

01083 5
2g



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**ANIMAL TECNOLOGICO, MEDITACION DESDE
LA CONDICION HUMANA,
EL PROGRESO Y LA CIVILIZACION.**

T E S I S :
Q U E P R E S E N T A :
MANUEL S. GARRIDO VALENZUELA
PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA
POR LA UNIVERSIDAD NAL. AUT. DE MEXICO



MEXICO, D.F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SECRETARIA DE INVESTIGACIONES

1999

275799



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Animal tecnológico.

Meditación desde la condición humana, el progreso y la civilización

La tesis constituye una aproximación a la extendida crisis del mundo de nuestro tiempo; una crisis de civilización que toca a todas las sociedades y culturas del planeta. Es por ello una meditación sobre la condición humana y una reflexión en torno a la tecnología en una vertiente múltiple: como fundamento esencial humano, como causa de la frágil situación del hombre en el globo, como detonante de la naturaleza en defensa propia y como alternativa de supervivencia. Un concepto en el que la herramienta es eslabón y origen, tanto de la transición del animal al hombre como del estado al borde del colapso que caracteriza a las sociedades de nuestro tiempo. La inquietante crisis de hoy es la crisis del desarrollo y el bienestar humanos.

Este trabajo pone de manifiesto la contradicción fatal que entraña la construcción de un mundo aparte de la naturaleza. En esa doble vía, uno es el resultado: la historia, la cultura, el progreso y la civilización; y otras las consecuencias: un planeta devastado hasta el límite de su capacidad y potencialidad de vida. Uno es el desarrollo impresionante de la tecnosfera; otra, la degradación implacable de la biosfera. Se trata de una crítica radical del hombre y la llamada vida humana, del humanismo (la dignidad del hombre como medida de todo valor), desde un concepto por el cual la tecnología es lo racional por excelencia; mientras lo racional por excelencia --el brazo operativo de la inteligencia--, si bien crea las condiciones para la vida humana, deviene amenaza para la vida en general.

La investigación se detiene a examinar la sociedad moderna, formidable motor que siguió al Renacimiento, consolidado alrededor de la filosofía política inglesa, la Revolución francesa y la Ilustración, pues industrialismo y modernidad son, a la vez que plenitud del animal tecnológico, una voz de alarma ante los límites del ecosistema global. Culima la investigación con un análisis final sobre el "Hombre posHiroshima" y su continuidad en las actuales sociedades contemporáneas, llamadas posmodernas.

Technological Animal.

A meditation from the Human Condition, Progress and Civilization

The thesis is an approximation to the actual world's crisis. Without a doubt, a civilization crisis. It is a meditation about human condition; a reflection around technology in multiple variations: As an essential human fundament, as the cause of man's fragile position in the planet, as nature's explosion in self defense, and as the alternative for surviving. A concept where the tool is the link and the origin for the transition from animal to man as well as from the estate to the cataclysm which characterizes our societies. Nowadays's turbulent crisis is the crisis of human development and well-being.

The thesis manifest the fatal contradiction of developing a world apart from nature. On that duplicity, the result is one: History, culture, progress and civilization; the other is the consequence: A planet where the faculty of life is devastated to the fullest. One is the magnanimous development of the tecnosphere; the other the vile degradation of the biosphere. It is a radical criticism of man and its so called human life, of humanism (man as the scan of every kind of value), from a concept where technology is rationality for excellence; while the rationality for excellence --the operating arm of intelligence-- creates the conditions for human life, it also becomes a threatening to life in general.

The investigation examines modern society, a terrific engine that followed the Renaissance, consolidated around the English political philosophy, the French Revolution and the Enlightenment. Industrialism and the modern era are both: The plenitude for the technological animal, and a warning voice which denounces the limits of our global ecosystem. The investigation ends with a final analysis of the "PostHiroshima man" and its continuity in contemporary societies, which are called post modern societies.

*En la actualidad, las nuevas tecnologías constituyen
el vehículo para un cierto tipo de accidente
que ya no es local ni está situado con precisión,
como el naufragio del Titanic,
sino un accidente general que involucra inmediatamente
a la totalidad del mundo*

Paul Virilio

*¿Perdonará alguna vez la Tierra el hecho de encontrarme
en ella como un intruso únicamente?*

E. M. Cioran

*Alcanzar su prosperidad ha llevado a Gran Bretaña
a consumir la mitad de los recursos del planeta.
¿Cuántos planetas necesitaría un país como la India?*

Mahatma Gandhi

FALTAN PAGINAS

De la: **1**

A la: **10**

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
PRIMERA PARTE	17
LA CONDICIÓN HUMANA	19
Animal tecnológico	19
Dimensión técnica de la cultura	27
En torno a la técnica humana	31
Tecnología y deshumanización	40
Lo humano es la tecnosfera	50
Debate ecológico y supervivencia	56
Pensamiento y razón. Sociedad sin oposición	62
Malestar del hombre en la cultura	71
El hombre, ese depredador	73
SEGUNDA PARTE	81
CIVILIZACIÓN Y CULTURA	83
La única historia	83
Revoluciones tecnológicas y procesos civilizatorios	91
TERCERA PARTE	103
SOCIEDADES CONTEMPORANEAS O EXPANSIÓN DEL DOMINIO RACIONAL	105
La modernidad originaria	105

El mercado de beneficio	115
Revolución gemela o el conflicto social moderno	119
Razón y progreso. Progreso de la razón	124
Entré la naturaleza y la historia	132
Iluminismo. Pensamiento en continuo progreso	137
La condición humana en crisis	142
Del ciudadano al consumidor	148
Adiós al trabajo o adiós al planeta	159
CUARTA PARTE	173
EL HOMBRE POSHIROSHIMA	175
El paréntesis de la guerra fría	175
Una crisis global	182
Los setenta. La gran cura del mundo	188
Callejón sin salida del animal tecnológico	202
QUINTA PARTE	209
EL MUNDO GLOBALIZADO	211
Modernidad inconclusa y posmodernidad	211
La modernidad por otros medios	218
Lógica de la eficacia o frivolidad de la razón	223
CONCLUSIÓN	229
ÍNDICE ONOMÁSTICO	247
PRINCIPALES OBRAS CONSULTADAS	253

PRESENTACIÓN

El libro que tiene usted en sus manos constituye una aproximación a la extendida crisis del mundo de nuestro tiempo; una crisis de civilización que toca a todas las sociedades y culturas del planeta. Por ello, es una meditación de fondo sobre la condición humana y una reflexión descarnada en torno a la tecnología en una vertiente múltiple: como fundamento esencial humano, como causa de la frágil situación del hombre en el globo, como detonante de la naturaleza en defensa propia y como alternativa de supervivencia. Un concepto en el que la herramienta es eslabón y origen, tanto de la transición del animal al hombre como de la situación al borde del colapso que caracteriza al mundo de nuestro tiempo. Al fin y al cabo, la inquietante crisis de hoy es la crisis del desarrollo y el bienestar humanos, fundados en una producción desmesurada y un consumo exacerbado cuando nuestras probabilidades de supervivencia requieran reducir a la mitad el actual nivel de la productividad global.

Son páginas que ponen de manifiesto la contradicción fatal que entraña la construcción de un mundo aparte de la naturaleza. En esa doble vía, uno es el resultado: la historia, la cultura, el progreso y la civilización, y otras las consecuencias: un planeta devastado hasta el límite de su capacidad y potencialidad de vida. Uno es el desarrollo impresionante de la tecnosfera; otra, la degradación implacable de la biosfera. Se trata, como puede apreciarse, de una crítica radical del hombre y la llamada vida humana, del humanismo (la

dignidad del hombre como medida de todo valor), desde un concepto por el cual la tecnología es lo racional por excelencia; mientras lo racional por excelencia —el brazo operativo de la inteligencia—, si bien crea las condiciones para la vida humana, deviene amenaza para la vida en general.

Así, usted empezará a leer que el globo —colapsado ecológica, social y demográficamente— ha topado con una consecuencia, inevitable pero previsible, del trabajo, la razón y la civilización, reforzada en los últimos 500 años por esas palancas humanas incuestionables que son el mercado y el poder. Por ello, este libro se detiene a examinar la sociedad moderna, formidable motor que siguió al Renacimiento, consolidado alrededor de la filosofía política inglesa, la Revolución francesa y la Ilustración: Después de todo, industrialismo y modernidad son, a la vez que plenitud del animal tecnológico (reflejado en el espejo de la producción y el progreso ilimitados), una gran voz de alarma ante los límites del ecosistema global. Un grito ahogado, finalmente, por la sociedad posindustrial y posmoderna de los últimos 30 años, cuando la civilización experimenta un giro radical en los setenta, determinado por el imperativo de autorreparación de la naturaleza, pero decidido sobre el tablero que reúne liderazgo hegemónico, supervivencia y apropiación del planeta. Son los años que deciden el montaje de las sociedades sobre el mecanismo del libre mercado y las actividades productivas que más contribuyen a la renta nacional (PIB); paradójicamente, el mecanismo y las actividades que mayor daño causan al ambiente.

Hacia el final, el lector observará que para el hombre ha sido y es irrenunciable su condición hecha de producción y consumo; razón, tecnología y civilización; irrenunciable la pertinacia de su opción en términos de vida humana, aunque con ello ponga en riesgo su vida como especie y la del resto que constituyen millones de otras especies. En este contexto deambula el hombre de nuestros días, encarnación lúdica de un individualismo extremo, a lomos de la ética indolora que genera la lucha por la vida. Digamos que ante el agotamiento del mun-

do moderno, hecho todavía de racionalidad y solidaridad, y ante la destrucción evidente de las condiciones de la naturaleza por las tecnologías, 6 000 mil millones de habitantes, culturas, comunidades, empresas y naciones debaten hoy su porvenir, con más racionalidad que solidaridad, entre las formas diversas que asumen el eco y el genocidio. En este terreno, la pregunta: ¿hacia adónde va este «Titanic»? —el globo convertido en una maravilla tecnológica—, sugiere una respuesta inequívoca: se hunde, acabará en una tragedia. Se recordará que el accidente histórico de 1912 fue una tragedia porque no hubo botes salvavidas para todos, sino sólo para la primera clase.

El proceso civilizatorio en marcha debe ser considerado un triunfo, una victoria inobjetable de la condición humana por encima de todo, un reforzamiento de su carácter tecnológico, un nuevo eslabón del proceso de emancipación y autonomía, una nueva Edad de la Razón. Una confirmación del hombre tras la desgarradora experiencia colectiva de supervivencia, cuando el planeta, también en defensa propia, se apresta a desatar la fuerza de su potencialidad herida por la civilización. Victoria que, desde los imperativos de la vida, pone al hombre en la difícil situación de estar de más en el globo.

FALTAN PAGINAS

De la:

26

A la:

27

LA CONDICIÓN HUMANA

Animal tecnológico

Se trata de volver a la cuestión de la realidad humana o de la condición humana a partir de las perspectivas que han puesto en marcha la actual revolución tecnológica, el estado que presenta el mundo (en su doble sentido natural y social) y las alternativas de supervivencia de la criatura humana en el planeta. Está en juego, pues, un replanteamiento o una nueva mirada sobre un viejo problema.

Desde luego, el término *Animal tecnológico* empleado en diversos trabajos de divulgación pone de manifiesto una dialéctica incuestionable entre naturaleza y cultura (condición biológica y condición histórica), o sea: la condición humana como resultado de ese doble fragor en el que la herramienta desempeña un papel determinante y decisivo. Por tanto, es importante advertir que animal tecnológico deja entrever cuán lejos me encuentro de concebir la tecnología de acuerdo con la corriente de pensamiento que la considera como enemiga o contradictoria de la condición humana, como el obstáculo a vencer en la historia y en el desarrollo del hombre a fin de que éste acceda, libre de la tecnología, al reino de lo humano esencial.

Animal tecnológico constituye una categoría que subraya que la condición humana específica es no sólo tecnológica, sino también radical y crecientemente cultural, universo donde encuentra fundamento lo *humano* del hombre, a partir de lo cual se distingue entre todas las criaturas vivas del planeta. No hay, pues,

deshumanización desde la tecnología, sino realización de la consistencia humana como tal; si bien esto implica, según los actuales indicadores en el planeta, una aproximación a la muerte del animal tecnológico a raíz de una catástrofe ecológica.

Animal queda reducido (si se me permiten el término y la abstracción) a la consistencia anatómico-fisiológica, mientras *tecnológico* da cuenta de una extensión o prolongación *humana* hecha de razón, libertad, intimidad y personalidad, como la describe sugerentemente Carlos París,¹ esto es, potencia de desarrollo, a diferencia de la naturaleza animal a secas. Acerca de este tema se encontrarán interesantes reflexiones en Ortega y en Foucault.²

No hay negación del hombre por la vía de una supuesta deshumanización por la tecnología. Lo que hay siempre es humanización, aunque el hombre como tal (animal tecnológico) lleve a sucumbir ante los efectos desencadenados por ésta que es su propia condición. Por tanto, la categoría de deshumanización constituye una especulación más bien ideológica, enderezada desde la civilización contra la civilización misma y la condición humana.

Desde la tradición del pensamiento francés, heredado de la filosofía moderna, hace algunas décadas circuló ampliamente la idea del hombre deconstruido no sólo por la tecnología sino también por el trabajo. En este sentido, categorías como cosificación (Lukacs, luego Kosik y también Marcuse) expresaban una suerte de liquidación del humano visto desde la imagen que el humanismo moderno puso en boga con el Renacimiento. Una película como *Tiempos modernos*, protagonizada por Charles Chaplin hace algunos años, ahorra precisiones y comentarios en este terreno; aludir, sin embargo, al Renacimiento implica ir más lejos: hasta la visión de la condición humana que procede de la antigüedad clásica, griega sobre todo, en la que el ámbito de lo humano estaba limitado a los aspectos

¹ C. París, *Animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1994, p. 19.

² José Ortega y Gasset, «Ensimismamiento y alteración», en *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1955, vol. V, esp. pp. 304 y ss. Véase Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1974.

tos llamados superiores de la vida. Habría que considerar aquí la doble dimensión, racional y política, que pone de manifiesto el pensamiento helénico para definir lo humano entre la Naturaleza salvaje y el Olimpo divino. La ciudad o la organización de la *polis* y el entendimiento y el desarrollo de las artes constituyen la expresión más elevada de la condición *humana*. Son las prácticas superiores de la vida, que el Renacimiento enarbolará a la salida de la Edad Media, recogida admirablemente por la sentencia cartesiana «pienso, luego existo».

En la Grecia arcaica de los trágicos, Antígona había cantado las excelencias de la técnica como realización del hombre. Así como los presocráticos, Anaxágoras entre otros, observaba en las manos el origen de la inteligencia. Sin embargo, ni Aristóteles ni Anaxágoras parecen encontrarse fuera del universo que hoy día define o considera la condición humana. Mientras tanto la organización de la *polis*, el entendimiento y la asamblea no han dejado de constituir herramientas estrechamente ligadas, como el trabajo y la alimentación, a las necesidades superiores de supervivencia y coexistencia. Por un largo tiempo será lugar común hablar del hombre en términos de cuerpo y alma y de la corporalidad reducida a pura máquina (Descartes), al margen de la condición humana, reservada para el alma (racional o pensante). En este sentido, tampoco la modernidad (la revolución de la ciudad burguesa), a pesar del impacto tecnológico (Revolución industrial) que origina una nueva configuración del mundo (por lo menos occidental), logrará abrir el universo de lo humano más allá de las prácticas consideradas superiores desde diversas concepciones derivadas del Renacimiento y la antigüedad clásica.

La nueva división del trabajo en la era moderna, en efecto, servirá como sustento a un concepto que reforzará lo humano en la órbita del pensamiento y las tareas del espíritu, en tanto el mundo del trabajo y toda clase de ejecuciones prácticas o manuales (herramientas y tecnologías incluidas) serán vistos como una reducción de la *humanidad* del hombre que las lleva a cabo.

En el pensamiento de Marx, si bien el trabajo constituye el fundamento de la vida económica y política de las sociedades, existe una importante línea ideológica en torno al «trabajo alienado», próximo a las categorías de cosificación o deshumanización del individuo humano.

Es hasta el siglo xx cuando pensadores como Sartre, Unamuno, Ortega y Heidegger incluyen elementos de juicio para representar la condición humana como «fabricación» o «invención» en un plano histórico-social, en el que la libertad recupera un sentido básico frente a las determinaciones de la naturaleza y la técnica, y el universo de las herramientas encuentra espacio para reflexionar a fondo en torno a la especificidad tecnológica de lo humano.

Sea como fuere, en la historia de la meditación sobre la condición humana se puede articular una matizada red donde predomina el pensamiento por encima de la actividad práctica. Se ha buscado distinguir al hombre de los animales a partir de la racionalidad; la cual queda reducida a una entidad abstracta si no se advierte tras ella ese fondo aún más radical de donde surge, en verdad, la distinción humana sobre el resto de la naturaleza: esto es, el carácter emancipatorio de la praxis, la liga entre racionalidad y proyecto (o libertad), como llega a concebirlo el siglo xx sobre todo. Desde este punto de vista, lo humano del hombre aparece estrechamente unido, aun desde la racionalidad, a una tecnología capaz de producir o inventar lo humano en la historia al margen de la necesidad natural o como autonomía del hombre ante ella. De aquí que el entendimiento enseñe un carácter claramente instrumental desde el principio. Cassirer lo explica así: «El hombre no vive en un universo puramente físico, sino en un universo simbólico. Lengua, mito, arte y religión ... son los diversos hilos que componen el tejido simbólico... La definición del hombre como *animal racional* no ha perdido nada de su valor... pero es fácil observar que esta definición es una parte del total».³

³ Citado por Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid, 1998, p. 23.

El animal se hace hombre en el instante en que toma cierto objeto de la naturaleza y lo emplea como instrumento o herramienta de trabajo (en la caza, en la defensa o en el juego). Cassirer diría *desde el instante en que habla*, pues el lenguaje es el gran instrumento que el hombre posee para hablar de sí mismo. De modo que no hay hombre antes de ello, lo cual pone de manifiesto una estrecha articulación entre su consistencia biológico-natural y la aparición y desarrollo del pensamiento. Desde luego, se debe subrayar que el pensamiento opera por lo general en términos proyectivos, de trabajo, de actividad práctica. De esta manera, como escribe Marx, lo que distingue a la mejor abeja del peor arquitecto es que este último tiene prefigurado en su cerebro, como idea, el fin o resultado perseguido con su actividad. De aquí que tanto la racionalidad, el lenguaje articulado como el entendimiento se caractericen por este hecho medular: constituyen herramientas. Perspectiva desde la cual la idea aristotélica que finca lo humano en la organización de la polis y el ciudadano no resulta ajena a la categoría de animal tecnológico, toda vez que la ciudad representa la herramienta fundamental que permite al animal proyectivo organizar su vida con arreglo a sus fines humanos. La ciudad, en este sentido, es la forma suprema de la historia.

Lo humano, pues, no existe al margen del pensamiento que proyecta y calcula, al margen del trabajo, fuera del universo de las herramientas. Esto es la racionalidad, «un pensamiento empírico/lógico/técnico que existe en todas las sociedades y que permite elaborar estrategias del conocimiento y de acción, fabricar herramientas y armas, practicar la caza, etc. Es aquello que puede llamarse el ejercicio racional de la inteligencia».⁴ Entonces se puede afirmar que lo humano se finca en *obras*. De modo que el hombre no es animal a secas (cuerpo o aparato biológico), ni tampoco puro entendimiento contemplativo (espíritu

⁴ Edgar Morin, *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1988, p. 83.

por encima de la praxis). Por una parte es animal; por otra, su entendimiento se dirige al cumplimiento de tareas.

Según enseña la historia de su desarrollo, tales tareas se encuentran encaminadas a conseguir el dominio de la naturaleza, a construir un reino propio cada vez más autónomo y libre del imperio natural. Aquí encuentran su razón de ser el trabajo, el entendimiento y la herramienta como artífices del territorio que designa la palabra *humano*, que lo distingue del otro territorio que comparten, en la naturaleza pura (sin historia, sin racionalidad proyectiva, sin trabajo y sin herramientas), las demás criaturas vivientes del planeta. Hablo de racionalidad proyectiva, trabajo y herramientas en tanto instrumentos de y para la realización humana, esto es, como lo universalmente humano, sin conceder a una insistencia en las formas de vida y/o valores de una u otra civilización determinada.

En suma, la criatura humana es un animal proyectivo; y el proyecto consiste en realizarse en un territorio autónomo, tanto como sea posible, respecto a la naturaleza, lo cual explica que la categoría *humano* aluda a algo que no pertenece propiamente a la Naturá, sino a ese mundo aparte que es la Cultura. Realizarse como humano es la cuestión. En función de ello actúa el pensamiento dirigido a fabricar tal universo aparte. Lo humano está conformado, pues, por ese reino aparte construido, la civilización y la cultura (cualesquiera que sean) entendidas igualmente como tecnologías: el conjunto de herramientas, sean ideas o conceptualizaciones, obras, aparatos, instrumentos u objetos que integran ese mundo aparte inventado por el hombre para sí.

Desde el punto de vista de la sociobiología, E. O. Wilson sostiene que el organismo puramente animal vive no para sí mismo, sino para servir a esa legión de minúsculos pero imperiosos dictadores que son los genes. En cambio, en el animal humano el organismo se rebela, desde el pensamiento y su condición proyectiva, contra el señoría de los genes, buscando construir un territorio para sí. Tarde o temprano, ese territorio deviene cultura, civilización, trabajo puesto en práctica, hecho obra por el animal tecnológico. En la idea de Wilson y

Lumsden, «los seres humanos no son autómatas que actúan simplemente con arreglo a las instrucciones de sus genes. Tienen mente y libre arbitrio. Pueden percibir y reflexionar sobre las consecuencias de sus acciones. Este nivel superior de la mente humana crea la cultura...; el principal hábitat de la mente humana es la misma cultura que él crea».⁵ O sea: la mente humana tiene un papel instrumental; con ella, el hombre crea la cultura. De modo que ésta es producto, manifestación, resultado del animal que piensa y actúa conforme sus fines que él concibe y proyecta en su mente. Creada, fabricada o construida, la cultura (en sus expresiones particulares) se comportará, a su vez, como instrumento para el desarrollo de nuevas acciones y se transmitirá de una generación a otra.

Hasta hace algún tiempo se empleaba todavía sólo el término *cultura* para indicar lo que aquí designo con el de *tecnología*; el presente libro prefiere este último porque comprende con mayor precisión lo que interesa subrayar en el animal humano: su consistencia como criatura que labora, piensa, proyecta, fabrica o construye con herramientas. Desde luego, no se descarta *cultura* para comprender al animal humano, aunque introduce una connotación más próxima a las expresiones de lo humano que a su condición fundada en la tecnología.

Por cierto, los productos del trabajo manual —automatizado o robotizado—, de la palabra y del pensamiento (en sus variadas manifestaciones) constituyen la cultura. Hablan del hombre como un *ser* cultural, aunque definiendo un ámbito más estrecho que el del hombre como *animal* tecnológico, el cual apunta a la raíz del problema sin descartar su dimensión biológico-natural. En este terreno se ubica la relación dialéctica entre la técnica, la mano y el desarrollo del cerebro; la dialéctica del lenguaje, el cerebro y la evolución de los mecanismos de fonación; el desarrollo de la visión proyectiva

⁵ Véase Wilson y Lumsden, *Promethean Fire*, citado por Carlos París, *op. cit.*, pp. 32 y ss. Los autores definen «la cultura en su más amplio sentido, comprendiendo la suma total de constructos y comportamientos, incluidos la construcción y el empleo de artefactos, transmitida de una generación a la siguiente a través del aprendizaje social». *Ibid.*, p. 49. Como puede observarse, esta definición, junto a la mente y la conducta, incorpora los artefactos, percibidos en su construcción y empleo, esto es, referidos siempre a la práctica humana.

como forma humana específica del comportamiento. El cuerpo representa el fundamento, el origen y el principio de la cultura, entendida como resultado en términos de hábitat para la vida humana. De hecho, la cultura constituye una prolongación y un potenciamiento del cuerpo, al punto que un sofisticado universo específico de herramientas propiamente tales mantiene la conformación física del cuerpo y sus imperativos de adaptación a él mismo. Una segunda consideración indica que la organización de la cultura se dirige a satisfacer las necesidades humanas en un universo complejo. Por último, la propia corporalidad resulta moldeada por la cultura. Esto es ya tan evidente que, en la perspectiva de las ciencias naturales, los estudios acerca del hombre (en medicina, sobre todo) son inseparables (e inconcebibles) de los aspectos culturales y sociales del hombre mismo.

El término *cultura* tiene importancia en esta obra porque es una guía en nuestra aproximación a la cuestión del animal humano. Sin confundir las cosas con el universo tecnológico, conviene tener presente que *cultura* representa el primer gran eslabón conceptual con el que la reflexión antropológica reconoce la especificidad humana, hasta entonces subsumida en la naturaleza. Hoy día dispone también del vocablo *tecnológico*, una categoría que va directamente al asunto que distingue, por un lado, lo universal humano en términos de animal proyectivo que trabaja y lo hace con herramientas, y, por otro, los resultados de este hacer en términos de cultura. Tal distinción no olvida que las creaciones que constituyen el universo cultura llegan a comportarse igualmente como herramientas con las cuales el hombre reproduce su vida social.

Cultura es una palabra y una categoría que aparece relativamente tarde en el pensamiento reflexivo, social o antropológico. Aunque se difunde con propiedad en el siglo xix, tiene un lugar en el xviii en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alambert asociada al cultivo de los campos, como agricultura. Quizá su tardía aparición debe demasiado (no todo) al peso de la naturaleza en la meditación

antropológica. Cabe recordar que en Aristóteles, por lo general en el mundo helénico, las mismas instituciones sociales, humanas por definición, son no sólo justificadas, sino también concebidas como expresión de lo natural. El mundo clásico prefería categorías vinculadas con el trabajo de la mente y el pensamiento cuando estaba en juego una referencia a la especificidad de lo humano. Dicha tradición se extenderá hasta muy entrada la modernidad; no obstante, el papel del naturalismo (en lo que hace al bloqueo del término *cultura* contrapuesto al de *natura*) ya parecía tambalearse entre los últimos presocráticos y su valoración de la técnica, donde se encuentran reflexiones que se aproximan al universo cultura, tal como lo entendemos hoy día.

Desde la perspectiva que lleva a caracterizar lo humano, cultura (y la cultura) constituye un elemento de juicio fundamental: «Cultura es el ámbito específico de lo humano», escribe Carlos París,⁶ allanando el camino a la hora de plantear la tesis del hombre como animal tecnológico, cuya actividad práctica le permite crear ese ámbito donde desenvuelve sus potencialidades. De este modo, el hombre es, por partida doble, *animal* tecnológico que se realiza cada vez más como un *ser* cultural.

Dimensión técnica de la cultura

¿Se puede hablar propiamente de técnica en la vida animal? La respuesta es indirecta: lo que parece no tener discusión es que en el mundo animal hay acción, en la cual encuentra su punto de partida el desarrollo biológico; pero: ¿basta la acción (en o sobre el medio) para concluir que se trata de técnica en el sentido del término entre los individuos humanos?

⁶ Véase Carlos París, *op. cit.*, pág. 70.

Hoy día, la investigación académica ha puesto en claro que por lo menos una es la diferencia entre la acción animal y la actividad humana. Esta última se llama praxis en virtud de esa diferencia, en tanto constituye una actividad consciente y no meramente instintiva. Bacon habla de un obrar reflexionando («*Opere vel mente*»), esto es, conforme un fin que el hombre prefigura en el pensamiento antes de emprender la acción; esta última es concebida y representable en su forma específica humana por la mano y los instrumentos que empuña o maneja. De modo que en el hombre hay acción, razón e instrumento tras un fin que, como se sabe, es el de la autonomía o la libertad ante la necesidad natural. Es una doble dimensión propiamente humana, subrayada por Castoriadis en los factores de razón y emancipación o autonomía.⁷

En líneas anteriores recordábamos a Anaxágoras. Conviene citarlo: «Somos inteligentes porque tenemos manos». Se trata de una afirmación que anticipa a Morgan, a Engels, a Unamuno y a la paleontología que se ha ocupado de reconstruir los orígenes del hombre. De aquí que sea válido concluir, no obstante la acción en el mundo animal, que sólo es posible hablar de técnica y tecnología en el caso de la actividad o praxis humana, dada su especificidad consciente orientada a un fin y mediada por la *ratio*. Sin embargo, hay autores que sostienen un factor técnico en la acción animal, visto que se realiza como transformación del medio en la lucha por la vida; es la opinión de Spengler: «La técnica es la táctica de la vida entera. Es la forma íntima del manejarse en la vida, que es idéntica a la vida misma». Más aún, Spengler especifica que en el mundo animal, el animal de presa propiamente posee la técnica, y reconoce aquí dos elementos que le parecen determinantes: actividad y dominio. Desde luego, el filósofo alemán distingue entre la actividad animal y la humana por la conciencia de esta última: «El hombre, en su caso, es el creador de su propia táctica vital».⁸

⁷ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Editorial Altamira, Argentina y Nordan Comunidad, Uruguay, 1993, pp. 11-22.

⁸ Oswald Spengler, *El hombre y la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1947, p. 15.

El lector se preguntará por qué insistir si parece claro que no hay técnica en el mundo animal sino mera acción instintiva, cuyo objeto se reduce a la preservación de la vida (en su sentido animal); por qué si parece sobradamente obvio que la técnica, en su sentido estricto, sólo se da en el hombre mediada y determinada por la razón y su diversidad instrumental en pos de fines que van más allá de la vida en su sentido animal, esto es, orientada hacia los fines que determina la vida humana, la vida en ese otro territorio que constituye la civilización y la cultura. La insistencia encuentra explicación en el hecho que, de principio a cabo, pretende demostrar este libro: la técnica hace al hombre y lo pone al borde de un colapso ecológico-civilizacional. Dicho fenómeno no ocurre con el resto del mundo animal, donde, gracias a que su actividad no ha excedido los fines de la vida animal, mantiene un desarrollo armónico con la naturaleza como parte orgánica de sus ecosistemas.

Al reconsiderar la acción animal y la actividad consciente humana, en Ortega, a diferencia de Spengler, la técnica es un fenómeno estricta y específicamente humano. En *Meditación de la técnica*, Ortega argumenta que el animal es atécnico, o sea, inerte ante la naturaleza, por lo mismo que no tiene más remedio que dejarse morir cuando se le presenta adversa. Se trata de la diferencia central entre Spengler y Ortega: para el primero, la técnica aparece definida como «la táctica de la vida entera», concebida en su raíz de lucha por la vida; para Ortega, lo decisivo de la técnica radica en «la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades». Ésas eran —agrega Ortega— imposiciones de la naturaleza al hombre; pero, con la técnica, el ser humano responde imponiendo un cambio a la naturaleza.⁹ Al respecto, conviene recordar el pensamiento de Martín Heidegger, para quien la esencia de la técnica tampoco es humana, cuya obra se retomará más adelante.

⁹ Véase José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, tomo V, p. 324. Cfr. C. Paris, *op. cit.*, p. 87.

No faltan autores que, al insistir en la «reforma» del medio (como argumenta Ortega), van hasta el mundo vegetal, donde hay agentes muy activos a partir de lo que Monod denomina «máquina química» cuando describe los intercambios de energía y sustancias necesarias para el crecimiento y desarrollo. Monod observa una evidente «reforma» del medio o una acción modificadora del ambiente exterior que permite hablar de técnica, si la cuestión consiste en la «reforma» cuyo fin es la vida, como la entiende Spengler. Desde mi punto de vista, remontarse al mundo vegetal ayuda a reforzar una diferencia radical y decisiva entre la acción natural y la actividad consciente humana; esta diferencia pasa por lo que se llama «manera de alimentarse» o «modo de procurarse la vida». En el mundo vegetal, estos seres elaboran su materia mediante un proceso que no acude a la depredación de otras formas de vida para lograrlo. Hay acción o movimiento de intercambio con el ambiente exterior e incluso, si se quiere, una «reforma» del medio. Lo que no hay es técnica, acción consciente, voluntaria e inventiva, tras la «reforma» del medio en pos de la vida. Esto último sólo pertenece al hombre, al grado de que aquello descrito como «la vida más allá de los instrumentos» constituye lo que llamamos «vida humana».

Ciertos autores observan en determinadas organizaciones animales una presencia técnica de apariencia humana, como la que es posible encontrar entre las hormigas, las abejas y las avispas. Otros describen la vida de estas clases con categorías propias de la sociología y de la economía y hasta de la nomenclatura militar. Se habla de defensa, exploración, organización social, trabajo y reproducción, incluso de ciudades con guardianes, soldados y obreros dentro de una pirámide jerárquica bien estructurada «políticamente», con tensiones y luchas de clases entre reinas y obreras. Ciertamente se pueden describir tales casos y con esos términos; sin embargo, lo que vale la pena destacar es que se trata, en realidad, de una rama del tronco de la vida, la cual, a diferencia de la otra rama animal humana, está estructurada por

el imperio de los instintos. C. J. Herrick ha tenido el talento de advertir en este terreno esa doble dirección de la vida hacia el instinto y hacia la inteligencia. En el primer caso, mediante pautas fijas; en el segundo, por medio de una diversidad inventiva compleja.¹⁰ En ese sentido, se podría hablar de «técnica» en el mundo animal con los matices necesarios: una acción sobre el medio, estimulada por la vida y realizada mediante pautas fijas. Siguiendo a Carlos París, esto nos lleva a plantear un esquema o paradigma básico de técnica animal. Aquí se subrayaría la razón y la voluntad en la acción reformadora del medio, a partir de lo cual la técnica constituye una praxis cuyo fin va más allá de la vida (animal) a secas, en tanto su objeto es la vida humana. Cabe llamar la atención en este momento sobre el fenómeno del progreso, que encuentra en la técnica, en tanto praxis, su fundamento más radical.

En torno a la técnica humana

Parece importante concluir que, aun cuando puede argumentarse en favor de la técnica en el reino animal, con base en la acción y ciertas transformaciones del medio por su actividad, lo central de la técnica como fundamento humano va más allá del instinto. Hasta el instinto, la lucha por la vida (con toda la complejidad de acciones y procesos que implica en los mundos animal y vegetal), si bien comporta una «reforma» del medio, carece del sentido de autonomía o emancipación sobre la naturaleza o la necesidad natural que tiene en la especie humana.

En ese orden de ideas, tratándose del hombre, la técnica se traduce en instrumentos que prolongan su corporalidad, originados

¹⁰ Véase C. J. Herrick, *La evolución de la naturaleza humana*, Revista de Occidente, Madrid, 1962.

por el hecho de que su actividad transformadora del medio se encuentra no sólo mediada por el entendimiento, sino también dirigida a un imperativo de libertad. Ésta se consume en la creación de un mundo aparte, a partir del cual el animal tecnológico pasa a constituirse como ser cultural. *Hasta* el instinto, la cuestión es la vida; por ello, en su universo no hay técnicas ni herramientas, sino sólo procesos bioquímicos diversos, con mayor o menor significación en términos de «reforma» del medio. Pero, *más allá* del instinto, donde comienza la dialéctica de la inteligencia y la herramienta, la cuestión es también la vida, sólo que la vida humana. Este es un fenómeno peculiar que, sin apartarse del todo de la naturaleza, se caracteriza por una incesante búsqueda de autonomía respecto de ella.

No obstante, resulta incompleto plantear la cuestión de la técnica como fundamento humano al margen de sus ligas con el mundo animal. El hombre es el animal humano. Y si bien su especificidad radica en el orden de la técnica, en el mundo animal se hallan los antecedentes que permiten rastrear la *acción animal* que dará paso a la *técnica humana*. En la obra citada de Carlos París, en el capítulo sobre el paradigma básico de la técnica animal, el lector encontrará una exposición detallada y rigurosa acerca del fundamento corporal animal de la técnica.¹¹

Parece claro que difícilmente se podría hablar de técnica en el mundo animal; no obstante, se puede dibujar un paradigma básico que, desde la acción animal, remita a la técnica en su sentido humano. Por lo general, la ausencia de instrumentos impide hablar de técnica en los animales. Se alude a la carencia de proyecto (o proyección) que caracterizaría a la acción animal, cuya base es el cuerpo, que no llega a desplegar un univer-

¹¹ C. París, *op. cit.*, pp. 98 y ss. También conviene tener presente el abanico que abre la teoría biológica de la conducta instrumental en el pensamiento evolucionista del cambio tecnológico, en el que ocupan un lugar importante los trabajos de Benjamin Beck (*Animal Tool Behavior*) y Robert Fagen (*Animal Play Behavior*). El primero como catálogo y análisis del uso y la fabricación de herramientas en los animales, para concluir que si bien el hombre no es el único que fabrica y utiliza herramientas, sólo él utiliza herramientas para hacer herramientas de otras herramientas; es el único entre los animales para formular enunciados sobre enunciados. Véase Jon Elster, *El cambio tecnológico*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1997, pp. 119-141.

so realmente técnico más allá de los límites de la biología o la corporalidad. Jon Elster habla de una «conducta intencional» básicamente relacionada con el *futuro*; una acción común al hombre y ciertas especies animales, guiada por una meta ausente, no realizada aún, simplemente imaginada y representada. A su vez, Francis Jacob añade que si bien los hombres pueden elegir entre posibles no realizados, la selección natural puede hacerlo sólo entre alternativas reales. Lo interesante es que los autores suponen implícitamente en ambos casos un tomador de decisiones consciente. De modo que la distinción entre el animal a secas y el animal tecnológico, al menos según Benjamin Beck, radicaría no en el uso y/o la fabricación de herramientas, sino en la capacidad del hombre para utilizar una herramienta a fin de hacer otra, dado que la «técnica animal» en cuestión utiliza fundamentalmente los recursos corporales; es somática, su instrumento de acción está dado por el cuerpo animal. Este límite corporal o biológico pone de manifiesto una «técnica» *propia de la especie*, orientada a satisfacer sus necesidades de supervivencia de orden animal. Ahora bien, esta limitación que hace rígida la acción «técnica» en el paradigma básico animal, inmodificable por la experiencia, determina que se cumpla en armonía con la naturaleza. Es el meollo de la supervivencia del individuo animal y de la especie, tal como se plantea desde la organización anatómica y fisiológica animal.

No sólo no hay técnica en el mundo animal, sino también, desde el punto de vista técnico estricto, no hay experiencia ni transmisión de la experiencia; por tanto, tampoco hay civilización ni cultura. Pero, sobre todo, en el paradigma básico del mundo y la vida animales no hay ruptura con los ecosistemas de los que forman parte. En cambio, en el humano, la acción en pos de la supervivencia, mediante una derivación de la corporalidad hacia el universo instrumental, crea no sólo la técnica propiamente dicha, sino también el orden de la civilización y la cultura, donde el animal tecnológico, al tiempo que emerge como ser humano, lo hace desde una ruptura

con el medio o la naturaleza de la que forma parte. Tal ruptura conlleva consecuencias que hacen el precio que paga la emancipación del hombre sobre la naturaleza; el precio que se paga por la disolución del paradigma de la técnica animal subordinado al cuerpo. Parodiando a Castoriadis, la riqueza de la condición humana se compra con la destrucción —ahora irreversible— de los recursos de la biosfera acumulados a lo largo de 3 000 millones de años.¹² En la lucha por la vida, el hombre rompe el paradigma básico de la acción animal y lo sustituye por uno propio, desde luego hecho con base en su corporalidad pero con vistas a desarrollar una derivación de ésta hacia un complejo universo de herramientas que sólo conservará de la acción animal la marca o el sello del cuerpo.¹³

Estamos en el punto central de nuestra reflexión, el argumento que sostiene un concepto por el cual el hombre no sólo es hijo de la tecnología, su producto más acabado, sino a la vez su víctima escogida luego de los últimos 10 000 años contados desde la gran revolución del Neolítico hasta nuestros días. En este doble fragor, como puede comprenderse, han desempeñado un papel determinante la razón, el aprendizaje y la transmisión de la experiencia. Me pregunto adónde podíamos llegar —adónde podía llegar el hombre— una vez desbordada la acción animal, sino a la actual situación que muestra a una criatura completamente sobredeterminada y amenazada por la civilización y la cultura. Según Sartori, esto ha ocurrido al grado que hoy día apenas advertimos que el instrumento en sí mismo y por sí mismo se nos ha escapado de las manos.

A partir de aquí podemos iniciar un recorrido por los tres grandes problemas que agobian a todas las sociedades y culturas de nuestro tiempo: sobrepoblación, daño ecológico y pobreza. Estudiados los tres como resultado de la acción humana sobre el

¹² Véase Cornelius Castoriadis, palabras finales a *Fait et a faire*, traducido por Conrado Tostado, *La Jornada Semanal*, México, 22 de febrero de 1998.

¹³ Giovanni Sartori en su más reciente libro (*Homo videns. La sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid, 1998), sugiere que la tecnología —los instrumentos— ha cambiado la naturaleza del hombre. Sin embargo, lo exacto es que ha cambiado la naturaleza de la criatura animal, ya que el hombre es por definición un animal tecnológico. Su «naturaleza» son las tecnologías; responde a ellas y él es su resultado.

medio, esto es, no como resultado de una acción irracional (*inhumana* se dice a veces), sino como consecuencia directa de la consistencia intencional racional o inteligente del hombre, cuyos fines humanos (culturales y/o civilizacionales) de supervivencia han desbordado la rigidez biológica o natural del mundo animal; analizados como consecuencia de aquello que lo hace único: su capacidad que lo induce a vivir en un espacio físico rodeado por un universo de obras, ciudades, mitos, arte, lengua, religión, etcétera. Un universo simbólico.

Desde este punto de vista, el mundo de hoy padece una crisis no de irracionalidad, sino de soberracionalidad; una crisis del *Homo sapiens* y del *Homo faber* cuyos mejores logros (o grandes hitos) se observan en las creaciones del espíritu —como trabajo del Espíritu, diría Hegel— y en las impresionantes transformaciones tecnológicas de los últimos 10 000 años. Es la crisis del fin último de la historia, la plena humanización de la naturaleza. En efecto, tras la gran revolución neolítica, luego de la revolución industrial de la modernidad (y sus fases sucesivas de transformación continua en los siglos xviii al xx) y tras la actual transformación posmoderna o posindustrial de la cultura y las herramientas, se encuentran los fundamentos donde estudiar otros tantos momentos de crisis de la racionalidad, todos unidos al trabajo, a la construcción incesante de culturas y civilizaciones donde el progreso llegó a sintetizar, como ninguna otra ideología, el origen y destino de una criatura demasiado consciente de lo que hace y de lo que sabe hacer en el planeta: destruir el orden natural y hacerse siempre más humana, movida hasta el fin de la historia por la voluntad de poner al descubierto todo lo que alberga en su interior, hasta la meta última, que es la «completa espiritualización de la naturaleza».

