

LA CIUDAD DEL PENSAMIENTO ÚNICO

Paloma Olmedo

Respecto al pensamiento homogeneizador impuesto por el tecnocapitalismo, la autora evidencia la problemática de la relación con el otro y cuestiona la existencia de comunidad y de verdadera comunicación.

Llamamos «pensamiento único» a ese pensamiento homogeneizador y planetario, destilado del tecnocapitalismo, que ha sido vendido, a veces, bajo el eslogan de «única posibilidad de entendimiento mundial» y que, aunque parezca integrar todas las diferencias, no es más que la imposición de unos sobre otros. Este pensamiento amenaza con rodearnos a todos (políticos, filósofos, economistas, profesores, etc.) e inhibir cualquier intento de rebeldía. El tecnocapitalismo, sin duda, se ha revestido de un lenguaje, plagado de pragmatismo, autocomplacencia, individualismo y estaticismo, pero, por envolvente que éste parezca, no debemos dejarnos engañar: toda violencia se procura un lenguaje.

No puedo sustraerme a la sospecha de que estamos haciendo una ofensa al pensamiento mismo al utilizar este nombre: pensamiento único es una expresión tan grotesca como hierro

de madera. No hay pensamiento único puesto que al pensamiento le es esencial el ser, si no antagónico (decir y contradecir), sí agonístico, en el antiguo sentido griego (se piensa con otros, en la complicidad de un destino común).

Desde luego, éste no es un pensamiento único, si entendemos por único, lo singular, aquello que es capaz de destacarse o singularizarse en las diferencias. Se trata, más bien, de un pensamiento uniformizante que ha convertido lo común en lo idéntico, anulando las diferencias. Pero esto sólo ha sido posible gracias a una modificación importante de la idea de lo común, la comunidad. Los griegos sabían bien que sólo se puede ser diferente y libre en el seno de la polis. El esclavo, que estaba fuera de la comunidad, era, por ello, indiferente. La comunidad singularizaba y hacía libres a sus miembros, era el espacio de la diferencia y la libertad. Podemos decir, entonces, que este

pensamiento ha traído lo que era esclavitud al interior mismo de la comunidad, de manera que ésta no aporta ya más que mecanismos de identificación (número de D.N.I., número de identificación fiscal, etc.) y de integración (reducción de la diferencia).

Contra lo que pudiera parecer, ha eliminado el verdadero sentido de la comunicación (que no es otro que participar en, hacer común), haciéndonos creer que ésta no es más que el intercambio de noticias y ha hecho de la información una pura conformación que nos hace conformistas.

Parece, por otra parte, que ya no hay posibilidad de enfrentarnos desde la exterioridad a este sistema. Después de la caída del muro de Berlín y del trágico fracaso del modelo socialista, los propios pueblos de la periferia tratan de asimilarlo desde sus propios solares o emigran masivamente a los centros desde los que se irradia.

Lo dicho no significa, sin embargo, que no se puedan trazar vías para la reconstrucción del sentido de la ética. Hay abiertas numerosas formas de recuperación del discurso ético que están también atentas a los grandes cambios operados en el pensamiento de nuestros días, como pueden ser la crisis de la idea de emancipación o la disolución del sujeto moderno¹.

Es necesario tomar en consideración lo que parece ser una reorganización axiológica en el pensamiento contemporáneo. El valor de emancipación, que operaba como criterio normativo de la historia, que legitimaba prácticas y conductas, ha cedido su lugar preeminente al valor de supervivencia. La crisis ecológica, el incremento de la violencia étnico-naciona-

lista, la amenaza nuclear, parecen haber sido argumentos para la reorganización axiológica que ya viene teniendo lugar, desde hace algunas décadas, en movimientos sociales como el ecologista o el pacifista y que se manifiesta también en la actuación de las ONGs.

Nos encontramos con que la supervivencia constituye nuestro horizonte axiológico inmediato. Sin embargo, nadie ignora que históricamente éste ha sido un valor conservador y reaccionario, lo mismo que las tradiciones en las que se enmarcaba: el hobbesianismo o el darwinismo social o biológico. Se plantea ahora para la ética el reto de definir el valor de supervivencia fuera de este contexto. Pero es preciso hacerlo ya no en solitario sino en conexión con otros conceptos claves como pueden ser el de solidaridad, responsabilidad global o la propia emancipación².

Debemos a numerosos pensadores actuales su contribución a la redefinición y el enriquecimiento del valor de supervivencia. Cito como ejemplo a Ricoeur, quien ha hecho posible que al referirnos a éste, nos hayamos desembarazado de categorías viejas procedentes de la biofísica. Al añadir a la información genética, la información cultural, el potencial que nutre el valor de supervivencia no es energía natural ciega sino energía emocional, especialmente bajo las figuras del deseo y el miedo que están constituidas por configuraciones simbólicas. Ricoeur, al insistir en la «conexión entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras»³, presenta un «yo soy» recargado de contenido emotivo y sobre todo axiológico. Otros pensadores, como Levinas, han introducido en el valor de

supervivencia el problema de la relación con el otro, relación que él considera incluso primaria u originaria respecto al principio de supervivencia⁴. La sustitución de la relación con uno mismo (autorreflexión, autoconciencia, etc.) por la relación con el otro, aparece en Levinas y en muchos autores como la clave de una moral alternativa.

