos con los más diversos fines (sean privados o públicos, egoístas o altruistas), mientras que los efectos (previstos o no) pueden afectar a un amplio número de personas e incluso a toda la humanidad. Esta doble “peligrosidad” del saber tecno-científico se ha puesto de manifiesto en los tres órdenes básicos de la vida humana: en primer lugar, en el orden de la “bioética”, es decir, de la salud y de la enfermedad, de la vida y de la muerte, de la reproducción biológica y de las relaciones entre los sexos y las generaciones (especialmente tras el desarrollo de la ingeniería genética); en segundo lugar, en el orden de la política, es decir, de la tecnología militar y de las diversas técnicas de vigilancia y de control social (especialmente tras el desarrollo de las armas nucleares, químicas y biológicas, y tras la gran revolución de las tecnologías de la información y la comunicación); por último, en el orden de la explotación económica de la naturaleza (especialmente tras la aplicación de técnicas intensivas, de energías contaminantes y de sustancias tóxicas en los más diversos procesos productivos). En todos estos campos, el saber tecno-científico se ha mostrado cada vez más como un “conocimiento peligroso”, y por ello se ha generalizado el temor hacia él y la exigencia de que sea sometido a una crítica y a un control permanentes por parte del conjunto de los ciudadanos. El saber tecno-científico proporciona poder, pero es un poder ambivalente y muy desigualmente repartido; por eso, hay que servirse de él con extrema cautela y hay que imponerle incluso severos límites, ya que puede poner en peligro la vida y la dignidad de los seres humanos, la paz de los pueblos y el equilibrio global

de la Tierra, que son los tres grandes valores de la cosmopolítica ecológica.

Esta actitud de crítica hacia la tecno-ciencia permite entender el cambio que se ha producido en los estudios académicos sobre la ciencia: en las últimas décadas, se ha pasado de una filosofía normativa de la ciencia, dogmáticamente positivista, al estudio histórico, sociológico y etnológico de las prácticas científicas concretas (Th. S. Kuhn, D. Bloor, B. Latour, etc.), y al análisis crítico de las relaciones entre “ciencia, tecnología y sociedad” (L. Winner, J. Ellul, C. Mitcham, etc.). Esta nueva perspectiva crítica con la que ahora es estudiada la práctica social de la tecno-ciencia ya no puede ser considerada como una reacción conservadora o antimoderna que se opone a los benéficos e irresistibles avances del progreso, sino como un rasgo característico de lo que Ulrich Beck denomina la modernidad “reflexiva”.

Como señala Giddens¹⁰, las categorías histórico-políticas de la modernidad, que ponían en juego una concepción progresista o teleológica de la historia humana, y que por ello mismo permitían clasificar de forma dicotómica a los adversarios políticos (tradicional-moderno, conservador-progresista, reaccionario-revolucionario), ya no pueden seguir teniendo vigencia en la actualidad. La cosmopolítica ecológica pone en juego una nueva experiencia del tiempo histórico, una nueva relación con el pasado y con el futuro, un nuevo equilibrio entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”, como dice el ya citado Koselleck en *Futuro pasado*.

Este nuevo equilibrio entre el pasado y el futuro conlleva una diferente valoración de las sociedades pre-modernas y de los pueblos no occidentales (que se pone de manifiesto en el descrédito del evolucionismo y del etnocentrismo

10 Anthony Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996.

euro-americano como paradigmas hasta ahora dominantes en las ciencias histórico-sociales), pero también una actitud mucho más prudente hacia las innovaciones tecno-científicas y hacia las reformas socio-políticas (que se pone de manifiesto en el descrédito del positivismo tecnocrático y del utopismo revolucionario).

La tradición, como señala muy acertadamente Giddens, ya no es simplemente lo que ha de ser superado o trascendido por el progreso y la revolución, ni tampoco lo que ha de ser dogmáticamente preservado o restaurado (como pretenden las diversas formas de “fundamentalismo”), sino más bien lo que ha de ser sometido a una crítica y cuidadosa recreación. Y el porvenir, según nos recuerda Hans Jonas, ya no puede ser proyectado por anticipado siguiendo el “principio esperanza”, como si fuera el reino de la utopía y el “final de la historia”, sino que más bien ha de ser afrontado siguiendo el “principio de responsabilidad”, es decir, con prudencia e incluso con temor, pues todo nuestro saber y todo nuestro poder se han vuelto tan peligrosos que pueden volverse contra nosotros y provocar el holocausto definitivo de la humanidad. Por tanto, en las postrimerías de la prometeica civilización moderna, hemos de volver a reconocer la fragilidad y la incertidumbre de la condición humana.

La historia de la humanidad ya no se nos presenta como la realización progresiva del Reino de Dios en la Tierra, sino más bien como una serie abierta de variaciones, cada una de las cuales es a la vez principio y fin de la historia. En respuesta a la escatología de Hegel, el historiador alemán Leopold von Ranke dijo que “cada época histórica está próxima a Dios”; más de un siglo después, el filósofo judío Hans Jonas repite esta frase para recordarnos que la vida humana adopta en cada lugar y en cada momento histórico una forma diferente, pero que ninguna de estas formas puede pretender “superar” a las demás, pues cada

una de ellas constituye una variación singular, contingente y perecedera de la condición humana. El reverso de esta insuperable contingencia, como dice otra filósofa judía, Hannah Arendt, es que la historia comienza cada vez que un ser humano viene al mundo. Y nuestra primera responsabilidad hacia los otros consiste en velar para que puedan seguir viniendo al mundo seres humanos, para que la historia pueda volver a comenzar siempre de nuevo.

Referencias bibliográficas

Campillo, Antonio: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1985.

_____ "El gran experimento: ciencia y política en la sociedad global", en *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*, nº 22, invierno 2000, "Orden y caos: las ciencias de la complejidad", pp. 88-92. Reeditado en Antonio Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2001, pp. 75-91.

_____ "Historia y Ciencias Sociales: de la Ilustración a la Globalización", en Juan José Larrea y Ernesto Pastor (eds.), *La Historia desde fuera*, VIII Jornadas de Estudios Históricos (Vitoria-Gasteiz, 7 y 8 de noviembre de 2006), Bilbao, Universidad del País Vasco, 2009, pp. 13-26.

_____ "Mundo, nosotros, yo. La filosofía como cosmopolítica", en María José Guerra Palmero y Aránzazu Hernández Piñero (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad. En torno al pensamiento de Gabriel Bello*, Madrid, Plaza & Valdés, 2015 (en prensa).

_____ *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal, 2001.

Capra, Fritjof: *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Dobson, Andrew: *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1997.

Giddens, Anthony: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Cátedra, Madrid, 1996.

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

Koselleck, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 333-357.

Marramao, Giacomo: *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pp. 211-252.

Morin, Edgar: *El Método*, 6 vols., Cátedra, Madrid, 1981-2006

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1979.

Prigogine, Ilya: *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*,

Tusquets, Barcelona, 1983.

Prigogine, Ilya: *El fin de las certidumbres*, Taurus, Madrid, 1997.

Riechmann, Jorge y Fernández Buey, Francisco: *Redes que dan libertad*.

Introducción a los nuevos movimientos sociales, Paidós, Barcelona, 1994,
pp. 101-102.

Wilkie, Tom: *El conocimiento peligroso. El Proyecto Genoma Humano y sus implicaciones*, Barcelona, Debate, Barcelona, 1994.