Nadie mejor que Hegel ha puesto de manifiesto en qué consiste la completa espiritualización de la naturaleza, legitimando filosóficamente la voluntad de someterla del todo para convertirla en un mundo humano; al fin y al cabo, la vocación del Espí-

ritu es negar todo lo naturalmente dado.¹⁴ Desde aquí no parece muy estimulante la ideología que ha hecho del humanismo (en todas sus variantes) un culto al trabajo y al hombre; un culto fundado en su inteligencia o entendimiento capaz de crear las culturas y civilizaciones que en el mundo son y han sido. *Aciago demiurgo* ha llamado Cioran a esta criatura agobiada por la tentación de existir.

Con base en lo anteriormente expuesto, Ortega afirma que «la técnica es hoy y en la época paleolítica la producción de lo superfluo»; con ello entra directamente en la cuestión, compleja pero iluminadora, de las necesidades humanas. En este terreno —un campo minado en realidad— se suele hablar de lo humano en términos de una exaltación que el propio hombre se resiste a pasar por alto. Ahí están las admirables construcciones de todos los tiempos, las obras, la música, la pintura, las conquistas territoriales, las inmensas colisiones étnicas y culturales, las armas, todo lo cual se puede describir con unas cuantas palabras alusivas a la diversidad de proyectos, cada uno de ellos con fundamentos en otra igualmente diversa articulación de valores. Tales valores humanos han costado caro al planeta. También en la historia de las ideas se encuentran frescas las reflexiones de Marx que hicieron del humanismo tecnológico un canto a la tarea de reducir lo natural, incluido todo lo natural que hay en el hombre.¹⁵

Con frecuencia se habla de una degradación de lo humano. ¿Existe tal posibilidad tratándose de lo humano? Como lo humano es una derivación instrumental dirigida a crear un ámbito de supervivencia por encima de la naturaleza, carece de sentido sostener una degradación con fundamento en el universo tecnológico. Obsérvese el espacio moral o ético a la hora en que el hombre enfrenta, con un deseo exacerbado de realización o de satisfacción inmediata, las

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Véase también el excelente ensayo de Dominique Méda, *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1998.

¹⁵ Véase C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, España, Siglo XXI, 1976.

consecuencias devastadoras de su consistencia tecnológica y cultural, esto es, con un reforzamiento radical de su capacidad para hacer herramientas a partir de otras herramientas, de su capacidad intencional racional productiva. Los contenidos de ese espacio, incuestionablemente humano, los describe Lipovetsky con «la ética indolora de los nuevos tiempos»¹⁶ bajo un sistema de frivolidades en continuo movimiento.

Ciertamente, el hombre ha tardado en reconocer su dualidad de animal tecnológico y ser cultural; pero lo ha hecho finalmente, después de haber vivido, primero admirando y exaltando sus potencialidades creadoras frente a la naturaleza, haciendo de ello el objeto del humanismo en sus diversas corrientes; para vivir después, hoy mismo, aterrado ante el poder implacable de sus proyectos diversos de vida humana, aterrado ante el devenir de la naturaleza en beneficio suyo. Con todo, no ha alcanzado este reconocimiento sin haber pasado antes la cuenta de su inventiva a los dioses, diversas criaturas sobrehumanas o legendarias de quienes supone ha recibido esta carga de poder prácticamente ilimitada. La historia es generosa en ejemplos, como el que ilustra en Occidente el *Prometeo encadenado*, protagonizado por un Titán que se enfrenta a Zeus para convertirse en maestro del hombre. Las culturas y civilizaciones orientales tienen también su propia historia, no muy diferente, poblada de dioses, seres superiores ante los cuales no hay fuerza capaz de detenerlos. Ellos dan a los hombres su propio poder, a partir del cual la criatura humana se hace dios ante sus limitaciones naturales; dios en la tierra armado de juicio y entendimiento, las razones del bien y del mal con las que habrá de abrirse paso en la vida del trabajo con el sudor de su frente.

El hombre se hace dios en la modernidad, a la salida del llamado *oscurantismo feudal*, cuando pasa a vivir intensamente el *pathos* de su potencialidad creadora en el contexto de una revolución tecnológica tan grande que significará, de hecho, la ruptura final con la

¹⁶ Véase Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1994.

naturaleza, legitimada por la filosofía de Hegel y Marx en el siglo XIX. El mundo de la modernidad está hecho de razón, libertad, emancipación, progreso, producción, dominio y distribución; es un terreno donde el hombre se asoma a reconocer su consistencia humana auténtica en la tecnología, la civilización y la cultura. Afirmo con prudencia que se asoma porque no encara de lleno la técnica como el fundamento de la existencia humana auténtica, si bien el trabajo se considera la esencia misma de su condición última. Paradójicamente, éste es el fondo de la posición que hace de la técnica o de la tecnología un mundo reñido con lo esencial humano. Sin embargo, ¿se reduce la técnica a mera herramienta que libera al hombre de la necesidad animal, sin desempeñar un papel determinante en la transformación del animal a secas en animal humano tecnológico? Con otras palabras, ¿se trata del hombre *antes* del trabajo o *a partir* del trabajo?

Ortega remite justamente a este problema. La técnica —como en Wittgenstein— sería la escalera que se arroja después de haber ascendido por ella hasta encontrar el proyecto de vida propio del humano. En Ortega, el hombre espera un día arrojar la técnica para entrar, después o finalmente, al universo de lo humano auténtico. Pero: ¿existe lo humano auténtico al margen de las herramientas que, por lo demás, definen y realizan el mundo humano? Ortega dice: «La técnica no es, en rigor, lo primero». Tiene el carácter de instrumento para que el programa humano se realice, pero «ella por sí no define el programa». Es evidente que el pensador español pone de manifiesto una contraposición entre la técnica, como herramienta (externa al hombre), y su inteligencia o imaginación «no técnica», creadora de proyectos vitales humanos. Hasta hace poco, la visión de Ortega, con cierta variedad de matices, dominaba el pensamiento antropológico; no sin fundamentos, sino una vez halladas en la división social del trabajo (manual e intelectual) dos formas de vida (o de realización de la existencia genérica del hombre): una superior de inteligencia y entendimiento y otra inferior de simples destrezas

físicas. Desde luego, ambas formas son humanas, de las cuales la primera hace el reino de lo auténtico humano en tanto proyecto deseable más allá del trabajo técnico.

La modernidad, con todo y Revolución industrial, permaneció presa de esta visión, cuyos antecedentes clásicos pueden reconocerse en la antigua Grecia. Hannah Arendt subraya la condición humana ligada con las formas de vida de los hombres libres en la *polis*, mas no de las clases serviles, las mujeres, los trabajadores y los esclavos. Éste concepto cuadra perfectamente la realización humana auténtica con la vida pública, la excelencia en el uso de la palabra en la asamblea y el manejo de las armas en el campo de batalla. Arendt se duele de la criatura humana, embarcada en un mundo técnico que sólo le permite desarrollarse de manera imprevisible; se duele de la acción desplazada por la obra y ésta por el trabajo, del *Homo faber* desplazado por la sumisión del *Animal laborans* a las necesidades de la producción y el consumo. Es cierto que Arendt reduce lo humano al trabajo del espíritu, sin detenerse a observar que lo humano es, sobre todo, el *Animal laborans*; también es cierto que tras esta manera de ver al hombre, pone de manifiesto un desencanto digno de tenerse en cuenta cuando las ventajas liberadoras del trabajo y las tecnologías se derrumban ante la degradación del planeta por la producción y el consumo, esto es, ante la acción convertida en obra. En este sentido, Sartori parece retomar la misma vertiente cuando advierte una nueva mutación: la del *Animal symbolicum* de Cassirer por el *Homo videns* de las sociedades teledirigidas de hoy.

Más atrás aún, en la Grecia arcaica de Homero se halla una concepción semejante a la de Arendt, aunque después más que el *bíos politikós* será el *bíos theoretikós*, la dedicación al pensamiento o vida contemplativa, el centro de la condición humana auténtica. De una visión como ésta conservó casi todo la modernidad, hecha a partir de los grandes paradigmas humanistas del Renacimiento. De esa manera, el pensamiento de nuestro tiempo, al volver sobre sus pasos, encuentra allí, como en la Baja Edad Media y en toda la

modernidad, elementos fundamentales de una nueva visión, desde la cual el hombre pasa a reconocerse en su dualidad de animal tecnológico y ser cultural. Persisten resabios ideológicos y especulativos de raigambre clásica, renacentista y moderna, en los que la técnica sigue sin cuadrar con la condición humana auténtica, pues se mantiene la reducción de sus formas básicas (laborar y fabricar) a meras manifestaciones corporales y manuales.

En todo caso, más importante que la carga ideológica y especulativa anterior, ha desempeñado un papel la cerrazón de la filosofía para comprender lo humano. Aquí se advierte el peso de una visión anclada en un enfoque de clase de las formas de la vida social, que genera corrientes de pensamiento incapaces de penetrar la profundidad de la problemática antropológica, no obstante la larga historia de la filosofía alimentada con categorías arrancadas a la experiencia tecnológica. Entre ellas está la figura del demiurgo, que en Platón constituye una figura central para comprender el orden del universo; o Aristóteles, que ilustra constantemente con ejemplos artesanales en la misma línea del demiurgo. Más adelante, la época moderna se verá permeada por una visión mecanicista del cosmos, la naturaleza y la corporalidad humana.

Tecnología y deshumanización

Reconsideremos el doble problema de la condición humana tecnológica y la deshumanización del hombre por la técnica. A riesgo de parecer demasiado radical, cabe concluir que lo primero hace imposible lo segundo. Dicho de otro modo: no hay deshumanización vía tecnológica. El hombre es lo que es, humano (civilizado o ser cultural, con un proyecto de vida más allá del imperio natural), gracias a la tecnología. Incluso aquello que se quiere ver como «inhumano» o como «deshumanización» constituye una manifestación

acabada de la condición *humana* del hombre, hecha de tecnologías, civilización y cultura. ¿Qué otra cosa son el mercado, el consumo desatado, la lucha despiadada por el poder en la sociedad, las expresiones de violencia desde el Estado, desde y entre los partidos políticos y todo tipo de sectas y fundamentalismos, la explotación del hombre por el hombre, la drogadicción?, ¿qué son, en suma, las diversas formas que reviste el crimen organizado, si no expresiones de la vida humana? No se olvide —como recuerda Dominique Méda— que el hombre es un ser deseante, cuya esencia radica en consumir, y todo deseo precisa de un trabajo para satisfacerse.¹⁷

Cabe preguntar, en un sentido que a algunos parecerá chocante, qué visión se necesita para afirmar que tales expresiones del hombre son ajenas a éste. A una afirmación absurda como ésta sirve el adjetivo *inhumano*, desde el cual se finge que el reino del hombre y de las decisiones humanas conoce límites. Sin duda, se tendría que sacar al hombre de su condición determinada por el trabajo, la tecnología, la civilización y la cultura, situarlo fuera del mundo, de la sociedad, para comprenderlo finalmente desde una especie de pureza natural-humana que, por lo demás, no tiene. Al fin y al cabo, dice Marx, la naturaleza es el cuerpo no orgánico del hombre.¹⁸ Quizá desde esa pretendida pureza se pueda afirmar que la tecnología deshumaniza al hombre; sin embargo, después de ello se trataría de una criatura definida como tal al margen del mundo, de la cultura y de la civilización, deshumanizada por el mundo, la cultura y la civilización. Pero entonces, ¿qué sentido tendría hablar de la cultura y la civilización como manifestaciones distintivas y específicas de la condición humana, más aún, como su esencia misma?, ¿qué sentido tendría hablar del hombre, la tecnología y el trabajo como sinónimos? En aras de una recuperación de lo humano, ¿renunciaría el hombre a la cultura y la civilización?, ¿cuánto tiempo más nos engañaremos haciéndonos a un lado de las tecnologías?

¹⁷ *Op. cit.*

¹⁸ Véase C. Marx, *Elementos fundamentales...*, *op. cit.*

Otra cosa es el poder destructivo de la tecnología, la cultura y la civilización. Este poder toca al hombre, al que ahora, al final del siglo xx, se asoma al porvenir desde el horror que le causa la voluntad de someter la naturaleza para convertirla en un mundo humano, el proyecto de hacer habitable y confortable la naturaleza según las necesidades de la condición humana. Con todo, ni las tecnologías ni el trabajo constituyen un poder deshumanizador, sino destructivo de las condiciones que hacen la vida en el planeta; por ello daña al hombre en tanto *vida*, vida a secas o animal. No son las tecnologías, pues, un poder enfilado contra el hombre como tal, contra la condición humana, sino contra la vida, a partir de lo cual amenaza al hombre y a todo lo viviente en el globo. De esta manera, no estamos recién ahora, al filo del siglo xxi, ante la condición tecnológica como agente destructor de la vida en el planeta. Más bien, hoy día nos asomamos, tras un reconocimiento tardío, a la índole destructora de la vida natural asumida por las tecnologías y la civilización, no obstante que han sido, desde un principio, los agentes del proyecto realizado de autonomía y emancipación sobre la vida natural, cuyo precio se ha pagado aceleradamente en los últimos 10 000 años.

Desde luego, vivimos una inversión y una pérdida de valores en la sociedad humana contemporánea, lo cual tampoco significa necesariamente deshumanización. Pero los valores, cualesquiera que sean éstos, son el mundo humano. Que sean unos u otros no pone en entredicho la condición humana, sino que la refuerza. De hecho, la pluralidad de culturas como de civilizaciones con prácticas, costumbres, hábitos y valores encontrados entre ellos representa una realidad de todos los tiempos en el planeta, como las prácticas sacrificiales de ciertas culturas que pueden escandalizar a otras. Así también, a guisa de ejemplo, la diversidad de formas que ha asumido en la historia de las civilizaciones la ejecución de la pena capital o la penalización de delitos comunes en las sociedades. Sobre la pena capital se ha dicho que en el siglo xiv constituían prácticas «inhumanas», comparadas con las de un

tiempo después, cuando se usó la delicadeza de la guillotina; o con la de hoy, cuando basta una píldora con efectos instantáneos. Ante el robo, subsisten culturas que castigan a los culpables al cortarles ambas manos, en tanto que en otras sociedades se resuelve el problema con el pago de una módica suma en efectivo. Lo mismo puede citarse en relación con las prácticas médicas o las educativas; en fin, todo ha sido, es y será siempre humano. El crimen, para no ir más lejos, es una práctica exclusivamente humana, forma parte de la gestión racional de la coexistencia en la ciudad.

Es el hombre que cambia de dirección, de valores, de proyectos, desde una interacción implacable en la que entran en juego razón, cultura, tecnologías y civilización. Pero siempre es el hombre movido por la voluntad de poner al descubierto —subraya Hegel— todo lo que alberga en su interior, el hombre cada vez más definitivamente *humano* si por ello se entiende su condición en pos de un proyecto libre de la necesidad natural. Es el hombre —agrega— que destruye el orden natural y se hace siempre más humano hasta el fin de la historia. ¿Qué tanto puede sorprender, pues, confirmar que desde la modernidad (cuando despega la conciencia tecnológica de su condición esencial) el universo humano —otrota anclado en la pureza teórica o especulativa y hasta metafísica— haya comenzado a reforzar un pensar cada vez más ligado con la producción y el consumo? Recuérdese que ante ello reaccionaron abiertamente pensadores como Marcuse, si bien en su caso no hay una visión crítica de la técnica, sino una propuesta de alternativas tecnológicas, pues la condición humana no escapa a su fundamento. El rechazo de Horkheimer fue distinto, desde una crítica de la «razón instrumental» y su papel en el desplazamiento de la comprensión (teórica) de la naturaleza de las cosas. En una línea hasta cierto punto paralela se orienta Habermas, si bien considera la «acción instrumental» o «la acción estratégica o acción con arreglo a fines» insuficiente para la emancipación humana.

A esta altura del desarrollo de lo humano no se debería confundir el papel que desempeñan la tecnología, la civilización y la cul-

tura en la destrucción de las condiciones de la vida natural con el papel que cumplen como ámbito de emergencia y realización plena de la condición humana. Lo primero no descarta lo segundo. En rigor, lo primero destruye al hombre en tanto extingue las condiciones de la vida en el planeta (lo destruye; pero no lo deshumaniza). Lo segundo es el proyecto humano, un acabado universo tecnológico, civilizacional o cultural, cuya realización paga el precio inevitable de una destrucción sistemática y consciente de la naturaleza.

Ése es el drama del hombre (su destino trágico, dirán algunos) en el que nunca están en juego las tecnologías contra el hombre como tal sino como animal (la vida a secas), cuya liga primera y última con la natura se subvierte hoy día contra la cultura. Con todo, la civilización transcurre imperturbable; para ella, nada ha terminado ni apunta a un final, no obstante la sensación de estar de más en el globo que ha empezado a corroer a miles de millones de personas. Tan cierto es que la civilización no constituye un cuestionamiento de la condición humana que hoy mismo —ante la amenaza evidente de un colapso ecológico—, el hombre ha emprendido, como alternativa de supervivencia, la construcción de una nueva civilización fundada en la más radical, sofisticada e impresionante revolución tecnológica de todos los tiempos. Y es que el fin último del hombre es la plena humanización de la naturaleza, una incesante voluntad de sustitución de lo natural por sus propias obras. Cabe recordar aquí las advertencias y recelos de Hannah Arendt en torno a esta criatura —*animal laborans*— obsesionada con sus obras. El hombre no ha renunciado a su consistencia hecha de civilización, tecnologías y cultura; por el contrario, desde los cincuenta la ha reforzado, aun al precio de un desgarró político y social que recién ahora se ha comenzado a ver hacia el final de siglo; al precio —para ser exacto— no de una crisis, sino de una mutación operada desde las tecnologías en el seno de la civilización y lo viviente. No significa otra cosa el hecho de que, a partir de esta nueva revolución de las herramientas, haya comenzado a declinar su otro yo, el trabajo, vinculado con la constitución

de la condición humana y las sociedades. Es nuestra paradoja compartida de fin de siglo, desde que la producción de obras requiere cada vez menos mano de obra. Dominique Méda habla del trabajo en peligro de extinción. La declinación del trabajo se llevará a la tumba a miles de millones de hombres, todos con una marca en la frente: la sensación de estar de más en el globo terráqueo.

En cuanto a lo viviente, el drama —escribe Virilio— radica en la enorme mutación que representa el clon, el hecho de recibir estimuladores cardíacos o memorias adicionales dentro del cuerpo, memorias muertas que vienen no sólo a complementar, sino también a reemplazar la memoria viva, una reducción de las propiedades de lo viviente por medio de la introducción de microobjetos técnicos en el cuerpo. Es el drama del animal colonizado por las micromáquinas. La última expresión del animal tecnológico.

¿Deshumanización? Seamos realistas. Vivimos un reforzamiento tanto consciente como radical de la condición humana, al precio de un ajuste tecnoeconómico, político, institucional, y una indispensable reconversión de valores para viabilizar el cambio y la supervivencia de la *especie* (no de todos los individuos), una revolución tecnoética cuyo logro extremo ha cambiado la noción de alternativas por un mundo sin alternativas a lo que está sucediendo.¹⁹ Y ¿qué está ocurriendo, por ejemplo, tras la sustitución de la solidaridad por la competitividad? Un proceso activado desde la condición humana tecnológica montado sobre todas las formas del genocidio. Sobrevivir, en este contexto, se reconoce hoy día con la palabra *éxito*, el supremo valor de nuestro tiempo encabalgado a su vez en los mercados. ¿Falta de racionalidad, de conciencia, de entendimiento, deshumanización, degradación de lo humano? ¡Pero si la mutación en marcha no tiene otro fin más que preservar la condi-

¹⁹ «Era del conformismo generalizado» ha llamado Castoriadis a esta nueva etapa de la sociedad, o lo que queda de ella tras la desaparición acelerada del *Homo socialis*. Recuérdese que también Marcuse había adelantado, ya en los sesenta, la noción de «sociedad sin oposición». Desde el punto de vista de la nueva moralidad, ruyana en la indiferencia, Lipovetsky es sumamente claro con su «ética indolora de los nuevos tiempos democráticos». Véanse obras citadas.

ción humana en la Tierra, asegurar la continuidad de la tarea humanizadora sobre cuanto la rodea, garantizada por un planeta cuya densidad demográfica lo permita!

Lo anterior es el mundo o el hombre liberado de la «racionalidad» —digamos superior— del pasado, pero no sin racionalidad, el mundo donde ésta se procesa en función de la lógica interna del propio desarrollo tecnológico a secas, al grado de que proclama el fin de las ideologías como sinónimo de la desaparición de todo pensamiento que carezca de aplicaciones instrumentales. Es el mundo de la economía liberado de las lógicas no económicas que se le habían impuesto desde la política, los partidos, los grupos sociales, las etnias. Por ello, se proclama el fin de las ideologías, que significa celebrar el fin de toda forma de control social sobre las fuerzas desatadas de la producción y los mercados de consumo, donde encuentra su caldo de cultivo la «ética indolora de los nuevos tiempos democráticos». Como puede apreciarse, es una auténtica revolución cultural contra el escándalo que representa pensar *sin* conseguir utilidades. ¿Degradación de lo humano? En lo absoluto, racionalidad radical libre del pensamiento que no se traduce en cosas, en obras o en nuevas tecnologías o novedades en los mercados. Recuérdese en este punto la honda reflexión de Heidegger —¿qué significa pensar?— planteada en uno de sus ensayos de fines de los cincuenta. El filósofo alemán afirmaba la esencia «no pensada» de la técnica; o la técnica como algo «no pensado», observando ese fenómeno por el cual la «voluntad de hacer y obrar arrolla al pensar». Fue la tesis concluyente de Heidegger: no se vivía propiamente una era de pensamiento, sino un tiempo de «máquinas por ser una era técnica» (racionalidad más que pensamiento).²⁰ Hoy mismo —ante la primacía de la imagen, de lo visible sobre lo inteligible—, en la plena edad multimedia, una nueva forma de «pensar sin pensar» emerge acorde con la novísima cultura audiovisual. Todo ello confirma que, en esencia, lo humano es la tecnosfera.

²⁰ Véase M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina, 1958. Traducción de H. Kahnemann.

Decir *tecnificación* es decir *humanización*, humanización, fuera de todo juicio de valor, humanización como hecho. Tal es la relación entre lo humano y la técnica. De modo que en la condición humana no cabe ninguna suerte de alienación en la técnica, sino una realización; por consiguiente, no debe sorprender a nadie el acelerado impulso tecnificador que asumen las sociedades, las culturas y las civilizaciones. De hecho, la historia del hombre es la historia de la técnica o la historia de este impulso; por ello, carece de sustento la afirmación que observa en la tecnificación un proceso de deshumanización cuando lo que ocurre es exactamente lo contrario. A mayor tecnificación, mayor humanización. Hay algo todavía más rotundo, aunque más chocante: la única deshumanización posible es la que desencadenará el hombre si renuncia a la tecnología, (esto, por lo menos desde la Inglaterra del siglo xvii hasta hoy, no está sucediendo). Desde entonces se vive el más arrollador impulso tecnificador de todos los tiempos, lo que equivale a decir —pues el proyecto humano es de radical autonomía y emancipación respecto de la naturaleza animal— que constituye el más avanzado y extendido proceso de humanización en el planeta. Ahora bien, que este proceso esté acabando con las condiciones de todo lo viviente es otra cosa; pero no quiere decir que sea «inhumano», pues el proyecto humano realizado busca poner al hombre fuera de toda subordinación al orden natural. En este sentido, debe comprenderse, tras el auge tecnológico, una reducción suicida de todo lo viviente: el cuerpo del animal humano, el cuerpo social y el cuerpo ecológico del planeta.

Volvamos a la Inglaterra de la manufactura de vapor que atrajo la atención de tantos visitantes, especialmente europeos y estadounidenses, que observaron con una mezcla de temor y fascinación cómo unos motores de vapor convertían el calor en trabajo. Paul Kennedy²¹ escribe que lo más impresionante de estas máqui-

²¹ Paul Kennedy, *Hacia el siglo xx*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1993, pp. 109.y ss.

nas es que nunca flaqueaban, como hacían los humanos, los bueyes y los caballos cuando se les acababa la energía animal. Las máquinas no tenían esa limitación del humano imperfecto, que no logra ponerse del todo por encima del animal, que no puede trabajar todo el día y toda la noche o semanas enteras sin descanso. La importancia de la Revolución industrial, en este sentido, es que abrió paso a una nueva etapa del proceso de humanización del mundo, reemplazando las viejas herramientas de una tecnosfera doméstica y descentralizada por un sistema fabril, que a su vez originó un proletariado urbano y el desarrollo impresionante de las grandes ciudades pegadas a la fábrica.

La era industrial planteó una nueva clase de hombres y un nuevo comportamiento social bajo una nueva organización civil y familiar, educativa, religiosa y moral, un nuevo sentido del tiempo. La organización del conocimiento se fundó sobre consideraciones industriales, en tanto que la función docente pasó a descansar en la escuela entendida como una máquina a imagen y semejanza de la fábrica, con horarios preestablecidos, lugares asignados, disciplina colectiva, valores de integración, permanencia y estabilidad, y timbres para anunciar entradas y salidas.

Nada como asomarse a esa verdadera revolución docente —progreso humano incuestionable, según John Dewey— para advertir la liga entre humanización y tecnificación a la hora de la Revolución industrial. Ese debate, en el que participaron algunos llamados tradicionalistas, como Jacques Maritain, Rubert Hutchins (de rai-gambre neoaristotélica) y John Dewey (de la escuela progresista americana), da cuenta de la dialéctica, no siempre advertida, entre tecnificación y humanización. Esta dialéctica no perdona la debilidad animal o natural de la criatura humana en el proyecto de autonomía y emancipación del hombre sobre la naturaleza. Merece la pena poner el acento en la debilidad animal del hombre ante el proyecto radical de la civilización, porque hoy día, de nueva cuenta, las sociedades avanzadas, esta vez encabezadas por Japón, dan un paso más en el proceso de humanización a partir de un logro im-

presionante en la sustitución de humanos por robots y otros equipos automatizados. Sin embargo, lo que está sucediendo no es tanto una sustitución de seres humanos, como una solución de la limitante natural que el humano no ha logrado del todo en su propia corporalidad.

Cabe considerar, no obstante, que el ser humano superó el paradigma básico de la técnica animal al hacer de su cuerpo un aparato que en la actualidad permite hablar de hombre en lugar de mono, gorila o chimpancé, junto con un sentimiento de sí mismo que lo enorgullece de no pertenecer al mundo animal. De hecho, la dimensión animal del hombre se ha vuelto recesiva ante su dimensión tecnológica; empero, el proceso de humanización del mundo (civilización), a lomos de una tecnificación incesante, sigue encontrando en la corporalidad natural una limitante que la robótica y los nuevos equipos automatizados inteligentes se proponen superar con aplicaciones de diversa complejidad.

Los humanos reemplazados por robots son aquellos que muestran grados de obsolescencia tecnológica en el proceso de integración a sus nuevos niveles de complejidad. De esta manera, si bien la mayoría son despedidos, permanecen unos cuantos ingenieros supervisores de alta calificación. Un dato relativamente reciente pone de manifiesto que, tras la recesión de 1981-1982 en Estados Unidos, perdieron su trabajo algo así como dos millones de ingenieros, cuyos conocimientos especializados estaban desfasados. Es una de las consecuencias del actual esfuerzo humano de construcción de una nueva civilización con base en el libre mercado. A la cabeza de este proceso, por lo menos en lo que se refiere al reemplazo de humanos obsoletos por robots (o «siervos», como dice su etimología checa), se encuentra Japón con cerca del 70% de los robots del mundo industrial (con sólo 0,3% del planeta y el 2.5% de su población total).

En este sentido, el proceso de humanización del mundo por medio de una aguda y compleja tecnificación sigue adelante, sin

que nadie pueda afirmar que sigue adelante *con el hombre o sin el hombre*, pues no sería exacto. El proceso de humanización incluye al hombre; sólo que éste, dadas sus limitaciones naturales (sus «defectos» en la cultura y la civilización), ha encontrado los aparatos necesarios para llevar hasta sus últimas consecuencias el proceso humanizador que lo define como tal, sembrando civilizaciones a lo largo y ancho del planeta y, de ser posible, más allá de la Tierra. De ello dan cuenta los robots de la última generación, capaces de desplazarse por la superficie de la Luna y de jugar ajedrez.

Autores como Marx han observado en la tecnificación un salto cualitativo desde los simples instrumentos hasta la máquina. Ciertamente lo hay desde el punto de vista del desarrollo tecnológico, al grado de que condujo a la confusión que manifiesta el propio Marx cuando sostiene: «En la manufactura y en el oficio, el obrero se sirve *de* su herramienta, mientras que en la fábrica sirve *a* la máquina».²² Ante la idea de Marx, importa precisar que, sea el obrero manufacturero o el obrero industrial, uno como el otro son siempre el hombre, quien jamás deja de trabajar sirviéndose *de* sus herramientas; desde luego, esto ocurre en un proceso en el que la herramienta sirve al trabajo con fines humanos, como el humano los consigue en el trabajo con herramientas. Ahora bien, todo el proceso pone de manifiesto la misma voluntad de rebasar los límites impuestos por la naturaleza, incluidas las limitaciones corporales de la fuerza de trabajo humano.

Lo humano es la tecnosfera

Hemos reflexionado acerca del hombre como animal tecnológico, como ente intencional racional, como ser cultural. La base de la reflexión radica en la *acción consciente humana*, no en la mera actividad instintiva o aun consciente intencional (si bien

²² K. Marx, *El capital*, Siglo XXI Editores, México, 1979, tomo I, vol. 2, p. 515.

subordinada a los imperativos del cuerpo), sino en la praxis. Esta acción supera a aquella determinada por las necesidades elementales de sobrevivencia animal desarrolladas como intercambio en un marco de ajuste o armonía con el medio. La praxis es así propia y específicamente humana no sólo por su fin, que rebasa la biología, sino también porque, en relación con el fin más allá de la biología, actúa sobre el medio natural con base en instrumentos o herramientas. Esto hace del instrumento el paradigma más acabado de lo teleológico. Al fin y al cabo, el hombre pertenece a una especie de seres que se manifiesta en el hecho de que la naturaleza constituye para él el medio para su subsistencia y para sus actividades propias. Así, entre la praxis, los fines de ésta y el instrumento existe una relación cuyo dinamismo desempeña un papel fundamental en el origen y desarrollo de la conciencia o subjetividad humana.

En ese orden de ideas, por partida triple, la técnica es acción sobre el medio, acción específicamente humana, y acción consciente, originaria de categorías y conceptos que hacen la subjetividad del hombre, la psique o lo que comúnmente se llama espiritualidad. Ahora bien, el resultado de esta triple conjunción de la praxis se pone de manifiesto en el mundo de los *artefactos* que pueblan el planeta, desde las herramientas primitivas propiamente tales hasta las grandes ciudades, instituciones, organizaciones y la complejidad de conceptos, valores y categorías diversas que procesa la mente. Este universo se denomina hoy *tecnosfera* y representa el mundo de la cultura y la civilización en el sentido histórico del término. Hablo de esa especie de medio o hábitat que el hombre ha creado para sí entre la ecología natural (como nicho que «está ahí») y las necesidades humanas o sus fines más allá de la biología, o sea, un entorno que es el propiamente humano, si se da a lo humano el significado de *más allá de los fines elementales de la naturaleza*.

La tecnosfera pone en claro que el hombre incluye entre sus fines ir más allá de las limitaciones naturales, esto es, vivir determinado por un entorno que él construye, controla, planifica y dirige;

como puede comprenderse, todo ello constituye el fundamento de las sociedades, el trabajo, la economía, la política, el derecho y la moralidad. También parece evidente que, mientras más busca el hombre construir un mundo más allá de la biología, las posibilidades de realización de su universo propio (tecnosfera, cultura, civilización) dependen también cada vez más de la disponibilidad de los recursos naturales. Aquí radica finalmente la cuestión de la alienación del hombre —entendido como cultura— y su consistencia animal subordinada a la naturaleza. No se trata, pues, de la técnica y/o las tecnologías contra el hombre y la naturaleza, sino del hombre —en tanto animal tecnológico— como *desajuste* entre el medio natural y sus necesidades más allá de la biología.

A propósito del debate actual sobre el estado del ambiente, es importante advertir que no hago referencia a una «desviación» del hombre, quien, por una causa irracional, incompetencia o simple inconciencia, ha llevado al planeta a un deterioro seguramente irreversible. La cuestión es tan grave que hablo de una criatura cuyas necesidades humanas han hecho de sí misma el agente destructor más empecinado del entorno natural, al grado de que todo su aparato de civilización y cultura funciona legitimando esa tarea; una criatura legitimada, determinada y definida por las herramientas; definida, en suma, por la tecnosfera. Criatura cuyos proyectos de vida y de valores elaborados alrededor de ellos se reproducen bajo el impacto de una sobredeterminación de la tecnosfera, creando y recreando incesantemente un sistema de necesidades autónomo, ahora ya sin control en la vida de las sociedades al final del siglo xx. A esto se refería Hannah Arendt en los cincuenta, cuando describió al mundo embarcado en un proyecto técnico que sólo puede desarrollarse de manera imprevisible. Tanto que cuando sucumbe el *Homo symbolicum*, y en consecuencia todo apuntó a una victoria absoluta del *Homo faber* —dueño y señor, amo que se impuso como tal en toda la naturaleza, dueño de sí mismo y de sus actos—, regresa imprevisiblemente por sus fueros el *Animal laborans*, esa criatura que Arendt des-

cribe sujeta dramáticamente a la necesidad de su vida animal, cuyo único objetivo es la supervivencia de la especie animal del hombre.

De ello se ocupó a su modo Lewis Mumford al describir la evolución de la técnica desde la utilización de las energías eólica, hidráulica y animal, junto con la madera, hasta la etapa del hierro y el carbón; luego la electricidad y las nuevas aleaciones hasta llegar a los carburantes fósiles, el uranio y los materiales sintéticos.²³ Mumford escribe sobre la evolución de la técnica; pero al hacerlo detalla la involución del planeta, cuyo saldo al día de hoy pone al descubierto la grave situación del «nicho natural» del *Animal laborans* y sus necesidades elementales de supervivencia, acabado por el «nicho tecnológico» del *Homo faber* y sus necesidades más allá de la naturaleza.²⁴ Queda planteado, pues, el problema de la recuperación del entorno natural, el gran debate ecológico de nuestro tiempo. ¿Existe alguna posibilidad de que el hombre renuncie a sus necesidades humanas, a su «nicho tecnológico», que abandone la cultura y la civilización?, ¿por dónde *cortará* el debate sobre las condiciones de habitabilidad humana en el planeta?, ¿es sólo un problema de «modelo tecnológico» —como suele decirse— el actual estado de la naturaleza luego de 10 000 años de trabajo humano?, ¿se trata sólo de cambiar la orientación del «modelo tecnológico»? ¿hay posibilidad de un (otro) «modelo tecnológico» que no actúe (trabaje) sobre los recursos naturales?, ¿se podrán producir alimentos, empleo, viviendas, vestido, salud, cultura para 6 000 millones de personas sin ir contra una naturaleza de por sí agotada?, ¿desaparecerá la criatura humana o se limitará a una solución tecnológica desde las diversas formas del genocidio? Cuando digo *solución tecnológica*, debe entenderse una *solución huma-*

²³ L. Mumford, *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

²⁴ Se emplean deliberadamente dos de las categorías centrales de H. Arendt para describir la condición humana. La tercera, no incluida en este párrafo, alude al hombre de acción, que puede ser asimilada al animal *symbolicum* de Cassirer y que toca la condición humana de la pluriidad. Véase H. Arendt, *La condición humana*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, España, 1993.

na, hecha de cultura y civilización. ¿Habrá entonces una solución civilizada?

La solución se encuentra en marcha, forma parte del carácter imprevisible o insospechado del que habla Arendt cuando describe las reacciones del mundo técnico, sobre todo en este siglo. Se trata de la solución tecnoeconómica cuya manifestación más concreta constituye la actual descomposición de las sociedades —una desocialización— con base en la competitividad de los mercados, determinada por la perspectiva de un creciente desequilibrio entre la población y los recursos. Este problema inquietó en forma seria a Thomas Robert Malthus, quien hace exactamente 200 años (1798) expuso que se produciría una ruptura entre la demanda de alimentos de las personas y la capacidad de la tierra para satisfacerla.²⁵ Malthus temía la emergencia de hambrunas generalizadas, privaciones, muertes masivas por enfermedades y un desgarramiento inevitable del tejido social. En su tiempo no faltaron —Condorcet y Godwin, entre otros— quienes argumentaron la inventiva, la perfectibilidad del hombre con la esperanza de que el pensamiento y los progresos del saber acabarían por conducir a una sociedad más justa, libre de delitos y enfermedades. Los más optimistas hablaron incluso de un mundo libre de la guerra y hasta de la fertilidad de los hombres. Malthus, por su parte, preveía una exacerbación de la diferencia entre ricos y pobres debido a las presiones sobre los recursos de la tierra; sin embargo, cabe reconocer, contra lo que pensaba el economista inglés, que en su tiempo efectivamente el poder de la tierra fue capaz de alcanzar al poder de la población gracias al enorme salto productivo que siguió a la Revolución industrial. Así, el poder de la población se vio correspondido no sólo por el poder de la tierra, sino también por el de la tecnología, de la cultura y de la civilización. Con todo, aunque subestimó el poder de la ciencia y la tecnología, acertó al observar que un país que duplicara su pobla-

²⁵ Thomas Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio de población*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Véase también R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1998, pp. 291-310.

ción cada 25 años se vería abocado a una desenfundada carrera entre el consumo y los recursos. Conviene tener presente que, al citar a Malthus, se habla de países avanzados como Gran Bretaña, incluso Alemania y Estados Unidos, que siguieron la misma espiral de crecimiento y riqueza; mientras muchos otros pueblos no fueron tan afortunados, como Irlanda, que no logró resolver lo que se conoció entonces como «el problema central de la época». En Irlanda, en la década de 1840-1850, el hambre y la emigración constituyeron las causas directas de que su población se viese reducida en una quinta parte.

Lo anterior confirma que en la época de Malthus la inventiva del hombre, puesta de manifiesto por una inmensa revolución tecnológica, fue capaz de resolver el problema en los países obviamente dueños de la tecnología, y también queda claro cuál fue el destino de aquellos que vieron aumentar su población sin contar con los beneficios de ella. Hoy día, a dos siglos de Malthus, la cuestión radica en el papel que desempeñará la actual revolución tecnológica ante un nuevo desequilibrio entre las demandas planteadas por la población y un agotamiento grave de los recursos; más aún cuando la explosión tecnológica pertenece del todo a las sociedades avanzadas y la explosión demográfica a las tres cuartas partes más pobres de la humanidad, en un mundo que crece a una velocidad de mil millones de habitantes cada 10 años, de los cuales el 95% se produce en los países más pobres del planeta.

Entonces sí y no está en juego una reorientación del llamado «modelo tecnológico». No, porque no basta un cambio de modelo para detener la orientación depredadora del «nicho natural» por el «nicho tecnológico». Y sí, porque un «modelo tecnológico» como el que se encuentra en marcha, fundado en una desocialización y una despolitización radical de las sociedades —las formas diversas del genocidio—, puede conseguir un planeta habitable, con posibilidades de regenerar la naturaleza desde una reducción del impacto de la civilización mediante un corte demográfico radical. ¿Dónde

estamos parados finalmente?, ¿ante el fin del mundo?, ¿sólo ante el fin de la cultura y la civilización?, ¿ante la desaparición de la especie animal del hombre?, ¿o nada más ante la extinción de 2 000 ó 3 000 millones de individuos de las zonas más pobres y marginadas del planeta?

Debate ecológico y supervivencia

Phol y Asimov dicen que a todos nos gustaría creer que existe algo —alguna clase de ser superior y bueno— que puede intervenir y salvarnos de las cosas que van mal en nuestro mundo. Así comienzan su dramático ensayo «Gaia y otras esperanzas», incluido en *La ira de la Tierra*.²⁶ James Lovelock, destacado científico británico, propuso hace unos 30 años algo que quizá cumplía con estos requisitos para salvarnos. Desde luego, añaden los autores, el candidato ideal ha sido siempre Dios, en cualquiera de sus imágenes según las culturas y las civilizaciones. Lovelock se apartó de todo; llamó Gaia, por la antigua diosa de la Tierra, a su nueva categoría hipotética. La idea central es que la vida —toda la vida del planeta en su conjunto— interacciona y tiene capacidad para mantener su entorno con el fin de hacer posible la continuidad de su propia existencia. De este modo, si algún cambio en el medio amenaza a la vida, ésta actuará para contrarrestarlo. Lo hará, dice Asimov, de manera parecida a un termostato para mantener la casa confortable cuando cambia el tiempo, activando la calefacción o el aire acondicionado. Según Lovelock, Gaia es el conjunto de toda la vida en la Tierra y representa un sistema que se conserva a sí mismo no sólo adaptándose a los cambios, sino también llevando a cabo sus propios.

²⁶ Frederik Pohl e Isaac Asimov, *La ira de la Tierra*, Ediciones B, Barcelona, España, 1994.

cambios, transformando su ambiente cada vez que es necesario. Para demostrar sus ideas, Lovelock reunió pruebas diversas de este comportamiento. Las encontró en lugares insospechados: en las islas coralíferas; en la temperatura global de la Tierra, que ha permanecido entre límites bastante estrechos durante más de mil millones de años; y en la cantidad de sal presente en el mar, que se mantiene en la proporción justa para asegurar la vida de las plantas y animales que habitan los océanos. Volviendo a la cuestión de la temperatura de la Tierra, Lovelock dice que es asunto de Gaia, que actuó por medio de las plantas a fin de mantener el planeta a la temperatura óptima para la vida.