El sujeto entendido como interioridad, dueño de sí y de lo otro, y para el que el otro no es más que material de consumo para su autorreconocimiento, ha servido de infraestructura conceptual a los proyectos ético-políticos modernos, incluidos los marxistas (recordemos que los conceptos de alienación o enajenación tomaban su significado filosófico de la categoría cristiano-burguesa de la identidad del yo). Disuelto el sujeto moderno, señalada la imposible clausura moral del yo en sí mismo, es imprescindible volver a pensar de otra manera la relación de alteridad. Esto sólo puede hacerse hoy desde el reconocimiento de la alteridad irreductible del otro, de su absoluta extranjería, como única posibilidad para la existencia de comunidad.

La inteligencia del otro no consiste en sujetarlo, capturarlo o tratar de identificarlo con nosotros mismos sino en acogerlo como perfectamente distinto; acoger lo irreductible, cumpliendo así la relación de la que hablaba Benavente entre *hospes* (el que recibe al extranjero) y *hostis* (el que llega). Pero, esto sólo podrá ocurrir con la condición de que yo sea para mí mismo extranjero (*hostis*), yo sea también ese otro que ningún *cogito* puede capturar. El intercambio *hostis-hospes* ha de tener lugar en mí en todo momento. Puesto que el

hostis está en mí, es preciso que yo lo acoja. Mejor aún: el yo no es sino ese intercambio inagotable. Naturalmente, esta relación conlleva riesgos. Nada asegura que el *hostis* no pueda convertirse en mi *inimicus*. Es necesario estar dispuesto a correr esos riesgos⁵.

La posibilidad de pensar un *cum*, una comunidad distinta a la homologación o el pacto artificial de intereses, supone también llevar a cabo una profunda revisión de la individualidad moderna, del *Homo democraticus*, ya que todos los sistemas contemporáneos de poder se fundan en esa figura, que ya tiene extensión planetaria. Se trata de un *Homo democraticus* doméstico e idiotizado (en el sentido etimológico del término) que dice no tolerar ninguna dependencia externa pero que necesita una protección constante y está dispuesto a convertirse en masa en el momento que ve peligrar lo que considera sus derechos. Este individuo confía dogmáticamente en la bondad natural de sus apetitos (como le confirma la ciencia económica) y su exigencia de libertad se expresa en la consideración de su interés particular como universal. Pero, curiosamente, con la misma fuerza que reivindica su libertad individual, reclama protección y tutela en términos perfectamente indiferentes al régimen político.

Sólo con la Superación radical de este *Homo democraticus*, se puede llegar a concebir una idea distinta de comunidad, capaz de admitir la complejidad de sus miembros (no teniendo que reducirlos preventivamente a individuos), en la que además del consenso (lo que resta después de borradas las diferencias), se busque lo común (aquello que brota en el conflic-

to de las interpretaciones, aquello que no borra las diferencias sino que las hace posibles).

Escapar del pensamiento único, reemplazar el esteticismo y el pragmatismo, pasan hoy por afrontar la tarea de reescribir algunos conceptos y ahondar detenidamente en algunas cuestiones. Señalo, como ejemplo, algunas que me parecen de una importancia clave:

– ¿Qué podemos entender, en nuestros días por común? ¿Es posible concebir una idea de comunidad fuera de la homologación o el pacto artificial de intereses?

– ¿Qué se entiende hoy por comunicación, en un mundo poblado de noticias? ¿Es posible abrir nuevos espacios de conversación?

– ¿Cómo pensar la solidaridad fuera de la emotividad individualista y de la vacía retórica solidarista? ¿Qué es aquello que nos liga a los otros, si reconocemos que la diferencia no es autismo generalizado?⁶

– ¿Qué puede ser la responsabilidad en la época de la disolución del sujeto? ¿Es posible, hoy, responder a y responder de, correr el riesgo de lo que uno dice y sus consecuencias?⁷

NOTAS

¹ Cfr. (p. ej.) Lyotard, J. P.: *La condición postmoderna* Cátedra, Madrid, 1989.

² Cfr. Bello Reguera, Gabriel: *La construcción ética del otro*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1997 págs. 42-55.

³ Ricoeur, P.: *De la interpretación. Ensayos sobre Freud*. Ed. Siglo XXI, México, p. 44.

⁴ Levinas, E.: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 1991.

⁵ Cacciari, M.: «La paradoja del extranjero», *Archipiélago*, 26-27, 1996, págs. 16-20, p. 18.

⁶ Cacciari M., Martini, C.M.: *Diálogo sobre la solidaridad*, Herder, Barcelona, 1997.

⁷ Cfr. Ricoeur, P.: Poder, fragilidad y responsabilidad» en *Horizontes del Relato*, Gabriel Aranzueque ed., Cuaderno Gris, Madrid, 1997.

