

## **OCCIDENTE: ¿CRISIS O «CANSANCIO CIVILIZATORIO»?**

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Fernando Vallespín Oña \*

Un malestar difuso se está arraigando en Occidente, sobre todo en eso que podríamos llamar su «autoconciencia». Los anglosajones suelen aplicar el término *declinism*, que podríamos traducirlo por «decadentismo», para referirse a todo ese tipo de literatura que parece rasgarse las vestiduras ante la malhadada situación actual de nuestra civilización. A ello han contribuido, no en pequeña medida, las sacudidas geopolíticas, donde hace solo un par de años comenzó a apreciarse la escisión de la anglosfera del resto de los países de nuestro espacio cultural, o nuestra ya más que probable pérdida de hegemonía global. La guerra de Ucrania significó el giro contrario, la renovación de la alianza militar de la OTAN, que podemos dar como un hecho, aunque las incertidumbres de dicho conflicto tampoco nos permiten ir mucho más allá. Sí puede afirmarse, sin embargo, que la equidistancia que mostró un importantísimo número de países ante la invasión de Putin no pinta bien para el futuro de lo que hasta poco dábamos por supuesto, el triunfo de la visión del mundo occidental asociado a la legitimidad de la democracia y los derechos humanos. Abundar en esta dimensión internacional de Occidente frente al resto merecería una ocupación específica. Aquí preferimos dejar esta cuestión de lado y concentrarnos en lo que ocurre en su interior, en sus muchas divisiones internas. Como es lógico, lo haremos dentro de las limitaciones de un trabajo de estas características, centrándonos en lo que consideramos que son sus principales contradicciones. La idea es presentar algunas hipótesis que puedan servir como borrador de un posible diagnóstico del tiempo presente, aunque soy bien consciente del atrevimiento que supone en estos días el tratar de dar cuenta del «bosque», en vez de quedarnos, como hace hoy toda la ciencia social, en algunos de sus árboles o incluso de sus pequeñas ramas.

---

\* Sesión del día 23 de noviembre de 2021.

Segundo punto: Aunque esta lección lleva el título entre interrogaciones, quiero dejar claro ya desde el principio que me inclino por la segunda de las opciones, por la del «cansancio o agotamiento civilizatorio». Quizá porque el término «crisis» está demasiado manido, pero también porque encaja mejor con el diagnóstico que quiero presentar. Además, hablar de crisis refiriéndose a la civilización occidental dice poco. Precisamente, porque si hay algo que la ha caracterizado siempre es el ir encadenando crisis tras crisis, como si este movimiento fuera uno de los rasgos fundamentales de su devenir. Esto se aprecia bien en la naturaleza del capitalismo, sujeto casi inevitablemente a eso que Schumpeter calificó como «destrucción creativa», pero que, como enseguida veremos, también va más allá, estructura todo su dinamismo en una multiplicidad de esferas.

Desechamos, pues, el término crisis. ¿Qué nos conduce entonces a preferir el de «cansancio o fatiga»? Empiezo con una breve semántica del término, porque creo que servirá para introducirnos de lleno en el tema. Uno se fatiga cuando corre, cuando va a demasiada velocidad, demasiado deprisa. O, segunda opción, cuando se enfrenta siempre a lo mismo, a lo reiterado, cuando la novedad deja de serlo, cuando todo empieza a parecer cansino; cuando nos atrapa la sensación del eterno retorno de lo mismo, pero a más velocidad. En este segundo caso, el término aparece conectado a la noción de *hartura*, hastío, aburrimiento. Las ideas clave aquí son las de velocidad, reiteración, hartazgo. Así visto, parece como si hoy Occidente estuviera cansado de estar siempre en movimiento, como si el motor que lo ha venido impulsando comenzara a pararse, a dar señales de desfallecimiento. Pero también como si empezara a estar inseguro de sí mismo, a dudar de su identidad. Estos síndromes los sintetizaré en tres grandes apartados. Al primero le he dado el nombre un tanto crítico de «el cambio de cronotopo», aunque se refiere a algo mucho más comprensible: que nos hemos quedado sin futuro, la pérdida de la idea de progreso. Luego pasaremos a lo podría denominarse el síndrome de «sociedad estancada». Y el tercero y último lo recojo bajo el epígrafe de «la pérdida de identidad de Occidente», que quiere darle una vuelta a la cuestión de hasta qué punto se están poniendo en cuestión nuestros fundamentos normativos y, por tanto, nuestra identidad común como civilización.