Hoy día, es evidente que Gaia sufre una agresión inmensa desde la tecnosfera creada por el hombre. De los miles de especies de seres vivos que constituyen los elementos de Gaia, unas ya han sido exterminadas y otras se encuentran en un acelerado proceso de extinción; muchos miles de especies más desaparecerán antes de que acabe el ciclo de nuestras vidas en los próximos 20 ó 30 años. Es el caso del gorila de las montañas, el rinoceronte blanco y la ballena azul, sin contar los millones de hectáreas de selva tropical cuya devastación ocurre a cada segundo que avanza la civilización. La extinción de especies no es algo nuevo en la larga historia de la vida sobre el planeta. Desde que la vida apareció en la Tierra se han exterminado cientos de millones de especies a una media aproximada de una por año. El hecho inquietante en la actualidad es que las oleadas de extinción de especies se están produciendo a una velocidad que representa varios cientos, y en algunos casos varios miles, de especies por año en lugar de una, pero, además, debido a causas que nada tienen que ver con los procesos naturales de equilibrio de la biosfera sino a raíz de la acción humana desde la tecnosfera. Para el hombre, el problema se ha agravado. Ahora la gran preocupación es que él mismo se encuentra amenazado por un destino de extinción. Al respecto, advierte Asimov:

Desde luego no vamos a morir todos mañana. Con un poquito de suerte no moriremos todos... aunque ya no podemos estar tan seguros de ello... (pero) una de las cosas que sabemos con bastante certeza es que estamos en grave peligro, debido a las consecuencias de los fenómenos que siguen produciéndose, como la lluvia ácida, la destrucción de la capa de ozono, el calentamiento global causado por el efecto invernadero y una docena más de intervenciones humanas en el planeta.²⁷

Mientras se redactan estas líneas, los noticieros informan de la grave situación que ha comenzado a generar el cambio climático en Canadá, donde aun las más sofisticadas tecnologías han quedado sin capacidad de respuesta, dejando sin defensa a millones de personas expuestas a las reacciones del fenómeno conocido como El Niño. Este fenómeno, como se puede seguir en los medios, la televisión, la radio y los periódicos, afecta ya a todas las regiones y sociedades del globo. Otro tanto está ocurriendo en México, una de las reservas ecológicas más importantes del planeta, que en un lapso de 30 días ha conocido el estallido de 1 200 incendios forestales y una destrucción de casi medio millón de hectáreas de selva tropical. Ahora bien, incluso sin incendios forestales, México pierde 500 000 hectáreas por año. En el fondo, no se trata propiamente de fenómenos naturales, si bien constituyen manifestaciones de la naturaleza; en rigor, estamos ante procesos antropogénicos o reacciones cuya causa originaria se encuentra en la tecnosfera, o, para decirlo con otras palabras, en el alto grado de desarrollo alcanzado por la civilización y las tecnologías. Dicen los autores: hemos topado con el enemigo, es el hombre mismo.²⁸

La hipótesis Gaia fue desconcertante; en la actualidad, parece la única esperanza. No se debe olvidar, sin embargo, que la idea del científico británico sostiene que la vida puede continuar y que, pase lo que pase en el futuro, existirán muchas especies; mas, lo que no incluye la hipótesis Gaia es que la vida humana estará a salvo, porque nada sugiere que entre la variedad de especies que sobrevivirán

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁸ En noviembre de 1998, el huracán *Mitch* arrasó a Centroamérica, dejando un saldo de más de 70 000 personas, entre muertos, damnificados y desaparecidos.

a las agresiones de hoy está incluido necesariamente el *Homo sapiens sapiens*. Vale la pena recordar aquí la frase que hace poco más de medio siglo se esculpió en el obelisco fúnebre de uno de los grandes científicos rusos: «La humanidad no permanecerá atada para siempre a la Tierra». En su momento fue la descripción más radical del proyecto de emancipación y autonomía del hombre, expresado en términos de escapar de la prisión del planeta a lomos de una extensión del artificio humano al espacio celeste. Hoy se puede constatar que, si bien el artificio humano del mundo logró separar la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, la Tierra ha decidido poner la vida del hombre al margen de todo su artificio del mundo. Asimov cuenta que tomaba un café con John Gribbin, autor de *El agujero en el cielo*, cuando James Lovelock se refirió expresamente a esta última cuestión: «La gente a veces actúa como si Gaia fuera a cuidar de nosotros. Es un error, porque si el concepto tiene algún sentido, es que Gaia cuida y, sin duda, cuidará de sí misma. Y para ella el mejor modo de hacerlo quizá sea librándose de nosotros».

Es importante comprender que al final del siglo xx somos las sociedades que han puesto en evidencia el agotamiento de la capacidad de la Tierra para seguir adelante con el hombre incluido. Lo anticipó Malthus; de entonces para acá, las cosas han empeorado, empezando por la escasez, la cual —con todo— no constituye el peligro mayor que amenaza al hombre, pues compromete no la supervivencia de *la especie*, sino ¡solamente! el futuro o la escueta existencia de millones o miles de millones de *individuos de la especie*. Y esto no es lo peor. En realidad, lo peor son los graves daños que el trabajo de miles de millones de hombres y sus demandas de vida humana han causado al planeta, amenazando esta vez la supervivencia de la especie y la vida de los demás seres vivos, plantas y animales, unos 30 millones de especies en total.

Así, estamos ante el más grande colapso ecológico del planeta, por el efecto acumulado de la civilización, y a la vez a las puertas de una nueva civilización. No estamos ante el fin de la civiliza-

ción, ni del hombre como animal tecnológico, ni de la cultura, ni de la tecnosfera, lo cual para los humanistas ha de ser una buena noticia. Tampoco estamos ante el fin del trabajo humano y la depredación del medio natural. Se trata sólo del fin de unos cuantos miles de millones de hombres y mujeres de diversas regiones y naciones en un lapso desde luego imprevisible. Más hombres y mujeres de las naciones subdesarrolladas y de los llamados países en desarrollo, y acaso unos pocos miles que habitan los guetos de las sociedades altamente desarrolladas. Es lo que se puede prever una vez examinadas las diferentes regiones del globo según sus respectivas capacidades para enfrentar los nuevos desafíos, donde salta a la vista que, si bien la agricultura biotecnológica puede comportarse de un modo favorable en un país avanzado e importador de alimentos como Japón, es potencialmente desastrosa para países en vías de desarrollo, como Ghana o Costa Rica, que dependen de la exportación de sus cultivos. Esto es sin contar el hecho de que en tales países la presión demográfica propia, aunada a la presión tecnológica externa, genera un acelerado agotamiento de los recursos agrícolas locales, justo cuando más se requiere una mayor producción agrícola. El dilema de supervivencia es claro entre el inquietante desajuste que muestra la presión tecnológica de los países avanzados y la presión demográfica de los atrasados.

Por consiguiente, el debate ecológico y tecnológico pasará —lo está haciendo— por el imperativo de hacer «habitable» el planeta por y para el hombre. Cabe preguntar, por tanto: ¿qué se puede esperar de un debate promovido por el hombre para su supervivencia en las actuales condiciones de competencia en los mercados, esto es, sin Estado, sin instituciones, sin derechos sociales, sin partidos, sin ideologías?, ¿alguien puede creer o pensar que esta novísima criatura — que ha abandonado ya la esfera de ese viejo *mundus intelligibilis* (conceptos y concepciones mentales)— promoverá su desaparición física como tal, la de su tecnosfera, sus

industrias, sus negocios, sus habitaciones, el consumo en los mercados, la satisfacción de sus cada vez más sofisticadas necesidades humanas? Pero ¿cuál debate, por Dios?, ¿acaso no está el mundo ahora en manos de una criatura para la cual el pensamiento, la reflexión, es una experiencia desprovista por completo de significado? Así, pues, se puede y se debe esperar que esta criatura inquietante de nuestro tiempo hará «habitable» el planeta, tal como lo está llevando a cabo desde la nueva civilización en marcha, cuyos cimientos, según escribe Viviane Forrester, han sido larga y minuciosamente preparados en las alturas mientras dormíamos. De modo que, más que encontrarnos ante un hecho consumado, estamos encerrados en él.²⁹

Es importante reconocer y subrayar —tras el paradigma de recuperación ecológica sin perder civilización, pero perdiendo individuos— el agotamiento de la funcionalidad del Estado ante el mercado como señal inequívoca de la mutación y la amputación en marcha desde el orden privático, santo y seña de nuestro tiempo de extinción equivalente al *sálvese quien pueda*. ¿Tiene otro fundamento la convocatoria a los marginados del planeta —que suman miles de millones— para que cada cual se haga responsable de su alimentación, su vivienda, su salud y su educación?, ¿hay lugar acaso para la antigualla conocida hasta hace poco con el nombre de «política social» o «estado de bienestar»?

La realidad que pone de manifiesto la actual revolución tecnológica unida al proyecto civilizador del mercado (mercado por encima de todo, en particular por encima del estado nacional de derecho) indica que la noción de «neutralidad» de la tecnología difícilmente puede sostenerse, como lo advirtió Marcuse en los sesenta al examinar la sociedad industrial avanzada, entendida por él como «sociedad sin oposición». Marcuse escribe que: «En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas... La ra-

²⁹ Viviane Forrester, *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

zón tecnológica se ha hecho razón política». En los noventa, el sociólogo chileno Tomás Moulian observará en el consenso «la etapa superior del olvido, la presunta desaparición de las divergencias respecto de los fines, o sea, la confusión de los idiomas... Consenso es la imaginaria armonía, el acto fundador del Chile actual, limpio, purificado —sin política, como lucha de alternativas—, sanitizado ante los empresarios, el nuevo sujeto de la historia».³⁰

De aquí la importancia de atender a la condición humana sin otorgarle al concepto de «humano» un contenido de valor, a fin de acercarnos sin prejuicios al fondo del asunto, al hombre como animal tecnológico, más aún: al animal tecnológico *en acto* en las sociedades de nuestro tiempo, absorbido y amenazado por la racionalidad eficaz y productiva. ¿Qué puede ser más racional —pregunta Marcuse— que la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas?; ¿qué puede ser más racional que la reducción de soberanías nacionales impuesta por la organización internacional de los recursos?

Pensamiento y razón. Sociedad sin oposición

En los sesenta, Marcuse reflexionó sobre cuestiones fundamentales de nuestro tiempo. Se adelantó 30 años al observar en las sociedades industriales un fenómeno medular de las sociedades supertecnológicas de los noventa, un proceso mediante el cual una tecnificación acelerada pone de manifiesto una refuncionalización generalizada del pensamiento como pensamiento positivo, esto es, una dinámica por la cual las sociedades reducen en grado considerable la tensión entre pensamiento y realidad, debilitando la capacidad simbólica del *Homo sapiens*.

³⁰ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Editorial Planeta-Do Agostini, Barcelona, España, 1995. 1a. ed. en inglés, 1954. Y T. Moulian, *Chile actual, anatomía de un mito*, LOM Ediciones, Santiago, Chile, 1998.

Se mencionan las reflexiones de Marcuse y de Moulian porque van hasta el fondo de lo que se denomina *racionalidad tecnológica* y su impacto en la configuración de las sociedades, los individuos y desde luego la civilización, construida sobre el paradigma de productividad y eficiencia. Marcuse toca en los sesenta el meollo que anida en las sociedades de los noventa, en las cuales una suerte de radical racionalidad tecnológica (sin mediaciones conceptuales en lo teórico y sin mediaciones institucionales políticas en lo práctico), asume el papel de gran vehículo de una dominación acabada, creando (sin acudir al terror ni a la represión del Estado) un universo totalitario con base en el paradigma de flexibilidad, competitividad, productividad y reconversión, aunado a la oferta de «un nivel de vida humana cada vez más alto».

Superada la era de la guerra fría, el mundo que le ha seguido pone de manifiesto márgenes muy estrechos para el desarrollo de pensamiento y acciones con base en modelos o paradigmas alternativos. De hecho no los hay, si bien el universo editorial deja ver gran cantidad de títulos cuyos contenidos se refieren a una búsqueda intensa de alternativas a lo que parece no tenerlas. Es nuestra experiencia compartida de fin de siglo. En este sentido, Fukuyama tiene razón con su controvertida tesis del último hombre o del fin de la historia. Del mismo modo, Daniel Bell, también en los sesenta, sostenía el fin de las ideologías. Y es que, ante el orden social o comunitario desaparecido —la sociedad fundada en el pensamiento trascendente del ciudadano—, el nuevo mundo de la racionalidad instrumental del consumidor descarta cualquier alternativa política clásica, incluso institucional (normas codificadas y protegidas por mecanismos legales) y obviamente cultural. De esta manera, el problema de hoy, hablando de alternativas, es encontrar un nuevo modo de pensar la sociedad cuando ésta ha dejado de hacerlo, cuando ha dejado de ser una correspondencia entre el individuo y las instituciones, cuando ha pasado a ser algo que difícilmente resiste llamarse sociedad, cuando procesa una desocialización desde una disociación radical entre la vida individual y el universo gobernado por la razón instrumental.

Para Marcuse, también para Touraine hoy día, esta doble perversión —la de una economía cada vez más reducida al mercado y la de las culturas como ideologías de legitimación— es la base de la «contención del cambio social». Tal fenómeno constituye, quizá, el logro más acabado de las sociedades tecnológicas de nuestro tiempo, donde un nuevo sistema de coordinación y dominación (a través de la pura racionalidad tecnológica) reconcilia las fuerzas que se oponen al sistema, vaciando al pensamiento teórico de sus categorías críticas y a las fuerzas sociales de sus elementos subversivos. Alain Touraine planteará el asunto con una formulación todavía más clara:

«Se acabó la sociedad basada en valores comunes, transformados en normas jurídicas y sociales, dentro de las cuales encuentran su lugar las actividades técnicas y económicas; sociedad cuya integración descansa sobre la justicia que castiga las desviaciones y la educación que socializa a los nuevos miembros de la colectividad. Esta imagen ya no corresponde a la realidad observable. Lo que nos muestra la sociología de hoy es, las más de las veces, la existencia de sistemas sin actores y actores sin sistema, dado que casi nunca hay relaciones de reciprocidad entre las normas institucionalizadas y las motivaciones de los actores socializados. Vivimos en un mundo de mercados, de comunidades y de individuos, y ya no en un mundo de instituciones... Hay que renunciar a basar la vida social en el consenso cultural y la igualdad ante la ley... (todo lo cual) nos obliga a buscar un principio no institucional, no político, de reconstrucción de la sociedad».³¹

Así, las sociedades de nuestro tiempo parecen haber alcanzado el último peldaño del desarrollo humano en tanto universo tecnológico, sin dejar de poner de manifiesto su condición de proyecto político, entendido como dominio y control social en un contexto donde la razón tecnológica —no el pensamiento, sino la razón— alcanza igualmente su ámbito máximo como razón política con un modelo de gestión fundado en la desinstitucionalización, la desocialización y la despolitización de la vida de los individuos. ¿Qué quiere decir el triple aserto anterior? Que vivimos la expe-

³¹ Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 52-53.

riencia más radical del animal tecnológico, tras una destrucción de los conjuntos organizados y autorregulados —civilización, sociedad y sistema político—, devorados por el triunfo de la racionalidad tecnológica meramente instrumental; en virtud de ello, la caída de la sociedad como modelo de orden e integración ha empezado a dejar al hombre ante el abismo de una ruptura de altísimo riesgo entre el universo de los mercados y el de la vida cívica, esto es, entre un espacio de acción estratégica no controlado (porque no es un orden social) y un individuo cuyas posibilidades se reducen a ser cada vez más una víctima de su propio juego. Se trata de un contexto en el que el pensamiento resulta incuestionablemente derrotado por la razón. Dicho de otro modo: productividad y crecimiento han terminado por estabilizar la sociedad dentro de un marco de dominación *sui géneris*, es decir, sin oposición. De modo que el sistema fundado en la nueva racionalidad tecnológica o bajo su imperio incomprometido no sólo desencanta a la sociedad y a los individuos respecto de la acción política, sino también los mantiene en un estado de disposición legitimadora de la nueva racionalidad, en tanto que ofrece, como adelantaba Marcuse y confirma Moulian, una cómoda, suave y aceptable vida social.

Mucho de lo anterior se puede observar en la decreciente participación política de los ciudadanos de nuestro tiempo, sobre todo en las sociedades industriales, pero también —dato curioso— en aquellas que muestran signos de recuperación económica. Esto último resulta curioso observarlo, porque la asignatura pendiente en los países en vías de desarrollo es, justamente, la tarea política que implica el desarrollo. Otro tanto sucede con los partidos políticos, sumidos en una severa crisis de representatividad y de confianza, en un contexto donde funcionan más como empresas políticas que como agentes de creatividad social. Un ejemplo significativo de ello son las sociedades estadounidense y británica, cuyos niveles de participación electoral en los últimos años han caído en una vertical impresionante. Conviene recordar el dato que las reconoce como sociedades que, por una parte, fueron la cuna de las revolu-

ciones industriales y, por otra, las del equilibrio entre racionalidad instrumental e individualismo moral, con base en una sólida institucionalidad política. Dicho equilibrio, como se sabe, cedió hacia fines del siglo XIX ante una ruptura creciente entre ambos universos, dominada por el derrumbe y la destrucción de las mediaciones sociales y políticas que habían garantizado su unión. Al hablar de sociedades emergentes, conviene recordar las últimas elecciones en Chile (1997), que revelaron un elevado porcentaje de abstencionismo en una sociedad tradicionalmente politizada, en la que se identifica la caída de la dictadura de Pinochet con una recuperación política y la democracia.

La racionalidad tecnológica de fin de siglo representa un grado sin precedente alcanzado por la racionalidad constitutiva de la condición humana. Es la «conciencia feliz» o la retirada al conformismo, según observa Castoriadis, desde los paradigmas de la eficiencia, la administración y la productividad.³² Galbraith agrega que, gracias a la eficacia y la productividad (la esencia de la racionalidad tecnológica), las sociedades llegan a olvidar la dominación y el control social, por lo menos en las sociedades avanzadas, donde los «altos niveles de bienestar» hacen que los individuos (los «actores», dice Touraine, esos “Sujetos no-sociales”, mas no los ciudadanos) se muestren demasiado satisfechos para preocuparse. A lo anterior se une la eficacia del discurso. De esta manera se cierra no sólo el universo político, sino también el del discurso, enderezado contra toda clase de conceptos y categorías propiciatorias de pensamiento alternativo, en un marco donde el *Homo sapiens* se bate en retirada ante los imperativos operacionales del *Homo videns*, para el cual todo se reduce a un ver sin entender en la sociedad teledirigida de fin de siglo.

La racionalidad tecnológica de nuestro tiempo ha llevado la razón hasta su último límite; un pequeño espacio, una frontera donde, sin mediaciones conceptuales, ni pensamiento abstracto, ni palabras, el

³² C. Castoriadis, *op. cit.*

nuevo lenguaje operacional a base de iconos expresa y auspicia la inmediata identificación entre hecho y verdad, entre la cosa y su función. De este territorio forma parte la «conciencia feliz». De aquí que, suprimida la reflexión por medio de categorías, vaciado el discurso de conceptualizaciones, la política encuentra su razón de ser en la publicidad. Por ello, desde el punto de vista del lenguaje, el discurso político es ya el de la publicidad; el reino donde los conceptos se han derrumbado, sustituidos por imágenes; es el campo donde el individuo, el «actor» sin sistema, se forma y se informa, entiende y comprende viendo, operando o manejando. Ahora sí es el fin de la cultura —en tanto universo simbólico— a manos de la civilización, en tanto universo de herramientas. En la nueva racionalidad tecnológica, el paradigma de la administración toma igualmente en sus manos la tarea de la dominación o del control social. De aquí que los grandes «símbolos» de la política y de la cultura sean hoy las «cifras» de los negocios, del comercio, de la diversión y del espectáculo.

Para decirlo con precisión: no se trata de que todo sea racionalidad absoluta o de que el hombre haya llegado a este punto sin pensamiento. Nada de eso. Hay pensamiento, sin duda, pero está cambiando su función en un terreno dominado casi por completo por una nueva tecnología de comunicación que desplaza tanto a la palabra como al símbolo, la base del pensar, y lo sustituye con la imagen real en la pantalla o incluso con la imagen virtual. Se habla aquí del terreno donde el pensamiento vive ya una redefinición y una refuncionalización de sí mismo, pues si la verdad del mundo se trasmite «en vivo y en directo», el pensamiento que procesa categorías mentales de aprehensión y comprensión sencillamente sale sobrando. Tampoco se trata del fin de la comunicación. Más bien se ha puesto en juego un orden de comunicación estrictamente funcional, orientado a los flujos de intercambio entre los grandes centros económicos y financieros, donde el mercado organiza una vida económica cada vez más distante y diferenciada de los otros dominios de la vida social,

donde hasta ayer la *palabra* definía el universo de la participación y hoy día es un mero instrumento de gestión.

Según Marcuse, el universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última trasmutación de la idea de Razón,³³ una vez que la realidad y el pensamiento se hacen unidimensionales por encima de toda contradicción. Así, pues, resulta de fundamental importancia subrayar en la racionalidad tecnológica, en tanto eslabón último de la condición humana en nuestro tiempo, su cerrado universo operacional (con tan profundas repercusiones en la política como en los discursos) y su armonía entre productividad y destrucción. Desde luego, esto lleva a confirmar cuestiones centrales planteadas en este libro, en el sentido de que la condición humana tecnológica —racional, constructora, cultural y civilizacional—, fundada en una emancipación o en un proyecto de autonomía frente a la vida natural, constituye la causa (inevitable desde la condición humana) del actual estado de deterioro ecológico que presenta el planeta.

El arribo al imperio absoluto de la racionalidad tecnológica que caracteriza a las actuales sociedades avanzadas, y extendido al resto de los países del globo, representa así el punto crítico de una desembocadura anunciada en términos de un callejón sin salida, visto que pone de manifiesto una irrenunciable vocación tecnosférica. Se trata quizá de la última escala de un largo y accidentado proceso en las relaciones entre el hombre y la naturaleza mediadas por la razón, más la complicidad legitimadora del pensamiento teórico tras la conciencia del proyecto de autonomía o emancipación cultural. Durante este proceso, por lo menos en la tradición occidental, han sido también diversas las formas de concebir la relación, traducidas a modos igualmente diversos de organizar tanto la naturaleza como la sociedad.

Sin ánimo de reducir la enorme complejidad de las concepciones en juego, se debe observar que la historia registra una permanente confrontación entre los poderes del pensamiento negativo y

³³ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 151.

el positivo. Esta tensión o conflicto se puede rastrear hasta los orígenes del pensamiento clásico, donde el pensamiento negativo llegó a identificarse con la esencia de la condición humana «auténtica»; el pensamiento negativo fue visto como trabajo del espíritu, libre del trabajo socialmente necesario (ejecutado por el siervo y/o el esclavo). El pensamiento clásico no desecha el trabajo como actividad encaminada a la producción social (satisfacer las necesidades elementales de la vida); su preocupación consiste, más bien, en organizar la sociedad de manera que el pensamiento constituya un privilegio de clase a condición de que prevalezca la esclavitud. De modo que se trata no tanto de un conflicto entre libertad y ausencia de libertad, sino de un modo de organización social y política, de subordinación a la necesidad de «ganarse la vida».

El conflicto entre pensamiento negativo (metafísico, abstracto, especulativo, dialéctico, contradictorio y conceptual) y positivo (empírico, operativo, funcional, unidimensional y conductista) tiene, pues, tales raíces. En la historia, dicha tensión se resolverá finalmente en favor de un positivismo extremo, a partir de la hegemonía casi absoluta de la razón sobre el pensamiento. En el fondo, ha predominado siempre de la razón, el trabajo socialmente necesario, entendido como acción sobre el medio, constituyentes ambos (pensamiento negativo y positivo) de la condición humana tecnológica. Aunque en el pensamiento clásico lo primero es de hombres libres (libres del trabajo material) y lo segundo propio de esclavos, en el fondo unos y otros son *humanos* tecnológicamente hablando, si bien divididos ideológica o políticamente por la organización de la sociedad.

Es importante subrayar que a lo largo de esta historia de tensión entre pensamiento negativo y positivo (racionalidad pretecnológica y tecnológica, según Marcuse) —tensión similar a la existente entre razón instrumental e individualismo moral (siguiendo a Touraine)— subyace una organización política de la sociedad, la cual no contradice la consistencia tecnológica de la condición humana, si bien despeja el papel que desempeña un

determinado aparato de control o dominación social. Tal aparato está presente en la racionalidad llamada *pretecnológica*, con todo y pensamiento no operativo (donde los esclavos realizan la operación). Y lo está también en nuestro tiempo, bajo el predominio abierto de la llamada *racionalidad tecnológica*, donde el dominio tiene lugar desde otra lógica de control, cuya característica central remite, como se ha comentado, a una sociedad sin oposición, o sea, una sociedad, curiosamente, sin instituciones de integración social, sin sociedad, ni ciudadanos, un mero campo de acciones estratégicas, cuyos «actores», como dice Touraine, «se esfuerzan por *utilizar* un entorno no controlado e incluso escasamente conocido». ³⁴ Quizá ésta última sea la única diferencia digna de mencionarse entre una forma de pensamiento y otra, sea que en el negativo reine la pluralidad en términos de contradicciones y dialéctica (y, por ende, la democracia), mientras que en la racionalidad tecnológica acaba por imponerse el llamado «orden objetivo de las cosas», donde no caben las oscuridades, las ilusiones, las especulaciones del pensamiento negativo, sino la operación con arreglo a la administración y la eficacia.

En suma, el hombre como animal productivo vive y muere racional, muerte o destrucción que constituye, paradójicamente, el precio inevitable del progreso; paradójicamente, porque la creación del universo humano a partir de la naturaleza parece marcada por una frustración de su propio propósito; lo cual hace que la racionalidad (como expresión de la conciencia de los fines de la acción humana) sea sospechosa tanto en su versión «pretecnológica» (según Marcuse) como en su enfoque tecnológico propiamente dicho. Con esta última, la tensión entre opresión y libertad, aunque controlada desde las instituciones, el derecho y la política, pasará a convertirse en una suerte de armonía fatal entre productividad, por un lado, y destrucción irreversible de las condiciones de la vida en el planeta, por el otro.

³⁴ Véase A. Touraine, *op. cit.*, p. 35.

Malestar del hombre en la cultura

Sigmund Freud entra en esta materia desde que atribuye al sentimiento de culpa un papel central en el desarrollo de la civilización. El investigador austriaco plantea una correlación entre el progreso y un aumento del sentimiento de culpa; por ello, considera a este último como el problema más importante en la evolución de la cultura. De tal manera que el precio del progreso en la civilización se paga perdiendo felicidad por un incremento de aquél; tal sentimiento aparece en relación con el padre y culmina con la comunidad. De aquí la idea básica de Freud que describe un malestar del hombre en la cultura, donde el sentimiento de culpa corre paralelo con el progreso de la civilización. De acuerdo con Freud, la civilización empieza con una inhibición racional de los instintos primarios (inhibición de la sexualidad, *Eros*; e inhibición de los instintos destructivos, *Tánatos*). En esta lucha o tensión, la civilización o la cultura es resultado de una victoria de *Eros* sobre *Tánatos*, y se manifiesta en el proceso que lleva del dominio de la naturaleza a la moral individual y social. *Eros* se impone a su adversario, obligándolo a ponerse al servicio de los instintos de la vida humana. Según escribe Freud, el mismo progreso de la civilización aumenta la magnitud de la sublimación y de la agresión controlada. Así, *Eros* es debilitado y la destructividad liberada, lo cual sugiere dos cosas: que el progreso permanece siempre ligado a una tendencia regresiva en la estructura instintiva, y que el crecimiento de la civilización es contractuado por el persistente impulso de alcanzar una gratificación final.

Eros crea la cultura en lucha con el instinto de muerte. Desde aquí la cultura exige una continua sublimación, un continuo debilitamiento de los instintos de vida social en la construcción de la cultura. De esta manera, la civilización, finalmente, vive amenazada por la misma sublimación que la genera, organizada y desarrollada por una renuncia y sublimación progresiva que la inclinan a

autodestruirse. En pocas palabras, el «fracaso» de Eros, la falta de satisfacción en la vida, aumenta el valor instintivo de la muerte.

Freud trabaja con los fines y propósitos de la vida que expresan los hombres en su propia conducta. ¿Qué esperan de la vida?, ¿qué pretenden alcanzar con ella? Él responde que aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices: por un lado, evitando el dolor; y por otro, experimentando intensas sensaciones placenteras. De este modo, quien fija el objetivo vital es simplemente el programa del principio del placer.³⁵ Freud agrega que entre los muy diversos caminos que ha emprendido el hombre para lograr el placer o la felicidad, uno de los mejores es el que consiste en «pasar al ataque contra la naturaleza y someterla a su voluntad, empleando la técnica dirigida por la ciencia»,³⁶ aunque, a su juicio, el designio de ser felices impuesto por el programa del principio del placer es irrealizable; pero, no por ello se deben abandonar —al fin que tampoco se puede— los esfuerzos por acercarse de cualquier modo a su realización. Frente a la naturaleza, Freud es terminante: «Jamás llegaremos a dominar completamente a la naturaleza; nuestro organismo, que forma parte de ella, siempre será perecedero y limitado en su capacidad de adaptación y rendimiento».³⁷

Por otra parte, ante la sociedad «no atinamos a comprender por qué las instituciones que hemos creado no habían de representar, más bien, protección y bienestar para todos». Así, «nuestra cultura llevaría gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos, y podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos para retornar a condiciones de vida más primitivas». Freud añade a lo anterior una inmensa decepción, pues el hombre —dice— se enorgullece con razón de las conquistas del progreso, no sin empezar a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo no le ha hecho más feliz: «Parece indudable, pues, que no nos sentimos muy

³⁵ Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1979, pp. 19-20.

³⁶ *Ibid.*, p. 21.

³⁷ *Ibid.*, p. 29 y ss.

cómodos en nuestra actual cultura, aunque también resulta muy difícil juzgar si los hombres de antaño eran más felices, así como la parte que en ello tenían sus condiciones culturales».³⁸

El hombre, ese depredador

Hemos descrito al hombre desde su consistencia tecnológica; se ha reflexionado sobre ello y su impacto en la naturaleza; hemos examinado la condición humana desde su dimensión racional-tecnológica dirigida a un fin de emancipación respecto a las necesidades primarias (o de protección contra los elementos de la naturaleza), en cuyo propósito ha encontrado su origen el trabajo, en tanto acción sobre el medio y transformación de éste, con vistas a adaptarlo a las necesidades de la vida social humana. Mucho más se puede agregar en este terreno; sin embargo, importa subrayar —porque es el objeto de esta obra— el precio que paga la vida por la condición humana hecha de racionalidad, tecnologías y progreso, el precio del proyecto de emancipación o autonomía ante la naturaleza, el precio del pensamiento (sea negativo y dialéctico o positivo, operativo o funcional a secas), el precio de su inteligencia, de su cerebro superdesarrollado, el precio de la cultura y la civilización, el precio de lo humano en el planeta. Un conjunto de consideraciones que nos lleva a las cuestiones cruciales del futuro de la vida y de la vida del hombre en particular.

En la base de esta reflexión radica una historia de por lo menos 10 000 años, a partir de lo que se conoce como primera ola civilizacional —el paso del paleolítico al neolítico o la agricultura— hasta el actual proceso de construcción civilizacional, pasan-

³⁸ *Ibid.*, p. 31.

do por la fase intermedia del industrialismo, cuya primera gran manifestación estalló en Europa entre los siglos xvii y xviii. Es una historia larga, milenaria, caracterizada por el trabajo, el paradigma de la producción y una sucesión de procesos civilizatorios diversos a todo lo ancho del globo. Vestigios de sus construcciones más remotas quedan aún repartidos en diversas latitudes geográficas; dan cuenta no sólo del paso del hombre y su condición de criatura incuestionablemente separada del resto de la naturaleza viviente, sino también de su acción transformadora del medio, de su racionalidad determinada por la herramienta, de la conciencia de sus fines de emancipación, conquista, dominio y autonomía.

Al cabo de estos últimos 10 000 años de incesante creación cultural, en el más lato sentido del término, se puede afirmar que el proceso que le ha permitido preservar y desarrollar su vida con arreglo a la satisfacción de sus necesidades humanas ha originado, por desgracia, los tres más graves fenómenos que amenazan hoy su supervivencia en el globo: destrucción del ambiente, incremento demográfico y expansión de la pobreza. Desde luego, el primero es el más directamente vinculado con el trabajo y la racionalidad tecnológica, al grado que sus manifestaciones incipientes o germinales pueden rastrearse en la primera civilización agrícola, a partir de la cual el hombre se hace sedentario e inicia así el levantamiento de ciudades y un proceso de intercambios con la naturaleza, mediante una acción consciente más o menos depredadora del medio, de acuerdo con los fines de la vida humana y sus imperativos de bienestar en la cultura

Vale la pena llamar la atención acerca de una demanda ya muy extendida en las sociedades actuales que plantea un uso más racional de los recursos naturales como forma de atenuar los daños causados al ambiente. Resulta un planteamiento curioso, pues la raíz de fondo por la cual la naturaleza se encuentra en el estado que presenta en la actualidad es el uso racional que el hombre ha hecho y hace de sus recursos. Al respecto, casi parece ocioso argumentar que, tratándose del resto de las especies vivas, al tiempo que no

muestran un ejercicio de creación en términos de civilización y cultura, su condición irracional les permite una armonía total con el conjunto de sistemas que integran los procesos vitales.

De acuerdo con la argumentación central, nadie puede negar el estrecho vínculo que existe entre la condición humana tecnológica y la destrucción de las condiciones que hacen posible la vida sobre la Tierra. No obstante, hasta la gran explosión de las tecnologías en los siglos xvii y xviii, la condición humana tecnológica fue objeto de alabanzas en términos casi absolutos, considerada como la más fundada esperanza de un mundo mejor para el hombre y las sociedades. Fue la gran época de la naturaleza, concebida como objeto o territorio que esperaba ser explotado; la gran época del hombre y su tarea de humanizar la naturaleza, tarea directamente derivada de la razón y, como si faltara más, legitimada por el pensamiento filosófico.

Explotar la naturaleza con fines humanos es una idea que se remonta al Génesis, si bien hasta la Revolución industrial constituyó todavía una formulación claramente minoritaria. En los albores de la era moderna (siglo xiv en adelante), la visión generalizada pasaba por una especie de trabajo armónico en el marco de la ecología natural circundante, lo cual no debe llevar a creer que en aquel entonces y en aquellas culturas no se talaba o incendiaba, ni se agotaban los pastos o despojaban los bosques para conseguir leña. Lo que aquí intento advertir es que con la industria apareció el hombre como agente para extraer recursos a escala masiva, para diseminar gases diversos en el aire, para talar bosques de regiones enteras y para reemplazar las antiguas presunciones sobre el tiempo, el espacio, la materia y la causalidad. En este último renglón, la nueva causalidad, combinada con las nuevas imágenes del tiempo, el espacio y la materia, llevó a logros sin precedente en la ciencia y la tecnología, una nueva reconceptualización de la realidad y la emergencia de un universo impresionante de realizaciones prácticas. No es exagerado afirmar, pues, que este conjunto de ideas, imágenes y

presunciones formó así el más poderoso sistema cultural de toda la historia del hombre hasta entonces.

Dos aspectos más fueron determinantes a la hora del industrialismo: el hombre como pináculo de un largo proceso de evolución, y su historia dirigida irreversiblemente hacia una vida mejor, cada vez más *humana*. Esto fue el progreso; hoy está en tela de juicio. Si no creemos en el Progreso, ¿es posible creer en el Hombre? Aunado a lo anterior y tan importante como ello, la Revolución industrial rompió a su vez la unidad subyacente de la sociedad a lo largo de milenios, separando la producción y el consumo. Dicho de otro modo: creó el mercado de beneficio, lo cual hizo desaparecer los bienes producidos para el consumo propio, emergiendo así el germen de una civilización en la que nadie podría ya ser autosuficiente sino a partir de sus posibilidades de acceso al mercado. Con éste, la finalidad de la producción se desplazaría del uso al cambio, mientras el mercado mismo, como observa Karl Polanyi, de hallarse subordinado a los objetivos sociales o religioso-culturales de las antiguas sociedades pasó a fijar los objetivos de las sociedades industriales, estimulando una mayor división del trabajo y desatando un aumento extraordinario de la productividad.

Con todo, la idea de sociedad nacional —subrayada por el pensamiento social y político moderno— o de estado nacional de derecho, fue la gran creación de la primera modernidad para unir la racionalización triunfante y el individualismo moral, asegurando así la integración social ante la tendencia de la economía a alejarse de «la moralidad fundada en el sentimiento, la piedad y la idea de los derechos del hombre», desbordada ya por el reino del dinero.³⁹ No obstante, hacia la segunda mitad del siglo XIX se acelerará el cuestionamiento del modelo clásico a raíz de la autonomía creciente de las fuerzas económicas, cada vez más lejos de las regulaciones y prioridades impuestas por los estados. Así, hasta el estallido de la gran Revolución industrial, la condición humana tecnológica

³⁹ Alain Touraine, *op. cit.*, p. 31.

podía ser aún objeto de alabanzas, cobijada por un conjunto de presunciones que encontraban en ella los fundamentos de una promisoría esperanza para la humanidad. Después de 300 años, la perspectiva que se abre al hombre de nuestro tiempo es muy distinta: la condición humana tecnológica emerge como la incuestionable raíz del mal que aqueja al planeta, arrastrando consigo el futuro de la existencia del hombre en el globo.

La situación —caído el modelo moderno clásico, en el que la economía de mercado funcionaba sujeta al interés general de los ciudadanos, desde la idea de sociedad— ha cambiado peligrosamente, al punto que lo que ahora amenaza a la humanidad no son ya, como dice Asimov, los agoreros de las diversas religiones, el adulterio y la fornicación, sino lisa y llánamente la contaminación física. No se trata de un dios furioso que amenaza con destruirlo todo: es el hombre la causa de la situación que muestra a un planeta envenenado por sus habitantes.⁴⁰ La humanidad está siendo amenazada por unas acciones estrictamente humanas que ya nada tienen que ver con el incumplimiento del Decálogo, sino más bien con el hecho de que, para liberar nuestras espaldas de la maldición del trabajo físico, nos hemos industrializado y con ello vertido en la atmósfera los venenos originados por los motores de combustión interna; y la hemos contaminado a tal punto que apenas podemos respirar el aire. Es un planeta envenenado debido a que hemos aprendido a fabricar nuevos materiales para tener mayor comodidad; y con ello hemos producido compuestos químicos tóxicos que están saturando el suelo y el agua; es un planeta envenenado debido a que hemos encontrado una nueva fuente de energía (y destrucción) en el núcleo atómico, y hoy día nos enfrentamos a la amenaza de una guerra nuclear o, incluso si la evitamos, a la impregnación de nuestro medio con radiaciones muy peligrosas y residuos nucleares.⁴¹

Con todo, el pensamiento de Asimov resulta esperanzador al lado del de Frederik Pohl, coautor del libro citado.

⁴⁰ Isaac Asimov y Frederik Pohl, *op. cit.*, p. 8.

⁴¹ *Ibid.*

Según Phol:

«Ya es demasiado tarde para salvar al planeta del peligro. Ya han sucedido demasiadas cosas: granjas convertidas en desiertos, bosques talados convertidos en tierras baldías, lagos envenenados y el aire lleno de gases venenosos. Incluso es demasiado tarde para salvarnos de los efectos de otros procesos perjudiciales que ya están en marcha y que seguirán su curso sin que podamos hacer nada para evitarlo».⁴²

Para el objeto de las reflexiones de este libro, son decisivas las conclusiones de Asimov y Pohl: ambos parten de la condición humana tecnológica como causa irreversible del daño al ambiente y al hombre mismo; pero ambos también consideran que no hay salida posible al margen de ella. Esto quiere decir que el hombre no tiene retorno, a pesar de que parece hallarse hoy en el punto último de su historia sin retorno; obligado, sin embargo, a ensayar una nueva alternativa tecnológica de supervivencia desde la superracionalidad tecnológica de nuestro tiempo, pero sin que nada pueda asegurarle que, organizada como está, desde fuera del orden político y social, será capaz de refundar desde el mercado un nuevo vínculo social sin contar para ello con el trabajo y el orden social republicano. Para Asimov, como está en juego evitar el desastre, no hay alternativa a la acción política:

Sólo la acción gubernamental puede llevar a cabo los cambios que se necesitan, y son los políticos quienes crean y controlan los gobiernos... Puede haber todavía un final feliz. Si no lo hacemos, no habrá ningún final feliz. Lo único que habrá será un final.⁴³

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 13 y ss.

FALTAN PAGINAS

79

De la:

87

A la:

CIVILIZACIÓN Y CULTURA

La única historia

Fernand Braudel escribe: «Nos gustaría definir el término *civilización* con claridad y sencillez, de ser posible de la misma manera que se define una línea recta, un triángulo o un producto químico. Desgraciadamente, el vocabulario de las ciencias del hombre no se presta a definiciones perentorias».¹ Al rastrear en la historia, el término *civilización* aparece tardíamente en Francia en el siglo xviii. De hecho, parece haber sido armado con las palabras *civilizado* y *civilizar*, frecuentemente empleadas en el siglo xvi. Braudel señala que hacia 1732 la palabra *civilización* era todavía un término de jurisprudencia, utilizado para designar un acto de justicia o un juicio que convierte en civil un proceso criminal. De este modo, la expresión moderna, en el sentido de «paso a un estado civilizado», aparece sólo en 1752, firmada por Turgot en una obra que él no llegaría a publicar. Así, se debe a Mirabeau, el padre del tribuno de la Revolución, la entrada prácticamente oficial del término en un texto impreso, cuando habla de «resortes de la civilización» o del «lujo de una falsa civilización».

De acuerdo con una documentación debida a Braudel, en pleno siglo xviii el vocablo *civilización* toma el significado que hasta hoy se emplea para oponerlo, por lo general, al de *barbarie*. Según

¹ F. Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Red Editorial Iberoamericana, (REI), México, 1991, p. 12.

Braudel, está fuera de toda duda que con el término civilización se reconoce la sociedad francesa del final del reinado de Luis xv. Lanzado, pues, desde Francia, el vocablo da la vuelta a Europa, y con él la categoría de *cultura*. Por ello, durante mucho tiempo, el término cultura fue sinónimo de civilización, como queda de manifiesto en Hegel, quién usó ambos términos indistintamente por lo menos hasta 1830. Marx distinguiría después los conceptos *infraestructuras materiales* y *superestructuras espirituales*; *valores económicos* y *valores ideológicos* (o morales). Pero civilización siguió siendo un concepto doble, válido para referirse tanto a unos como a otros universos, no obstante lo cual constituye el principio mediante el que, con el uso y el paso del tiempo, el vocablo cultura quedó reservado para significar sólo la dignidad de lo espiritual y el pensamiento, en tanto civilización quedó para designar la trivialidad de lo material y la razón.