## **I. EL CAMBIO DE CRONOTOPO: EL FIN DE LA IDEA DE PROGRESO**

Una de las interpretaciones que, a mi juicio, mejor dan con la clave fundamental del mundo moderno es la idea de *aceleración* (*Beschleunigung*) que introduce el sociólogo alemán Hartmut Rosa: el *tempo* en el que se producen las transformaciones, el cambio social, es el punto de referencia fundamen-

tal de su movimiento<sup>1</sup>. Por eso, dice, la lógica de estabilización dinámica es el principio estructural de la modernidad: esta solo se puede estabilizar dinámicamente; para mantener su estructura debe sintonizarse al crecimiento, la velocidad y la innovación. Si se para, si se «desacelera», se desestabiliza, como acabamos de ver con la pandemia. Y la característica fundamental de nuestro tiempo –eso que el propio Rosa denomina «modernidad tardía»– reside, paradójicamente, en que, si se me permite la expresión, la aceleración se acelera. Lo que antes era un pausado discurrir entre generaciones, que permitía que el mundo pudiera ser percibido individual y colectivamente dentro de un cierto orden, acontece ahora dentro de una misma generación, el cambio es intra-generacional.

Esta situación de total sometimiento del sujeto al mundo acelerado no puede dejar de tener efecto sobre nuestra propia psique. ¿Cuánta aceleración es soportable? «¿Podemos aguantar el no saber cómo será el mundo que nos encontremos en los próximos 10 años», por ejemplo? (Como ven, en esto ya va asomando poco a poco la idea de fatiga). ¿Cómo digerir tanto cambio programado? A este respecto el propio Rosa ofrece un ejemplo que es bien expresivo de lo que esto significa: hoy en día un profesor no ocupa ya un rango jerárquico estable en el mundo académico, como solía ser lo habitual; cada día tiene que ir renovando las credenciales que acreditan su rendimiento, no puede «pararse» a disfrutar de su estatus. La aceleración produce, por tanto, un cambio de nuestro estar-en-el-mundo, no hay perdón para quienes son incapaces de seguir el acelerado ritmo de la vida, y esta necesidad de reelaborar continuamente la posición social se traduce en alienación o inseguridad existencial<sup>2</sup>.

Hartmut Rosa reelabora y dota de mayor profundidad sociológica a lo que venía siendo una observación casi generalizada de los teóricos de la modernidad. Muchos de ellos se fijan, sin embargo, también en otra dimensión de la temporalidad que asumía características peculiares y tendría una indudable influencia sobre lo político. Me refiero a esa curiosa forma en la que se reformuló el tempo histórico reinterpretando la conexión entre pasado, presente y futuro. Quien mejor a sabido definir esta transformación de lo que bien cabría definir como nuestro *cronotopo*, es, sin duda, Reinhard Koselleck<sup>3</sup>. Para él lo más característico de los tiempos modernos es que la historia se «singulariza»; las múltiples narraciones de todo un conjunto de hechos sin sentido, las *historiae*, se engloban en una unidad, *La Historia*, que ahora tendría la capacidad de descubrir las pautas de su movimiento. Esto, el sacrificar lo contingente de la historia en nombre de su «unidad», es lo propio de las

---

<sup>1</sup> Hartmut ROSA, *Beschleunigung: Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne: 1760*, Frankfurt: Suhrkamp, 2012.

<sup>2</sup> Hartmut ROSA, *Beschleunigung und Entfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, en Frankfurt: Suhrkamp, 2013.

<sup>3</sup> R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

filosofías de la historia a las que nos tiene acostumbrada la tradición hegeliano-marxista. Pero el rasgo de esta nueva concepción que más interesa a la presentación de Koselleck es cómo esta visión contribuye a establecer el engrace entre las diferentes dimensiones temporales, sobre todo la de presente y futuro, cuya tensión es ya inevitable. Cada modificación del presente introduce una nueva expectativa sobre el futuro, y estas expectativas influyen a su vez sobre la experimentación del presente. Éste deviene así en un curioso punto de encuentro entre la *experiencia* –«pasado hecho presente»– y las *expectativas* –«el futuro hecho presente»–.

De esta visión nace la creencia de la «disponibilidad de la historia», que pone en marcha la posible manipulación de la realidad que está por delante, una modificación activa del porvenir que aspira a su «creación» consciente, a «hacer la historia». El futuro es la tarea del presente, lugar desde el cual lo experimentamos como un topos al que puede accederse mediante planificación y pronóstico. Aquí es donde entra el concepto de *progreso*, esa síntesis de experiencia y expectativas que presupone que lo mejor está por llegar. *The best is yet to come*, como dijo Obama en un memorable discurso<sup>4</sup>. El régimen general de la modernidad está orientado al futuro: el futuro es el horizonte de las posibilidades abiertas, lo viejo superado se cambia continuamente por lo nuevo, desde la técnica a la economía o la política. Y creo que no es muy arriesgado afirmar que Occidente cobra su identidad a partir de esta idea del futuro como progreso, como recurso de supervivencia y mejoramiento continuo de la situación presente.

En el análisis de otro autor alemán, H. U. Gumbrecht<sup>5</sup>, a lo que ahora estaríamos asistiendo es, sin embargo, a un cambio de cronotopo, y puede que esta sea, si se me permite la expresión, «la madre de todas las transformaciones» que estamos sufriendo. Según su análisis, el signo más inequívoco del cambio afecta a nuestra percepción del presente. Antes se reducía a un breve y casi imperceptible momento de transición, era el lugar donde el sujeto, adaptando las experiencias del pasado al presente y el futuro, tomaba decisiones a partir de lo que éste le ofrecía. El futuro se desplegaba así como el horizonte para la «acción». Ahora estamos, por el contrario, ante un «presente extenso» (*breite Gegenwart*), que acoge las tres dimensiones temporales de forma simultánea: el pasado, todo el pasado, se ha incorporado a nuestro presente mediante sistemas electrónicos y automatizados de memoria, ya no es lo otro que hemos dejado atrás. Pero, a la vez, el futuro se cierra, hace casi imposible la acción porque no hay un lugar hacia el cual pueda proyectarse su realización. Se produce, por tanto, lo que Gumbrecht llama la «simultaneidad de lo asincrónico» (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*): el pasado no acaba de pasar, el presente se expande cada vez más, y el futuro queda, ¡aten-

---

<sup>4</sup> Discurso pronunciado el 6 de enero del 2012 tras ganar la reelección presidencial.

<sup>5</sup> Hans-Ulrich GUMBRECHT, *Unsere breite Gegenwart*, Frankfurt: Suhrkamp, 2010.

ción!, como el escenario de la catástrofe, aquello que pondrá fin al presente extenso. Recordemos que el origen etimológico de la palabra, del griego *ka-tastrophe*, significa «giro o volteo hacia abajo»: el paso de la acción deseada a su contrario, de la felicidad a la infelicidad, el cierre de las tragedias del que nos informa Aristóteles en su *Poética*.

«El futuro es lo que se diferencia de forma agravada del presente», nos dice Gumbrecht; ya no se presenta como un horizonte de posibilidades abiertas; es una dimensión crecientemente cerrada a todo pronóstico, que al mismo tiempo comienza a percibirse como una *amenaza*. Y es preciso decir que esto lo comenzó a proclamar mucho antes de que se empezara a hablar del Antropoceno o de que el discurso del cambio climático campara a sus anchas. O, desde luego, de la pandemia, que ha acentuado nuestra sensación de fragilidad. Llevamos ya años percibiendo eso que el autor francés Pierre-Henry Jeudy<sup>6</sup> llamara, *Le désir de catastrophe*, donde la evocación del miedo, la expectativa de la catástrofe, se presenta como momento impulsor de una ética de la precaución y la responsabilidad. Por no hablar de la explosión de escenarios distópicos o cuasi-distópicos que nos encontramos en la ficción literaria, cinematográfica o televisiva. O la fuerza con la que ha aparecido el discurso de la *regresión*, o eso que en su libro póstumo Zygmunt Bauman llamaba *retrotopía*<sup>7</sup>, el buscar en el pasado, no en el futuro, la satisfacción de las ansias utópicas, la nostalgia por el pasado idealizado. ¿Qué es el *Make America Great Again* de Trump sino la búsqueda de un modelo para el porvenir de los Estados Unidos recuperando su supuesta grandeza *anterior*? O el *Build Back Better* de Biden, ese «volver a reconstruir mejor», como a finales de los sesentas. O, en la añoranza de un importante sector de la izquierda por volver a los *Trente Glorieuses*, el periodo álgido de la socialdemocracia.