La antropología anglosajona, con E. B. Tylor a la cabeza, prefiere hablar de culturas primitivas opuestas a las civilizaciones modernas o evolucionadas, dado que, como advertirá más tarde Claude Lévi-Strauss, a las culturas corresponden sociedades vistas como sociedades sin historia y sin progreso; a su vez, las sociedades modernas se reconocen como civilizaciones por sus fuertes vínculos jerarquizados, objeto de cambios y tensiones, y una perpetua evolución.

La mayor parte de los autores, casi todos inspirados en el pensamiento y las investigaciones de Braudel, aceptan que el concepto civilización es indefinible sin las demás ciencias antropológicas: la historia, la geografía, la sociología, la economía y la psicología social; por ejemplo: desde la geografía, las civilizaciones son espacios siempre localizables por medio de una cartografía. De acuerdo con Arnold Toynbee, como espacios constituyen una *réplica* o respuesta del hombre al *reto* que le plantea la naturaleza como una dificultad por vencer. Escribe el historiador inglés: «Si el hombre acepta el reto, su réplica

pone entonces los cimientos de la civilización». ² Por consiguiente, cada civilización está sujeta a un espacio determinado y a unos límites relativamente estables, por lo que es posible entenderlas como geografía. Desde la sociología, las civilizaciones son sociedades, las cuales las sustentan, las originan, las preservan y las desarrollan con sus contradicciones, tensiones y conflictos.

En ese sentido, diversos autores se han preguntado por la necesidad de usar el término civilización, sobre todo Toynbee, en cuyos escritos siempre emplea sociedad en lugar de civilización. Para Lévi-Strauss, civilización y sociedad corresponden no a objetos distintos sino a dos perspectivas complementarias de un mismo objeto, descrito adecuadamente tanto por uno de los términos como por el otro, según el punto de vista que se adopte. ³ En Lévi-Strauss, aclara Braudel, la cuestión pasa por una diferencia entre las sociedades (para el caso, entre las sociedades primitivas y las sociedades modernas) o por una distinción entre sociedades y culturas. Lévi-Strauss, vale la pena insistir en ello, reserva el vocablo *culturas* para referirse a las comunidades que se presentan sin historia y sin progreso (las culturas primitivas), y designa con el término *sociedades* a las que corresponden a las sociedades modernas, llamadas también civilizaciones por el mismo sociólogo y etnólogo francés. Sin embargo, parecería que la distinción más importante entre culturas y civilizaciones tiene que ver con la presencia o ausencia de ciudades. De hecho, éstas proliferan en el nivel de las civilizaciones, en tanto entre las culturas apenas aparecen esbozadas. Desde luego, se trata de un asunto que conviene matizar cuidadosamente, atendiendo a las manifestaciones diversas de la realidad en el África negra, en Occidente (Estados Unidos, Europa, América Latina y Rusia), el Oriente islámico y el Extremo Oriente. En estas zonas geográficas, las sociedades enseñan una dinámica de

² Véase A. Toynbee, citado por F. Braudel, *Ibid.*, p. 24.

³ *Ibid.*

urbanización muy desigual, pese a lo cual se habla en todos los casos de civilizaciones.

Desde la economía, éstas se determinan por datos de producción y distribución, referencias técnicas, biológicas y demográficas. De este modo, el hombre es el instrumento fundamental y, por consiguiente, el gran artesano de la civilización como obra material. De aquí la importancia del «número» de hombres en la construcción de las civilizaciones, cuya fuerza de sus brazos y de sus manos fue durante mucho tiempo el único motor al servicio del hombre. Un dato fundamental de las civilizaciones es el fenómeno demográfico, porque de él depende una serie de consecuencias, como las ocurridas en Europa al terminar el siglo xvi cuando la beneficiosa abundancia de hombres se volvió nociva de pronto. Igual sucede ahora, antes de concluir la presente centuria. Como economías, las civilizaciones se caracterizan por sufrir intensos periodos de hambre, desempleo, disminución del salario real, enfermedades y revueltas populares. Basta recordar la época final del siglo xv, ese «otoño de la Edad Media» que tanto preocupó a Huizinga, con un claro repliegue de la economía en Occidente. Así también ocurrió con el movimiento romántico, que coincidió con un retroceso económico de casi medio siglo a principios del xix. El mismo «siglo de las luces» se da en un contexto de bienestar, de comercio activo, de creciente expansión industrial y de aumento de la población. De esta manera, la vida económica, que continuamente oscila entre fluctuaciones, incide casi de modo directo en las sociedades, las culturas y las civilizaciones. Al fin y al cabo, estas últimas no son ajenas a cierta redistribución del dinero. Pueden realizarse en la cumbre de las sociedades y/o entre las grandes masas, según los mecanismos de redistribución que les son propios.

Vistas desde la historia, las civilizaciones son continuidades. Una civilización es siempre un pasado, cierto pasado vivo, indica Braudel.⁴ Pero por una parte son coyunturas y por otra estructuras.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

Son coyunturas en tanto hechos de civilización con existencia efímera: una obra o unas obras, determinada indumentaria, un descubrimiento; son «espectáculos» sujetos a programación y a cambio, por lo cual aparecen y desaparecen, quedando a lo sumo grabados por un tiempo en un cartel. Con todo, las civilizaciones en sus coyunturas dan origen a las llamadas *escuelas, corrientes o movimientos*, con un carácter relativamente cerrado en sí mismos, como el Renacimiento, que puede se puede considerar no sólo como una gran *época* o coyuntura más o menos larga que abarca siglos, sino también como una coyuntura romántica o una barroca. En sus coyunturas, pues, una civilización pone de manifiesto su dinámica en el tiempo, un ritmo propio, y deja ver que la suya constituye una historia interrumpida; fragmentaria y hasta cierto punto hecha de fragmentos inconexos entre sí o donde unos reaccionan contra sus precedentes en términos de negación absoluta. Algunos autores hablan de *civilizaciones de época*, sin dejar de someter a severa crítica un término que va contra la idea de continuidad que se anida en el vocablo *civilización*.

Ahora bien, estructuralmente, las civilizaciones se caracterizan por sus *fundamentos*, por lo que permanece inmutable no obstante los cambios y discontinuidades que ponen de manifiesto la aparición y desaparición de los grandes hombres, genios o héroes de época. En este nivel, por lo general se resisten a la incorporación de aportaciones culturales de otras civilizaciones, con base en lo que se conoce como identidad; sin embargo, de hecho, viven de la incorporación de aportaciones o de intercambios con otras culturas y civilizaciones, si bien sometidas a reajustes con el fin de adoptarlas a sus condiciones propias. Marcel Mauss subraya que una civilización que no siente repulsa hacia las aportaciones extranjeras no merecería siquiera llamarse civilización, toda vez que una de sus características medulares radica en su fuerte raigambre en términos de identidad. La historia muestra un caso histórico digno de tenerse en cuenta en esta materia: la toma de Constantinopla por los turcos en 1453. Hoy día es común afirmar que la ciudad fue con-

quistada más desde adentro que desde afuera, pues la Iglesia ortodoxa (la civilización bizantina) prefirió la sumisión a los turcos que una alianza con los latinos.

Cabe destacar que por las aportaciones externas, no las hay puras sino híbridas, en tanto la consistencia fundamental de las sociedades y las culturas está constituida por intercambios. Sería el caso de la civilización occidental, que incluye —según algunos autores— a Estados Unidos y a América Latina. Esta materia requiere también una serie de matices a partir de la consistencia cultural de Europa, donde actúan las culturas anglosajonas y la diversidad de culturas entrelazadas en España al conquistar América, por ejemplo: hacia el final del presente siglo, México se ha aventurado a realizar un tratado comercial con Estados Unidos y Canadá —práctica propia y recurrente de las civilizaciones—, a partir del cual, aparte de la circulación de mercancías, se entrelazan y repelen ideas, valores, visiones diversas y hasta antagónicas del mundo, la historia, el hombre y la sociedad (por qué no decirlo, hasta un destino desigual en la aldea global). Estos son hechos relativamente coyunturales que tocan, transformando, los fundamentos de las civilizaciones en lo que éstas tienen de estructurales.⁵

Tras ese complejo proceso de resistencias, aceptaciones y adaptaciones pacíficas o violentas, permanencias, cambios y hasta deformidades, las civilizaciones ponen siempre de manifiesto ese fondo particular y único que las caracteriza como «interminables continuidades históricas», en palabras de Braudel. Desde este punto de vista, la civilización es la única historia, la más larga de las historias, toda vez que comprende al hombre como continuidad desde que alzó la primera piedra del medio natural para usarla como herramienta de trabajo o como medio de defensa o ataque para la supervivencia. Mas no sólo esto: la civilización es el contexto de la condición humana, el cual no es determinada sociedad, ni cierta

⁵ Véase la interesante reflexión de Samuel P. Huntington en "El conflicto entre civilizaciones", Revista Trimestral para América Latina y España, IV trimestre, 1993, Tierra Firme Editores, Bogotá, Colombia, 1993, pp. 21-46. En este ensayo, Huntington describe particularmente el caso de México y su resistencia cultural.

economía, sino lo que persiste en el tiempo desde sus primeros arañazos sobre la tierra para sembrar semillas. Hablando de continuidad, las civilizaciones son longevidades mayores. Como dice Arnold Toynbee, para ellas «un siglo es un abrir y cerrar de ojos».

Conviene hacer notar que no es el propósito analizar con detalle los enfoques (históricos, etnográficos y arqueológicos) de los diversos autores y sus matices de periodización y conceptualizaciones al respecto. No interesa en este libro aportar una teoría más de la civilización, ni legitimar una ya existente, sino observar —con base en los elementos universales de las teorías generales—, más allá del debate académico y técnico, los fundamentos de la condición tecnológica de la criatura humana. En este sentido, los autores aportan elementos de juicio que permiten rastrear el problema en el origen y evolución de las sociedades y las culturas desde tiempos tan remotos como el Pleistoceno y el Paleolítico superior —para conjuntar una edad geológica y una cultura—, o un horizonte que va por lo menos 200 000 ó 250 000 años atrás. Desde luego, argumentar en torno a la condición humana tecnológica no precisa ir tan lejos. En el Neolítico (entre 6 000 a 8 000 años atrás) igualmente se hallan fundamentos válidos para nuestra tesis central; sin embargo, rastrear en lo más remoto tiene la ventaja de que permite observar con gran riqueza de materiales cómo (y hasta qué punto y con qué matices) la historia del hombre es continuación —pero sobre todo ruptura— de la evolución natural; asimismo, se aprecia el papel de la herramienta en ese proceso. Se observará también que, a pesar de las diferencias que se pueden advertir en los autores, difícilmente se hallará algo que contradiga la función de la tecnología en la evolución humana de la especie de los homínidos; no obstante, se encontrarán apreciaciones diversas acerca del hecho tecnológico, gran parte de las cuales son ajenas a la consideración de lo humano con base en ello, como sucede cuando se llega a la incongruencia de estimar la fabricación y el empleo de herramientas como degradación de lo humano (de lo *humano*, no de la vida, lo cual es otra cosa).

Nuestra tarea consiste en sostener, primero, que de principio a fin la tecnología es el fundamento de lo *humano* del hombre; y luego, que en ello no hay degradación en el sentido observado por algunos autores (principalmente desde las corrientes humanistas); sino un proceso de radical humanización, entendida como «construcción» de un tipo de criatura cuyo proyecto de vida, por ser *humano*, busca desarrollarse al margen (libre) de las exigencias y limitaciones de la vida natural. En este sentido, la tecnología es lo más humano que hay, lo humano por excelencia. Otra cosa es el daño o la degradación que la vida del animal tecnológico provoca sobre el ambiente y la naturaleza, porque se trata no de una amenaza para la vida en su dimensión *humana*, sino para la vida en general, incluida la del hombre en cuanto animal que, no obstante sus esfuerzos tecnológicos, ha tocado fondo en su intento por separarse radicalmente del medio natural. De aquí que la ética constituya una encrucijada grave en este momento, no sólo por el problema ecológico de que la humanidad está verdaderamente en riesgo de extinguirse a raíz de la destrucción del ambiente, sino también porque el problema ecológico —subraya Dussel— es el de la vida, no de la vida en general, sino de la vida humana, que es la que llegará a desaparecer.⁶

Desde Lewis Morgan (*Ancient Society*, 1887) hasta Darcy Ribeiro (*El proceso civilizatorio*, 1968) —a lo largo de casi un siglo—, diversos autores se han abocado a estudiar el desarrollo de las sociedades humanas desde una perspectiva que considera, por lo general, sus últimos 10 000 años. Para los fines de este libro, Morgan tiene un gran valor: es el primero que demuestra que la historia es «una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso». De acuerdo con ello, sugiere tres etapas generales de evolución o desarrollo: salvajismo, barbarie y civilización. Luego divide a cada una en tres edades: inferior, media y superior. En el salvajismo inferior, Morgan ubica al hombre cuya acción sobre el medio se limita a la

⁶ Véase E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1998. Coedición con la UAM-Iztapalapa y la UNAM, México.

recolección de frutos, raíces y nueces. En la etapa media alcanza el uso y control del fuego, el más grande paso del hombre en su relación con la naturaleza. En la superior inventa el arco y la flecha. La barbarie inferior presenta al hombre creador de la cerámica, desdoblado hacia la etapa media con la domesticación de plantas y animales (agricultura y ganadería), irrigación y edificaciones con piedras y ladrillos. En la barbarie superior el hombre manejará la fabricación de instrumentos de hierro. Por último, Morgan inicia la civilización propiamente tal con la escritura fonética.

Lo importante de su pensamiento es que traza, como ningún otro estudioso de su tiempo, un claro panorama de evolución o progreso tecnológico a lo largo de cada etapa y sus edades intermedias, a cada una de las cuales asigna modos particulares de organización social y contenidos específicos de una visión del mundo, dotada de creencias y valores correspondientes. Es el mundo humano, hecho de trabajo sobre el medio, con instrumentos y actividad consciente de los fines que persigue. Después, Gordon Childe sigue sus líneas básicas con algunas variantes que extienden el salvajismo hasta la revolución neolítica, representada por la difusión de la agricultura y del pastoreo (que darían comienzo a la barbarie); a su vez, divide a ésta en dos etapas: barbarie neolítica y alta barbarie (de la edad del cobre hasta la revolución urbana, que se inicia con el desarrollo de las ciudades). Con las ciudades comienza Childe la civilización, que comprende en tres edades: del bronce, del hierro y el feudalismo, que prolonga hasta la Revolución industrial.

Revoluciones tecnológicas y procesos civilizatorios

Si se repasa la obra de otros estudiosos, en todos se hallarán fundamentos para pensar que la historia de las sociedades en los últimos 10 000 años se puede explicar en términos de una sucesión de revo-

luciones tecnológicas y de procesos civilizatorios, «a través de los cuales, la mayoría de los hombres pasa de una condición generalizada de cazadores y recolectores a otros modos, más uniformes y menos diferenciados, de proveer su subsistencia, de organizar su vida social y de explicar sus propias experiencias».⁷ Con todo, tales modos uniformes y menos diferenciados de ser de las sociedades encuadran sus contenidos culturales, a juicio de Ribeiro, en imperativos de tres órdenes: tecnológico, social e ideológico. El primero se deja ver en el carácter acumulativo de lo que llegará a llamarse después *progreso tecnológico*, desde sus formas más elementales hasta las más complejas. El segundo manifiesta las relaciones recíprocas entre el equipamiento tecnológico (empleado por una sociedad en su acción sobre el medio) para producir bienes y reproducir la magnitud de su población; y la forma como se organizan internamente las sociedades y su relación con otras sociedades. El tercero, el imperativo ideológico, se refiere a la interacción entre esos esfuerzos de control de la naturaleza y de ordenamiento de las relaciones humanas y la cultura. De acuerdo con Ribeiro, las sociedades se manifiestan *materialmente* en artefactos y bienes, *expresamente* a través de la conducta social, e *ideológicamente* en la comunicación simbólica y en la formulación de la experiencia social en cuerpos de saber, de valores y de creencias.

El pensamiento del antropólogo brasileño permite esclarecer como pocos una materia que por lo general suele confundirse, sobre todo a la hora de plantear la idea del hombre como animal tecnológico y luego, a partir de ello, su condición depredadora de la naturaleza, si bien encubierta por los valores de libertad, conquista o emancipación respecto a la necesidad animal. No pocos autores observan en la acción del hombre sobre el medio natural una suerte de desviación social, moral y/o ideológica más que una derivación directa de la condición humana tecnológica, confundiendo el problema de la producción de los bienes (derivado de una acción sos-

⁷ Véase Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1970.

tenida sobre el medio natural, desde su imperativo de libertad humana) con su distribución, que obedece a la organización social y a la configuración ideológica. De este modo, conviene subrayar que no es por el sistema social o las ideologías como la civilización ha devenido agresión sobre la naturaleza; aunque tampoco es exacto decir que «ha devenido», pues la agresión es inherente, forma parte consustancial de la condición tecnológica del hacer humano sobre el planeta.

Lo anterior quiere decir que, independientemente de cómo se organice la distribución de los bienes producidos, el problema radica en la producción de éstos; ayer por y para un reducido número de habitantes en el globo (por lo cual el trabajo parecía desarrollarse en *armonía* con el medio; sin mayores consecuencias devastadoras), y hoy por y para 6 000 millones de habitantes, desde sociedades en extremo complejas; con un alto grado de sofisticación en materia de necesidades humanas, donde se ha puesto en evidencia con toda claridad la falta absoluta de armonía del hombre con el medio. Suele argumentarse que si la organización social fuera otra (por ejemplo: más justa y equitativa) y la ideología fuera, a su vez, concordante con ella, el planeta no exhibiría el estado que presenta hoy. Se pretende demostrar que el trabajo humano no tiene una esencia depredadora del medio sino en tanto resultado de la injusticia social y política; sin embargo, no se advierte que tal argumentación, lejos de desmentir la índole adversa de la condición humana para la naturaleza, sólo explica la pobreza y la injusticia social y política. Así, si el día de mañana (por obra de un nuevo sistema social) se adoptaran políticas que resolvieran la pobreza, la falta de empleos, la carencia de millones de viviendas, escuelas, carreteras, bienes y servicios para miles de millones de habitantes en el planeta, lo más seguro es que el impacto de tales acciones, paradójicamente dirigidas a hacer un mundo mejor y más justo, acabaría de un solo golpe con lo poco que queda en materia de reservas naturales necesarias para la vida, incluida la humana.

Es absolutamente cierto que el mundo padece injusticia social y política, y también lo es que el carácter específico del trabajo —la producción en general de bienes para la vida humana— se realiza como acción devastadora del medio natural; pero mientras esto último constituye una cuestión intrínseca a la producción de la vida social humana, lo primero —la injusticia social y política— pertenece a la distribución de los bienes y servicios producidos. Esto quiere decir que, al margen de cómo los hombres o las sociedades distribuyen bienes y servicios, la producción de ambos constituye una agresión inevitable y directa al medio natural. Por ello, dada la pobreza y marginación de miles de millones de personas, hablo de un callejón sin salida, porque la salida (sobre todo para los países pobres) pasa por una política de crecimiento incesante —producción, producción y producción— cuando el estado actual de la naturaleza y el ambiente prohíbe toda política de explotación del medio (no digamos sobreexplotación). De aquí que la convocatoria ecológica central de nuestro tiempo, el llamado a hacer «habitable» el planeta, no pueda ser representada más que como un estremecimiento generalizado en el mundo entero. En efecto, ¿cómo hacer habitable (para el humano, desde luego) el planeta?, ¿qué significa en este contexto? Temo que «habitable» no es ya sinónimo de justicia social, sino lisa y llanamente de *garantizado para asegurar la continuidad irrefrenable del trabajo social humano en el siglo y el milenio por venir.*

Habitable quiere decir asegurar o garantizar que el hombre del futuro seguirá trabajando, continuará con el progreso tecnológico, persistirá en su tarea civilizatoria, la tarea humana de acción sobre el medio. ¿Se trata de asegurar o garantizar que 6 000, 8 000, 10 000 ó 14 000 millones de hombres lleven a cabo sus tareas tecnológicas o civilizatorias? Éste es el meollo del problema, la raíz del estremecimiento que provoca la convocatoria ecológica que llama a construir un mundo habitable para el siglo y el milenio por venir, pues asegurar continuidad a la tarea civilizatoria requiere, al mismo tiempo, reducir su impacto sobre el medio natural. El problema es que

no hay forma de lograrlo de acuerdo con la actual perspectiva de crecimiento demográfico que duplicará la población del globo en los próximos 30 años. No se trata entonces de un problema de distribución, si bien existe un problema de justicia social en las sociedades contemporáneas. Tampoco se trata de la cantidad de bienes y servicios, pues el hombre es capaz de producir el doble de lo que indican las cifras en la actualidad. El problema deriva de la criatura humana, del hombre como tal que no sabe vivir sino *humanamente*; esto es, de acuerdo con un principio de libertad que trae aparejado un proceso de separación, de autonomía y emancipación de la naturaleza; un principio cuyo resultado es ese mundo aparte que en páginas anteriores llamo *tecnosfera*. Éste es el problema: el hecho de que el hombre, con base en el trabajo y sus herramientas, ha sido capaz de detener o de hacer recesiva la evolución biológica, en tanto no cesa de evolucionar hacia la plenitud humana en el campo de la sociedad, la cultura y la civilización. Ése es el problema, no para la vida social humana, si bien al final de cuentas lo es por derivación. La cuestión de fondo es que se trata de la vida a secas, la vida en el planeta, amenazada desde y por la condición *humana* de la vida del hombre. En consecuencia, la amenaza que constituye la cultura, la razón, el progreso y la civilización para la vida en el planeta no procede —como suele creerse— de una perversión o una desviación de lo humano, sino de la raíz de la condición humana, que puede ser considerada una perversión de la naturaleza.

En la naturaleza hay evolución, mientras que en la cultura o en la civilización hay historia. La condición humana tiene una historia y, por ello, más que hablar de evolución se habla de progreso. Esta historia de progreso se puede comprender y explicar, sobre todo en los últimos 10 000 años, en términos de una sucesión de revoluciones tecnológicas y de procesos civilizatorios. En este sentido, la historia del hombre presenta, por una parte, transiciones o pasos sucesivos de unos modos a otros de: a) proveer sus subsistencias, b) organizar su vida social, y c) explicar sus experiencias; y, por

otra, una cadena que, al tiempo que habla de cultura y civilización, pone de manifiesto el callejón sin salida al que han arribado finalmente la cultura y la civilización.

A juicio de Ribeiro, los órdenes o universos donde se manifiesta la condición humana son tres, considerado el papel determinante de sus contenidos tecnológicos sobre sus contenidos sociales e ideológicos: a) tecnologías (o equipamiento tecnológico, artefactos y herramientas); b) organización social y política, y c) desarrollo cultural (equipamiento simbólico de los modos de pensar y conocer). Cabe subrayar al respecto la autotransformación de las sociedades humanas por efecto de los impactos tecnológicos: la multiplicación de sus contingentes poblacionales determinada por la eficacia de las herramientas, cuyo cometido responde al imperativo de adaptación humana del entorno natural. De esta manera, si bien hay progreso acumulativo en materia de equipos y artefactos, lo cual se traduce en desarrollo de la cultura (en términos de acumulación de experiencias, comunicación simbólica y generación de cuerpos de saber, de creencias y de valores), del mismo modo la variable poblacional llega a convertirse en un catalizador que permite observar, en su grado máximo de crecimiento y desarrollo en las actuales sociedades, la condición humana tecnológica devastadora de la naturaleza.

Más aún, desde la cultura y la civilización (el pensamiento y la razón, valga la diferencia), el hombre se distingue porque ha hecho de la historia (como de otras ciencias) una crónica desde la cual valora y clasifica las sociedades humanas de acuerdo con el grado de eficacia que alcanzan (o han alcanzado en su tiempo) en el dominio de la naturaleza. Conviene tener presente que los más grandes logros del hombre, en este sentido, son aquellos que procesan una relación directa con esta acción eficaz (de producción). Son las cimas de la cultura, las máximas conquistas de las civilizaciones, las hazañas del progreso. Debido entonces a que el proyecto humano consiste en liberarse del «útero de la naturaleza», la cultura y la civilización se forman en estrecha relación con las condiciones que

les impone el medio natural, o sea, cierta dirección uniformadora de la condición humana que tiene su origen en el carácter igualmente uniforme de los condicionamientos más generales de la naturaleza sobre el hombre. Desde este terreno, la civilización y la cultura (tecnologías y equipamiento simbólico) constituyen respuestas al imperativo general del medio que lo obliga a ajustarse a sus regularidades físico-químicas y biológicas.

De acuerdo con Carlos París, el hombre responde, primero, desde su estructura de animal desarrollado: su cerebro y todo su aparato neuropsicológico capaz de orientar y regular la acción sobre el medio para extraer de él lo que necesita para sobrevivir. Segundo, desde su estructura de animal asociativo, cuya convivencia asegura, por un lado, la reproducción del grupo, y, por otro, pautas de ordenamiento de la interacción social. Tercero, desde su capacidad de comunicación simbólica, capaz de asegurar la inclusión de la vida social en cuerpos de herencia cultural.⁸ Así, originariamente, hay una sólida liga entre la naturaleza y el proyecto humano de emancipación, que cede paulatinamente, con el peso del papel que desempeña la comunicación simbólica hacia una determinación del hombre desde su equipamiento tecnológico progresivo. La naturaleza quedará confinada a una evolución por mutaciones genéticas, en tanto que el hombre, salvada la determinación natural, se desarrollará cada vez más por adiciones de cuerpos de significado difundidas por el aprendizaje. Esto, que constituye el más grande logro de la condición humana, es la causa fundamental del estado que presenta la naturaleza en el globo. Se trata de una devastación que debe mucho más de lo que se cree a la capacidad específicamente humana de comunicación simbólica, madre de la cultura, de la civilización y del progreso tecnológico.

Vistos con objetividad el estado actual de la naturaleza y la consecuente reducción de las posibilidades de vida, resulta difícil concebir una defensa de la condición humana, incluida una

⁸ Carlos París, *El animal cultural*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, España, 1994.

defensa de la cultura o de la civilización. Más difícil todavía es asumir una defensa de la tecnología. Lo más que se puede hacer (y que de hecho hacemos) es concentrar en esta última la crítica más acerva, desde una posición generalmente filosófica que busca en las tecnologías una suerte de desviación perversa de la condición humana, cuyos logros benéficos serían, paradójicamente, la cultura y la civilización, el pensamiento y la razón. En rigor, la crítica de la condición humana tecnológica lo abarca todo, más aún si el desarrollo de las sociedades humanas y de las culturas constituye un proceso regido por un principio asentado en el desarrollo acumulativo de la tecnología productiva. Con todo, la vida en el planeta debe también mucho más de lo que se imaginan los humanistas a la creatividad del hombre, a su cerebro superdesarrollado, a su inteligencia incuestionable, a su enorme capacidad de comunicación simbólica, que al final de cuentas aseguran el progreso. Le debe la herencia cultural, por la que el desarrollo humano resulta siempre direccional, liberando a cada sociedad de tener que comenzar siempre desde cero, propagando el conocimiento y la experiencia sin limitaciones de tiempo ni de espacio. Y le debe la posibilidad objetiva de un colapso ecológico antes de la mitad del próximo siglo. De esta manera, la que hoy llamamos crisis ecológica no es más que el peligro en que se encuentra la condición humana tecnológica ante y por sí misma, el camino sin retorno de la tecnología, la cultura y la civilización, al tiempo que adelante el camino se encuentra igualmente bloqueado.

La propia diversidad cultural debe a sus fenómenos internos de desarrollo progresivo la tendencia a homogeneizar las configuraciones culturales, en cuyo contexto la globalización del mundo es la fase actual de un proceso de homogeneización acelerado desde la Revolución industrial, cuya marca distintiva en nuestro tiempo pasa por una reducción prácticamente irreversible de sus contenidos nacionales. Por ello, asegura Touraine,⁹ no basta decir que el

⁹ A. Touraine, *op. cit.*, p. 27.

optimismo dejó lugar al pesimismo y que vivimos por tanto una nueva *crisis del progreso*, pues estamos no sólo poco seguros de los riesgos que se avecinan, sino también de las victorias que se pueden esperar. Touraine denomina *desmodernización* al proceso donde hoy prevalece la lógica de los mercados globalizados contra el principio constitutivo de las sociedades fundado en el derecho y las instituciones. De esta manera, gracias al papel de las tecnologías en la globalización de los mercados de capitales, vivimos —viven las sociedades— una doble perversión: la de la economía, reducida al mercado, sin vínculos con los roles sociales; y la de las culturas, reducidas a meras ideologías de justificación o legitimación de lo anterior. Me pregunto si alguna vez las culturas han dejado de hacer el trabajo sucio de legitimación del trabajo sucio de las civilizaciones.

Desde esta perspectiva, la historia del hombre se puede ver como la historia del equipamiento con el que ha acometido su acción sobre la naturaleza a fin de crear las condiciones materiales y espirituales de la vida humana. El resultado son diversas cristalizaciones de procesos civilizatorios que han dado lugar también a diversos complejos socioculturales históricamente individualizados. Según nuestra lógica de estudio, se trata no tanto de etapas evolutivas culturales como de revoluciones tecnológicas (transformaciones del equipamiento tecnológico) y su impacto —como dice Ribeiro— en los sistemas adaptativo, asociativo e ideológico de las sociedades.¹⁰ Salta a la vista que, aun cuando no se ignora la interacción dialéctica del ordenamiento social y sus contenidos ideológicos o culturales con la base tecnológica, la historia es cada vez menos la historia de la cultura por sus contenidos presentes en ella, en tanto representa cada vez más la historia de las transformaciones tecnológicas.

Ahora bien, considerada la historia del hombre como la historia de la condición humana tecnológica, cristalizada en civilizaciones

¹⁰ Darcy Ribeiro, *op. cit.*

específicas de alcance histórico, se abre la posibilidad de asomarnos a la explicación y comprensión de la problemática que constituye la coexistencia de sociedades avanzadas y sociedades atrasadas; asomarnos a sus relaciones a partir del equipamiento tecnológico diferente con el que, no obstante su contemporaneidad y coexistencia, enfrentan los imperativos de actuar sobre el medio natural. En efecto, desde la historia como historia de la condición humana tecnológica, las nociones de pueblos desarrollados y subdesarrollados pueden dejar de explicarse como se acostumbra comúnmente, con base en etapas desfasadas de la evolución humana, y pasar a comprenderse y explicarse como componentes interactivos, incluso complementarios, de amplios sistemas de dominación, cuya dinámica se mueve de acuerdo con la tendencia a perpetuar sus posiciones relativas (unas como polo de atraso y las otras como polo de progreso).

En ese terreno opera el concepto de revolución tecnológica unido al de civilización o, si se quiere, la categoría global de proceso civilizatorio que tiene lugar como desarrollo orgánico respecto a la sociedad que la origina, en cuyo caso se habla de sociedades que renuevan autónomamente su equipamiento, induciendo el salto tecnológico cuando observan agotamiento de determinadas potencialidades productivas. Conviene advertir que el concepto de revolución tecnológica opera para explicar el proceso civilizatorio específico que, originado en sociedades que renuevan autónomamente su equipo, se expande a sociedades con sistemas tecnológicos menos evolucionados, las cuales resultan integradas de manera coactiva al proceso general civilizatorio de las sociedades desarrolladas. En el primer caso hay un claro desarrollo progresivo y en el segundo se habla de una actualización histórica regresiva, ya que, si bien se trata de la incorporación a un contexto más avanzado, ésta tiene lugar como proceso reflejo, con pérdida de autonomía y con riesgo de desintegración étnica. He aquí que la historia, vista como historia de la condición humana tecnológica, permite explicar y com-

prender no sólo el presente, sino también el pasado remoto, donde han operado procesos de *desarrollo orgánico* en las sociedades que preservan su autonomía en el salto progresivo; y de *incorporación coactiva* en las sociedades avasalladas, cuya actualización histórica resulta, paradójicamente, regresiva.¹¹

¹¹ Véase una ampliación de estos conceptos en Darcy Ribeiro, *op. cit.* También en Samuel P. Huntington, *op. cit.*, cuya reflexión retoma el asunto a partir de la actualidad que constituye el fin de la guerra fría y la lucha por el liderazgo hegemónico desde las civilizaciones y sus potencialidades expansivas.

FALTAN PAGINAS

De la: **102**

A la: **103**

SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS O EXPANSIÓN DEL DOMINIO RACIONAL

La modernidad originaria

Plantear la lógica central de este trabajo en el seno de las sociedades que dan origen a la Revolución industrial y luego en las que desembocan en la actual desocialización a nivel global (desintegración étnica de las sociedades, diría Ribeiro) equivale a dar un salto enorme. Con todo, mantiene el hilo conductor que explica a las sociedades de los últimos 10 milenios en términos de una sucesión de revoluciones tecnológicas y de procesos civilizatorios. Esto permite comprender que el salto se justifica por las épocas y las sociedades que con mayor claridad ponen de manifiesto la condición humana tecnológica, la acción devastadora de la civilización sobre la naturaleza, el carácter acumulativo del progreso y la funcionalidad de la razón. Al fin y al cabo, esta meditación se mueve en dos niveles alternos: el que culmina con una visión crítica de la globalización económica vía revolución tecnológica, y el que examina la condición humana tecnológica donde la globalización es la fase que acelera la crisis terminal de lo humano, vía desocialización y desinstitucionalización de las sociedades y comunidades.

Hasta la Revolución industrial, la tierra era la base de la economía, la vida social, la cultura, la estructura familiar y la política prácticamente en todas las sociedades o comunidades del planeta. En todas (por encima de las diferencias específicas entre las comunidades de cazadores y pescadores y las sociedades civilizadas por la revolución agrícola) prevaleció una sencilla división del trabajo

y surgieron unas cuantas clases y castas perfectamente definidas: nobleza, sacerdocio, guerreros, ilotas, esclavos o siervos. En todas, la posición de cada individuo en la vida social estuvo determinada por el nacimiento, y en todas cada comunidad producía casi todo cuanto necesitaba. Es válido hablar de una primera gran civilización agrícola extendida sobre el planeta hasta hace poco más de 500 años, cuando estalla una nueva civilización en el globo. Desde luego, cabe advertir que en las antiguas Grecia y Roma existieron embrionarias factorías de producción en masa, y que también se extrajo petróleo en alguna de las islas griegas hacia el año 400 a. C. lo mismo que en Birmania en el año 100 de nuestra era. Hubo grandes y complejas burocracias en Babilonia y Egipto, así como extensas metrópolis en Asia y América del Sur. En la antigua Alejandría se desarrolló un sorprendente precursor de la máquina de vapor.¹ Con todo, nada justificaría hablar de otra cosa que no fuera una determinada civilización cuyo eje es la tierra y su energía la potencia muscular animal y humana, en absoluto comparable con lo que llega a representar entre 1650 y 1750 la civilización industrial propiamente tal.

En ese orden de ideas, poner la mirada y el análisis en las llamadas sociedades industriales modernas se justifica por el giro que experimenta la condición humana tecnológica en términos de aceleración del trabajo, expansión de la ciencia racional, cambio de la base energética y separación de la producción y el consumo ante la emergencia del mercado de beneficio. Este último es un fenómeno del cual no se apartará el análisis, toda vez que constituye una especie de variable decisiva e incesante tras la autonomía de las fuerzas económicas, un fenómeno que se desencadenará con fuerza hacia fines del siglo XIX bajo el impulso de los nuevos impactos tecnológicos de entonces y una tendencia prácticamente irreductible hacia el pensamiento operativo. Como se sabe, hacia 1950, el estado de la cultura —afectado desde fines del XIX en las reglas de juego

¹ Véase Alvin Toffler, *La tercera ola*, Edición Compañía Editorial, México, 1981.

de las ciencias, la literatura y las artes— volverá a experimentar una nueva transformación cuando las sociedades entran de lleno a vivir determinadas por la hermandad de tecnologías y fuerzas económicas en el mercado.²

Al situar el análisis en las sociedades contemporáneas, pienso en el mundo occidental que se constituye alrededor del universo designado por la palabra modernidad; sin embargo, es importante precisar que la noción de «sociedades contemporáneas» incluye desde luego a las sociedades emergentes a la salida del feudalismo; este último entendido como economía de subsistencia, y que Castoriadis comprende a partir del surgimiento de la protoburguesía, la construcción y el crecimiento de nuevas ciudades, acompañadas de nuevas actitudes síquicas, mentales, intelectuales, artísticas, que preparan el terreno para los explosivos resultados del redescubrimiento del derecho romano, de Aristóteles, y luego del conjunto de la herencia griega subsistente.³ Son las sociedades del Renacimiento, que constituyen a Occidente desde una recuperación del proyecto de autonomía individual y social ante el orden tradicional más o menos reformado y ante la propia naturaleza. Con una mirada menos larga, llamo también sociedades contemporáneas a las que se extienden entre el siglo xviii y la primera mitad del xx; son las sociedades modernas propiamente tales, entre 1750 y 1950. Finalmente, con una mirada corta, se denominan sociedades contemporáneas las actuales configuraciones históricas, en plena transformación por el impacto de una nueva revolución tecnológica, cuyos orígenes se pueden localizar a la salida de la Segunda Guerra Mundial. En estas sociedades, la implosión tecnológica es tan profunda que modifica de raíz la cultura, el saber y el pensamiento desde una lógica pragmática, dirigida a la optimización

² Para una ampliación de esta materia, véase Jean F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1984. En esta obra hay asimismo sugerentes reflexiones que fundamentan lo que en líneas anteriores se llamó «trabajo sucio» de las culturas y las civilizaciones.

³ Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*, Editorial Altamira/Nordan, Montevideo, Uruguay, 1993.

de las actuaciones de los sistemas, abandonando el juego de lo verdadero y lo falso para entrar de lleno al juego técnico en el que el criterio es eficiente/ineficiente.

Volviendo a la historia como historia de la condición humana tecnológica, cabe afirmar que ocho serían las grandes transformaciones que presenta el equipamiento de la acción humana sobre la naturaleza en los últimos 10 000 años. A cada una de ellas corresponden «alteraciones cualitativas en el modo de ser de las sociedades», las cuales, examinadas como formaciones socioculturales, han constituido civilizaciones y procesos civilizatorios históricos concretos.⁴ Desde esta lógica de análisis, el mundo actual —aunque en transformación acelerada desde un agudo proceso de desmodernización— responde aún a las llamadas sociedades contemporáneas, resultado de lo que la mayor parte de los autores identifica como la penúltima revolución tecnológica (mercantil-industrial), cuyo punto crítico ocurrió en Europa entre 1650 y 1750. Cabe recordar que Gordon Childe llama *revoluciones culturales* a lo que Ribeiro designa como *revoluciones tecnológicas*. Al respecto, Childe observa tres grandes revoluciones culturales: la agrícola, la urbana y la industrial. Es importante subrayar que la calificación *cultural* que domina en el pensamiento de Childe se refiere en los tres casos a lo que Ribeiro llama *equipamiento tecnológico*, entendido como innovaciones en el sistema productivo o en la acción humana sobre la naturaleza. Ribeiro considera que a la Revolución industrial la antecede una «revolución mercantil», asentada en la tecnología de la navegación oceánica y de las armas de fuego, responsable a la postre de la ruptura con el feudalismo. En todo caso, el hecho medular es que hace apenas unos cuantos años —de 300 a 500— estalló la condición humana tecnológica en el planeta, cuando empezó a extenderse la Revolución industrial y mercantil de los siglos xvii y xviii. Tal estallido explica, a su vez,

⁴ D. Ribeiro, *op.cit.*, pp. 31 y ss.

el salto brusco del análisis y la reflexión en este trabajo desde una perspectiva relativamente general y descriptiva hacia las cuestiones centrales que se debaten en las sociedades de hoy, incluido el último giro que data de hace 30 años.

Conviene añadir que los términos *moderno* y *modernidad* expresan con notable precisión la conciencia que esta época tiene de sí misma, en la que el mundo o, mejor dicho, la vida social deja de ser el orden creado por Dios y pasa a ser «naturaleza humana», con una lógica propia y autónoma que al hombre cabe controlar. El hombre pasa a ser el sujeto, el centro del mundo, la base de todo conocimiento y el punto de referencia de cuanto sucede en él. De alguna manera, ese Yo superlativo, unido e integrado, fue la unidad y la autoridad del sistema social, la socialización impuesta por el orden de la ley contra la guerra de todos contra todos, el Sujeto que en los hechos fue el único vínculo posible entre racionalización instrumental y conciencia moral cuando la impronta tecnológica pugnaba por imponer la autonomía incontrolada de las fuerzas económicas. Al hablar de Sujeto, figura central de la dinámica societal en el mundo moderno, se debe reconocer que hoy se ve igualmente desgarrado, sumergido en una especie de «comunidad» organizada a partir del consumo o el acceso a los mercados.

En ese orden de ideas, a pesar del carácter convencional de toda designación, hay que ver en el término *moderno*, como sugiere Castoriadis, mucho más que un nombre desafortunado. Al fin y al cabo, ¿qué puede haber *después* de la modernidad, si la proclamación «nosotros somos los modernos» anula todo desarrollo ulterior? Y es que «un periodo que se designa como moderno sólo puede indicar que la historia ha llegado a su fin». Por ello, Touraine tiene razón cuando afirma, contra la idea de posmodernidad, que cuanto ocurre hoy en las sociedades es un proceso de desmodernización, una deconstrucción de la sociedad y, por tanto, de la historia. Semejante proceso deja al mundo ante la dudosa capacidad de las estrategias financieras para construir un modelo de convivencia entre los hombres una vez disueltas las sociedades, las

instituciones, las comunidades culturales y los sujetos morales. En este terreno no resulta fácil ni recomendable pasar por alto a Marx cuando reflexiona sobre la verdadera rebelión que observa en las fuerzas productivas. Como se sabe, celebra la labor de la burguesía modernizante como fuerza renovadora que no puede vivir sin revolucionar constantemente la producción; aunque después se llena de pavor cuando advierte que «toda esta sociedad burguesa moderna... que ha hecho surgir potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros.»⁵ Marshall Berman recuerda en nuestro tiempo que la modernidad nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo, mientras, al mismo tiempo, nos amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos.⁶

Con las sociedades contemporáneas —los últimos 500 años—, el hombre da un paso más allá de la acción consciente humana sobre la naturaleza, un paso más allá del trabajo, un paso hacia la conciencia de su poder devastador en el planeta. Acaso constituye la gran novedad de la modernidad. Desde luego, la gran Revolución industrial traía consigo una impresionante ampliación de la esperanza humana. Al respecto, un solo dato parece revelador: las sociedades se asomaban a la posibilidad de vencer la pobreza, el hambre, la enfermedad y la tiranía. Importantes escritores y pensadores de todas las disciplinas, desde Morelly y Owen hasta Saint-Simon, Fourier y Proudhon, observaban en la naciente civilización la posibilidad real de alcanzar paz, armonía, empleo e igualdad económica y social. Como nunca se aparejaron la reflexión profunda sobre el individuo y sus derechos y un intenso proceso de creatividad institucional, uno de cuyos logros más promisorios fue la configuración del Estado como instrumento político orientado a constituir y regular la convivencia social entre los hombres.