Se añora lo pretérito idealizado porque ya no hay expectativa de futuro salvo la necesidad de *defendernos* frente a él. Y lo que lo hace particularmente amenazante, el ejemplo sería el cambio climático o el desarrollo tecnológico, es que será una «catástrofe sin acontecimiento», no intervendrá un virus ni un asteroide que se estrelle sobre la tierra, sino una mera pérdida de equilibrio: cuando de un estadio hasta ahora estable se pasa de repente a la inestabilidad, cae y revierte en algo cualitativamente diferente; el *tipping-point* del que hablan los científicos para referirse al punto de no retorno en el destrozo de los equilibrios ecológicos; o, es un decir, el momento en el que la inteligencia artificial u otros avances tecnológicos se vuelvan en nuestra contra -el «síndrome de Frankenstein»-, como muestra la excelente serie de *Black Mirror*. Al climacalipsis se une así el tecnocalipsis.

---

<sup>6</sup> Pierre-Henry JEUDY, *Le désir de catastrophe*, Paris: Cercí, 2010.

<sup>7</sup> Zygmunt BAUMAN, *Retrotopía*, Barcelona: Paidós, 2017.

## II. ¿DECADENCIA O ESTANCAMIENTO?

Nada más lejos de mi intención que entrar en un discurso de la caída o de la decadencia (lo opuesto a progreso), o mucho menos de la distopía. Prefiero narrar nuestra situación recurriendo a la imagen de la aceleración que nos ofrecía Rosa, aunque acentuando la idea de que ese cambio continuo ya no está *dirigido* hacia algo, como ocurría en el discurso del progreso, en realidad no va a ninguna parte. No paramos de movernos, pero ese movimiento acelerado y frenético no parece hacernos «progresar». Como en una bicicleta estática, pedaleamos y pedaleamos para encontrarnos en el mismo lugar. Más que hablar de horizontes distópicos, y siguiendo con la idea de que hemos perdido el futuro, creo que es preferible recurrir a otro de los paradigmas sobre nuestro presente, el de *estancamiento*.

La tesis aquí es que los problemas no se resuelven, sino que permanecen estables; tampoco se derrumba la sociedad, es un dulce «más de lo mismo», todo sigue más o menos igual: Los problemas se enquistan, sobre ellos se debate sin parar, pero la estructura sigue inalterada. Lo que predominaría en este modelo es algo que podría calificarse como *inmovilismo dinámico*: ya sea porque no hay una clara solución eficiente, o bien porque, de haberla, no es posible imponerla políticamente. Impera una «dinámica de permanencia» que impide el auténtico cambio social continuo. Y a este respecto tiene una importancia decisiva la ingobernabilidad y otros factores que contribuyen al bloqueo del sistema político: vetocracia, polarización culturalista, importancia de la política defensiva de intereses cristalizados, política simbólica y nostálgica. Los problemas sociales y económicos se refuerzan mutuamente sin que la política sepa darles una solución. Detrás de esto se encuentra, desde luego, una estructura social asimétrica, que escinde la sociedad en ganadores y perdedores del nuevo ciclo económico; una clase de servicios precaria; la pérdida de industrias; la crisis de las clases medias, sobre todo de las tradicionales, que ya no son capaces de hacer frente a la restructuración del nuevo sistema productivo (recordemos aquí la revuelta de los «chalecos amarillos» franceses); el contraste entre campo y ciudad y la fractura generacional.

La política queda, así, como pura gestión de crisis: se busca resolver lo inmediato y se deja sin abordar lo estructural, algo que ya había observado Michael Crozier a comienzo de los años setenta en su libro sobre la *Sociedad bloqueada*<sup>8</sup>. El filósofo alemán P. Sloterdijk toma buena nota de este estado de cosas y nos presenta el Estado actual como una especie de Estado «reparador»: gobierna siempre detrás de problemas que casi nunca han sido conformados u originados por él; no lidera un proyecto propiamente dicho, sino que se mueve a remolque de contratiempos, percances o circunstancias en las que se ve en-

---

<sup>8</sup> Michael CROZIER, *La Sociedad bloqueada*, Buenos Aires: Amorrortu, 2010.

vuelto sin saber muy bien por qué, pero a las que inevitablemente le toca «compensar». La política, nos dice, se ha convertido, en efecto, en una «política compensatoria» porque vivimos en la «era de los efectos secundarios», de las consecuencias no deseadas de decisiones, medidas o imperativos sistémicos. Y en el camino hemos acabado con la vieja simetría que prometía ofrecer una solución para cada problema, como proponía el discurso político desde la Ilustración. «Si el progreso y la reacción fueron los conceptos-guía del s. xix, los del s. xxi son la chapuza (*Pfusch*) y la reparación»<sup>9</sup>. Y añade, «una política más grande ya sólo parece posible como un servicio de averías más extenso». Esta metáfora, la del Estado como amplio servicio de averías, encaja muy bien con lo que observamos después de la pandemia: más que buscar encarrillar el sistema en una dirección determinada de lo que se trata es de que, con los límites impuestos por la nueva ingobernabilidad, enmiende en lo posible sus destrozos, siga manteniendo el motor en marcha.

Habrán visto que hasta aquí he citado sobre todo a sesudos académicos alemanes. Ahora vamos a dar un pequeño salto cualitativo, porque me gustaría complementar lo dicho con las tesis que aporta un inteligente periodista estadounidense, Ross Douthat, que integra la cuota de voces conservadoras del *New York Times* –y es además católico, una rareza en su país–. Su entrada en el debate sobre el «declinismo» o decadentismo de Occidente la hizo mediante un libro muy recomendable, *La sociedad decadente*<sup>10</sup>. Sobre todo, porque asocia la anterior tesis del estancamiento a la cuestión de la decadencia. La palabra «decadencia», bien utilizada, nos dice «hace referencia al estancamiento económico, al deterioro institucional y al agotamiento cultural e intelectual bajo las condiciones de un elevado grado de prosperidad material y de desarrollo tecnológico». O sea, que podemos ser ricos e innovar tecnológicamente y, a la vez, encontrarnos en decadencia. «Una sociedad puede ser decadente sin estar necesariamente al borde del colapso».

Lo que aquí he venido calificando como agotamiento civilizatorio Douthat lo asocia sobre todo a la pérdida de un gran proyecto colectivo, que en el caso de los Estados Unidos habría sido el abandono del proyecto espacial tal y como fue concebido por el programa Apolo, primero, y luego el Challenger. Parte de la base de que lo que sostiene a una civilización es la capacidad para trascender fronteras, para abandonar sus tribus ciudades y naciones «para dejar su impronta en un mundo más ancho». Y bajo las condiciones en las que no cabe ya el expansionismo territorial, nos queda el espacio. No es ninguna casualidad, nos sigue diciendo, que el fin de la era espacial haya coincidido con «un repliegue del mundo desarrollado, una crisis de confianza, una merma del optimismo y una pérdida de fe en las instituciones, un giro hacia las filosofías

---

<sup>9</sup> Peter SLOTERDIJK, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2014.

<sup>10</sup> ROSS DOUTHAT, *La sociedad decadente*, Barcelona: Ariel, 2021.

terapéuticas y las tecnologías de la simulación, un abandono tanto de la ambición ideológica como de la esperanza religiosa», así como del crecimiento demográfico, aspecto éste al que dota de gran relevancia<sup>11</sup>. Desde luego, la actual «conquista» del espacio por parte de los Elon Musk o Jeff Bezos, los multimillonarios del nuevo mundo de la globalización, poco tiene que ver la épica de todo un pueblo al servicio de un gran proyecto que servía para unificarlo. La repetición de la historia en forma de farsa, que diría Carlos Marx.

A pesar del pluralismo sustancial de Occidente, nos sigue diciendo, nuestra experiencia económica es esencialmente la misma: «estancamiento persistente, decepción crónica y un creciente contraste entre la promesa del progreso y una realidad en la que todo parece –sorprendente y tristemente– seguir igual». No puede aprobarse un mero presupuesto, pero sí, por ejemplo, mandar un hombre a la luna. Añádase a todo esto la cultura de la superficialidad que abunda por doquier y está sujeta a la dictadura del entretenimiento, de la sorpresa, pero también de la fugacidad; un esteticismo rancio y un hedonismo rampante. No es de extrañar que en esta cultura los dos géneros que imperan en la red sean el debate político y la pornografía; «ambos encajan a la perfección en un medio que requiere un clic por aquí y otro por allá, en el que lo que cuenta es despertar el interés, estimular y obtener un espasmo de placer para luego pasar a otra cosa». Bajo estas condiciones es lógico que sea detectable un «fracaso cobarde a la hora de asumir la protección de la civilización frente a sus enemigos».