⁵ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1965, pp. 36-37.

⁶ M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI Editores, México, 1994.

Pero algo había tras el nuevo cambio tecnológico que no acababa de tranquilizar las conciencias. Ciertamente, se trataba de una victoria resonante del proyecto de autonomía del hombre, pero agitaba una radicalización del proyecto de autonomía en los campos sociales, políticos y culturales, configurando un triunfo amenazante del pensamiento positivo sobre el negativo o, si se quiere, una ruptura entre el juicio de valor y el análisis, desde que «se vio cada vez mejor que los valores filosóficos no guiaban la organización de la sociedad ni la transformación de la naturaleza».⁷ Y es que las instituciones sociales, con todo, no abolían la disociación estructural que contraponía la vida privada a la pública, al grado de que ya en la época de las *lucres* la economía mercantil era la única explicación de las conductas alejadas de la moralidad fundada en el sentimiento, la piedad y los derechos del hombre. La idea misma de progreso se extendía desbordada por el reino del dinero. Entonces, no acababa de tranquilizar las conciencias el peso del «orden objetivo de las cosas» (las leyes económicas y los mercados), resultado de la nueva libertad alcanzada por el hombre, potenciando, a su vez, una intencionalidad racional todavía más aguda: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica en tanto explota cada vez con mayor eficacia los recursos mentales y naturales.⁸ Como se sabe, el resultado de cada empresa racional más alta es siempre un más elevado nivel de vida humana, al tiempo que produce un modelo de pensamiento y de conducta no sólo justificatorio, sino incluso absolutorio de los aspectos más destructivos de la empresa racional.

Esta radicalización se agita tras la Revolución industrial y conmueve las conciencias ante lo que se avesina como un cerrado universo operacional y una «aterradora armonía entre productividad y destrucción»,⁹ paralela —como dice la tradición pragmática— a la eliminación de oscuridades, ilusiones, rarezas del pensamiento negativo o filosófico abstracto, inútilmente especulativo. Son los complementarios de la meditación moderna originaria, pensamiento y razón,

⁷ Véase H. Marcuse, *op. cit.*, p. 144. Por su parte, Touraine, en una interesante reflexión, reconsidera este problema al final del siglo xx, *op. cit.*

⁸ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 161.

⁹ *Ibid.*, p. 142.

donde institucionalización y socialización constituyen los mecanismos fundamentales que establecen un juego de espejos, una correspondencia entre la sociedad y el individuo. Como se ha advertido, las instituciones no alcanzan a sostener del todo esta correspondencia, en la medida en que la racionalidad instrumental y el individualismo moral tienden a separarse ante el peso de la autonomía creciente de las fuerzas económicas, tal como empezó a ocurrir, de un modo decisivo y quizá irreversible, desde la segunda mitad del siglo XIX. Hoy día, siglo y medio más tarde, la disociación es evidente y absoluta, lo cual cuestiona no sólo el modelo moderno clásico, sino también la idea de *sociedad* fundada en el control de la racionalidad instrumental por las instituciones del Estado y la moralidad del ciudadano. Es el proceso de desmodernización, cuyas rupturas centrales pasan por un fenómeno triple de desinstitucionalización, despolitización y desocialización.¹⁰

La nueva y doble revolución tecnológica (mercantil e industrial) encarnada en el capitalismo origina una nueva representación en el imaginario social; Castoriadis la reconoce como «la expansión ilimitada del *dominio racional*, donde razón es el entendimiento que esencialmente se encarna en la cuantificación y conduce a una fetichización del crecimiento por sí mismo».¹¹ A fin de cuentas, se trata del objeto fundamental (aunque oculto) de la economía: producir más (*outputs*) con menos (*inputs*); a partir de este principio, el proceso de maximización pasará por encima de toda la naturaleza, sea física o humana, tradiciones y valores. El proceso actual de integración planetaria de los mercados habla de ello por sí mismo. Entonces, se conmueven las conciencias porque la nueva revolución tecnológica puso en marcha una suerte de «racionalidad» que constituía ya una «trasmutación de la idea de razón», como advirtió más tarde la escuela de Frankfurt. La lógica (la razón) llegaba a ser la lógica de la dominación o, en palabras de Castoriadis, la lógica de la producción. Es la lógica que se halla en la base de la crisis de

¹⁰ A. Touraine, *op. cit.*, pp. 27-60.

¹¹ C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 16.

nuestro tiempo, donde encuentra su sentido profundo la pregunta crucial de Marcuse en los sesenta: ¿qué puede ser más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas? Hoy diríamos: ¿qué puede ser más racional que la contracción del empleo en corporaciones más eficaces y productivas?, ¿qué puede ser más racional que un nuevo proceso civilizatorio —aun desde las formas diversas del genocidio— para garantizar la continuidad de la razón y la civilización?, ¿habrá algo más racional que esto?

Alguien exclamará desde aquí en defensa del «humanismo» (un humanismo de raigambre antitecnológica), como si el hombre fuera ajeno a la tecnología: ¡Es el poder de la máquina! Habría que responder serenamente con Marcuse: «En esencia, el poder de la máquina es sólo el poder del hombre, almacenado y proyectado.¹²

En suma, lo que conmovió las conciencias cuando estallaron las revoluciones mercantil e industrial fue el carácter racional de su propia destrucción o la inmensa capacidad del hombre para hacer de la destrucción una construcción. Tal es la civilización. Un gigante con los pies de barro, potenciado por los alcances impresionantes de la racionalidad tecnológica de la actualidad. Pensando en ello, escribe Toffler lo siguiente, no obstante su condición de investigador y pensador apologetico de la tecnología:

Si hoy la civilización industrial nos parece algo menos que utópica —si parece, de hecho, opresiva, sombría, ecológicamente precaria, inclinada hacia la guerra y psicológicamente represiva—, necesitamos saber por qué. Y sólo podremos responder a esta pregunta si volvemos la mirada hacia la gigantesca cuña que dividió la mente de la segunda ola (la sociedad industrial) en dos partes en conflicto.¹³

¹² H. Marcuse, *op. cit.*, p. 25. El humanismo es fuente de vida de corrientes muy variadas, pero en cuanto a la noción de humanismo, escribe Edgar Morin, "se forja en el siglo XIX siendo retroactivamente llevada a su origen, para designar el movimiento profundo de rehabilitación espiritual y promoción moral de la idea de hombre que comienza a afirmarse en el siglo, como lo testimonia el *De dignitate hominis* de Pico de la Mirandola (1486)". También el siglo XIX, como señala el mismo Morin, el pensamiento de Marx es foco de un "segundo humanismo", de raigambre claramente tecnológica, unido al dominio de la naturaleza. Véase Edgar Morin, *op. cit.*, pp. 77 y ss.

¹³ Alvin Toffler, *op. cit.*, p. 50.

No pocos autores han observado en la sociedad moderna una tensión entre esas dos fuerzas antagónicas que deja entrever Toffler. Denominadas con diversas nociones, esas fuerzas se refieren al conflicto central entre autonomía individual y social y expansión ilimitada del «dominio racional», entre pensamiento negativo (hecho en la unidad de análisis y valores) y pensamiento positivo (curado de engaños, rarezas, ilusiones y oscuridades por el cálculo y la obra), entre racionalidad pretecnológica y racionalidad tecnológica. El conflicto central ocurre, sin embargo, entre producción y consumo, que son las nociones de Toffler, próximas a las de Dahrendorf, quien hace con ellas —provisiones y derechos— el centro del conflicto social moderno. Daniel Bell había planteado también cómo las normas de la producción entraron en una disociación con las normas del consumo y las del sistema político y cultural. Al final del presente siglo, Touraine observa la cuña en ese desgarramiento actual, que corresponde al prefigurado ayer entre racionalidad instrumental e individualismo moral, a cuyo paso se encuentran *economías globalizadas y culturas fragmentadas*. En Max Weber leemos una tensión entre racionalización y desencantamiento del mundo, misma que pone de manifiesto:

que no hay fuerzas misteriosas incalculables que entren a jugar, sino que uno puede, en principio, dominar todas las cosas por medio del cálculo. Esto significa que el mundo se ha desencantado. Uno ya no necesita más recurrir a los medios mágicos para dominar o implorar a los espíritus, como lo hacía el salvaje, para quien tales poderes misteriosos existían.¹⁴

He aquí lo que conmovió y conmueve aún a las conciencias modernas desde su condición radical de autoconciencia.

¹⁴ M. Weber, citado por Jorge Larraín Ibáñez, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 18. Otros libros de referencia en este párrafo los encontrará el lector en el apéndice con la bibliografía consultada.

El mercado de beneficio

Una de las mayores consecuencias de la Revolución industrial, que se compagina con la revolución mercantil que la precede, culmina en la separación de producción y consumo, dos aspectos cruciales de la vida social, más allá del mero hecho económico en su dimensión técnica o administrativa. Constituye el origen del desgarramiento que describe nuestra experiencia de fin de siglo, a partir de la cual iniciará otro fenómeno peculiar de la actualidad que hace que las culturas se comporten como meros instrumentos de gestión en el campo abierto por la competencia en los mercados. Fue una separación claramente visible en los setenta, cuando sonó como voz de alarma en todas las sociedades del planeta, empezando por el emblemático 68, último grito de la última generación todavía moderna ante la amenaza abierta a los derechos civiles, al ciudadano protegido por las instituciones y al lazo social que constituye la cultura como memoria colectiva. El 68 es, entre muchas interpretaciones contrapuestas, testimonio de una aspiración comunitaria.

En ese sentido, si bien por una parte la Revolución industrial creaba un sistema social prodigiosamente integrado desde una serie de valores comunes convertidos en instituciones y normas jurídicas, por otra corroía la unidad básica de la sociedad y originaba, a partir del mercado de beneficio, una forma de vida que incluía no sólo tensión económica, conflicto social y una nueva mentalidad entre los hombres, sino también una aceleración del trabajo y una expansión ilimitada del dominio racional sobre la naturaleza. De ahí en adelante, el capitalismo, antes que como interminable proceso de acumulación por la acumulación, se presentará como transformación implacable de las condiciones y los medios de acumulación, como revolución perpetua de la producción, el comercio, las finanzas y el consumo.¹⁵ Esto no quiere decir que la figura del mer-

¹⁵ C. Castoriadis, *op. cit.*

cado no haya existido en las sociedades inmediatamente precedentes a las modernas, incluso en el mundo antiguo. Basta recordar que fue en el mercado donde Sócrates se despidió de Atenas, o que fueron los mercaderes que transportaban sus productos a lo largo de miles de kilómetros por medio de camellos, carretas o barcos de quienes da cuenta la literatura universal. En 1519, los españoles quedaron asombrados al encontrar en Tlatelolco a millares de personas dedicadas a comprar y vender joyas, metales preciosos, sandalias, ropa, cuerdas, pieles, pavos, verduras, conejos y objetos diversos de cerámica. Desde la India, una carta de Cochín pone de manifiesto las penalidades de un mercader que llegó con cinco naves para comprar pimienta y luego transportarla a Europa; sin embargo, todavía en el siglo xvi, la región mediterránea—desde Francia y España hasta Turquía—mantenía a una población de 60 a 70 millones de personas, de las cuales el 90% vivía de los productos de la tierra, produciendo sólo una pequeña cantidad para el comercio: 60 o quizá 70% de la población del Mediterráneo nunca entró en la economía de mercado.¹⁶

Las revoluciones mercantil e industrial modernas modificaron, pues, la relación descrita por Braudel, creando, en lugar de personas y comunidades autosuficientes, una situación en que la inmensa mayoría de los alimentos, bienes y servicios pasaron a destinarse a la venta, el trueque o el cambio, rompiendo con ello la unidad prevaleciente hasta entonces entre productor y consumidor. En pocas palabras, el mercado de beneficio sacó al mercado tradicional del círculo del intercambio o del cuadro de la distribución, desplazando la finalidad de la producción del uso al cambio, o a la economía de beneficio propiamente dicha. Karl Polanyi plantea la ruptura como transición desde un mercado subordinado a los objetivos sociales o religioso-culturales de las sociedades primitivas hacia un mercado subordinado a los objetivos de las sociedades industriales absorbidas en el sistema del dinero. Marx se refiere a ello con la

¹⁶ F. Braudel, *op. cit.*

conocida acusación del *Manifiesto comunista* de que la nueva sociedad no deja más nexo entre hombre y hombre que el desnudo interés o el inexorable pago en metálico.

Una vez más parece oportuno retomar el asunto que plantea una «desviación» de lo humano o una «deshumanización». Y una vez más cabe advertir que lo que estalla con la Revolución mercantil y la Revolución industrial es la condición humana tecnológica, o sea, nada ajeno a lo humano, sino un nuevo estadio de la evolución histórica en términos de un salto enorme del proyecto de emancipación y autonomía del hombre respecto a la naturaleza (si se quiere, del proyecto de humanización del mundo). Con todo, la polémica subsiste, particularmente en torno a este breve lapso de tres siglos perdido en la inmensidad del tiempo, capaz, sin embargo, de generar el más grande impulso de la civilización en los últimos 10 000 años.

¿Qué dio origen a esa dimensión desconocida de la condición humana (desconocida desde el punto de vista del daño que inflinge a la naturaleza)? ¿Constituye realmente una desviación de la condición humana tecnológica o, por el contrario, es consecuencia de ella, uno de sus logros más elevados? Desde luego, nunca se trata de una causa única, ni la tecnología es la única fuerza impulsora de la historia. Alrededor de la Revolución industrial, muchas corrientes de cambio convergieron para formar una gran confluencia: el descubrimiento del Nuevo Mundo, que estimula la cultura y la economía de Europa en vísperas del estallido tecnológico; el crecimiento de la población y su impacto en la generación de un movimiento hacia las ciudades; el agotamiento de los bosques madereros de Gran Bretaña, que incitó al uso del carbón; y, en relación con lo anterior, la hondura de los pozos de las minas, ante la cual las viejas bombas accionadas por caballos quedaban obsoletas ante el perfeccionamiento de la máquina de vapor.

Sería largo recomponer el mosaico de influencias causales, la serie de variables interrelacionadas, igualmente ilimitadas en su complejidad. Lo que no admite duda es la importancia determinante de la separación entre el productor y el consumidor, cuya consecuen-

cia insoslayable, el mercado; pasó a dominar la realidad social con toda su asombrosa complejidad y secuela de valores: sistema monetario, instituciones bancarias centrales, bolsas de valores, comercio a nivel mundial, planificadores, espíritu cuantitativo y calculador, ética contractual, dinámica del éxito, sistema de recompensas, aparato contable, etcétera. Ciertamente la Revolución industrial no se limitó a alterar la producción, la naturaleza y la cultura, sino que modificó la personalidad de los individuos, contribuyendo a crear un carácter social nuevo, atraído y conformado por la matriz del mercado; individuos integrados y desintegrados, al mismo tiempo, por las instituciones políticas y sociales, a la vez sometidos a la nueva fuerza sin integración, que es la incipiente «sociedad» organizada a partir del consumo. Este sujeto, construido desde la doble matriz del trabajador y el ciudadano, es la figura que hoy día —tras la caída del industrialismo moderno— se desmorona dramáticamente con la desmodernización acelerada del mundo occidental.

¿Desviación antihumana, inhumana o realización radical de la condición humana tecnológica en la que es, de hecho, la primera gran revolución tecnológica de carácter planetario? Vista desde el proyecto humano de emancipación, conquista y dominio de la naturaleza, la Revolución industrial y la emergencia de las sociedades modernas constituyen una de las más acabadas manifestaciones del progreso tecnológico, cuya racionalidad responde a los objetivos del trabajo. De este modo, lejos de toda suerte de antirrealización, la sociedad moderna pone de manifiesto una conquista radical en términos de elevación de la calidad de la vida humana, calidad de vida en ascenso aun al precio que se paga con un desenfrenado daño a la biosfera de la Tierra. Por consiguiente, cabe trazar una línea de continuidad entre el hombre moderno y el de las civilizaciones precedentes, el de la agrícola o aun el llamado hombre primitivo; pues, el hombre moderno no representa una desviación de lo humano supuestamente armónico con la naturaleza. Al fin y al cabo, ni antes de la Revolución industrial ni luego con las socieda-

des modernas, ni aun después de ellas, es posible hablar del hombre sin confirmar una elevación constante de la calidad de su vida humana a costa de un deterioro del ambiente; tampoco es posible referirse a ello sin reconocer una contradicción fundamental que no conoce solución, a menos que renuncie a su condición determinada por el trabajo, a su racionalidad tecnológica y a su proyecto de vida al margen de los imperativos del medio natural.

De lo anterior se infiere que con las sociedades modernas la condición humana se manifiesta —bajo nuevas circunstancias— de una manera radical, a lo cual contribuye decisivamente la ruptura entre producción y consumo que da origen al mercado y a una expansión ilimitada del dominio racional encarnado en la cuantificación y la fetichización del crecimiento. Así, antes de dirigir la mirada hacia un supuesto giro antihumano o inhumano, lo que cabe asumir es la decepción que comporta el hecho humano una vez que con las sociedades modernas se presenta en toda la radicalidad que enseña el progreso, desde Protágoras hasta hoy día.

Revolución gemela o el conflicto social moderno

La sociedad moderna es la sociedad autoconsciente, la sociedad humana por excelencia, configurada desde una aceleración del trabajo, la razón productiva, la libertad y la autonomía social y natural. Es la sociedad consciente de la potencia humana creativa y destructiva, la sociedad del mago que ha hecho surgir los más potentes medios de producción, y teme no ser capaz de dominar las fuerzas que ha desencadenado con sus conjuros; asimismo, es la sociedad consciente de que las revoluciones son, como dice Dahrendorf, momentos melancólicos de la historia, donde el breve grito de esperanza con que inician acaba generalmente sumido en la desilusión. De todo ello fue enteramente consciente la sociedad

moderna desde sus inicios, tanto que la emergencia de la Revolución industrial como revolución social (1650) se ve culminada con la revolución política, que es la Revolución francesa (1789). Ésta es la época crítica —según la llama Castoriadis—, moderna por antonomasia, cuando surge el discurso ilustrado y se consolidan las ideas de ciencia, progreso y razón, la edad de Kant, Hegel y Comte.

Separado el productor del consumidor (la revolución económica), pudo preverse el problema del acceso de la gente a las provisiones en el mercado (la revolución política), un fenómeno oportunamente señalado por Marx y Engels en el *Manifiesto* de 1848. Dahrendorf llama a esta liga *revolución gemela* de la burguesía, subrayando junto al crecimiento económico la emergencia de los ciudadanos y el anhelo de igualdad social. Así que se trata no sólo de *razón* en el sentido de una expansión del *dominio racional* (fetichización del crecimiento económico = provisiones), sino también del *pensamiento* de una época, como lo expone Marx cuando describe al proletariado como clase consciente de que (ante el mercado) el meollo del conflicto radica en las oportunidades vitales o su desigual distribución. Más allá del concepto de «clase para sí misma» cabe hablar, pues, de sociedad para sí misma cuando, con el fin de aprovechar las nuevas oportunidades que brindan la tecnología y la división del trabajo, busca un camino para llegar a un tiempo a la sociedad civil y a la economía de mercado. Se busca un camino para sostener esa unión forzada por la voluntad política, por medio de la cual, si bien emerge el mercado de beneficio, lo hace como fuerza domesticada por la figura del contrato; es un pacto social deliberado en función de la cualidad específica del conflicto social moderno entre provisiones y titularidades. De aquí surgen la Revolución francesa, una revolución de titularidades contra el privilegio y la privación, y la Revolución industrial, cuya figura central se agota pronto como revolución de provisiones. De entonces para acá, la historia de la sociedad moderna es la historia de este conflicto, donde la ruptura entre productor y consumidor

hará del mercado una fuerza cada vez más difícil de frenar, aun por medio del contrato social que funda la democracia.

Suele afirmarse que las sociedades fundadas en la pesca y la caza o en el trabajo agrícola —*primitivas* las primeras, *civilizadas* las segundas— constituyen modelos humanos armónicos con la naturaleza. También se afirma que las sociedades modernas (primero capitalistas comerciales y luego capitalistas industriales) representan modelos en pugna con la naturaleza. En rigor, no existen argumentos válidos para sostener la armonía del trabajo humano (caza, pesca, agricultura, comercio e industria) con la naturaleza, pues se trata, de principio a fin, de una acción consciente humana de transformación o reforma del medio con fines de emancipación, autonomía y libertad. Pueden discutirse los matices o los grados de la conciencia o de la razón instrumental en juego, mas no el hecho medular que significa arrancar al medio lo necesario para construir las condiciones que hacen la vida humana, quitar a la biosfera lo necesario para construir la tecnosfera. Para demostrar y comprender lo anterior basta dirigir la reflexión hacia las fuentes de energía, que constituyen el requisito previo de cualquier civilización, actual o remota. En este caso, el hecho de que ciertas comunidades obtenían su energía de la potencia muscular, del sol, del viento y del agua, induce a pensar en una «armonía» del hombre de las sociedades antiguas con la naturaleza. Sin embargo, como ponen de manifiesto los estudios de Braudel, aun así bosques enteros eran generalmente talados con el fin de tener leña para preparar los alimentos —fueran éstos de la pesca o de la caza— y para calentarse. También los molinos de agua y de viento rechinaban en los campos, pero los animales arrastraban el arado de tal manera que, durante la época de la Revolución francesa, Europa obtenía energía de unos 14 millones de caballos y 24 millones de bueyes (se habla de un continente poblado aproximadamente por 60 millones de personas). No parece ocioso pensar cuánto costaría actualmente a la naturaleza, en términos de fuentes renovables de energía (ríos, viento, animales y personas), sostener la vida humana de 6 000 millones de personas, aun sin haber pasado por la Revolución industrial.

Debe quedar claro que no por tratarse de una «economía natural» (en la que la distribución funciona como intercambio en sociedades autosuficientes), el trabajo deja de ser una acción transformadora y reformadora agresiva contra el medio. Lo es siempre, si bien el impacto en las sociedades remotas no era visible como el deterioro que se tornará evidente en las sociedades en que la distribución funciona con arreglo al beneficio. El fondo del asunto es el mercado, sea que se obtenga o no beneficio de él, se base o no en el dinero o en la permuta, o que los precios sigan la ley de la oferta y la demanda o que estén determinados por el Estado. Es siempre el mercado como cuadro de distribución de las sociedades humanas —primitivas, civilizadas o industriales—, entendido como mecanismo más o menos subordinado a los objetivos (sociales, culturales y políticos) de éstas. Se trata de una herramienta que funciona junto a otros instrumentos del cuerpo social, a su medida en términos de estructuras de poder, posición de las personas, relaciones personales, vínculos familiares y sentimientos de amor y amistad, desde donde se determinan la distribución o las titularidades que rigen el acceso de los individuos a las provisiones.

Revolución gemela de la burguesía llamó Ralp Dahrendorf a la *ciudadanía* concebida como un conjunto de titularidades (políticas) destinado a romper el círculo del privilegio y la privación encarnada en la oferta de provisiones (económicas). De esta manera, la Revolución industrial fue una subversión de provisiones (la gran fuerza moderna de las provisiones), mientras que la Revolución francesa, en el lado opuesto, constituye una rebelión de titularidades, la revolución (política) «gemela» de la revolución (económica) industrial. Por ello, el pasado idílico muere con la Revolución industrial y la Revolución francesa: «Todo lo sólido se desvanece en el aire... Todas las relaciones congeladas, fijas, se ven barridas». ¹⁷ Se han roto las relaciones humanas estables desde las fronteras del status (la posición por el nacimiento, el parentesco y la lealtad feu-

¹⁷ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., pp. 36-37.

dal o tribal); a partir de entonces, el acceso a las provisiones empezará a hacerse negociable, de acuerdo con una nueva sociedad entre cuyas tecnologías destacará el contrato. Al respecto, cabe hablar de dos mecanismos: el status en las sociedades premodernas y el contrato en las modernas. Dos herramientas para solucionar el conflicto social que implica todo cuadro de distribución en cualquier sociedad humana, sea que las titularidades se encuentren en la casta o se hagan negociables por medio de los sufragios, en las tribunas o en las calles, cuando los actores son privados y coordinan sus actividades mediante el mercado para conseguir sus provisiones o beneficios.

Aun la sociedad de ciudadanos, la sociedad civil en el sentido pleno del término, constituye un producto consolidado de la civilización antes que de la naturaleza. Más todavía, las sociedades son instrumentos o herramientas de supervivencia desde que las personas, diferentes o desiguales entre sí, deben crear instituciones comunes para sobrevivir y progresar en común. Por este camino van las reflexiones de Hobbes, Locke, Hume y Rousseau, retomadas a finales del siglo xx cuando a la tecnología de acumulación capitalista industrial sucede el capitalismo financiero, poniendo en riesgo el futuro del hombre y las sociedades en la aldea global.

Como herramienta, la figura del contrato social representa un orden social deliberado en sociedades complejas, en las que la división del trabajo coordina tareas y la estratificación social subordina unos a otros. De aquí los fenómenos y los conceptos de hegemonía y poder, los cuales aluden a capacidades y posibilidades humanas para determinar la conducta de otros, generalmente con base en instrumentos de organización y de gestión social, habida cuenta el imperativo de gobernabilidad de las sociedades ante la producción social. De aquí deriva también la clase, en el sentido que le da Marx, como conflicto político abierto basado en la posición social en pos de una igualitaria distribución de titularidades y provisiones. Se trata de una lucha de clases organizada y consciente de sí misma, cuyo origen radica en las estructuras de poder que en la sociedad

moderna han dejado de tener la cualidad absoluta de relaciones congeladas y fijas, propias de las sociedades premodernas.

Así, la sociedad moderna es la sociedad autoconsciente por excelencia, un estadio superior de la condición humana tecnológica, en el que la titularidad ciudadana la asume un individuo equipado con un conjunto de derechos y obligaciones que forman la definición operativa de la ciudadanía en su dimensión social. En adelante, la clase (el ciudadano equipado, obligado y protegido por instituciones, organizaciones y partidos) será el motor o la fuerza conductora del conflicto social entre provisiones y derechos, entre economía y política, entre producción y distribución, mercado y Estado. Este conflicto se mantiene vivo, aun en las condiciones de desmodernización radical que experimentan hoy día casi todas las sociedades y culturas del planeta, porque estas condiciones han puesto en juego la continuidad del hombre como ser social.

Razón y progreso. Progreso de la razón

La suprema definición del hombre como animal racional, lejos de ser un canto a una espiritualidad opuesta a su condición práctica o tecnológica, subraya que, aunque su existencia animal a secas se la debe a la naturaleza, como animal humano vive no en un estado de simbiosis con ella, sino condenado al desarrollo de necesidades culturales que sólo se pueden satisfacer con una acción deliberada, técnica y calculada. De ello habla la *ratio*, la razón que en el origen etimológico del verbo *reor* significa *acción de calcular o contar*; luego se difundirá como la facultad de juzgar correctamente. Hoy día, ambos significados continúan presentes tras cierto culto a la razón en su doble enfoque: cuantitativo como en el racionalismo económico, en términos de crecimiento absoluto, y de discernimiento ante una situación concreta. En el fondo se trata siempre de calcu-

lar utilidades, producción, riesgos y consecuencias. A ello alude Marx cuando advierte la diferencia entre la mejor abeja y el peor arquitecto: este último —dice— tiene prefigurado en su cerebro los resultados del trabajo aun antes de emprenderlo. De modo que el término *animal racional* se refiere a la criatura cuya vida, al ser producto de la naturaleza, tiene en la razón uno de sus instrumentos fundamentales, consciente de que, en tanto vida *humana*, no deriva de una simbiosis con el resto del mundo natural.

De lo anterior se infiere que existe una liga estrecha tras las distinciones específicas entre pensamiento abstracto y trabajo, entre la facultad (por ejemplo: espiritual) de calcular (en su amplio sentido) y las acciones prácticas y técnicas. La historia de la filosofía, como la de las civilizaciones, ofrece testimonios que permiten corroborar lo anterior en la tradición del pensamiento posterior al mito, el racionalismo propiamente tal y el culto al cálculo matemático, y las civilizaciones que muestran, junto al predominio de lo técnico, una adoración de la razón y las aptitudes para el pensamiento abstracto subordinado al cálculo. Hoy mismo, la llamada era de la informática, fundada en las computadoras, representa la era del cálculo por encima de todo.

En el mito de las sociedades primitivas no se halla una distinción entre naturaleza y cultura (o convención); más bien, la naturaleza y la historia reproducen una y otra vez el momento fundacional del mundo, fundación que escapa al hombre, atribuida, como se sabe, a los dioses. Por ello, difícilmente se hablaría de razón como se ha descrito aquí, unida a la consistencia humana consciente de su diferencia con la naturaleza. Después del mito, una forma de pensamiento que no es todavía el *logos* griego, encontrará en los llamados *mitos de soberanía* un relato que va más allá del origen o fundación del mundo. Son los *mitos de victoria* —característicos de las civilizaciones antiguas como las de Egipto, Mesopotamia y Micenas; y también de América Central, que perduraron hasta la llegada de los españoles—, donde se rompe la identidad con la naturaleza y el papel de protección de los dioses para dar paso al rey,

dios y hombre al mismo tiempo, armado de poder y de saber.¹⁸ Los mitos de soberanía seguirán mezclando lo natural y lo social, lo físico y lo político; pero del rey dependerán la buena marcha de los asuntos económicos, políticos y militares, la sucesión regular de las estaciones, la abundancia de las cosechas, etcétera. De modo que una falla en la previsión llega a significar prácticamente un desorden de consecuencias imprevisibles, sobre todo en un sistema en el que el poder y el saber introdujeron no sólo una escala de perfección, sino también un principio de legitimación de la organización social, la jerarquía y la dominación. En Babilonia, por ejemplo, los escribas encargados de observar a los astros anotaban los detalles de la vida económica, contabilizando las mudanzas celestes y las terrestres.

Los babilónicos anotaban en sus tablillas las posiciones sucesivas de los astros, sus apariciones y desapariciones, de modo que podían predecir con bastante exactitud cuándo iba a producirse un eclipse, e incluso mediante fórmulas aritméticas podían establecer en qué momento del año aparecería o desaparecería un astro determinado.¹⁹

Se trata de de los albores de la *ratio*, la facultad de calcular que toma pronto el sentido de prevenir o advertir de antemano tanto las consecuencias de las acciones de la naturaleza como las de los hombres en el trabajo y la organización social y política. La *ratio* se entiende como pensamiento operativo en conexión dialéctica con la acción práctica y técnica.

En este sentido, *Prometeo encadenado*, de Esquilo, es la tragedia clásica que con mayor claridad pone de manifiesto los alcances de la razón y el progreso entre los griegos, a tal grado que se dificulta encontrar otro personaje de la literatura capaz de transmitir mejor que él la grandeza y perspectiva abierta por la empresa que liberó al hombre de la ignorancia y el miedo originales para llevarlo hasta la

¹⁸ Véase una amplia reflexión en Antonio Campillo, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1985.

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

civilización. Curiosamente, la palabra griega *Prometeo* significa «Previsor», hecho que Esquilo parece destacar al principio de su obra, cuando el favorito de Zeus se burla del Titán encadenado por lo inapropiado de su nombre: «Los dioses no deberían llamarte Previsor —*Prometeo*—, pues lo que tú necesitas es justamente alguien que sea previsor».

Si Esquilo escribió su *Prometeo* conciente del significado de la palabra, la tragedia describe en realidad una revolución *técnica* de enormes consecuencias para la humanidad: al hacer del espíritu de Previsión —*Prometeo*— una persona viva, un dios, ha descrito el curso y el destino del progreso y la razón desde Hesíodo y Protágoras hasta la crisis que hoy día vuelve los ojos al reclamo de Zeus: los dioses no deberían llamarte Previsor, pues lo que necesitas es justamente alguien que lo sea. También la *Antígona* de Sófocles celebra este sentido de la razón y el progreso cuando el coro habla del «hombre que, lleno de proyectos en todas las cosas, nunca *imprevisor*, espera el futuro».

La razón constituye, pues, la referencia de la criatura humana consciente de su condición distinta y ajena al mundo natural, el instrumento de su emancipación ante ella, su única defensa como pensamiento positivo capaz de asegurarle una realización en la cultura y la civilización. En este sentido, los griegos fueron más lejos: introdujeron una separación radical entre lo natural y lo humano como esferas autónomas. Lo primero se sustenta solo, de manera que no es preciso fundar ni renovar, como en el pensamiento mítico; lo segundo es instaurado por el hombre y se puede modificar, mejorar o perfeccionar en función de, o justificado por, aquello que lo beneficia. Se trata del universo racional humano en tanto facultad para prevenir, para advertir las consecuencias de sus acciones en la naturaleza y en la sociedad, así como facultad para modificar, perfeccionando, tanto su conducta, sus códigos de comportamiento como las instituciones que son sus máximas creaciones civilizacionales. En todos los casos, la razón es cálculo y advertencia, parte del trabajo práctico, de las operaciones técnicas. Pero a

partir del pensamiento griego es progreso continuo, por lo que se le ha otorgado un carácter precursor o iniciador del pensamiento moderno. Tampoco es otro el sentido de la modernidad, concebida como recuperación del mundo antiguo en términos de actualización, cuyos orígenes quedan de manifiesto, con toda precisión, en la idea del Renacimiento.

Ahora bien, desde el punto de vista de la acción humana cuya función es proteger al hombre *en y de* la naturaleza, armado con otra «naturaleza» (desde la cultura o la civilización), la razón tiene desde el principio una vocación positivista de acuerdo con la cual ha privilegiado, y lo hace hasta hoy, la eficacia de la acción. De esta manera —como sostiene Castoriadis—, la razón es «el fundamento autosuficiente de la actividad humana».²⁰ Como el ser humano es un hombre de empresas (es lo que representan las civilizaciones, la cultura y el conjunto de obras en que se ve plasmada la historia), a la razón se le debe toda clase de respetos. Al fin y al cabo, se halla en la base de cualquier proyecto humano, tras el terreno del perfeccionamiento de la técnica, donde constituye la esencia del animal racional, la criatura que sabe de antemano cómo es la materia con la que trabaja, cuáles son sus posibilidades, cómo, cuándo y por dónde puede acometerla y con qué resultados. No es otro el comportamiento del técnico, el operador que calcula consecuencias y efectos de su trabajo sobre la materia.

Si bien se habla de pensamiento abstracto, no se trata del pensamiento especulativo. El trabajo de cálculo —dice Kolakowski— pone en juego en todo momento un criterio de inteligibilidad secreto, que consiste, por partida doble, en considerar la vida cotidiana como la realidad definitiva y en cotejar las cosmovisiones y doctrinas metafísicas con esta realidad. Es el criterio del rendimiento útil, que corresponde al «abandono definitivo de la infancia, es decir, de todas las instituciones que quitan al individuo su responsabilidad

²⁰ C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 15.

²¹ L. Kolakowski, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela, 1969, pp. 253 y ss.

(autónoma) al hacerse cargo de sus decisiones»,²¹ sean éstas Dios, el Destino o la Providencia. Frente a Dios —que quita al hombre lo mejor que tiene y lo más difícil de sobrellevar—, la razón le devuelve su responsabilidad incondicional por sí mismo. Esto es la historia: su propia historia como proceso, hecha con base en la voluntad y la vocación calculadoras, constituye la adultez definitiva del hombre y, por lo mismo, el momento en que la historia alcanza su fin, que es humanizar la naturaleza por medio del trabajo

Por *fin de la historia* Hegel entiende que el espíritu humano ha terminado de evolucionar de los estadios en los cuales vivía inmerso en lo mítico y esclavizado a la naturaleza a los estadios altos en que su inteligencia se enseñorea de todo, quedándole para el futuro sólo la tarea de ordenar mejor las estructuras económicas, políticas y sociales, y continuar avanzando sin amarras atávicas en las ciencias y demás dominios del espíritu.²² Se trata de una tesis fundamental recogida por Francis Fukuyama a fines de 1989, retomada por él en 1992, acerca de que la democracia liberal podía constituir, según sus palabras, «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad» y que, como tal, marcaría «el fin de la historia».²³ Descartes había escrito en el siglo xvii que nada puede agregarse a la luz de la razón que de algún modo no la oscurezca. Será el principio que endiosará el siglo xviii, llamado por eso justamente el *Siglo de las Luces*.

En este sentido, la condición humana tecnológica, condición humana racional según el punto de vista de la acción eficaz, sólo acepta afirmaciones comprobadas o comprobables, lo plenamente verificable, lo susceptible de ser traducido al lenguaje de las ciencias empíricas, y rechaza, en cambio, los términos ambiguos y oscuros; o, como escribe Marcuse, busca eliminar «ilusiones y rarezas... preguntas sin respuestas, fantasmas y espectros».²⁴ Vale la pena recordar que, no obstante el recelo de la razón ante el pensamiento especulativo, la fe moderna en el poder del hombre y la razón dio origen

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit.

²² Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta Mexicana, México, 1992.

²⁴ H. Marcuse, op. cit., p. 200.

a ideologías diversas —o metarrelatos, como les llama Lyotard— que, constituidas como discursos de legitimación de las ciencias y las acciones del hombre, recurrirán a una función narrativa tan intrincada y oscura como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido o la emancipación del sujeto razonante o trabajador.²⁵

Considerado el hombre como animal racional en defensa propia (ante la naturaleza), orientado hacia la realización de su proyecto humano (ajeno a ella), sigue el racionalismo como programa. Esto quiere decir que la realización de sus valores equivale a la realización de la autonomía del hombre, o que la realidad humana se vea mejorada, para lo cual cuenta con el trabajo y el concurso de la ciencia y de la técnica. Hay de por medio entonces un empeño valorativo que lleva a privilegiar el pensamiento positivo, una opción entre otras dentro del juego interno de las civilizaciones. Un ejemplo de ello es una civilización cuyo valor supremo —según Kolakowski— fuese la comunicación mística con la divinidad, en cuyo caso no habría motivo para admitir una definición de *conocimiento* que aludiera a las exigencias de verificabilidad y sentido común planteadas por el pensamiento positivo. Puestos de este modo, los principios del racionalismo positivista tendrían que ser considerados consecuencia o resultado de una civilización determinada, donde la seducción de la técnica y la eficacia ha llegado a un desinterés absoluto por la verdad de lo real; sin embargo, el problema es más complejo, porque los valores de la comunicación mística con la realidad formaron parte de cierto estadio de la humanidad, mientras que la historia del hombre, concebida como la historia de su proyecto de emancipación respecto a la naturaleza, revela una afirmación creciente y paulatina de los valores del pensamiento positivo, tras un proceso lento y penoso, algunas de cuyas raíces se pueden rastrear desde la Grecia clásica hasta los tiempos modernos y la realidad desmodernizada de nuestros días. De este modo, se trata no de unos valores determinados por una determinada civilización, sino de la condición humana tecnológica que, desde el orden general de la

²⁵ J. F. Lyotard, *op. cit.*

civilización (como segunda «naturaleza»), impone el dominio de la razón donde impera, paulatinamente a su vez, el criterio del rendimiento útil.

Interesa subrayar aquí que el imperio racionalista encuentra su punto de partida en la condición humana tecnológica, definida como universo o existencia «fuera de lo común y ajena por completo a los mecanismos autocompensadores de la naturaleza».²⁶ De manera que el hombre no vive realmente en simbiosis con ella, ni trabaja en combinación con las demás especies, sino empeñado en construir un mundo para sí, donde la satisfacción de sus necesidades humanas obliga a una destrucción sistemática (racional) del equilibrio natural del mundo orgánico. Visto este empeño desde nuestros días, la nueva civilización en marcha pone de manifiesto de un modo radical la afirmación anterior, toda vez que con el nuevo orden tecnológico se llega a reemplazar incluso el viejo universo ontológico descrito por Heidegger. Ese mundo de reflexiones y pensamiento que al hombre de hoy le interesa cada vez menos, preocupado (como vive) del hacer antes que del pensar, constituyendo un nuevo modo de mirar la realidad, que hace innecesaria toda intuición del ser en cuanto tal.²⁷

Desde esta perspectiva, la actitud racionalista corresponde a una toma de conciencia del hombre sobre su situación en el planeta. Así las cosas, la edad moderna es la edad de la razón por definición. Por ello, como se verá más adelante, la posmodernidad fundada en la informática y la computadora —la más sofisticada y veloz herramienta para calcular de todos los tiempos— puede ser entendida como realización de los principios modernos más radicales del animal tecnológico. Al fin y al cabo, la computadora, que ha pasado a regir incuestionablemente la vida entera del hombre, sus sociedades y su relación con el medio, representa hoy día una victoria absoluta del animal racional.

²⁶ L. Kolakowski, *op. cit.*, p. 307.

²⁷ Martín Heidegger, citado por Armando Roa, *op. cit.*, p. 53.

Entre la naturaleza y la historia

Aunque se puede rastrear la presencia del hombre hacia tiempos remotos, desde luego más allá de los últimos 10 000 años, la categoría de *hombre* quizá debe quedar reservada para designar a la criatura que perfila la diferencia fundamental entre su mundo específico y la naturaleza de la cual procede. Es el hombre propiamente como tal, no la criatura que se identifica de manera absoluta con la naturaleza, el animal a secas, cuya armonía con el medio queda asegurada por aquello que ensombrece, oculta o rebaja su condición humana: la tiranía de los instintos, que no lo deja actuar como un animal racional y libre, que esto último es finalmente el hombre: naturaleza dominada, su puerta de entrada en la historia.

Dos ideas centrales han prevalecido en torno a la condición humana: una, desde el *sujeto*, como único fundamento de toda ciencia y de toda moral, de todo conocimiento y de toda acción; y la otra, desde la *historia*, también como punto de partida de toda reflexión moral, económica y política. Ambas se pusieron de manifiesto claramente en la edad moderna; la primera en los albores del Renacimiento hasta la Ilustración, y la segunda a partir de entonces hasta nuestros días. Esto no quiere decir más que lo siguiente: dos conceptos clave, pero no específicos, de la modernidad, visto que manifestaciones de ellas se pueden hallar igualmente en diversas formas del pensamiento premoderno, en el que la condición humana se caracteriza por una identidad absoluta con la naturaleza. La tesis del sujeto no niega la historia, más bien la subordina a la naturaleza. De ello resulta que la condición humana es la condición *natural* del hombre que emerge a la historia gracias a un proceso de maduración, en el curso del cual pone fin a aquellas dominaciones instintivas que le impiden actuar como un animal racional (de orden natural). En este esquema, la razón y la libertad son condiciones que el hombre tiene desde el comienzo de la historia, pues las posee por naturaleza, a partir de lo cual se van poniendo de manifiesto

a través del movimiento histórico, precisamente, como naturales y universales.