### III. LA PÉRDIDA DE IDENTIDAD DE OCCIDENTE

Habrán notado que hasta aquí hemos venido refiriéndonos a Occidente hablando en primera persona del plural, dando por supuesto que ese «nosotros» existe, que seguimos siendo una misma civilización, con todos los problemas que sean, pero dotada al menos de una identidad específica. ¿Y si no fuera así, y si lo que nos pasa es que hemos comenzado a perder esa identidad común? ¿No nos ubicaría esto ante un problema de dimensiones infinitamente mayores a lo detectado hasta ahora? Porque en ese caso ya no estaríamos ante una crisis o un cansancio civilizatorio, sino ante un posible comienzo del *fin* de dicha civilización. La identidad de Occidente estaba asociada a todo un cuerpo normativo -derechos humanos y democracia-, el propio del liberalismo, y a una única forma de verdad, aquella proporcionada por la ciencia. Si, como creo, estos consensos se están poniendo en cuestión entramos ya en una discusión aún más seria de la que hemos abordado hasta ahora.

---

<sup>11</sup> Habría que ver «en qué medida, por motivos complejos y misteriosos, las sociedades más ricas de la historia de la humanidad han decidido de manera colectiva no reproducirse».

Hay, indudablemente, una crisis epistémica –aquí sí pienso que encaja el término «crisis»–, que afecta sobre todo a los procesos de comunicación política y que recientemente ha recibido el nombre de posverdad. No abundaré en ello porque de eso me ocupé en parte en mi anterior lección<sup>12</sup>. Baste señalar que lo que ha propiciado es una continua y sistemática manipulación de la realidad para satisfacer intereses políticos específicos. El resultado es la pérdida de un mundo común a partir del cual poder entendernos; con la interesante ironía de que las tan aclamadas nuevas tecnologías de la comunicación han acabado por promocionar lo contrario, la incomunicación generalizada. O también, como estamos viendo con la pandemia, la proliferación de teorías conspiratorias ajenas a cualquier control cognitivo y sostenidas incluso por gobernantes como Trump o Bolsonaro. Un fastuoso sistema de la ciencia plenamente internacionalizado contrasta así con una ilimitada gama de opiniones apoyadas sobre prejuicios irracionales e impulsadas por ambiguos intereses, cuyo origen exacto desconocemos en su totalidad.

Más preocupante es ya la disputa en torno a nuestros fundamentos normativos. Como acabamos de decir, lo que distinguía a Occidente era precisamente su capacidad para ir encauzando los conflictos a partir de todo un conjunto de principios y valores que tenían la virtud de ir integrando su pluralismo interno y su gran diversidad. Hoy seguimos recurriendo a ellos cuando buscamos autodefinirnos: Occidente es todo ese conjunto de principios que están detrás de la tradición de los derechos humanos, el respeto de la autonomía individual y el sistema democrático. Nos definimos a partir de una determinada identidad *político-moral*, no étnico-sustancial. Si esta identidad comienza a ponerse en cuestión ¿qué es lo que nos unifica, qué nos cohesionan?<sup>13</sup>.

Tanto en nuestras declaraciones constitucionales como en la práctica democrática habíamos interiorizado, pues, la existencia de ese núcleo de principios básicos sobre los que poder converger desde el pluralismo de valores o concepciones del bien, algo parecido a lo que John Rawls llamaba el «consenso por superposición». Lo importante aquí era el reconocimiento de que, por muy plurales e irreductibles que sean nuestros valores o concepciones del mundo, por muy opuestos e incombinales o inconmensurables, ninguno de ellos puede aspirar a desplazar a los otros o vulnerar las propias reglas que regulan su convivencia. A lo que hoy asistimos, sin embargo, es a un proceso en el que el pluralismo está mutando en tribalismo, en la proliferación de grupos cada vez más cerrados sobre sí mismos y menos dispuestos a negociar sus diferencias con quienes no piensan o sienten como ellos. El pluralismo presupone individuos que van conformando sus opiniones autónomamente a partir de su inte-

---

<sup>12</sup> Fernando VALLESPÍN, «Las principales amenazas a la democracia occidental», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid: BOE, pp. 327-346.

<sup>13</sup> En lo que sigue me apoyo en ideas contenidas en Fernando VALLESPÍN, *La sociedad de la intolerancia*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2021.

racción con otros; participan de algo que ha dado en llamarse el «mercado de las ideas», una especie de compraventa de opiniones. El tribalismo, una deformación del comunitarismo, entiende que las opiniones deben ajustarse a los supuestos intereses o rasgos objetivos de un determinado grupo, ya sea este identitario, político o de cualquier naturaleza. Una vez que el sujeto se adscribe a la tribu, deja de tener «meras opiniones» para operar con ellas como si fueran certezas inmunes a la propia discusión racional.

Uno de sus resultados, y esto sí que es un golpe para la concepción política liberal, es que el individualismo se torna en identitarismo, el presupuesto de la autonomía del sujeto se desvanece. Y el conflicto político aparece reducido a diferentes lecturas de la realidad –epistemología tribal–, diferentes discursos y universos identitarios, los del *in-group* y el *out-group*, tantos como grupos en conflicto. Todo esto conecta con algo más amplio, con el proceso de reestructuración de la democracia al que estamos asistiendo y que, entre otras cosas, ha provocado el actual momento populista. Se manifiesta ante todo en la búsqueda por romper la *neutralidad* del Estado respecto del conjunto de concepciones del bien, del pluralismo de valores. Es como si cada una de las principales concepciones del bien pretendiera erigirse en la única con la capacidad para definir cómo hemos de vivir *todos*.

Unos, los populistas, propugnan el retorno a la vieja fórmula de la soberanía estatal: fronteras bien delimitadas, homogeneidad cultural interna, valores tradicionales. O sea, volver al viejo equilibrio perdido como consecuencia de la globalización, las migraciones masivas y la explosión de la diversidad y el pluralismo. Otros, la izquierda identitaria, procediendo a una radical re-interpretación de los fundamentos normativos, no ya tanto a partir de nuevos principios negociados entre el grueso de la ciudadanía, cuanto como expresión de luchas sociales puntuales. El sujeto no es aquí el conjunto de la nación o la comunidad ciudadana, sino la multiplicidad de grupos identitarios que la integran, que se arrojan la prerrogativa de interpretar, estos también, cómo hemos de vivir todos.

Y habría un tercer grupo, aquellos que podríamos definir como los liberal-tecnócratas. Para ellos, valores como progreso, libertad o razón, los de la herencia liberal clásica, van íntimamente asociados a la aceptación del statu quo: globalización, desarrollo tecnológico, tecnocratización de la política. Por eso se rebelan instintivamente en contra de todo recurso a la identidad. Hay que mantenerse en la vieja política de los conflictos de interés y en la gestión tecnocrática de los imperativos sistémicos.

Si no fuera porque son términos muy gastados y ambiguos, podríamos reducir estos grupos a la opción entre hiperpolítica y pospolítica. En la primera de ellas, y a pesar de que ambos son de una incompatibilidad radical, se integrarían el nacionalpopulismo y la izquierda identitaria, en la segunda, los libe-

ral-tecnócratas. Hiperpolítica sería aquella que apuesta por una contestación frontal de las reglas del orden político, la política como confrontación entre adversarios irreconciliables. De ese choque deberían salir nuevas posibilidades para la acción política y la emergencia de nuevas identidades. No hay principios incuestionables o inalterables, estos siempre están sujetos a disputa. La pospolítica sería lo opuesto, el amortiguamiento del conflicto en nombre de la política como mera administración, la negación de que en nuestro complejo, interconectado e hipertecnológico mundo pueda hablarse de alternativas propiamente dichas.

Son dos formas también a través de las cuales podemos adjetivar la política: la emocional y la tecnocrática. Incompatibles, pero con un efecto común, el no prestarse a la negociación mutua de sus respectivas posiciones. El problema de estas disputas, que no es menor, es que por el camino vamos abandonando o erosionando la cultura liberal que tanto contribuyó a conformar nuestra civilización. Lo que no sabemos es si eso nos conducirá al liberalismo o si, por el contrario, es una fase más en el devenir de nuestras sociedades, que más tarde o más temprano volverá a recuperar una mayor fase de estabilidad.