De lo anterior se deriva una primera idea de progreso, entendido como proceso de maduración del sujeto. Se trata del hombre que madura y se hace adulto, el que piensa y actúa por sí mismo, un progreso de la razón y de la libertad que permite establecer una escala evolutiva entre las sociedades y las edades históricas, hasta legitimar la dominación de unos sobre otros (en nombre de la Libertad y la Razón) para crecer y madurar. La historia es aquí un progreso lineal que va de la ignorancia al saber, de la infancia a la madurez. De esta manera, la idea de progreso permite articular, mediar, matizar o modular la universalidad natural de la condición humana con sus variaciones históricas y culturales. Dicho con otras palabras, es el paso del sometimiento de las facultades inferiores, sensitivas o sensuales a las superiores, intelectivas o intelectuales. Las primeras tiranizan la voluntad del hombre, mientras que las segundas lo hacen dueño de sus actos.²⁸ El progreso, pues, sería el irresistible avance de las «luces»; como lo definió Kant al referirse a la luz pura de la razón, «el abandono por parte del hombre de la inmadurez culpable», o el pensamiento en continuo progreso, como lo describen Adorno y Horkheimer en pleno siglo xx.²⁹ Es el iluminismo para liberar al mundo del animismo; el hombre es hombre a partir de sus condiciones naturales universales, y desde aquí conoce el mundo, porque constituye un manantial de luz sobre las cosas.

La otra perspectiva piensa la condición humana desde la historia, ya no desde la identidad absoluta de todos los hombres (de la razón de origen natural) sino a partir de una diferencia absoluta entre los hombres, donde la sociedad y el Estado dejan de estar concebidos con un modelo natural para ser pensados con categorías colectivas, como nación, cultura y clase social. Se trata no de un

²⁸ Véase Antonio Campillo, *op. cit.*, p. 20.

²⁹ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1969.

único modelo de racionalidad y libertad —una identidad natural que iguala a los hombres desde una razón de orden natural—, sino de diversas maneras de practicar el conocimiento, distintos modos de entender y practicar la moral y la política, entendido el hombre como diferencia desde la historia.

¿Qué es el hombre al fin de cuentas: sujeto natural que se pone de manifiesto en la historia, sin que ésta altere para nada su condición natural originaria?, ¿sujeto histórico de origen natural, pero irreductible a la naturaleza?, ¿armomía con la naturaleza o diferencia absoluta con ella? Sin duda, éstos son planteamientos extremos, polarizaciones radicales en torno al sujeto y a la historia en términos absolutos. Desde luego, nada nuevo en el pensamiento antropológico, aunque en los tiempos modernos se hayan puesto de manifiesto como dos tiempos consecutivos que buscan reconciliar la identidad (en todo momento histórico, los hombres se enfrentan a los mismos problemas y acuden siempre a las mismas respuestas) y la diferencia (los hombres se enfrentan a los mismos problemas, pero acuden a respuestas distintas); una reconciliación desde el sujeto natural o desde la historia. En ambos casos media la idea de progreso, sea como escala o jerarquía vertical, que resulta de aplicar un mismo patrón universal e intemporal a las diversas culturas (modelo natural), sea como escala o jerarquía a partir de un movimiento hacia adelante, hacia una universalidad no dada sino que se elabora en la historia, donde el último eslabón constituye el criterio de superioridad.

En tal esquema, el progreso combina la sucesión de las diferencias con la repetición de la identidad: los hombres se enfrentan a los *mismos* problemas (identidad), pero adoptan respuestas *diferentes* (historia), cada vez *mejores*, hasta el punto en que un día los problemas se pueden llegar a resolver definitivamente (progreso). Progreso es así lo que resulta de combinar la sucesión de las diferencias con la repetición de la identidad, sea que el progreso se postule desde un *a priori* (como algo naturalmente dado) o desde un *a posteriori* (como resultado de la dinámica histórica). En suma,

progreso lineal de raigambre natural, universal (Kant) y/o progreso dialéctico de raigambre histórica, diferencial (Hegel).

Ahora bien, con o sin la categoría de progreso (que resulta específicamente moderna), lo cierto es que la condición humana se articula desde la naturaleza y la historia como dominación y liberación. El hombre es el sujeto (natural) que «toma» conciencia (historia) de su propia condición específica y se dispone a ejercerla como acción sobre el medio a fin de construir una «segunda naturaleza», apta para su condición humana específica. Se trata de una dominación de la naturaleza en nombre de la libertad. En este sentido, la dominación (incluso la de los hombres mismos, véase conquista y colonización) no tiene más objetivo que liberar, hacer avanzar al hombre (a los pueblos), hacerlo crecer o madurar. En la sociedad moderna, esto es el progreso, como libertad y como poder.

Con todo, la crisis de nuestro tiempo no es la crisis de la modernidad a partir de una crisis de la idea de progreso, sino la crisis de la condición humana natural-histórica, cuya realización como tal pasa por un distanciamiento de su matriz originaria natural hacia una consolidación de la plenitud humana en la historia, la cultura o la civilización. De ello hablan el progreso preponderantemente social y el carácter biológicamente recesivo de la plenitud humana. Es una crisis milenaria, no secular, si bien en los tiempos modernos comienza la etapa que con mayor velocidad, evidencia y profundidad ha puesto en evidencia la contradicción que implica la plenitud humana en términos de dominación y libertad, o como expansión del «dominio racional» sobre el planeta. Se trata de ver tras la plenitud humana una legitimación del dominio en nombre de la razón y la libertad, para lo cual la categoría moderna de progreso llegó como anillo al dedo a la hora de la gran Revolución industrial del siglo xvii. Se trata de un refuerzo ideológico que, al cabo de los años, permite localizar e identificar la raíz de la crisis milenaria, si bien procesada hasta aquí como una crisis secular que sólo toca a los tiempos modernos. Autores como Antonio Campillo, entre otros, observan con gran lucidez cómo el paso de una concepción lineal

del progreso a una concepción dialéctica del mismo (el tránsito de Kant a Hegel) se puede entender como intento por salvar la contradicción que combina la promesa de liberación con la exigencia de dominación; un intento por convertir el punto débil de la condición humana en el punto fuerte, o por hacer de la posibilidad del fracaso una garantía de triunfo: un camino de avance hacia la plenitud humana, no a pesar de sus contradicciones con la naturaleza, sino gracias a ellas. He aquí que la categoría de progreso, tanto en Kant como en Hegel, desempeña un papel central en las contradicciones, sea para vivirlas de forma dramática con el primero o para superarlas dialécticamente con el segundo.

Vivimos una crisis no de la idea de progreso, sino del progreso. Por ello, se debe distinguir que se trata no de una crisis sólo de la modernidad; sino también del proyecto humano de rescate del hombre de la servidumbre que le impone la naturaleza. Es una crisis de la plenitud humana tal como aparece expuesta en la tesis que advierte una evolución cada vez más social; histórica o civilizacional y una tendencia recesiva de lo biológico o natural. Esto último constituye un gran triunfo de la plenitud humana, mientras que la crisis revela su precio incuestionable. La crisis de la sociedad y del pensamiento modernos pone de manifiesto la cuestión de fondo que anida en la condición humana. Y lo hace tanto a nivel de los hechos de civilización y cultura, al expandirse la innovación y la producción, como a nivel del pensamiento según el cual la historia de la humanidad es universal, continua, única y ascendente, como la historia de un solo hombre en constante crecimiento y maduración, dirigida a la plenitud humana.

En este sentido, la modernidad representa la época de mayor conciencia del hombre respecto de sí mismo; en ella, la categoría de progreso sintetiza como ninguna otra la plenitud humana. Así, no es que la modernidad no haya visto el problema; al contrario: la conciencia a la cual se hace referencia es la de una época que asume la contradicción universal con la naturaleza. Y lo hace desde la categoría de progreso, con la cual no sólo pone nombre a la univer-

salidad, sino también hace positivo lo negativo, convirtiendo la amenaza en una garantía de victoria. Hoy día, a finales del siglo xx, la plenitud humana muestra la realización de la universalidad de la especie: el planeta está cubierto por la civilización, es el hombre como resultado pleno de la historia y la cultura habiendo hecho recesivas su condición biológica y la naturaleza.

Iluminismo. Pensamiento en continuo progreso

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno escriben: «El Iluminismo, en el sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos». ³⁰ Sin embargo, hoy día, la Tierra, aunque enteramente iluminada, resplandece bajo el signo de una triunfal desventura que subyace a la mezcla de racionalidad y realidad social, o a la mezcla de naturaleza y dominio de ella. Al fin y al cabo, la experiencia de nuestro fin de siglo pone de manifiesto que la dominación de todo lo que es natural (desde el sujeto dueño de sí) está concluyendo en ciego dominio. En líneas anteriores se decía «garantía de victoria»; en efecto, una triunfal desventura. Se hablaba también de plenitud humana o de sujeto racional universal, ante el cual el mundo se hace visible porque él es un manantial de luz, porque él lo ilumina con su mirada. En la plenitud humana, esa luz es la razón como facultad de calcular o de dar respuesta cuantitativa a las cuestiones planteadas por la relación entre las cosas; a tal grado que la misma herencia platónica y aristotélica de la metafísica llegará a representar, ante el racionalismo iluminista, a las antiguas fuerzas de los demonios míticos, verdaderas supersticiones consideradas como verdades universales. De acuerdo con el Iluminismo, lo que no se

³⁰ Véase M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, op. cit., p. 15.

adapta al criterio del cálculo y de la utilidad resulta sospechoso a los ojos de la razón.

Se ha dicho que en la base del mito, el hombre se identifica de un modo absoluto con la naturaleza; se trata de una subsunción de la criatura humana en ella, donde el hombre carece de actividad propia, llámese vocación de emancipación, dominio o conciencia de su condición específica humana. De ahí el fenómeno de proyectar lo subjetivo en forma de imágenes reflejas —espíritus y demonios— de los hombres que se dejaban asustar por la naturaleza.³¹

Otra cosa es la razón iluminada —puente de tránsito hacia la razón positiva de la modernidad o antecedente de ella—, cuyo manifiesto por partida doble radica en vencer la superstición y convertirse en amo de la naturaleza desencantada. En la razón iluminista, se trata del conocimiento de la naturaleza a fin de utilizarla para alcanzar su dominio absoluto, de modo que está en juego no tanto la verdad como la operación, el procedimiento eficaz. Al decir de Bacon: «Ni discursos plausibles, edificantes, dignos o llenos de efecto, o supuestos argumentos evidentes, sino el empeño y el trabajo... para un mejor equipamiento y ayuda en la vida».³² Es un juego en el que el «en sí» de la naturaleza se convierte en «para él» conforme el hombre conoce las cosas porque puede hacerlas. El humano tecnológico de Bacon es radical: no debe cesar —no cesa— de moldear la naturaleza a su imagen, de reducir lo natural, incluido todo lo natural que hay en él.

Identificando el mundo matematizado con la verdad —escriben Adorno y Horkheimer—, el Iluminismo cree impedir el retorno del mito; con todo, no logra zafarse de la mitología. De hecho —insisten—, el Iluminismo nunca ha sabido liberarse de ella, pues al identificar el pensamiento con las matemáticas, emancipa a éstas y las eleva hasta otorgarles un carácter absoluto. A ello se refiere Husserl cuando advierte: «En la matematización de la naturaleza cumplida por Galileo, la *naturaleza misma* resulta, bajo la guía de la nueva

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 17.

matemática, idealizada. Se convierte —en términos modernos— en una multiplicidad matemática».³³

El pensamiento desecha la exigencia clásica de pensar el pensamiento —lo distrae del imperativo de guiar la *praxis*— y se convierte en instrumento, en cosa, a partir de que queda nivelado con lo que existe de hecho. Posteriormente, en plena sociedad industrial, el mundo inteligible constituirá un charlataneo absurdo. Entonces la tarea suprema de la filosofía será curar al pensamiento y al lenguaje depurándolo de oscuridades, ilusiones, rarezas y enigmas insolubles, quitando la trascendencia del centro de sus preocupaciones. Hoy día —al final del siglo xx, en el apogeo del libre mercado—, los juegos del pensamiento y del lenguaje obedecen radicalmente al privilegio de la optimización de las actuaciones: la pertinencia no es ya la verdadera, ni la justa, ni la bella, sino la eficiente; de este modo, una «jugada» técnica es «buena» cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra.³⁴ Es la entrada del mundo en la era del cálculo por excelencia, la plena edad de la razón.

Cabe volver a preguntar: ¿desvío de la condición humana tecnológica o, como todo parece indicar, confirmación de su desarrollo social y cultural en el orden civilizado? Lo seguro y probable es que todavía hoy nos orientemos a creer que la victoria del pensamiento positivo representa una derrota del hombre, a pesar de la evidencia que constituye la plenitud humana extendida por el planeta a lomos de las computadoras y de un operacionalismo radical incesante. ¿No es esto lo humano por excelencia?, ¿la conciencia feliz en la que, libre al fin y sin mediaciones conceptuales, el pensamiento matemático auspicia la inmediata identificación entre razón y hecho, la cosa y su función, verdad e imagen digitalizada?, ¿no son éstas las identificaciones centrales de un operacionalismo que habla en nombre de la condición específicamente humana en la plenitud de su desarrollo como animal racional? Vale la pena recordar aquí las reflexiones de Sartori acerca del *Homo videns* y la pri-

³³ *Ibid.*, p. 40.

³⁴ J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 83.

macía de lo visible sobre lo inteligible.³⁵ Pues bien: ¿desviación de lo humano o consumación de la plenitud humana tecnológica desde el continuo progreso como redefinición permanente de lo humano? Acaso sucede hoy —como en la era moderna crítica— una redefinición tal que incluye el pensamiento y todas las formas del discurso, a partir de una sustitución de la palabra y los conceptos por las imágenes. Hasta donde es posible anticipar, se trata del imperativo de la velocidad en el cálculo, introducido por una nueva dimensión de la condición humana tecnológica en nuestro tiempo, cuyo impacto mayor se deja sentir en la operacionalidad de los comportamientos, en función, desde luego, de la plenitud humana que representan los intercambios en el mercado. ¿No ha cambiado, por ejemplo, la categoría de calidad literaria subordinada a los niveles de venta?³⁶

Nos asomamos al pensamiento automático y binario que se desarrolla casi por cuenta propia, compitiendo con la computadora que registrá y representa los movimientos del mundo reducidos a los del mercado, todo en términos de números y cálculo, como un collar de unos y ceros conforme un sistema de encendido y apagado. No *parece* un triunfo de la racionalidad objetiva, sino que *es* un triunfo de ésta, la sumisión —previsible— de la razón a los datos inmediatos, a lo que es de hecho, abandonando el pensamiento conceptual, cuya matriz radica en la negación de lo inmediato. Es la plenitud humana, pues constituye el camino más corto (eficacia) para lograr dominación y emancipación; terreno donde el espíritu se transforma en aparato de dominio, orientado a tareas administrativas y organizativas ligadas estrechamente a la toma de posesión del hombre en la naturaleza y en la sociedad. No se trata del pensamiento como facultad de representación conceptual, pero es

³⁵ G. Sartori, *op. cit.*

³⁶ El día de hoy la prensa mundial informa del discurso del presidente de Estados Unidos, William Clinton, ante la Organización Mundial de Comercio, donde propone que dicha organización adopte, de cara al próximo siglo, decisiones con mayor rapidez, de modo que el comercio se adapte a los ritmos de la economía y a la veloz evolución tecnológica: «Tenemos que desarrollar un sistema de comercio global que sea *tan rápido como el mercado*». Véase diario *Reforma*, México, 19 de mayo de 1998. Las cursivas son del autor.

igualmente pensamiento que permite al hombre un distanciamiento relativo del medio natural para tenerlo enfrente, en posición adecuada para someterlo y dominarlo. Hay entonces una variable de pensamiento —según las tecnologías—, aunque no una variable de la condición humana. Al fin y al cabo, sin dominio eficaz de la naturaleza no existe la condición humana. Como dice Sartori, la tesis de fondo es que el video está transformando al *Homo sapiens*, producto de la cultura escrita, en *Homo videns*, para el cual la palabra y el concepto están destronados por la imagen en la pantalla; sin embargo, cabe advertir que —al revés de lo que afirma Sartori— esta evidente transformación no altera la «naturaleza» del hombre como animal tecnológico, toda vez que la consolida y confirma tras la preponderancia de lo operacional y visible sobre lo especulativo e inteligible. Digamos que en la línea que va del pensamiento negativo al positivo, pasando por la estación intermedia iluminista, cualquiera puede constatar la suspensión del concepto. Esta suspensión responde, por una parte, a la convocatoria del progreso y, por otra, al llamado de la cultura o del proyecto humano de construcción de una «naturaleza aparte» en términos de eficacia.

Es importante advertir que no me motiva un afán apologético del Iluminismo o del pensamiento positivo, menos de la racionalidad tecnológica de la cual se ocupa especialmente este libro, ni tampoco de la condición humana tecnológica. El objeto de estas reflexiones sólo busca demostrar que esta última, consciente de su tarea en el planeta, constituye la base de la construcción de las civilizaciones y, en consecuencia, el fundamento de una destrucción calculada —racional— de la naturaleza. De aquí el afán de mostrar el desarrollo del pensamiento subordinado de un modo radical a la tarea humana por excelencia —reducir lo natural— frente a cuyos imperativos ni la *ratio* a secas, ni la supremacía del pensamiento iluminista y luego el positivismo moderno, ni la actual arremetida funcional posmoderna, son ajenas a ella. Al contrario, constituyen en su conjunto y desarrollo la plenitud humana al cabo de los últimos 10 000 años. Así, la historia no registra una renuncia absoluta

al pensamiento, sino al pensamiento negativo para generar, en cambio, pensamiento reificado (matemáticas, máquinas, organización y administración). ¿Qué otra cosa se podía esperar de una criatura que funda su esencia y su existencia como un ser aparte de la naturaleza? No debe olvidarse que la condena natural consiste en el dominio de la naturaleza; más aún, sin dominio, la condición humana sería pura especulación. Tampoco se olvida el hombre de sí mismo, de su realización como tal, pues jamás cree que está en juego someter a la naturaleza sólo en el pensamiento, sino ser su amo en la práctica, donde radica verdaderamente su superioridad como animal racional.

La condición humana en crisis

El mundo del hombre es hoy día un universo desencantado. Ayer fue el orden de la esperanza, inaugurado desde la conciencia de ser algo aparte de la naturaleza, aunque obteniendo de ella sus materias primas fundamentales. Por tanto, puede afirmarse que el hombre es hombre desde esa diferencia, a partir de lo cual se abren paso el imperativo de construir una «segunda naturaleza» y la razón en términos de operación eficaz para lograrlo.

Lo llamo orden de la esperanza porque promete liberar la necesidad natural; promete casi la eternidad, con base en el dominio de las limitaciones del tiempo y del espacio. La cultura y la filosofía darán a la esperanza —6 000 años más tarde, en plena modernidad— el nombre de progreso. El pensamiento mismo, ya dominado por la *ratio*, alcanzará los umbrales del Iluminismo, del pensamiento en continuo progreso, subordinado o al servicio del empeño del hombre de ser amo de la naturaleza en la práctica. Desde esta lógica de análisis, nada se puede criticar al hombre por haber desatado la fuerza de su creatividad y ponerla en juego en la construcción de

las civilizaciones, todas fundadas en su irrenunciable condición que le dicta hacer un mundo aparte. Así, el orden de la esperanza (o de la felicidad encarnada en la civilización) corresponde a los imperativos del progreso, de la producción en ascenso en aras de mejorar las condiciones de la vida humana, cuyos patrones son tales y variables en la medida que constituyen construcciones artificiales (obras, en el lenguaje de la cultura). Entonces, se debe advertir que, según el orden de la esperanza, se trata no tanto de la destrucción de la naturaleza como de la construcción de la cultura, no tanto del deterioro del ambiente (o de la vida natural) sino del mejoramiento de la vida humana, cuya medida está dada por las máquinas, los aparatos, los instrumentos o los simples artefactos que hacen el entorno del hombre en la vida cotidiana. Tampoco se puede quejar el individuo de nuestro tiempo si atendemos a la eficacia de la acción humana para construir la última civilización que emerge hoy día ante nuestros ojos. Es la plenitud humana en acto, si bien otra cosa es el costo, aquel que, como se intenta hacer ver, ha estado desde un principio en el presupuesto de la condición humana, aunque el daño haya parecido mínimo al principio, por el número de habitantes en el globo y las condiciones del trabajo sin la fuerza expansiva que lo caracterizará después con el industrialismo.

Lo que se debe subrayar es la condición humana como acción consciente sobre el medio, afán de conquista de la naturaleza, razón y expansión del dominio racional, progreso material y pensamiento en continuo progreso. Al cabo de los últimos 10 000 años debe subrayarse también la condición humana como crecimiento ilimitado en todos los órdenes, crecimiento económico por encima de todo, aunque frente a esto último se erija hoy la idea de desarrollo, como tarea complementaria —distributiva— de la tarea central de producción incesante para el mercado.

En ese orden de ideas creció la esperanza junto a una ampliación fantástica de la potencialidad del trabajo y de las nuevas herramientas que llevaron a creer que podrían vencerse la pobreza, el hambre y la enfermedad. A ello contribuyeron los economistas clásicos y los

filósofos ingleses y franceses del siglo XVIII, sin descartar a los alemanes Hegel, Marx y Engels en el XIX, todos los cuales vieron en la naciente civilización industrial la paz, el pleno empleo, la igualdad de riqueza y/o de oportunidades, el fin de los privilegios, todo al alcance de la mano.

Por lo anterior, la modernidad fue la gran conciencia del hombre como criatura en función de la cultura y la civilización, la gran conciencia en la primera edad de la razón y la expansión del dominio racional. Desde aquí, es la última conciencia del hombre ante su propia destrucción, al punto de que la arremetida de los derechos civiles a fines de los sesenta se puede considerar la última voz de alarma cuando la plenitud de la vida humana incluyó la novedad de un mecanismo cibernético, no sólo expansivo y reforzador del mercado y el consumo, sino también un parteaguas en cuanto a la velocidad con que pasaría a elevar, multiplicar y sofisticar las necesidades, las exigencias y los niveles de la vida humana.

A propósito del mercado se ha difundido asimismo una especie de «deshumanización» de los lazos interpersonales. Es claro que esta potente edificación humana no dejó más nexo entre hombre y hombre que el desnudo interés, el inexorable pago en metálico,³⁷ relaciones personales, vínculos familiares, amor, amistad, lazos de vecindad y de comunidad, todo teñido por el lucro comercial. Pero ¿es esto un mundo ajeno al proyecto de la razón y de la expansión del dominio racional que define a la condición humana?, ¿no representa, más bien, un peldaño más, una consecuencia previsible del desarrollo progresivo de la razón y del pensamiento en continuo progreso?, ¿de qué deshumanización se habla, pues? Quizá sólo de una pérdida de determinados contenidos humanos, ciertas variables propias de una época y de su reemplazo por otros contenidos, otras variables igualmente humanas que, aunque dotadas de valores diferentes, son afines en y por todo al dominio de la razón, la conquista de la naturaleza y la construcción de un orden aparte de ella.

³⁷ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit.

Ahora bien, las ideas centrales que se propagaron por el mundo después del estallido industrial, sobre todo después de la Revolución francesa, fueron las mismas en todas las sociedades y culturas del planeta donde la producción se separó del consumo, disociando dos universos que se debían mantener políticamente ligados si lo que estaba en juego era un esquema de sociedad. El mercado, en las condiciones abiertas por el industrialismo, dejaba de estar subordinado a los objetivos socioculturales de las sociedades y pasaba a desempeñar, en cambio, un papel determinante en los nuevos objetivos de la sociedad industrial, cada vez más independiente de la historia de las sociedades, sus contenidos nacionales particulares, su estructura política y su cultura nacional. De hecho, durante la primera etapa de la modernidad, aun antes del desarrollo expansivo de la sociedad industrial, racionalidad instrumental e individualismo moral se mantenían unidos gracias al Estado nacional republicano y a una concepción del hombre como ciudadano sometido a leyes que no sólo protegían sus libertades, sino que también organizaban el interés colectivo. Esto quiere decir que en el seno de la *sociedad de producción* convivía con ella —pugnando desde el animal racional tecnológico— el germen de una derivación hacia la *sociedad de mercado*, la cual a la postre acabaría por romper el modelo clásico de sociedad fundado en la unión de racionalidad instrumental e identidades culturales, industrialización y nación, la unión de una razón cada vez más instrumental y el universo simbólico de las culturas.

Entre las ideas centrales que se propagaron desde la sociedad de mercado, importa destacar el concepto de que lo humano superior se distingue por su tarea sobre la naturaleza. Recuérdese a Marx cuando dice que el primer acto por el cual los hombres se distinguen de los animales no es porque aquellos piensan, sino porque se ponen a producir sus medios de subsistencia; la liberación de las fuerzas productivas es la liberación del hombre, idea que, si bien se remonta hasta el Génesis, con la Revolución industrial alcanzó el carácter de un programa mediante el cual la naturaleza pasaba a ser

claramente objeto de una explotación implacable. Resulta interesante advertir que el pensamiento marxista clásico —si bien opuesto al espíritu del capitalismo— no escapó a esta visión del mundo, donde la naturaleza estaba allí para ser explotada. Marx como Engels hablan de «guerra del hombre contra la naturaleza», llevando el humanismo tecnológico de Descartes y Bacon al punto extremo de un rechazo radical no sólo de la naturaleza, sino también de la animalidad del ser humano.³⁸

Otra idea fundamental, estrechamente ligada con la anterior, fue todavía más lejos: extendió el pensamiento de Darwin sobre la evolución y la ciega actuación de la selección natural al campo social.³⁹ A partir de aquí el industrialismo no sólo constituía una fase superior de la evolución de las culturas, sino que, en el interior de las sociedades, las personas más ricas y poderosas, las más aptas y meritorias, lo eran en virtud del principio de selección natural. También Marx compartió la idea de que el industrialismo representaba la forma más avanzada de la sociedad, un estadio superior (superior en el sentido humano; más aún, humano occidental) hacia el cual avanzarían inevitablemente todas las sociedades.

Una tercera idea enlazó naturaleza y evolución: el principio del progreso entendido como visión de que la sociedad humana (la historia) se mueve irreversiblemente hacia una vida «mejor» para el hombre.⁴⁰ Por cierto, la idea de progreso tuvo precedentes notables antes de la era moderna y el industrialismo. Uno es la visión griega clásica y otro la cristiana. En los tiempos modernos aparece como combinatoria de la perspectiva universalista de los cristianos con la perspectiva política de los griegos. Este progreso universal afecta a todos los pueblos y a todas las épocas de la historia. Se abre paso entonces el progreso como la gran justificación moral de la expan-

³⁸ Véase C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

³⁹ Una sugerente reflexión al respecto se lee en Guy Sorman, *El mundo es mi tribu*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998. Esta obra, junto con recuperar el viaje de Darwin a Tierra del Fuego, pone de manifiesto cómo los fueguinos fueron exterminados, «perdiendo así la lucha por la vida».

⁴⁰ Hoy sabemos que «mejor» alude al grado de dominio y conquista de la naturaleza, no necesariamente ligado con la idea de bienestar o igualdad social y política de los individuos.

sión del «dominio racional» o la plenitud de lo humano. Desde aquí se legitimará la invasión de territorios, la colonización y el imperia-
lismo, en términos de actualización de sociedades atrasadas, socie-
dades enemigas del progreso, empeñadas en seguir siendo niños,
sociedades en resistencia al irresistible avance de las luces. Pero el
progreso legitimó no sólo la conquista de civilizaciones *menos avan-
zadas*, sino además la explotación y degradación de la naturaleza,
la doble explotación del hombre y el medio.

Llegado este punto, conviene subrayar la inmensa conquista que
encarnan los tiempos modernos. Ella representa la más grande rea-
lización humana de todos los tiempos y el inicio de una civilización
y una cultura en proceso de articulación planetaria. Es el momento
cumbre de la separación del hombre respecto a la necesidad natu-
ral; por tanto, es la cuna del humanismo más radical, el que procede
de la radicalidad de la economía política, para la cual el trabajo
constituye la riqueza genérica del hombre. De este modo, a punto
de cerrar nuestro siglo, el problema que ahora sigue a la plenitud de
la tarea emancipadora es el de su destino. Esto es así porque, al
haber atravesado por esos dos momentos reconocidos de su historia
interna (naturalista e historicista, de destrucción y construcción, una
de resonancia kantiana, la otra hegeliana y una última derivación
revolucionaria en Marx), nuestra experiencia compartida desde la
segunda mitad del siglo xx parece haber alcanzado un punto donde
el dominio universal sobre la naturaleza se retuerce contra el hom-
bre emancipado y contra el trabajo como categoría que capta el ser
de la existencia humana, esto es, contra la moral de la productivi-
dad en los tiempos que corren.

En ese orden de ideas, aquí no se plantea la crisis de la moderni-
dad o sólo de ella, como generalmente se ha visto en los últimos
años; más que eso, al ser los tiempos modernos y el industrialismo
las más altas cumbres de la libertad del hombre por la razón y la
expansión del dominio racional, se ha puesto en juego mucho más
que una crisis de la última gran civilización occidental extendida a
todo el planeta. Se trata de la condición humana tecnológica en

crisis o, como dice Baudrillard, de la crisis de esa gigantesca elaboración que alucina en términos racionales el destino del hombre a la transformación del mundo. Es la crisis del hombre reflejado por ese espejo operacional, donde no ha dejado de pensarse como algo que se debe producir, transformar, intercambiar y hacer surgir como valor. A ésta, que es la crisis del *Animal laborans*, del animal tecnológico, del *Homo faber* y del ahora *Homo videns* se dedicarán las reflexiones que siguen, desde el origen de su fase definitiva en la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera del XX.

Del ciudadano al consumidor

Entre los fenómenos más importantes, a la larga contradictorios, que traen consigo las sociedades modernas y el industrialismo no se pueden omitir dos: la emergencia del individuo tras las formas del trabajador y el ciudadano, y su proceso de *personalización* tras la figura del consumidor desenfrenado (el mero «actor social», como prefiere Touraine). De lo primero da cuenta la apoteosis de los derechos del hombre entre los siglos XVII y XVIII en Inglaterra, Francia y Alemania, desde cuya perspectiva se desarrolla lo que Dahrendorf ha llamado «revolución gemela» en alusión a la gran revolución política que culmina en la sociedad civil, o la sociedad de ciudadanos en el sentido pleno del término. Dahrendorf retoma una tradición que comienza con Locke (*Tratado sobre el gobierno civil*) y continúa David Hume, inspiración a su vez de Adam Ferguson a la hora de su *Historia de la sociedad civil*. El contexto está constituido por sociedades que ofrecen, por partida doble, tanto crecimiento económico como oportunidades y derechos básicos para todos. Es el principio de la república y del contrato social. Más tarde surgirá la síntesis bajo la categoría de desarrollo, enlazando en un solo haz crecimiento económico y participación social.

Evidentemente, opera de manera determinante y fecunda la ruptura entre producción y consumo; en pocas palabras: la emergencia del mercado de beneficio aunado a un nuevo cuadro de distribución a partir del cual, de conformidad con la índole contractual de las relaciones sociales, surge la necesidad de regular el acceso de la gente a las provisiones en el mercado. Pieza fundamental de esta nueva visión —en el apogeo del principio de producción— fue la idea de soberanía popular, el proyecto de construir una comunidad de ciudadanos libres y racionales sobre las ruinas de los antiguos regímenes que seguían sometidos a la tradición o la ley divina. Recuérdese que Dietzgen llegará a proclamar que «el trabajo es el Mesías del mundo moderno. En su mejoramiento reside la riqueza, que ahora puede aportar lo que hasta el presente no consiguió ningún redentor».⁴¹ No fue otra cosa lo que observó Marx a mediados del XIX cuando examinó el papel revolucionario de la burguesía en el terreno político, con base justamente en la revolución económica planteada por el cambio tecnológico del industrialismo y las nuevas relaciones capitalistas de producción.

De lo segundo —el proceso de *personalización* del individuo— da cuenta la apoteosis del consumo, es decir, la expansión ilimitada de las ofertas del mercado ante un individuo vulnerable en sus derechos pero urgido de adquisiciones, cuya desembocadura hacia finales del XX hará del ciudadano original un consumidor irrefrenable. Es la apoteosis del crecimiento económico, hijo legítimo del progreso, el incremento de bienes y servicios, de su calidad y diversidad, en aras de un «mejoramiento» continuo de la vida humana a lomos de una nueva e impresionante revolución tecnológica. Son fuerzas económicas libres, finalmente, de las ataduras que las mantenían unidas o subordinadas a una concepción política de la sociedad, libres del paradigma del ciudadano una vez desaparecida toda huella de individualismo moral; así, el campo queda abierto, como

⁴¹ J. Dietzgen citado por Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1993, p. 34. Edición original en francés, 1973.

dice Lafargue, a «esa locura del amor al trabajo que se apodera de todos donde reina la civilización capitalista».⁴²

En el fondo, la apoteosis de los derechos del ciudadano y la del consumo son las dos caras de una misma moneda: el espejo de la producción, más aún si se observa, tras su liga estrecha, al partido de las titularidades y al partido de las provisiones, perfectamente ilustrables con las figuras de Marx y Tocqueville. El primero casi profetizando una revolución política irrefrenable en términos de derechos, y el segundo impresionado con América (Estados Unidos) aunque dudando de la democracia ante el reto de alcanzar la riqueza de provisiones; al fin que, sin el pacto social de la república, las provisiones por sí mismas condenan a la democracia a una especulación retórica.

El desarrollo ulterior de la sociedad moderna en Estados Unidos parece poner de manifiesto que acaso Adam Smith se equivocó al esperar más de lo que debía del «progreso de la opulencia», mientras que Marx quizá se equivocaba otro tanto al esperar más de la revolución de las titularidades. Ente ambos, Tocqueville es quien más se ha acercado a lo que ha sido una «victoria» resonante del crecimiento económico, la cara única del paradigma del trabajo o la producción tras la oferta ilimitada de los mercados y la conversión del ciudadano moderno en el consumidor insaciable de nuestro tiempo. En este contexto, no faltan fundamentos para considerar que la obra de Marx respecto al principio de producción constituye, bajo una forma secularizada, una auténtica santificación del trabajo como actividad racional productora de valor; una santificación porque la idea de la producción y del trabajo en Marx remite continuamente a la ética cristiana, a la ascesis intramundana del esfuerzo y la superación, donde Max Weber localiza precisamente el germen radical del espíritu capitalista.⁴³

⁴² *Ibid.*

⁴³ Una reflexión a fondo en esta materia aporta Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 33

Algunos autores distinguen varias etapas en el desarrollo del individualismo moderno, desde la configuración del *ciudadano* en la sociedad política hasta la *persona* en la sociedad de consumo; el primero como resultado de la integración social por la ley y la educación; a fin de que las dos tendencias ya radicalmente separadas (la producción y el consumo, la racionalización del mundo y el individualismo moral) marchen unidas, haciendo a la sociedad por medio de las instituciones, y la segunda como desocialización del ciudadano, desbordado como tal en y por la «sociedad» de consumo. Lo primero es el derecho; lo segundo, libre competencia en los mercados sin mediaciones políticas, jurídicas ni institucionales.⁴⁴

Lo anterior indica que la sociedad moderna vive desde hace un siglo⁴⁵ la crisis que desgarró lo que hasta la primera mitad del XIX funcionaba como un conjunto coherente —el orden de la esperanza—, en un sistema integrado del universo tecnoeconómico y la cultura: tecnologías, producción social y ciudadanos. Digo integrado en tanto la disputa entre el partido de las provisiones y de las titularidades mantenía un equilibrio, cuyo resultado evidente se traducía en una contención práctica de la tendencia autorreforzativa y autoexpansiva del mercado de beneficio. Se trata del todo integrado de la economía y la política en su sentido más amplio: la «revolución gemela» durante un raro momento de la historia —el siglo XVIII— cuando coinciden casi armónicamente o en correspondencia, guiadas por un interés colectivo, una revolución económica y una revolución política; o, si se prefiere, economía de mercado y sociedad civil. Fue entonces cuando se inició —a mediados del XIX— el proceso de disociación de la economía internacional y el Estado nacional, proceso que rompió el modelo clásico de la sociedad nacional triunfante en los Países Bajos e Inglaterra,

⁴⁴ Alain Touraine concibe después de la *persona*, absorbida en y por el consumo, al Sujeto (sic), a quien comprende como la resistencia, la voluntad y la felicidad del individuo que defiende y afirma su individualidad contra las dos grandes tendencias contrapuestas de nuestro tiempo: las leyes del mercado y las de la comunidad encerrada en sí misma. Touraine espera de este Sujeto en resistencia (una especie de Sujeto sin conciencia, pero reflexivo a la manera del cogito cartesiano) una respuesta social a la actual disociación de la economía y la cultura, *op. cit.*

⁴⁵ Véase Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Editorial Grijalbo y CREA, México, 1998.

luego en Francia y Estados Unidos y finalmente en toda la Europa central.

La modernidad originaria había creído en el orden que la razón puso al caos de la diversidad de intereses y hasta en el desorden de las pasiones. Había creído también abiertamente en el orden de la esperanza a lomos de la idea de progreso, hasta que la categoría de desarrollo reasumió la esperanza forzada de un orden satisfactorio, empezando el siglo xx: ligada primero con la crisis de los treinta y con una prematura mundialización, y después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el mundo entero creyó que había llegado la era de la gran síntesis entre el crecimiento económico y una participación social ampliada al servicio de la nación. Pero no, desde mediados del xix la idea y el hecho de una sociedad industrial integrada con base en una racionalización económica e intervenciones políticas y culturales empezaba a ser sucedida por una ruptura creciente entre el universo de los mercados y el de la vida cívica. Dicho de otro modo, comenzaba a ponerse de manifiesto en toda su radicalidad una doble finalidad útil: la de la naturaleza en función de su transformación por el trabajo, y la de los productos en función de las necesidades.⁴⁶

En ese orden de ideas, cabe advertir que la historia de la correspondencia entre individualismo moral y racionalidad instrumental (economía y política, economía y cultura, mercado y Estado, según quiera verse) no es un idilio, sino un triángulo con la base quebrada, como afirma Touraine, pues ambos términos de enlace pugnan por separarse y sólo las instituciones políticas los mantienen unidos. En tal medida, el bienestar personal y la economía de mercado se combinan gracias a la intervención del Estado democrático, que asegura la integración de las exigencias de la economía y las demandas sociales.⁴⁷ De este modo, si bien la idea de progreso parece triunfar hacia la segunda mitad del siglo xix y luego tam-

⁴⁶ Importa subrayar tras estos fenómenos cómo el sujeto humano se forja estructurado alrededor de sus necesidades, al tiempo que funcionaliza la naturaleza estructurada por el trabajo.

⁴⁷ A. Touraine, *op. cit.*, pp. 30-31.

bién parece triunfar la idea de desarrollo en la primera mitad del xx, lo cierto es que en el último cuarto de la presente centuria, hacia los setenta, lo que de veras alcanza una victoria incuestionable es el gran paradigma de la finalidad útil de la naturaleza según su transformación por el trabajo. Se rompe la liga *política* del mercado y la nación, visiblemente desbordada por la internacionalización creciente de los intercambios y la tendencia contraria —en defensa propia— de las comunidades a encerrarse cada vez más en sí mismas. Triunfa la Necesidad por medio del dominio de la Naturaleza; sucumbe la Penuria (la Escasez) desbordada por unas élites «mundializadas». Tal es el panorama de nuestro tiempo —escribe Sorman—, desgarrado entre una vida económica «mundializada» y la vida política «territorializada».⁴⁸ En realidad, es al ciudadano a quien encontramos desgarrado en las sociedades de fin de siglo, personalizado por el mercado como consumidor; aunque, bien mirado, no se trata del ciudadano triunfante de *la Declaración de los Derechos del Hombre*, acaso tampoco del consumidor de hace 30 años, sino de una nueva criatura desprovista de derechos y de oportunidades, en lucha dramática por su supervivencia, tironeado por las tendencias extremas y contrapuestas de esos dos colosos que hacen la ruptura actual del mundo entre la voracidad de los mercados y el fundamentalismo de las comunidades en defensa propia.

No parece ocioso extender (en el contexto de la «mercatorización» de la sociedad) una reflexión que parte del modernismo y se dirige a la posmodernidad (la apoteosis de lo nuevo), a fin de considerar, allá y acá, ese dar vueltas en el vacío que representa lo nuevo incesante o lo que Lipovetski denomina *imperio de lo efímero*.⁴⁹ Digo extender la reflexión porque, al fin y al cabo, se trata de una misma historia: la que comienza con el proyecto consciente y racional de emancipación y sigue con la tarea de construir civilizaciones para desembocar, ayer en el industrialismo, el ciudadano y la

⁴⁸ Guy Sorman, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁹ Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1990.

mercantización de la sociedad de producción y hoy en la sociedad posindustrial, la persona y el hedonismo. Es una misma historia, cuyo tercer eslabón bien puede ser el nuevo «actor social», ese Sujeto sin conciencia pero reflexivo ante la radicalidad de la condición humana tecnológica de nuestro tiempo. Cabe llamar la atención sobre el fenómeno que muestra al hombre refugiado en su consistencia de animal racional operativo, ya que —no obstante el dato que prohíbe la más mínima acción productiva en el actual estado del ambiente— contesta a la crisis de supervivencia con una nueva embestida civilizacional supertecnológica, una radicalización del dominio racional a nivel global, y un consumo exacerbado de tecnologías en el hogar, en la calle, en la oficina, en el campo de deportes, dondequiera que se encuentre.

Bell asegura que la segunda mitad del siglo XIX, subordinada por completo a la dinámica del crecimiento económico y a una cada vez más acentuada mercantización de la sociedad, introdujo una figura —el crédito— que alteró gravemente el esquema moderno originario de los ciudadanos para obtener las provisiones de la sociedad industrial; es la figura que socavaría paulatinamente el principio del ahorro, la base de la moral puritana —la ética protestante, en términos de Max Weber—, cuya bancarrota coincide, paradójicamente, con el ascenso de un individualismo radical en lugar del individualismo moral de la modernidad. Se trata de lo que, con otras palabras y con otros matices, Lipovetsky observa como continuidad y ruptura de dos sociedades (que son también dos momentos, dos épocas, dos periodos): una, la sociedad de los derechos individuales unidos a una obediencia incondicional al deber, la sociedad que se electrizó con la idea de la liberación individual y colectiva, donde el individualismo funciona como verdadera religión del deber laico, la sociedad irrigada por los imperativos hiperbólicos del sacrificio, el Bien y la abnegación presididos por el interés general; la otra es la sociedad de hoy, que desvaloriza el ideal de abnegación y estimula sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista; es la actual cultura que ha

liquidado —o se encuentra en vías de liquidar— todos los valores colectivos, donde la vida cotidiana resulta irrigada por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos.⁵⁰

La gran sociedad moderna se ha cuarteado, escribía Daniel Bell en los sesenta. Hoy es un capítulo cerrado, etapa ya vivida a juzgar por las reflexiones de Lipovetsky. Sin embargo, más allá del debate actual en este punto, se deben poner los ojos en la cuarteadura que toca el orden de la condición humana universal. Ciertamente, Bell observa un agrietamiento de la sociedad moderna en tanto la *racionalidad funcional* (la eficacia, la utilidad, la productividad) de su orden tecno-económico deja de constituir un todo integrado con la *austeridad* del orden de la cultura (centrado en el ahorro y la moderación puritana). Vista así, es verdad que se agrietó la sociedad moderna clásica hace un siglo y hoy este capítulo se ha cerrado, herido por una especie de disfuncionalidad entre eficacia y hedonismo. Lo importante —desde mi perspectiva— es observar de un modo crítico esta caída de la sociedad moderna por una disfuncionalidad entre eficacia y hedonismo. Después de todo, las sociedades de nuestro tiempo, llamadas *posmodernas* o *en proceso de desmodernización*, son eficaces y hedonistas desde una funcionalidad impresionante entre productividad en el trabajo, competitividad en los mercados y goces de realización inmediata. Así que, si bien se han terminado tanto el edificio moderno originario como toda su amplia y compleja red de integración y cohesión social, cultural, institucional y política, no ha concluido la tarea humana de emancipación. Al contrario, todo parece indicar que la nueva sociedad en marcha constituye un paso aún más radical y sofisticado de la misma. Por tanto, no ha concluido la tarea civilizatoria emprendida por el animal tecnológico, si bien hay motivos suficientes para pensar y adelantar que la civilización como tal podría quedar cancelada por un colapso ecológico.

⁵⁰ Véase G. Lipovetsky, *op. cit.*

La reflexión se podría llevar al terreno donde se pone de manifiesto que la nueva civilización, al cerrar la sociedad moderna, cancela al mismo tiempo los mecanismos sociales, culturales, institucionales y políticos que fueron capaces de controlar las tendencias autorreforzativas y expansivas de las fuerzas económicas. Lo cual demostraría que en medio del desmontaje de la sociedad moderna y sus dispositivos institucionales, la racionalidad instrumental se ha lanzado a conquistar el planeta aun al precio de la desintegración de las sociedades y un colapso ambiental. En este contexto, el libre mercado deviene deconstrucción del orden y caldo de cultivo de un individualismo extremo, cuya mira se orienta al bienestar y el goce inmediatos, así sea en el caos que engendra la suma de intereses privados que actúan fuera de la ley. Con todo, no es ésta la factura más grave; tras ella se procesa una combinatoria global y fatal, ecológica, demográfica y social.

Se califica y descalifica también a esta nueva funcionalidad de la sociedad mercatizada con el término *deshumanización* y al mismo tiempo se pone el grito en el cielo. Tampoco aquí hay tal. La producción exacerbada y acelerada, tanto que se articula con el culto a lo nuevo, el cambio continuo y una diversificación creciente de las ofertas y de las opciones, representa más bien el más alto grado alcanzado por la plenitud humana, conseguida en consonancia con una personalización sin precedente de los individuos en los mercados de consumo. Desde luego, pueden discutirse los valores implícitos en este proceso, el pensamiento en cuestión, los fines, la racionalidad y sus cualidades; pueden discutirse y hasta compararse el individualismo sujeto a reglas morales y el de cada uno para sí mismo; el individualismo del ciudadano con deberes y derechos sociales y el del consumidor con opciones de compra. Al final sólo se encontrará un desmontaje del aparato institucional moderno de las sociedades, una desmodernización del mundo, en aras de llevar aún más lejos la vocación del espíritu de negar todo lo naturalmente dado. Si bien en Hegel no hay asomo o amago hedonista por ninguna parte, lo cierto es que la voluntad de someter a la natura-

leza y convertirla en un mundo humano desemboca una vez más en una civilización que reafirma y confirma la condición humana en la plenitud de sus facultades.

El viaje de Darwin y Fitz Roy a Tierra del Fuego a mediados del siglo pasado ilustra perfectamente la tesis por la cual los contenidos que caracterizan la condición humana en una época o sociedad determinada responden a un círculo mental y social circunscrito por los prejuicios de su tiempo. De hecho, Darwin y Roy vieron a los mismos hombres —los fueguinos— y se enfrentaron a los mismos fósiles animales en la Patagonia, pero cada cual llegó a conclusiones contrapuestas. Darwin afirma que «estos indios no carecen de intuición» (pues cazan y pescan), pero la «razón humana» no explica sus comportamientos: «su instinto merece ser comparado con los del animal». Más aún, el afamado científico se asombró de que los yámanas «no progresen», al tiempo que consideró su vocabulario indigente, sin darse siquiera la oportunidad de advertir la riqueza de su diversidad. Desde una perspectiva crítica de Darwin, escribe Guy Sorman:

Sólo a fines del siglo xx, los arqueólogos erigen el inventario de las complejas técnicas de fabricación de las canoas de corteza, del pulido de piedras y puntas de flecha. Las misiones contemporáneas descubrirán también que, lejos de ser una sociedad inmóvil, los yámanas poseían una historia: habían evolucionado desde su condición original de recolectores y cazadores a la de pescadores... en el curso de los 10 000 años que duró su sociedad en Tierra del Fuego.⁵¹

Sorman advierte que Darwin pertenece a su época y leyó a Voltaire y a Adam Smith, no a los yámanas. Así que cuando llegaron los etnólogos, recién entonces se desentrañó la complejidad de la condición humana de los fueguinos, su civilización, su religión chamánica, sus guerras tribales y su ingeniosa adaptación a un entorno congelado nueve meses al año.

⁵¹ Guy Sorman, *op. cit.*, pp. 27-54.

A lo largo de toda la historia ha ocurrido que la del hombre es una sucesión de valores, formas de trabajo, organizaciones y fines, en virtud de los cuales, por lo general, una época o una cultura condenan y descalifican a los hombres de otras épocas, sociedades o culturas. Sobre los niños y las mujeres pesó un día la suerte de su condición «desalmada» y también sobre pueblos enteros: los de América Central en los escritos de Hegel y de Marx. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel describió a Sudamérica como física y espiritualmente impotente, un lugar donde «aun los animales muestran la misma inferioridad que los seres humanos»; individuos, estos últimos, «sin duda no inteligentes, con poca capacidad para la educación». Por su parte, Marx y Engels consideraron que las naciones latinoamericanas eran pueblos sin historia, incapaces de construir sociedades civiles autónomas y estados fuertes y estables. El mismo David Hume consigna lo que sigue en su ensayo sobre los caracteres nacionales: «Nunca hubo una nación civilizada con otro color que no fuera blanco, ni siquiera un individuo eminente, sea en la acción o en la especulación».⁵²

Así, la civilización en marcha no es más que la representación actual de lo humano, desde luego a partir de su matriz de siempre fundada en el trabajo, en la acción racional sobre el medio, tras la consolidación de su libertad y emancipación de la vida natural. Es válido decir *nueva configuración de lo humano*, cuyos contenidos específicos han empezado a estudiarse desde la sociedad supertecnológica, posindustrial o posmoderna, como quiera que se pueda denominar a este incipiente y nuevo universo, donde una suerte de «deshumanización» sale francamente sobrando. En este sentido, por ejemplo, sobra pretender, con un juicio de valor, que la pena capital aplicada con alta tecnología en nuestro tiempo resulta «más humana» que las ejecuciones del siglo XVIII con los medios descritos por Michel Foucault.⁵³ Es humana, punto (y acaso toda-

⁵² J. Larraín Ibáñez, *op. cit.*, p. 69.

⁵³ Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1993.

vía más humana como juicio de hecho que alude a la plenitud del animal tecnológico). Pero, si se ha de adoptar un término para caracterizar a la nueva era, el de *desmodernización* empleado por Touraine significa justamente el desmontaje de una sociedad, una civilización y una cultura desde los procesos de *desocialización*, *despolitización* y *desinstitucionalización*. De manera que, en rigor, nunca ninguna época, sociedad o cultura ha salido jamás del imperio de lo humano sino de una civilización determinada y de sus paradigmas culturales y sociales.

No obstante, la ruptura es profunda, a tal grado que las relaciones por venir no serán ya las relaciones sociales comunes con base en roles, status, formas de organización, normas y autoridades, sino una especie de «asociación voluntaria de actores sociales» determinados (la asociación y los actores) por las promesas de felicidad aquí y ahora, en resistencia sobre un espacio dominado por las fuerzas económicas, la ganancia y una voluntad política en extinción. ¿Cuál deshumanización, pues, si se pierden sólo los contenidos humanos de ciertos paradigmas que se han considerado sagrados e inmutables, y se ganan otros que empiezan a estimarse también sagrados e inmutables?

Adiós al trabajo o adiós al planeta

¿Cómo articular el callejón sin salida del animal tecnológico (el hombre que produce y consume vorazmente en nuestro tiempo, que produce y consume tecnologías) con el estado actual del planeta y sus tres más grandes condiciones y amenazas: pobreza, población y deterioro del ambiente, tres bombas humanas que constituyen el nuevo contexto planetario de fragilidad ecológica? Digo articular porque, por lo visto, el hombre no renuncia —al parecer no lo hará— a su condición civilizada; no puede hacerlo so pena de

dejar de ser «el hombre». Así, no hay otro camino que examinar la actualidad que representa su historia considerada desde Hiroshima para acá, pasando por esa fase intermedia (auténtico periodo de transición) llamada *guerra fría* hasta 1989, y luego retomarla desde la apuesta racional radical de los noventa. Son los años de una intensificación de la problemática ecológica, si bien el deterioro del medio es inherente a la civilización, como queda de manifiesto desde las civilizaciones antiguas, por ejemplo: se sabe que el desarrollo temprano de la agricultura trajo alteraciones permanentes y a menudo adversas de los ecosistemas, incluso deforestación y suelos erosionados y salinizados en el Oriente Medio, como refiere Homero al describir las colinas de Tracia.⁵⁴

Ahora los problemas ecológicos son de orden mundial y han pasado a revestir una importancia capital, porque las demandas al ecosistema aumentaron drásticamente de ritmo en los dos últimos decenios debido al impresionante crecimiento de la población y la producción. Esto, unido a la evidente limitación de los recursos naturales, ha acabado por plantear con toda crudeza la gravedad del problema que anuncia junto a la difusión de las nuevas tecnologías y al proceso autorreforzador y expansivo del mercado; se trata de una cadena de desastres que va de los cada vez más lentos procesos de erosión del suelo hasta los cambios climáticos causados por las fluctuaciones térmicas o por una distribución desigual del bióxido de carbono. De aquí deriva la construcción de la más radical alternativa de supervivencia del animal tecnológico al final del siglo xx, toda vez que el tamaño de la crisis nos ha hecho pensar, como dice Kurt Vonnegut —amargo intérprete del conflicto cósmico—, que le ha sido expedido su certificado de defunción a la especie humana. Vonnegut reconoce «estar aterrado de sólo imaginar en lo que la loca humanidad hará para sobrevivir».⁵⁵

⁵⁴ Véase una ampliación de este tema en J. Donald Hughes, *Ecología de las civilizaciones antiguas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

⁵⁵ K. Vonnegut sr., citado por Richard A. Falk, *Mundo y ecología. Problemas y perspectivas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 12.

No es para menos, la loca humanidad se ha embarcado en ¡construir una nueva civilización para salir de la crisis de civilización! Dicho de otro modo: al haber llegado a un punto en que el hacinamiento en el planeta y sus consecuencias en materia ecológica son ya del todo independientes de la justicia distributiva, la nueva civilización apunta a la locura que dictan los mercados: una salida montada en las diversas formas del genocidio, a pesar del optimismo tecnofílico de autores como Toffler o de F. M. Esfandiary,⁵⁶ quienes ven en la tecnología la base de una nueva utopía capaz de salvar a los 6 000 millones de hoy y asegurar mañana un mundo para 12 000 ó 14 000 millones en el globo.

A esa compleja trama se refieren las reflexiones que siguen, desde una perspectiva que subraya la condición humana tecnológica cuando, ante ella y sus resultados, se ha puesto en juego la vida en general y la del hombre en particular. En este terreno no debe escapar al análisis que el término *supervivencia* alude a la persistencia del hombre como tal. Algo así como la jugada maestra de la condición humana a fin de preservarse a sí misma con base en lo que Esfandiary llama *desanimalización*. De aquí que, ante el imperativo de supervivencia en el contexto de una aguda crisis de civilización (no de *una*, sino de *la* civilización), el hombre funde sus esperanzas en una nueva revolución tecnológica, a pesar de que el estado de la naturaleza prohíbe la producción de un clavo más en el planeta.

Conviene advertir que tras la expresión «supervivencia de la humanidad» se mueve la figura simbólica de Adán y Eva; al fin y al cabo, el presupuesto oculto de la nueva civilización no contempla preservar la vida de los 6 000 millones de habitantes de la Tierra. De este presupuesto dan cuenta los principales organismos políticos del sistema financiero mundial, el Banco Mundial entre otros, cuyas recomendaciones estratégicas orientan a los gobiernos a una

⁵⁶ F. M. Esfandiary llega al extremo —una verdadera locura— de sugerir que el hombre se «desanimalice» para entrar, sin límites de ninguna especie, a un crecimiento igualmente ilimitado. ¡Como si el hombre no hubiera llegado a este punto precisamente por una «desanimalización» irrefrenable! *Ibid.*, p. 15.

reducción extrema, por no decir criminal, de los recursos en materia de política social. Así, «supervivencia de la humanidad» no significa más que adecuar o hacer compatibles las posibilidades actuales de la naturaleza con la condición humana tecnológica y su continuidad garantizada. A ello remite la convocatoria que plantea «hacer habitable el planeta». Me pregunto de qué manera se puede hacer con una criatura cuya esencia radica en el trabajo, en la producción incesante de formas civilizadas de vida, ciudades, obras, artefactos, máquinas, herramientas, o sea, tecnologías por doquier. Si no está en juego, pues, renunciar a la civilización, aparece claro en el horizonte reducir el número de habitantes del planeta. ¿Cabe duda de ello cuando la orientación actual de las sociedades en el libre mercado revive el paradigma darwiniano de «lucha por la vida»?

El entorno ejerce una influencia determinante en el comportamiento de las especies. Guy Sorman recuerda cómo los fueguinos en la Patagonia perdieron la «lucha por la vida» al sucumbir a las enfermedades importadas de Europa, como viruela, gripe o sífilis, o bajo las balas de los granaderos que se apoderaban de sus ovejas. Hacia fines del XIX, los colonos escoceses y galeses ofrecían un premio por cada fueguino muerto, a condición de que el cazador mostrara una oreja como prueba de su hazaña. Así perdieron estas tribus la «lucha por la vida». Hoy día, la perspectiva del siglo XXI consiste en hacer habitable el planeta con base en los nuevos paradigmas fundados en la productividad y la competitividad en los mercados. En este sentido, las sociedades de nuestro tiempo viven el preámbulo de un exterminio inmenso por venir. ¿No muestra la historia innumerables pueblos desaparecidos en los capítulos de genocidio y etnocidio de todos los tiempos? El de los fueguinos fue sólo uno entre tantos que se han llevado a cabo, amparados, desde luego, por una buena conciencia.

La vieja tensión entre fuerzas económicas e integración social no se resolverá esta vez como hasta el desenlace de la última guerra mundial y su prolongación táctica durante la guerra fría, o sea, no

se resolverá en favor del Estado-nación. Está claro que —sin un estado nacional de derecho— la tarea de conciliar el cambio tecnológico con la integración social pasará esta vez por encima de los individuos y las naciones. Primero, por el crecimiento de la población y los incesantes desequilibrios demográficos entre países ricos y países pobres —a lo cual se debe añadir el fenómeno de transición demográfica que afecta a estos últimos por la escasez de recursos financieros para los ancianos—. Segundo, por los inmensos desafíos ambientales en juego, donde los países en desarrollo agregan la amenaza de sus imperativos de crecimiento en un mundo saturado de emisiones industriales. Tercero, porque la tecnología es hoy día la madre del desempleo masivo, sin que se vislumbre una respuesta satisfactoria a gran escala. Cuarto, porque a esta altura del problema ya se encuentran configuradas las corporaciones y grupos sociales que han tomado ventajas y posiciones en la lucha por la supervivencia.⁵⁷

Cuando planteo este esquema en la universidad, por lo general un escalofrío recorre el aula; con todo, surgen voces entre los estudiantes que sostienen contra viento y marea la esperanza de que el hombre saldrá adelante. Desde luego, la planta humana sobrevivirá. No resulta aventurado asegurarlo; para ello sólo hace falta empezar de nuevo con Adán y Eva: un grupo razonablemente aceptable de individuos humanos en el planeta, tolerable o aceptable por el actual estado de deterioro de la naturaleza y sus posibilidades de recuperación según los ritmos propios de la biosfera. Entonces lo inquietante son las nuevas preguntas: ¿quiénes serán los elegidos?, ¿quiénes determinarán la elección? Así que la esperanza está ahí; más aún, confirma que el proceso de selección —con vistas a hacer «habitable» el planeta— se encuentra en marcha de acuerdo con la orientación actual de las sociedades, cuyo giro radical pone de manifiesto una disolución del Estado en las sociedades nacionales frente a una emergencia poderosa de las grandes corpo-

⁵⁷ Véase P. Kennedy, *op. cit.*, pp. 426 y ss.

raciones por encima de toda institución de control, regulación y orden político.

La clave en este contexto es que los antiguos polos de atracción constituidos por los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas perderán su atracción; con ello pierde el ciudadano; mejor dicho, el individuo construido y protegido moral y políticamente por las instituciones. Visto desde el polo opuesto, la novedad sería otra: en el lugar donde operaban las instituciones integradas por el derecho constitucional pasan a operar las estrategias de las organizaciones financieras, cuyos paradigmas dominados por la competencia y las nuevas tecnologías ponen de manifiesto, junto con una transformación radical del trabajo, millones de vidas quebradas en todas las sociedades y culturas del planeta. Así, no resulta casual que el llamado combate a la pobreza sea, desde esta orientación, una política menor ante las prioridades que representan los apoyos financieros a los proyectos de alta competitividad en el mundo globalizado. A lo anterior sería necesario añadir que hasta ahora los más complejos sistemas de control de los gobiernos de los países en desarrollo no alcanzan el nivel de los riesgos en materia de turbulencias financieras inducidas por los países ricos; por tanto, también en este terreno, la brecha que los separa impone en los primeros una pérdida de control casi absoluta de sus destinos. Así que la pregunta por el sujeto de la elección en términos de supervivencia no puede ser sino inquietante para miles de millones de habitantes de los países pobres.

Vivimos, pues, sobre un planeta agotado y devastado, donde la tarea es doble: *asegurar la supervivencia del hombre sin menoscabo de su condición tecnológica*. En esta dirección corre a toda velocidad una nueva racionalidad orientada a construir una civilización donde la voz cantante la llevan los países altamente desarrollados (25% de la población mundial); son los imperativos que marcan sus grandes corporaciones. El resto de los países (75% de la población mundial) busca entrar en el juego por un lugar en el mundo por venir; y lo hace al precio que pagan naciones como México —con

cerca de 100 millones de habitantes, 50 de los cuales sufren los estragos de la pobreza, la marginación y el desempleo—, cuya vida social presenta las características dramáticas y contrastantes que ponen de manifiesto la bonanza de los grandes negocios y una descomposición social cuyo más grave signo se deja ver en la aguda crisis de criminalidad que los azota. En este sentido, la sociedad mexicana de fin de siglo refleja los efectos más perversos de la actual estrategia de supervivencia del hombre en el globo, montada en un proceso complejo de despolitización, desinstitucionalización y desocialización de las naciones; un proceso que se desarrolla a lomos del libre mercado, cuyo resultado es la destrucción de los conjuntos organizados y autorregulados característicos de los Estados nacionales. Se trata de un proceso de dominación y selección que actúa al margen o fuera del alcance de los centros de decisiones políticas, donde los ciudadanos y las naciones, por pobres y débiles que fueran, encontraron hasta ayer la protección del derecho. Hacer habitable el planeta implica cirugía mayor; después de ella, la productividad y la competencia en los mercados sustituyen al derecho constitucional como principio central de la vida de las sociedades.

Así que ante la triple amenaza ecológica, demográfica y social (pobreza y marginación crecientes) se suman un nuevo triángulo perverso, muy difícil de equilibrar: competitividad, empleo y sostenibilidad de las políticas de desarrollo social en los países pobres, y un nuevo actor determinante: el dinero que busca dinero, los movimientos de capitales especulativos en busca de beneficios en los mercados de cambio. Es la alborada de un nuevo orden mundial determinado por una racionalidad férreamente subordinada, por un lado, a los imperativos de preservación y continuidad de la vida humana (la cultura y la civilización) y, por otro, a los de recuperación de la naturaleza. Son dos estrategias complementarias, cuyo denominador común pasa por una reducción radical del número de individuos humanos, visto que nada permite pensar ni asegurar que el hombre está dispuesto a renunciar a su consistencia civilizada.

En ese oscuro panorama suele hallar lugar una opinión generalizada que insiste en una alternativa fundada en una justa distribución de las provisiones. Se dice que hace falta una distribución equitativa. El problema, sin embargo, no pertenece ya al ámbito de la distribución, pues la crisis de hoy responde al proceso acumulativo que pone de manifiesto la condición humana tecnológica. Con pocas palabras: es la crisis del trabajo humano, del trabajo como Mesías del mundo humano, la crisis que apunta al fin del trabajo como fuente de toda riqueza y toda cultura, según la clásica definición de Marx en el programa de Gotha. Se trata, así, no de un problema de distribución de las provisiones, sino de su producción para 6 000 ó 10 000 millones de seres, sobre un medio natural devastado e incapaz de resistir una explotación según el ritmo acelerado que demanda la vida humana de nuestro tiempo. Es la crisis de la producción como *forma* —según acota Baudrillard—, la cual, idealizada desde el discurso de la economía política, ha cumplido la función de reforzar al hombre en términos de productividad. Se debe reconocer que lo ha logrado a lomos de esa verdadera fantasía humanista de la producción, cuyo callejón sin salida en la hora actual constituye la experiencia más oscura de nuestro fin de siglo.

Recuérdese que Marx, si bien sometió a crítica el *modo* de producción capitalista, dejó intacto el *principio* de la producción, la producción como *forma*: «una gigantesca elaboración secundaria que alucina en términos racionales esa predestinación del hombre a la transformación objetiva del mundo (o 'la producción' de sí mismo, tema humanista hoy generalizado)».⁵⁸ En la actualidad, parece claro que el hombre no es ni ha sido capaz de pensar más allá o desde fuera del esquema general de la producción, al que Marx extendió carta de nobleza revolucionaria después de la crítica del *modo* de producción capitalista. Mediante este esquema general, el hombre pasó a concebirse a

⁵⁸ Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1996, p. 11.

sí mismo en la producción, el trabajo y el valor. Dice Baudrillard:

Todo aquello por lo cual emerge un mundo objetivo y por donde se reconoce objetivamente; todo eso es lo imaginario en el que el hombre persigue un desdramatización incesante de sí mismo a través de sus obras... reflejado por ese espejo operacional, esa especie de ideal del yo productivista... en esa identidad que el hombre reviste ante sus propios ojos cuando ya no puede pensarse sino como algo que hay que producir, transformar, hacer surgir como valor.⁵⁹

A la luz de la crisis global de nuestro tiempo, a raíz de una sobreexplotación de la naturaleza y una exaltación ética y épica del hombre que se «produce» a sí mismo, vale la pena preguntar qué queda de esa riqueza humana conocida como fuerza de trabajo, qué hay de ese motor de la historia, qué pasa con la historia, la cual, siguiendo a Marx, se comprende como la historia de la producción, por los hombres, de su vida material. ¿Qué queda del trabajo como condición necesaria para la existencia del individuo humano?

Comprender las cuestiones anteriores exige imaginar, a su vez, la cadena de procesos que traería consigo una política consecuente de realización plena de miles de millones de individuos en términos de totalidad y felicidad; hablo de una política consecuente en materia de combate a la marginación y la pobreza para miles de millones de familias que a diario necesitan alimentos, viviendas, empleos permanentes, escuelas, hospitales y servicios —determinados por un hipotético ingreso masivo al consumo—, más una multiplicación de las avenidas en las ciudades, explosión de automóviles, infraestructura, etcétera. Desde luego, no alberga duda la «moralidad» y el sentido «humano» que entraña una política consecuente en este sentido. Los miles de millones de pobres y marginados son personas que tienen derecho a la vida productiva, social y cultural de sus sociedades. El problema radica en que el deterioro del planeta ha arribado a un punto en el cual la incorporación de miles de millones de individuos a la vida plena acabaría en unos

⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

cuantos años lo poco que queda de biodiversidad en la Tierra. La interrogante es crucial: ¿resistiría la naturaleza un estallido tal del trabajo del hombre, una explosión de viviendas, industrias para el empleo, escuelas y servicios, ciudades y más ciudades para millones más de hombres que producen y consumen diariamente tecnologías, cuya materia prima se tendría que arrancar a un medio devastado y agotado desde el trabajo y el esquema de producción? Arribamos quizá al final de la historia entre la finalidad operativa del trabajo y el ecosistema, donde ha comenzado a ponerse de manifiesto una resistencia radical de este último para integrarse en ella. Acaso esa naturaleza de ayer, «buena» y racionalizada por la fuerza, abre paso a otra «mala», hostil, amenazante, catastrófica y vengativa de nuestro tiempo.

Sin duda se halla en juego una cuestión de orden político: que el desarrollo cuantitativo de las fuerzas productivas pueda desembocar en una revolución de las relaciones sociales. Para Marcuse, en los sesenta el plazo era inmediato, vista la potencialidad tecnológica del momento. Cuatro décadas más tarde, la evidente mutación cuantitativa no se ha traducido en una alteración o cambio de las relaciones sociales dominantes; al contrario, el polo cada vez más concentrado de la riqueza y el cada vez más expansivo de la pobreza se han alimentado justamente del propio desarrollo de las fuerzas productivas. A pesar de ello, dado que la riqueza y la pobreza son fenómenos producidos y reproducidos por el intercambio económico, permanece incólume el voluntarismo político por el cual la escasez (pobreza y marginación) está ahí y uno piensa que se debe erradicar; sin embargo, hoy de poco sirve querer abolir la escasez restituyendo una productividad integral, pues la moral productiva se ha roto ante una naturaleza que, desalienada del trabajo, ha roto también su consistencia antropomórfica. Esta es la realidad. Dentro de ella, es claro que los marginados y los pobres no han decidido qué es necesario hacer para preservar la condición tecnológica en el planeta —preservar la moral productiva—; tampoco ellos han tomado la decisión de quiénes habrán de sobrevivir al

cambio y la amputación en marcha, cuyo escenario central se encuentra determinado y constituido por el libre mercado; libre de toda regulación política desde los Estados, el derecho y sus instituciones, liberado también de los obstáculos que representan el pensamiento y sus derivaciones en términos de oposición o alternativas.

Hoy día, por ejemplo, una parte de la clase media europea ya se siente arrastrada a la caída y ha dejado de creer en la capacidad del sistema económico para reducir la desintegración social. El panorama es el siguiente: un tercio ve con confianza la apertura de los mercados, pero otro tercio demanda todavía la protección del Estado, mientras que un tercero busca replegarse tras soluciones autoritarias, desviando la amenaza hacia quienes están más expuestos a la exclusión. El hecho es que en la Unión Europea representa cerca de la mitad la proporción de los que están en condiciones de trabajar y no tienen empleo normal. De este modo, no resulta exagerado afirmar que entre un tercio y la mitad de la población de los países de Europa occidental se siente amenazada por la desintegración y la marginación social. España, por poner un ejemplo, produce en la actualidad el doble de riqueza que hace 20 años, es decir, ha multiplicado por dos el llamado producto interno bruto. Pero la población ocupada es prácticamente la misma que la de hace 20 años. Esto quiere decir que la misma población ocupada es capaz de producir el doble de riqueza. Sólo que ese incuestionable logro en términos de productividad es la cara amable de la otra, que presenta un incremento impresionante del desempleo, con graves derivaciones hacia la desintegración social y moral.

Desde la crisis del trabajo, la civilización ha llegado al punto que tanto temimos: los límites del crecimiento o el fin del progreso. En cuanto al progreso, éste inicia y sucumbe al mismo tiempo, primero estimulado por la Revolución industrial, pero a la vez —a pesar del papel desempeñado por el derecho y la Revolución francesa— socavado por la voracidad del mercado y el beneficio absoluto. Ello explica que desde mediados del siglo XIX y hasta media-

dos del xx, en sólo un siglo, la humanidad se haya asomado finalmente al punto de no retorno del crecimiento. Este punto marca con una interrogante fatal el destino de la condición humana tecnológica, unido a una estrategia organizada desde todas las formas del genocidio para salvar —paradójicamente— al hombre y sus renovadas potencialidades tecnológicas. Ello significa que la criatura humana no frena ni tiene entre sus planes detener su tarea civilizatoria. Al contrario, el empeño de supervivencia conlleva la impronta terrible y temible de asegurar las condiciones necesarias para seguir adelante en esta tarea, aun en el contexto de una configuración colectiva difícilmente llamable «sociedad», pero donde el proceso de producción acelerada pueda encontrar correspondencia con un consumo igualmente irrefrenable. Cabe decir: plenitud exacerbada de la condición humana desde la producción de tecnologías y, a la vez, liberación del individuo tras una *personalización* radical del ciudadano desde el consumo de aquéllas en la era, paradójica y fatal, de la extinción del trabajo.

FALTAN PAGINAS

De la:

272

A la:

273

EL HOMBRE POSHIROSHIMA

El paréntesis de la guerra fría

Al reconsiderar el tema del «partido» de los derechos sociales representado por el pensamiento de Marx a mediados del siglo pasado, se debe revalorar su papel como la gran conciencia política de la modernidad ante la tendencia del crecimiento absoluto o del progreso excluyente de gran parte de la sociedad. Desde este punto de vista, parece claro que el socialismo —como ha visto Dahrendorf— no fue la otra sociedad industrial, sino sólo un método político para promover el desarrollo a partir de una conjunción entre crecimiento económico y acceso de los individuos a los productos del trabajo. Como método y tarea, dicho fenómeno se mantiene vivo en los países en vías de desarrollo, más allá de la caída del socialismo realmente existente, acaso porque constituye un camino, si bien anacrónico o desfasado, hacia el mundo moderno en lo que éste tiene de inacabado o inconcluso según la conocida tesis de Habermas: el carácter incluyente del progreso (distribución equitativa).

Recuérdese que cuando en Alemania occidental se creía con entusiasmo que todo ciudadano del Este era víctima de un régimen totalitario, en la otra Alemania no se le percibía forzosamente así. La mayoría se avino a la penuria relativa de su economía mientras la juzgaban compensada por una cierta calidez comunitaria, una microsolidaridad de familia y de barrio. La empresa con empleo vitalicio era un nicho, también las iglesias y las universidades, las casas de cultura, las colonias de va-

caciones. Nadie era librado a sí mismo, lo que otorgaba seguridad a la mayoría.¹

Vale la pena, entonces, preguntar qué se vino abajo con la caída del socialismo: ¿el ideal del desarrollo y del progreso incluyente?, ¿el proceso que quiso hacer convergentes el incremento de las provisiones y el derecho a disfrutarlas? El mundo actual enseña que el empeño se mantiene vivo en tanto el ensayo de convergencia se hundió en un fracaso; más aún, la victoria pertenece al «partido» de las provisiones (crecimiento económico y negocios), no al de los derechos sociales, que ha empezado a sufrir un revés histórico a nivel planetario.

Antes de que ello sucediera, luego de las dos guerras mundiales, el mundo quedó dividido entre la URSS y los EEUU, iniciando el periodo que se conoce como *guerra fría*. Hoy —al final de los noventa— se puede confirmar que ese medio siglo (hasta fines de los ochenta) funcionó como un paréntesis relativamente estable en el conflicto hegemónico, aprovechado por las fuerzas expansivas del mercado mundial para articular la más radical revolución tecnoeconómica de todos los tiempos, a partir de la cual el «partido» de los derechos sociales empezó a experimentar la caída brutal observada en la actualidad, llevándose por delante al socialismo realmente existente —quizá el último refugio de la seguridad a costa de la libertad—. Vale la pena recordar a Thomas Hobbes, para quien los ciudadanos siempre «están dispuestos a renunciar al derecho si poseen derechos». Sorman dice que es un alegato que sintetiza el debate contemporáneo entre partidarios de los derechos individuales y defensores de los derechos sociales.²

Ciertamente, la idea de desarrollo, entendida como unión entre eficacia económica e integración social, estuvo presente todo el tiempo a lo largo de los primeros 25 años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en América Latina y en los países que conformaron entonces el mundo socialista. Parecía el momento para la

¹ Guy Sorman, *op. cit.*, p. 63.

² *Ibid.*, p. 59.

gran síntesis, una combinación esperanzadora definida como interacción entre progreso y participación social en aras de un fortalecimiento de la nación; sin embargo, el último cuarto de siglo (los segundos veinticinco años, desde la quiebra de las instituciones de Bretton Woods y la crisis petrolera de los setenta) acabó de raíz con la esperanza del siglo xx, «avanzando» hacia una completa separación y hasta una oposición radical entre un mercado «mundializado» o globalizado y una justicia social «territorializada». Felipe González, ex jefe de gobierno de España, es de los pocos estadistas que observa en el cambio tecnológico de los setenta la caída del modelo de sociedad imperante hasta entonces:

Esta revolución, conviene recordarlo, empieza con la crisis del petróleo de los años setenta, cuando las materias primas se encarecen. Se impulsa entonces un proceso de cambio tecnológico, cuya finalidad última es liberarse de la dependencia de unas materias primas que pueden costar muy caro. Los países desarrollados son dependientes energéticamente y no quieren renunciar, naturalmente, a su nivel de desarrollo. Su respuesta a ese desafío es un cambio tecnológico que incrementa la productividad a extremos inconcebibles... Hoy los problemas de competitividad son visibles. Quien no se adapta, y rápidamente, a los cambios tecnológicos queda, tarde o temprano, fuera del mercado.³

En efecto, ante la competencia desatada en los mercados, cayó el mundo socialista una vez que se tornó insostenible para la mayoría la renuncia al derecho, unida a un porvenir sin derechos, esto es, sin seguridad económica. En América Latina cayó el modelo desarrollista bajo la presión de los mercados internacionales y sus agencias político-financieras, Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional. De modo que los últimos 25 años corresponden palmo a palmo a la imagen del mundo actual, desgarrado entre la economía y la política, entre el mercado y el Estado, el ciudadano y el consumidor, el estado de derecho y el crimen global organizado, la delincuencia común y la corrupción desde las instituciones mis-

³ Felipe González, "Siete asedios al mundo actual", revista *Nexus*, México, marzo de 1998, pp. 38-45.

mas. Desgarrado, en suma, por un acelerado proceso de desocialización, desinstitucionalización y despoltización.

Vale la pena advertir que el desgarramiento de la sociedad y del ciudadano viene de lejos. En potencia, desde la emergencia del mercado de beneficio; luego como amenaza cuando las fuerzas económicas en el mercado, creadoras de riqueza y de miseria, se imponen desde mediados del XIX, una vez que la dinámica industrial y el capitalismo financiero inician su expansión por el mundo entero; posteriormente, ya en el XX, el fascismo de los treinta y los cuarenta constituye el primer gran intento de dictadura global abiertamente terrorista del capital financiero bajo el nazismo hitleriano. Derrotado Hitler, y tras una relativa pacificación mundial durante la guerra fría, en los ochenta vuelve a la carga la economía financiera montada, esta vez, sobre la más profunda y extendida revolución tecnoeconómica de la historia del hombre, capaz no sólo de romper radicalmente el papel central del estado nacional de derecho, sino también de engendrar el actual mundo desgarrado por una pequeña red de intereses privados que actúan, por vías electrónicas, generalmente desde fuera o por encima de la ley. No es otro el origen de la criminalidad creciente que acompaña a estas nuevas «sociedades» desocializadas de nuestro tiempo.⁴

Habría que reconocer que los bombazos de Hiroshima y Nagasaki, junto con poner fin a la Segunda Guerra Mundial, abrían una etapa esperanzadora en torno a un progreso incluyente; sin embargo, lo medular de este proceso sólo se verá reflejado cuando la competencia salvaje en los mercados pone de manifiesto el derumbe del derecho y las instituciones junto al fin del papel hegemónico y regulador de la política, incluido el fin de la lógica militar o la guerra convencional como expresiones extremas de la política. Con Hiroshima y Nagasaki queda cancelada la guerra caliente cuan-

⁴ Al momento de revisar estas notas, México vive una seria desgarradura social y política alrededor del llamado Fondo Bancario de Protección al Ahorro (Fobaproa); un instrumento financiero de emergencia ante la crisis económica de diciembre de 1994, convertido por funcionarios, empresarios y banqueros en un esquema de acumulación privada a costa de los recursos de la nación. Se habla de 65 000 millones de dólares en vías de ser absorbidos por la sociedad mexicana como deuda pública.

do el mundo se asoma a una nueva y fatal alborada que anuncia el planeta doblemente devastado por la guerra y el crecimiento incesante, en cuyo contexto las armas atómicas se ven sometidas a la impotencia absurda de su alto poder. Norberto Bobbio describe esta situación como «un cambio histórico decisivo».⁵ Sea que el camino de la guerra se hizo de pronto *imposible*, sea que —aunque posible— se tornó *injustificable*, Bobbio llama la atención sobre ciertas circunstancias que en otras épocas parecieron decisivas y que resultaron a la postre giros moderados, apenas perceptibles. Con ese cuidado abordó el «cambio decisivo» que se abrió con Hiroshima. Después de todo, ante las consecuencias de una guerra termonuclear no quedarían sobre la faz de la Tierra vencedores ni vencidos.

El llamado *cambio histórico decisivo* lo es en tanto los intereses que originan la guerra siguen en pie mientras la guerra, por su parte, no asegura un vencedor en la contienda. De esta manera, los bombazos en Hiroshima y Nagasaki representaron el fin de la guerra como tal, considerada tradicionalmente una continuación de la política por otros medios, según la célebre definición de Clausewitz, esto es, el fin de la guerra, entendida como el máximo poder político en la trama del conflicto hegemónico.⁶

De acuerdo con Agnes Heller y Ferenc Feher,⁷ la desaparición de la guerra caliente del campo de las relaciones políticas a partir de Hiroshima obedeció al hecho de que ninguna de las superpotencias, ni la entonces Unión Soviética ni los Estados Unidos, creyó en la posibilidad de sobrevivir a una guerra termonuclear total. Cabe recordar al respecto la bien fundada opinión de William C. Gay acerca de la probabilidad de «un potencial de recuperación, por lo menos en algunos lugares del planeta, aunque su actualización apreciable fuese muy lenta»;⁸ tal cuestión estimuló en las élites

⁵ Véase Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, España, 1982.

⁶ No se debe olvidar que ya se había desatado la tendencia que acabará con los fundamentos políticos de las sociedades, sustituidos por la competencia en los mercados, a la cual sus ideólogos más radicales atribuyen un poder de integración social. Vale la pena subrayar que la competencia en los mercados puede ser todo, menos una herramienta de integración y cohesión social.

⁷ Agnes Heller y Ferenc Feher, *Sobre el pacifismo*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, España, 1984, p. 42.

⁸ *Ibid.*

del poder en ambas superpotencias la idea de que, al ser posible (aunque no conveniente), existía una salida en términos de una tregua consensada o relativamente acordada; un estado de tensión que, sin dar por cancelado el conflicto bélico, por ser material y moralmente posible, permitiera construir un equilibrio en el límite de la guerra final total. Tal equilibrio fue, en resumidas cuentas, ese relativamente largo y complejo periodo de «guerra fría», un verdadero estado de tregua o de suspensión de la lucha total fundado en el equilibrio del terror. Visto desde las expectativas de las fuerzas económicas, en proceso de ruptura de los controles políticos e institucionales de los estados nacionales, este lapso constituyó un paréntesis propicio durante el cual se engendró la actual alternativa de reemplazo definitivo de la guerra caliente a nivel mundial, con una competencia brutal en los mercados globalizados.

El cambio decisivo del que habla Bobbio es precisamente el del equilibrio del terror, un giro de la concepción optimista de la historia, según la cual la guerra es un elemento insustituible de progreso o un mal necesario, como se puede leer en Kant (un mal que debe ocurrir porque es el medio para alcanzar un fin deseable: el del progreso de la humanidad). Se trata de un giro desde el mal necesario para el progreso hacia una visión en la que el progreso avanza a través de una «desaparición» de la guerra —vía intermedia del equilibrio del terror o «guerra fría»—.