Al preparar esta lección he releído el diagnóstico contenido en el libro de Daniel Bell sobre la *Crisis Cultural del Capitalismo*<sup>14</sup>, donde se condensa mejor que en ninguna parte la fuente del desconcierto cultural básico de nuestras sociedades a finales de los años setenta; a saber, el paso de una sociedad del logro y el sacrificio a otra más permisiva, consumista y dirigida a la mera gratificación personal. El problema era ver cómo compatibilizar los tres grandes principios axiales que la gobernaban: el de eficiencia, propio de la estructura tecno-económica, el de igualdad, correspondiente al orden político democrático, y el de la autorrealización, el dominante en el ámbito cultural. Creo que a lo que ahora estamos asistiendo es a la ruptura del equilibrio conseguido en la armonización de estos principios que Bell veía como incompatibles. Y la distorsión viene, de nuevo, del factor cultural. Ahora, como decimos, asistimos al retorno de sujetos adscritos, cuya libertad se asocia a la del destino de esos grupos a los que se siente hermanado. Hemos pasado de un sujeto «desvinculado» a otro enlazado al destino de su grupo. En suma, la *individualización* hedonista anterior que tanto lamentaba Bell ha dado paso a un identitarismo no menos lesivo para la estabilidad del orden político-social.

Voy acabando y llego a la conclusión. ¿Qué tan grave es la situación que acabo de presentar? Como es obvio no he querido sumarme al tremendismo que se aprecia en algunos lares, aunque sí creo que hay motivos de preocupación. Tampoco he intentado ofrecer algo así como una profecía del

---

<sup>14</sup> D. BELL, 1978.

fin de Occidente. Robert Merton, el gran sociólogo americano, distinguía entre las profecías que se autocumplen (*self-fulfilling*) y las profecías que se «autoderrotan» (*self-defeating*), aquellas que se expresan para impedir que algo se produzca, que se presentan con el fin más o menos larvado de evitar que puedan llegar a realizarse. *To foretell is to forestall*, que podría traducirse como «predecir es prevenir»<sup>15</sup>. Hemos entrado en un estadio de transformaciones radicales, que ha conducido a un punto muerto en el que una situación relativamente próspera coexiste a la vez con una crisis cultural de difuso malestar. ¿Puede convivir una sociedad que se define como de «innovación» o «del conocimiento» con una situación de estancamiento cultural y político? Seguramente sí, llevamos décadas contemplando, al menos en Occidente, como el progreso tecnológico no ha tenido un correlativo reflejo en una mejora sustancial de las asimetrías sociales. El sociólogo alemán Andreas Reckwitz lo define bien en un libro que lleva el gráfico título de *El final de las ilusiones*<sup>16</sup>: vivimos un momento al que ya no cabe aplicar la narrativa del progreso, pero que está lejos también de cualquier descripción tremendista asociada a los diagnósticos apocalípticos, incluso a los que hablan en términos de decadencia. Hay demasiadas ambivalencias e incertidumbre como para atreverse a atribuirle un rótulo con capacidad para captarlo con nitidez. Además, como reconoce el propio Douthat, «es más fácil declarar una crisis en el orden democrático liberal que discernir realmente alternativas viables al liberalismo o a la democracia o al capitalismo». Por todo eso he preferido hablar también de cansancio civilizatorio, de una situación de desfundamiento de nuestro anterior devenir histórico, pero sin que esto excluya que no pueda rearmarse para recuperar la necesaria confianza en sí misma para afrontar los desafíos futuros. La actual toma de conciencia sobre la importancia de defender nuestros valores a la que hemos asistido al comienzo de la guerra de Ucrania puede ser un estímulo añadido para dar un renovado empuje en esa dirección. Todo con tal de no caer en la sórdida descripción que nos hace el inefable Houellebecq:

«Es así como muere una civilización, sin trastornos, sin peligros y sin dramas y con muy escasa carnicería, una civilización muere simplemente por hastío, por asco de sí misma»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Robert MORTON, «The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action», *American Sociological Review*, vol. 1, n. 6, diciembre 1936, pp. 894-904.

<sup>16</sup> Andreas RECKWITZ, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 2019.

<sup>17</sup> Michel HOULEBECQ, *Serotonina*, Barcelona: Anagrama, 2022.