Como se puede observar, la guerra está íntimamente ligada con la condición humana tecnológica. No se trata de pulsiones sino de progreso, en tanto categoría expresiva del mundo de la cultura y la civilización respecto al fin humano de emancipación y conquista de la naturaleza: sea el progreso moral en términos de desarrollo de las virtudes individuales, como dice Humboldt, o de la salud moral de un pueblo, según Hegel; sea también que la guerra sirve al progreso cívico, considerada uno de los grandes medios de comunicación de los hombres y las civilizaciones entre sí, en el choque, la mezcla y desde luego el proceso por el cual las civilizaciones «superiores» someten a las «inferiores». Antes de Clausewitz, Víctor

Cousin sostuvo a mediados del siglo pasado que «la guerra no es otra cosa que un intercambio de ideas a golpes de espada y de cañón», mientras que el mismo Darwin dejó por escrito sus reflexiones acerca de cómo los fueguinos en la Patagonia «perdieron la lucha por la vida» ante los colonizadores irlandeses. Así, en la hora actual, el mundo vive una nueva ola de «intercambios de civilización» con base en la guerra posible en esta sombría etapa de destrucción del planeta, esto es, sin disparar un tiro, pero sometiendo a todas las sociedades y comunidades a un proceso de integración en los mercados al precio de la desintegración de sus culturas e identidades propias. Si este nuevo orden en marcha debe ser considerado civilización y tiene su origen en los países desarrollados de acuerdo con sus intereses, cabe llamar *proceso civilizatorio* al impacto por el cual el mundo no desarrollado experimenta y vive su expansión y difusión forzada en el interior de sus fronteras nacionales.⁹

El giro decisivo vincula la condición humana tecnológica desde el progreso y la guerra a partir de una distinción respecto a la naturaleza, y luego desde el progreso y la guerra como medio de supervivencia en los mercados de competencia, a partir de una interpretación finalista o naturalista de la historia. No es otro el giro decisivo del hombre posHiroshima, cuando la guerra se hace imposible e injustificable como medio para el progreso de la humanidad. Este giro, al haber comenzado por un estado de suspensión o de tregua —equilibrio del terror o guerra fría— entre los adversarios empataados en fuerza nuclear, crea hacia fines de nuestro siglo las condiciones para la emergencia de la guerra de supervivencia de los más aptos en los mercados globalizados, al margen de todo control institucional, social, político o cultural, pero fundada en la más extrema y radical expansión del dominio racional y el beneficio absoluto. Las sociedades llamadas *posHiroshima* se caracterizan,

⁹ Paul Virilio se asoma a esta guerra de nuestro tiempo desde una variante tecnológica que observa un giro, a su vez, desde la bomba atómica a la bomba informática. Se trata de una variante que, también sin disparar un tiro, desemboca en un control cibernético de poblaciones enteras. Para Virilio, "Internet es fruto del Pentágono, responsable de la militarización de la información y los conocimientos". Véase *Cibermundo, ¿una política suicida?*. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1997, pp. 35-38.

pues, por su conciencia atómica y la emergencia de una visión pacifista general, desde luego llena de matices, en la que el común denominador va desde la limitación de la guerra hasta su eliminación, pasando por una sustitución de los medios violentos por otros no violentos con vistas a garantizar, a fin de cuentas, el mismo resultado que en la guerra tradicional: vencedores y vencidos. Desde aquí puede considerarse el lapso de «guerra fría» como un periodo de casi medio siglo de escaramuzas más o menos pacíficas, en cuyo terreno buscó abrirse paso un pacifismo activo; sin embargo, ahí se originó, finalmente, la más profunda y radical revolución tecnoeconómica de todos los tiempos, a partir de la cual emergen las bases de una nueva civilización, donde la guerra posible traslada abiertamente el conflicto hegemónico al terreno económico (mejor dicho, al campo que constituyen los circuitos de alta tecnología y la especulación financiera).

Una crisis global

Vale la pena subrayar que desde mediados del siglo pasado hasta la mitad del xx, la revolución política de la modernidad, si bien no logró claramente hegemonía sobre el «partido» de las provisiones (la revolución económica), por lo menos equilibró sus fuerzas; la tesis del progreso remitía a una batalla entre grupos para obtener oportunidades de participación. De esta manera, el progreso debía medirse en función del número de personas con acceso tanto a los mercados como a la vida pública y social activa. Al fin y al cabo, para el «partido» de los derechos sociales, la cuestión era clara: se trataba de acciones deliberadas con vistas a reconocer cada vez más derechos y redistribuir más bienes. Se luchaba, pues, por el acceso a los mercados, a la política y a la cultura. Es la orientación que domina desde mediados del xix hasta mediados del xx.

Estados Unidos aporta una historia singular, derechos civiles (políticos), sin la pretensión de extender las titularidades a la esfera social. De modo que no hay derechos sociales, sino políticos, derechos ciudadanos confinados estrictamente a la esfera civil y a una parte de la política. En materia social existe un contrato de asistencia con el fin de capacitar a las personas a ser del todo autosuficientes. Así, «los derechos civiles en Norteamérica se refieren estrictamente al *ticket* de entrada a la vida económica, social y política, mas no a lo que sucede *después*. Todo lo que ocurre dentro, por decirlo de alguna manera, se deja a una gran lucha de todos contra todos». ¹⁰ Es el secreto de la democracia estadounidense.

Otra cosa es el modelo que inaugura el socialismo realmente existente; también es otro el de las sociedades industriales europeas, con repúblicas centradas en el estado de bienestar. Al fin y al cabo, tras el fondo último de las dos guerras mundiales —una expansión de los mercados— se debatía un «punto escondido cuyo nombre es igualdad». ¹¹ Por esta razón nunca fueron tan favorables para el «partido» de los derechos políticos y sociales las condiciones que se generaron a partir de 1945, un periodo de expansión de las provisiones para un gran número de personas y, en principio, para todos.

Terminada la guerra, el choque entre los modelos de sociedad representados por la URSS y Estados Unidos fue inevitable. Estaba en juego la lógica del industrialismo desde la perspectiva del beneficio (crecimiento económico) en los países desarrollados, y no el desarrollo (crecimiento económico con justicia social) en los países pobres. En tales condiciones, si bien 1945 puso fin a la guerra con los bombazos de Hiroshima y Nagasaki, de aquí en adelante esta alternativa constituyó un camino bloqueado para zanjar la cuestión hegemónica entre las superpotencias. Hacia 1945 había dos potencias militares, EEUU y la URSS, las cuales lu-

¹⁰ Ralph Dahrendorf, *op. cit.*, p. 88.

¹¹ *Ibid.*, p. 124.

chaban por la supremacía, aunque sólo la primera dominaba en materia económica. En tales condiciones de empate militar se abrió una fase de tregua, de «guerra fría» o de equilibrio del terror ante la posibilidad objetiva de una exterminación atómica. Entretanto, se agudizaba la lucha económica, al tiempo que ya en los cincuenta diversos sectores académicos ponían en marcha un conjunto de reflexiones que en los ochenta harían las bases del paradigma neoliberal adscrito al pensamiento de Milton Friedman. Por su parte, las corporaciones industriales inician uno de los más acelerados procesos de innovación tecnológica mediante el cual el mundo entero habría de adoptar una nueva posición frente al futuro, desde lo que Alvin Toffler denominó, con toda clase de precauciones en los sesenta, *sociedad superindustrial*.¹² Los resultados están a la vista: en los noventa sólo hay una superpotencia militar, Estados Unidos, y tres superpotencias económicas, la Unión Americana, Europa y Japón.

Ciertamente, la guerra no ha desaparecido, sino que ha pasado del plano militar abierto al terreno económico y financiero abierto, sobre un campo abonado por el paso de un esquema productivo a un modelo especulativo. Cabe recordar aquí el término *poscivilización* que Kenneth Boulding empleó también en los sesenta para contrastar el nuevo orden que veía venir con la *civilización* propiamente tal que veía desaparecer. Desde luego, Boulding rechazaba la interpretación de un curso más o menos bárbaro sugerido por el término *poscivilización*, aunque hoy día los hechos parecerían confirmarlo.

Los bombazos de Hiroshima y Nagasaki dan por concluida una civilización; no sin antes abrir una transición de casi medio siglo, en tanto la guerra —imposible por su incapacidad para aportar un vencedor y un vencido tras una destrucción generali-

¹² Véase A. Toffler, *El shock del futuro*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1990. En esta obra el autor destaca el debate de su tiempo (1970-1971) respecto a las características de la nueva sociedad en marcha, en la que la tecnología apuntaba ya a desarrollarse por sí misma. Treinta años más tarde, Giovanni Sartori, en *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Santillana, Taurus, Madrid, 1998, advierte claramente que «es el instrumento en sí mismo y por sí mismo lo que se nos ha escapado de las manos».

zada— debió esperar 50 años para tomar su actual forma geocrono-tecnológica, a partir de un desmontaje preciso de la civilización industrial y sus arquetipos culturales, más el de sus precedentes en todos los tiempos. A la salida de la Segunda Guerra Mundial, una porción importante de la humanidad se encontró no sólo con un planeta asolado por dos conflagraciones globales y un estallido atómico, sino también con los resultados alarmantes de una devastación acumulada a lo largo de los últimos 10 000 años, acelerada por las revoluciones industriales de la era moderna entre los siglos XVII y XIX.

En ese contexto tuvo lugar lo que Bobbio llamó *cambio decisivo* en los terrenos de la política y la guerra. Se refiere al problema de cómo resolver el conflicto hegemónico si la continuación de la política por medio de la guerra constituía ya un camino bloqueado. Dicho con otras palabras: cómo hacer «política», cómo asegurar un vencedor y un vencido después del estallido atómico. De aquí el cambio en la estructura interna del poder, según lo documenta y estudia Alvin Toffler,¹³ pero sobre todo, cómo producir riqueza sin que una catástrofe ecológica —no ya la guerra nuclear— acabe igualmente con todos y con todo. Es el meollo de la extinción del trabajo y su reemplazo por el paradigma especulativo de una economía virtual o simbólica.

En las condiciones de un planeta agotado, degradado y devastado, la «guerra fría» fue una tregua tanto política como tecnológica o tecnoeconómica en medio de un feroz chantaje mutuo de las superpotencias por el poder mundial. Hoy día, todo parece confirmar que durante esa tregua se gestó —en los cincuenta— un nuevo sistema de poder (una renovada combinación de violencia y conocimiento para el control social) en materia política, y un nuevo sistema para la creación de riqueza en materia económica.¹⁴

¹³ A. Toffler, *El cambio de poder*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1990.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 282-84.

Desde la evidencia incuestionable de una grave crisis global ecológica, demográfica y social, la tregua fue fecunda: al cabo de sólo medio siglo originó una política y una economía para la Tierra, si bien nada de lo cual permite asegurar realmente que por ello desaparece la contradicción fundamental que opone la condición humana a la naturaleza. Después de todo, se trata sólo de un cambio decisivo dentro de ese extraño «metabolismo», motivado por el estado del planeta y agravado por el crecimiento demográfico y la presión social y política de la pobreza. Se trata, pues, de una nueva forma de hacer política y de producir en vista de tales condiciones, pero no de una renuncia absoluta a hacer política y producir, menos de una renuncia a desarrollar la civilización. Esta en juego la supervivencia del hombre, lo cual lo dice todo de una sola vez: asegurar las condiciones en las cuales se garantiza que puede continuar desarrollando su tarea humanizadora que lo distingue como tal en el globo. En el fondo, el objetivo consiste en revertir la crisis global generada por la condición humana a fin de continuar con el desarrollo de la condición humana. Es la problemática central en juego durante la «guerra fría», entendida como tregua política y económica entre los hombres y tecnológica ante la naturaleza, después de una arremetida sin precedentes del hombre contra el hombre y contra el medio en los últimos 100 años.

Así, desde otra revolución tecnológica, la criatura humana espera acometer su futuro posible, armado una vez más con los dispositivos de una racionalidad radical, cuyo objeto pasa por nuevos modelos de administración, en los que la eficacia, la productividad y la competitividad constituyen los nuevos paradigmas de un actualizado animal tecnológico. Más aún, eficacia, productividad y competitividad en los mercados representan —al término de la «guerra fría»— la expresión vigente de la condición humana en el conflicto hegemónico, determinada por la crisis global y las tareas de supervivencia. De aquí que la llamada globalización no pueda ocultar que el mundo por venir muy

poco tiene que ver ya con las naciones o los estados nacionales, en tanto ha pasado a estar en juego esa forma imprecisa de la humanidad que puede y/o debe sobrevivir. Ello explica también que la «guerra fría» —con todo y tensiones al borde del exterminio— haya sido sólo una tregua, es decir, no haya desembocado a su término en la paz, sino en una redefinición de las condiciones bajo las cuales reaparecería el conflicto hegemónico, incorporando la lucha por la supervivencia desde un paradigma en el que la guerra posible resulta esta vez continuación de la *economía* por otros medios.

Al decir tregua conviene matizar la reflexión. Al fin y al cabo, la pugna política entre las superpotencias tuvo al mundo al borde de la destrucción total, mientras en el terreno económico nunca como entonces los países industriales extendieron el dominio racional a una explotación sin límite de la naturaleza. De este modo, tregua no se refiere a una suspensión de la confrontación política e ideológica o a una desaceleración del dinamismo económico, sino a un corto periodo de medio siglo durante el cual —sólo sin apelar a la guerra atómica— los países industriales (primero desde la OCEE y luego desde la OCDE) se plantearon el problema de fondo después de la explosión atómica en Hiroshima y Nagasaki: la cuestión de la viabilidad del mundo, es decir, la continuidad del hombre y la civilización garantizada por una combinatoria radical tecnoeconómica a nivel global. De aquí deriva la importancia de examinar la «guerra fría» como fase general de tregua y luego sus fases internas, los años sesenta, setenta y ochenta, que marcan los momentos sucesivos de incubación de la inmensa transformación que hoy emerge en el mundo en términos de una alternativa viable para el hombre y la civilización. Podemos estar seguros de que la tarea de supervivencia de la criatura humana es la del animal tecnológico. Se trata de que el hombre sea capaz de sobrevivir a su condición humana desde la condición humana, sin más fin que asegurar continuidad a esa tarea que lo distingue empeñado en construir un mundo alternativo a la naturaleza.

Los setenta. La gran cura del mundo

En los años setenta, el orden de la tregua empieza a derrumbarse al tiempo que —lejos de una desaceleración tecnológica— desata una arremetida reforzada de la producción y el crecimiento económico por encima de todo. Son los años del hombre tocado a fondo por el dilema de supervivencia y enfrentado dramáticamente a los límites del crecimiento; son los años iniciales del hombre que en los noventa debatirá su vida desgarrado por unas guerras aparentemente civiles, pero no más que fieras luchas de mercado; son los años del hombre que no es ya el ciudadano triunfante de la *Declaración de los Derechos del Hombre*, sino el individuo —mero «actor social», consumidor obsesivo— en lucha por su supervivencia en la era que se caracterizará por una retirada al conformismo generalizado.

El último cuarto de siglo es testigo del final de la concepción política por la cual el desarrollo cuantitativo de las fuerzas productivas —la revolución tecnológica— desembocaría en una revolución benéfica de las relaciones sociales; testigo de la caída del voluntarismo observado por Touraine tras la unión consciente y forzada entre industrialización y nación. Ruptura que se puso de manifiesto con la quiebra de las instituciones de Bretton Woods y la crisis petrolera de entonces, todo lo cual a su vez puso fin al orden mundial fundado en la esperanza del desarrollo nacional. Se agitaba una ola de expansión financiera, cuyos resultados se experimentan hoy tras la crisis mundial de agosto-septiembre de 1998. La alianza entre fuerzas económicas y justicia social comenzaba a derrumbarse en todas las sociedades y culturas del planeta, de manera fatal en los países en vías de desarrollo, los llamados del Tercer Mundo y en los del bloque socialista al amparo de la URSS.

En los setenta, el mundo está muy lejos ya de la modernidad originaria, en la que se ligaron revolución industrial y revolución del pensamiento político; está lejos también de la Inglaterra de

Hobbes, Locke, Hume y de la Francia de la Ilustración con Montesquieu, Voltaire y Rousseau; lejos del ciudadano dominado por la Razón, seguro de su poder ilimitado sobre la naturaleza; seguro del papel del Estado y el derecho constitucional; seguro de una sociedad en movimiento continuo hacia el progreso; del trabajo como idea o noción económica y como concepto ontológico; y seguro de la producción como dimensión final del valor y del sentido. Lejos también de «esa locura del amor al trabajo» denunciada por Lafargue y que hoy parece una caricatura ante la devaluación social del deber y la obligación moral.

En el curso de la segunda mitad del siglo —dice Lipovetsky—, la lógica del consumo de masas disuelve el universo de las homilías moralizadoras, ha erradicado los imperativos rigoristas y engendra una cultura en la que la felicidad predomina sobre el mandato moral, los placeres sobre la prohibición, la seducción sobre la obligación... Se ha edificado una nueva civilización, que ya no se dedica a vencer el deseo, sino a exacerbarlo y desculpabilizarlo.¹⁵

Son los años que inician un doble proceso de degradación: el de la actividad económica reducida finalmente a un mercado globalizado, y el de las culturas como ideologías en defensa propia, obsesionadas por la identidad. Así, cuando el modelo de sociedad nacional se quiebra en los setenta, no sólo empieza a eliminar todo principio superior de integración, sino también determina que quien pasa a interrogarse ante el gran dilema de supervivencia no sea ya el ciudadano sino el individuo, el consumidor insaciable en los mercados para quien los imperativos del mundo, aquellos por los cuales la vida merece ser vivida, han pasado del bien común al bienestar. Desde hace 25 años vivimos este doble proceso por el cual el hombre de hoy, si bien vive empeñado en construir el nuevo orden, éste no responde al bien común, al interés general o a cualquier otro principio integrador, sino a una actuación o intervención personalísima en medio de una vasta red de intereses privados que

¹⁵ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber...*, op. cit., p. 50 y ss.

actúan generalmente desde fuera, al margen, de todo sistema de valores comunes.

Lo que parece desarrollo tampoco coincide ya con la idea y el proceso de unión entre crecimiento y justicia social, sino con la creciente capacidad de elección de las personas «en función de orientaciones culturales vividas» o de «actividades frente a las cuales tienen razones para atribuirles valor». ¹⁶ Touraine y Sen aluden a la ruptura de los setenta como pérdida de los derechos sociales, después de lo cual queda ganar «nuestros derechos culturales, que también llamamos subjetivos». ¹⁷ Lipovetsky se refiere al «consumo interactivo y festivo de buenos sentimientos, éstos son los derechos subjetivos, la calidad de vida y la realización de uno mismo... no ya el imperativo hiperbólico de la virtud», entendida como sacrificio o abnegación en aras del bien común o el interés general. ¹⁸

Tan importante como el paso del siglo liberal al socialdemócrata, de fines del xviii a fines del xix, es también el giro del mundo en los setenta del xx. De ello dan cuenta los principales títulos editoriales en los diversos campos de la filosofía, la política, la historia, la economía y la ecología. Entre todos, pocos reflejaron con tanta precisión el carácter de aquellos años como el primero de los informes al Club de Roma debido a Dennis Meadows y otros autores, cuya tesis central establece un diagnóstico y un pronóstico dramático y vigente:

Si, por una parte, las tendencias de crecimiento actual de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de bienes y, por otra, el descenso de los recursos continúan como hasta ahora, en el próximo siglo habremos alcanzado los límites del crecimiento en este planeta. ¹⁹

Recuérdese que Malthus fue de los primeros en sugerir límites inherentes al crecimiento, tanto en materia de población como en aprovi-

¹⁶ Véase A. Touraine, *op. cit.*, p. 155. También en Amartya Sen, *Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo*, Unesco, 1995, p. 17.

¹⁷ A. Touraine, *ibid.*

¹⁸ G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber...*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹ Véase D. H. Meadows y D. L. Meadows, *The limits to growth*. Primer informe al Club de Roma, University Books, Nueva York, 1972. También David W. Orr, *op. cit.*, pp. 93-98. En español, *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

sionamiento de alimentos. Después de un siglo, la lógica central del economista inglés fue revisada por los autores del Club de Roma a principios de los setenta, concluyendo que la capacidad de mantenimiento del planeta sería excedida dentro de los próximos 100 años. También en los setenta, estudios posteriores sostuvieron que el crecimiento podría continuar en los próximos 25 años. Podemos estar eufóricos —exclamó entonces D. W. Orr—, porque el crecimiento es teóricamente posible 25 años más; o tristes, porque sugieren que sólo ocurrirá con una dificultad cada vez mayor, y que acaso ya no será posible después del año 2000. La conclusión es clara: la acción de la especie humana, con base en una economía orientada por la razón del «beneficio» y el espejismo del crecimiento ilimitado, ha consumido aceleradamente el propio organismo biofísico del planeta.

Una década más tarde, el informe de la Comisión Brundtland, *Nuestro futuro común*, retomó el problema y puso en boga un concepto fundamental: *desarrollo sostenible*, confirmando que se había hecho insostenible el viejo modelo de *crecimiento de transformación cuantitativa*, fundado en la utilización de caudales cada vez mayores de energía y de materias primas. Con todo, si bien Brundtland pone de manifiesto los límites del crecimiento como un dato grave de la realidad, su propuesta no descarta el crecimiento. Lo dejan ver sus tesis de producir más con menos y redistribuir en favor de los pobres el exceso de los sobreconsumidores. Una lectura crítica de Brundtland permite observar que sus propuestas derivan de una visión parcial del problema, donde los límites del crecimiento sólo se refieren a los «límites de recursos disponibles» (petróleo, cobre y otros), sin advertir que el asunto no se reduce, desgraciadamente, a recursos agotables, pues se ha extendido a la capacidad de asimilación de los residuos por el ecosistema. De esta manera, alcanzados los límites del crecimiento en este doble sentido —de recursos y de capacidad de digestión de los residuos—, la crisis revela que no hay lugar para el crecimiento porque lo que se ha puesto en cuestión es, justamente, el principio de producción.

Vale la pena recordar aquí la célebre respuesta de Mahatma Gandhi cuando le preguntaron, tras la independencia de su país, si la India alcanzaría los niveles de vida de Gran Bretaña: «Alcanzar su prosperidad ha llevado a Gran Bretaña a consumir la mitad de los recursos del planeta. ¿Cuántos planetas necesitaría un país como la India?»²⁰

En suma, aun antes de los trabajos y propuestas del Club de Roma (1972) y de Brundtland (1987), los problemas se desplazaban desde los límites de los recursos del planeta hasta los límites de su capacidad para recibir desechos. Esto quiere decir que incluso el «desarrollo sostenible» reclamado por Brundtland dejaba de ser viable, ya que exacerbaría peligrosamente la capacidad de asimilación del ecosistema global, dadas las dimensiones actuales del subsistema económico vigente —basado en la economía de transformación— capaz de exceder con mucho las posibilidades de los vertederos del planeta. Al respecto, J. C. Speth calcula que a lo largo de todo el tiempo que representa la historia humana hasta 1900, la economía mundial alcanzó una escala de 60 000 millones de dólares; mientras que en la actualidad experimenta un crecimiento de esa misma magnitud tan sólo en dos años. De manera que, «si no se controla, la economía global de hoy —que representa 20 billones de dólares— puede llegar a ser cinco veces mayor en sólo una generación a partir del momento actual».²¹

Sin embargo, hasta ahora el problema parece sólo de límites de recursos y, por ende, la solución se asocia también sólo a una reducción en el consumo; pero la situación ha cambiado radicalmente: concierne también a los límites del ecosistema como vertedero para recibir, procesar y asimilar los desechos del subsistema económico, al grado de que prácticamente no hay lugares para vertederos en el planeta, si bien la alternativa tomada por los países desarrollados consiste en usar a los países pobres en busca de una

²⁰ Robert Goodland et al., *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundtland*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1997, p. 19.

²¹ *Ibid.*, p. 22. Véase también J. C. Speth, «A Luddite Recants: Technological Innovation and the Environment», *The Amicus Journal*, Spring, pp. 3-5.

mejora propia. Robert Goodland presenta cinco pruebas incuestionables de que el ecosistema global alcanzó ya límites inminentes. La primera remite al cálculo según el cual la economía humana utiliza en la actualidad, aproximadamente, el 40% de la producción primaria de la fotosíntesis terrestre. Esto quiere decir que al duplicarse la población mundial (en unos 30 años) se utilizará el 80%. Los estudiosos no dicen 100% porque ecológicamente es imposible. Lo posible es que el mundo, ante la duplicación de la población, pasará a estar lleno, independientemente de que se agote la capacidad de los vertederos o de que se consuman por completo los recursos disponibles.

La segunda prueba de Goodland es el calentamiento global, las señales de que la acumulación de dióxido de carbono se manifiestan en todas partes. Vale la pena recordar que, hace algunos años, la Academia Nacional de la Ciencia de los Estados Unidos advirtió al entonces presidente George Bush que el calentamiento global puede llegar a ser el problema internacional más apremiante del siglo XXI. Para entonces la magnitud de la contribución humana a este problema puso de manifiesto que cada uno de los poco más de 5 000 millones de habitantes del planeta quemaba el equivalente de más de una tonelada de carbón al año. Todo ello sin hablar de los otros contaminantes producidos por la actividad económica y que exceden la capacidad de absorción de la biosfera. La otra fuente de emisiones carbónicas, como se sabe, es la deforestación, en estrecho vínculo con la escala de la economía y la densidad demográfica. Las cifras señalan que la actividad humana arroja casi 7 000 toneladas de gas carbónico a la atmósfera cada año, sobrepasando con mucho la capacidad de absorción de los sumideros de los ecosistemas.

La tercera prueba es la rotura de la capa protectora de ozono. Es oportuno recordar aquí que ya en 1974 el científico de origen mexicano, Mario Molina, Premio Nobel de Química, advirtió los daños causados por los CFCs. Hoy, todos los estudios y ensayos al respecto no sólo confirman las aseveraciones de Mario Molina, sino tam-

bién indican una aceleración del proceso. Vale la pena señalar que por cada 1% de disminución de la capa de ozono se genera 5% de aumento en los cánceres de piel, de modo que se calcula que entre la actual población mundial se producirá un incremento de más de mil millones de casos, muchos de los cuales se presumen fatales. Lo anterior se encuentra conectado con una reducción acelerada de la eficacia del sistema inmunológico, susceptible de traducirse en un aumento considerable de la vulnerabilidad de la salud humana a una larga serie de parásitos, tumores y enfermedades infecciosas. Con todo —añade Goodland—, el efecto más grave será quizá el trastorno en el equilibrio de la vegetación natural, de manera que especies que desempeñan un papel clave en la supervivencia de otras pueden disminuir y llevar con ello a una extendida disrupción de los servicios que prestan al ecosistema, acelerando a su vez la extinción de miles de especies. ¿Cuántas toneladas de CFCs introduce la actividad humana en la biosfera y cuánto tardan en ascender a través del aire hasta la capa de ozono? Se calculan en un millón de toneladas anuales y unos 10 años en alcanzar la llamada ozonósfera, donde estas emisiones mantienen una vida media de destrucción por espacio de 100 a 150 años.

La cuarta prueba es la degradación del 35% del suelo, el descenso de la productividad causado por la aceleración de la erosión, la salinización y la desertización. Todos estos fenómenos indican que se ha sobrepasado la capacidad de regeneración de la fuente de sustento que significa el suelo, exacerbando la desigualdad en un momento en el cual hay mil millones de personas desnutridas en el globo.

La quinta toca a la biodiversidad, la invasión desmesurada y creciente del hábitat de la vida silvestre y de la extinción de las especies. Los estudios calculan que la destrucción en este campo alcanza ya el 55% del hábitat más rico en especies: el bosque tropical, a una velocidad de 168 000 kilómetros cuadrados al año, con un estimado conservador que calcula en 5 000 las especies que anualmente desaparecen para siempre, una tasa 10 000

superior a la que se producía antes del hombre en el planeta. Goodland afirma que «estimaciones menos conservadoras sitúan el volumen de extinción en 150 000 especies anuales, sin que encontremos evidencia de ninguna transacción benéfica que cambie naturaleza por desarrollo».²²

Antes de concluir esta breve revisión de los setenta como la gran cura del mundo, es válido referirse al emblemático 1968. ¿Qué significado tuvo realmente?, se pregunta Dahrendorf. ¿Una revuelta de los niños consentidos de una nueva y próspera clase nacida del milagro económico en los países desarrollados?, ¿fue el levantamiento de los ciudadanos contra unos gobiernos que no caían en la cuenta de que habían pasado ya las épocas en que podían considerarlos como súbditos?, ¿fue la primera afirmación del cambio de valores que iba a producirse en las sociedades occidentales?, ¿fue sólo una etapa en el proceso de reforma de la sociedad moderna a cuyas instituciones se pedía a gritos que cambiaran?

Como éstas pueden formularse muchas otras interrogantes. Lo cierto es la esencia del impulso «modernizador» —como lo describe Erasmo a principios del siglo xvi—, la historia de la expansión de las provisiones por todas partes: «El afán de poseer ha llegado a tal grado, que no hay nada en la naturaleza, sea sagrado o profano, que no se trate de exprimir». Tal expansión alcanza indicadores sin precedente en el periodo de la posguerra del presente siglo, generando a su vez una expansión de las opciones para un mayor número de personas. De aquí los sesenta, en especial 1968, como alternativa de expansión igualmente sin precedente de los derechos de ciudadanía para todos, vistos los incrementos espectaculares de las provisiones. De hecho, 1968 constituye acaso la última gran batalla por la extensión de los derechos civiles y sociales antes de la gran ruptura que iniciará en la década siguiente: universidad para todos, educación para todos, empleos para todos, diversión para todos, salud para todos, vivienda para todos... De aquí los *slogans*:

²² *Ibid.*, p. 30.

pedir lo imposible, la imaginación al poder, y otros como éstos. Es la ideología de la *clase* mayoritaria, los miles de millones de hombres, mujeres y jóvenes que se incorporaban, como ciudadanos con derechos, a reclamar cada vez más provisiones, un mayor desarrollo humano.

Paradójicamente, son los años del fin de la «revolución gema-la», el principio del fin de la convergencia de las provisiones con los derechos, del fin de la perspectiva política y razonable de la *clase* mayoritaria. El fin no en el sentido de que carezca de significado el consenso de la *clase* mayoritaria, o de que mañana no puedan volver a ganar elecciones con la bandera del acceso de todos a todas las provisiones (en los países pobres, la lógica neoliberal llega al poder por esta vía precisamente), sino el fin porque las sociedades topan con los límites del crecimiento. Topan sociedades, *clase* mayoritaria, culturas y civilizaciones con los límites de la condición humana tecnológica. El año 1968 simboliza así una victoria inobjetable de la expansión de los derechos civiles y sociales, pero a la vez el final de su perspectiva histórica cuando la locomotora del crecimiento ilimitado pitaba el fin de los dorados sesenta.

En ese sentido, si la modernidad se puede considerar la gran época de la conciencia esperanzada del hombre, los setenta serán los años de la conciencia trágica de la condición humana tecnológica. Es la época del derrumbe de las ilusiones de una libertad fundada en el crecimiento absoluto a base de exprimir, sin limitaciones, a la naturaleza. Son los años de una desmodernización radical coincidente con la entrada de las sociedades en el desencanto posmoderno, cuyos orígenes más remotos se encuentran, por una parte, en la aceleración científico-tecnológica de fines del XIX, las dos guerras del XX y la posguerra; y por otra, en la Universidad de Chicago, tras una apuesta radical a la apertura y liberalización de los mercados, es decir, a una expansión ilimitada del dominio racional a lomos de la gran revolución tecnológica de nuestro tiempo.

Uno se pregunta, hasta cierto punto confundido, de qué se trata en realidad cuando se habla de una desmodernización radical de las

sociedades o lisa y llanamente de posmodernidad. Se trata de la condición humana tecnológica irrenunciable, aquella que, al haber llegado a un límite en términos de crecimiento y de su capacidad para procesar desechos a mediados del siglo xx, vuelve sobre sus pasos en los noventa, desde una expansión radical de la operabilidad tecnológica, esta vez para invadirlo todo, arrasando la civilización que cristalizó una sociedad altamente política, donde el individuo con derechos civiles y sociales llegó a ser, por partida doble, su paradigma por excelencia y a la vez la más clara amenaza de su desaparición por un colapso ecológico.

Al hablar de la ruptura de los setenta, conviene recordar a Niklas Luhmann, quien cancela toda esperanza en materia de justicia distributiva:

Políticamente, ya no puede ser resuelta de la manera acostumbrada, ya que eso supone un crecimiento ilimitado... de modo que la cuestión de la condición ecológica y social se vuelve políticamente más relevante, a la vez que disminuye la esperanza de poder crear justicia social y crecimiento.²³

Luhmann pone el dedo en la llaga:

después de la descomposición del orden estratificado [léase *sociedad jerarquizada*], ya no hay límites inmanentes para una justicia distributiva, a menos que todos reciban lo mismo.

Desde el punto de vista de Luhmann, no sorprende que el proceso que se abre en los setenta desemboque en los noventa en una tendencia que saca a la política del escenario fundamental de las sociedades, sustituyéndola con el protagonismo de la administración y la competencia en los mercados. Ahora bien, dado el papel de la política en la integración social, lo anterior equivale a quitar el derecho y poner el caos, el esquema de guerra de todos contra todos; sin embargo, no se debe

²³ Véase Antonio Camou y José Esteban Castro (coordinadores), *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO y Triana Editores, México, 1997, p. 233.

olvidar que, al hablar de estado nacional de derecho, lo que sale del escenario es la política social, específicamente los derechos sociales de los ciudadanos: viviendas para todos, salud para todos, escuelas para todos, empleos para todos... Y es que, como se ha indicado en líneas anteriores, si bien se trata de seres humanos, el problema es precisamente ése. Son seres humanos, cada uno con un requerimiento diario de entre 2 000 y 3 000 calorías y dos litros de agua, necesidades y satisfactores crecientes en el contexto de una grave crisis ecológica y una aguda explosión demográfica.

El Banco Mundial calcula que la población total de la Tierra podría estabilizarse entre los 10 000 a 11 000 millones de personas hacia la segunda mitad del siglo XXI, aunque para la mayor parte de los demógrafos el total es todavía más alto: 14 000 millones de habitantes. Según el paradigma del desarrollo, relativamente vigente en los setenta, la cuestión puso de manifiesto graves presunciones acerca de la infraestructura que requiere la vida humana, las cargas impresionantes sobre los sistemas de vivienda, sanidad, transporte, distribución de alimentos y comunicaciones. ¿Vivienda, sanidad, educación, alimentos, empleos para todos? Hoy mismo la fuerza de trabajo en los países en vías de desarrollo es de unos 1.760 millones de personas, lo cual implica que en la actualidad se necesitan entre 25 y 30 millones de nuevos empleos al año, sin contar que hacia el año 2025 esta cifra aumentará a casi 40 millones de nuevos puestos de trabajo por año. Esta es la realidad que se halla en el fondo del giro del mundo en los setenta. Un panorama que asocia pobreza, deterioro del ambiente y presión demográfica en un momento —1975— en el que, por lo menos, 4 000 millones de personas desarrollaban actividades vinculadas con la destrucción de los bosques, la quema de combustibles fósiles, la contaminación de ríos y océanos, el saqueo de la tierra en busca de minerales, petróleo y otras materias primas. Para 2025 serán cerca de 10 000 millones de personas las que desarrollarán las mismas

actividades.²⁴ Ahora bien, si —como escribe Paul Kennedy— el 95% del aumento demográfico previsto tendrá lugar en los países en vías de desarrollo, no es difícil pensar que el giro de los setenta tuvo un objetivo central orientado a la moderación del impacto de la pobreza y la explosión demográfica en los ecosistemas mundiales. Al fin y la cabo, éstos eran ya problemas del Sur que amenazaban seriamente a los países desarrollados del Norte.

Visto así, el giro de los setenta —la gran cura del mundo— no tiene sólo una lectura desde las relaciones de poder, como mera reorganización del orden internacional inscrita en la lógica del conflicto Este-Oeste, sino sobre todo una lectura que observa en los límites del crecimiento y el estado del ecosistema global el factor que determina el fin de la capacidad negociadora de los países pobres, el fin de su fuerza política en el escenario mundial. No se debe olvidar que después de la guerra del Yom Kippur —de octubre de 1973— los países desarrollados advirtieron con toda claridad, tras las acciones de la OPEP, que los países pobres (productores no sólo de petróleo, sino también de bauxita, cobre, azúcar y café) podían asociarse con vistas a intervenir de igual a igual en la disputa por el mundo y sus recursos. En este terreno debió ubicarse la advertencia de Gandhi: ¿cuántos planetas necesita un país como la India para alcanzar la prosperidad de Gran Bretaña?, pues en el centro de su inquietante reflexión se mueve la fuerza (y la amenaza) negociadora de los países pobres cuando el planeta alcanzaba los límites del crecimiento y, por ende, el principio del fin del desarrollo.

Esta es la cuestión que explica el giro mundial en los setenta, determinante del mundo que tenemos hoy en los noventa, resultado de una reorganización del orden internacional desde una lógica en la que la capacidad negociadora de los países pobres (negociadora de recursos, futuro y expectativas de vida) queda anulada por completo. A partir de aquí, es la gran cura del mundo desarrollado. Se

²⁴ Véase Paul Kennedy, *op. cit.*, pp. 46-47.

trata de un proceso que saca el esquema Norte-Sur del escenario internacional, a la pobreza como prioridad del porvenir, y a los pobres como fuerza negociadora en sus países. Hablan de ello las arengas continuas contra el populismo en nuestro tiempo. ¿Pueden sorprender los cuantiosos rescates financieros para la banca privada ante los recursos destinados a los programas contra pobreza?

Desde una crítica al Iluminismo en los cuarenta, Adorno y Horkheimer vieron venir el problema como una «maldición del progreso constante», es decir, como una incesante regresión que no se limitaba a la experiencia del mundo sensible, sino que concernía también al intelecto que se separa de la experiencia sensible para someterla:

En la limitación del pensamiento a tareas administrativas y organizativas —practicadas como superiores desde el astuto Odiseo hasta los ingenuos directores generales— se halla implícita la obtusidad que ciega a los grandes cuando ya no se trata sólo de manipular a los pequeños.²⁵

En los setenta, la crisis es profunda, no tiene precedente. Para comprenderla en toda su magnitud basta recordar que desde el principio de la historia de Occidente —la civilización que acabaría *occidentalizando* al mundo— siempre ha habido una estrecha vinculación entre la fe en el progreso general de la humanidad y en la necesidad del crecimiento económico. Desde la *Teogonía* de Hesíodo y los atenienses del siglo v, Protágoras, Esquilo, Sófocles, y más tarde Aristóteles, hasta los últimos informes de Vassili Leontieff esta doble fe ha contribuido acaso más que cualquier otra a fomentar la creatividad como a alimentar la esperanza y la confianza del hombre en la posibilidad de cambiar y mejorar el mundo. Hoy día, todo hace pensar que esta doble fe se ha marchitado irremediablemente, al tiempo que se difunde el temor de que el hombre como el planeta están condenados al desastre, a menos que la civilización sea capaz de frenar el crecimiento, que sean de-

²⁵ M. Horkheimer y T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 52.

clarados ecosistemas intocables enormes porciones de tierra, mar, selvas tropicales, etcétera.

La crisis que se pone de manifiesto en los setenta es tan grave que debe ser considerada el *accidente general* del que habla Virilio en los noventa, el choque del «Titanic» —nuestra tecnosfera planetaria—, cuyo hundimiento comenzara hace tres décadas, en tanto a lo largo de estos años hemos vivido en medio de las turbulentas operaciones de salvamento y rescate. Así, no es que *vaya* a producirse el choque o el accidente, sino que éste ya *tuvo* lugar, pues nuestro «Titanic» chocó hace treinta años y ahora sólo asistimos a sus consecuencias en el globo. Por ello, escribía entonces E. J. Mishan:

El resultado será una lenta pero inexorable desintegración del orden social y un colapso de las disciplinas y autoridades del sistema social, cuya desembocadura será que los individuos se encontrarán sumidos en un vacío social y moral que lo más probable es que sea llenado por un Estado totalitario.²⁶

En los setenta se rompe, llegando a su fin, la gran fase del individualismo moral, abriéndose camino una «segunda revolución individualista» —según denominó Lipovetsky al proceso de personalización en los mercados—, cuyo efecto principal pasará por el abandono de la *res pública* y las ideologías políticas. Éste es el gran giro de los setenta, originario en los países de la OCDE, si bien no afecta a los Estados de este organismo, sino a las sociedades de la periferia, a las cuales se les receta un esquema de supervivencia desde las diversas formas del genocidio, a lomos de la competitividad y la productividad.

La década de los setenta constituye la época en que se inicia la gran cura del mundo ligada también con una redefinición del pensamiento que se hace inmediatamente práctico. Debe comprenderse que la conciencia de los límites del crecimiento será después el fundamento más sólido de la sociedad sin oposición, paradójicamente

²⁶ R. Nisbet, *op. cit.*, pp. 462-470.

sin ciudadanos pero con consumidores, de los ochenta y los noventa. Es la era de una retirada generalizada al conformismo, la derrota de la sociedad, el fin de los derechos sociales y el comienzo de las llamadas «oportunidades». Se ha buscado ver en ello el triunfo de la libertad, como la entiende Milton Friedman cuando trata el sistema político en términos simétricos al económico, «ambos como mercados en los que el resultado se determina a través de la interacción de personas que persiguen sus propios intereses individuales en vez de los objetivos sociales que los participantes juzgan ventajoso enunciar». ²⁷ Y hasta cierto punto lo es, en verdad. Después de todo, como observa Hobbes en su tiempo, el Estado moderno quita a los individuos una parte de su albedrío, garantizándoles seguridad de sus bienes y de su vida. Sólo que hoy, bajo el libre mercado, se les ha restablecido la libertad, mientras en contrapartida se les ha quitado la seguridad de sus bienes y de su vida.

Callejón sin salida del animal tecnológico

Si los setenta fueron decisivos, los ochenta son definitivos. Por un lado, se acaba la «guerra fría»; por otro, se desploma el trabajo junto con el modelo de empleo. Estalla el asunto crucial que ha definido a la condición humana, abriéndose el mundo a la perspectiva del fin de la organización social basada en el trabajo. Esto significa tanto como afirmar que de los setenta a los ochenta, el giro de referencia partió de la negación del ciudadano, tras la desaparición del derecho, para llegar a la negación del hombre tras la desaparición del trabajo. Algunos autores fincan este fenómeno medular en una especie de «avería» del sistema cuando se hacen evidentes los límites del crecimiento en los setenta. Es correcto, aunque la «ave-

²⁷ Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, España, 1993, p. 10.

ría», en todo caso; es la descrita a lo largo de esta meditación: la totalidad de la condición humana como herramienta de emancipación y autonomía del hombre frente a la naturaleza.²⁸ De aquí que, visto el estado que presenta la naturaleza devastada por el trabajo, los países industriales o desarrollados hayan puesto en marcha una revolución tecnológica capaz de *producir cada vez más con cada vez menos mano de obra*; mientras tanto, la reflexión filosófica y política empieza por asomarse a una crítica del mundo fundado en el esquema productivo. De esto último da cuenta Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, donde observa «el fin, históricamente previsible, de la sociedad basada en el trabajo».²⁹ Habermas, Claus Offe y el citado Ralp Dahrendorf han tocado esta materia fundamental como un replanteamiento del vínculo social una vez que se duda de la capacidad y la posibilidad del trabajo para seguir estructurando la sociedad. El problema es serio, asevera Dominique Méda, «porque allí donde haya que inventar nuevas relaciones sociales siempre habrá lugar para lo arbitrario y, por ende, para la confrontación, la violencia y la guerra».³⁰ Con razón el Informe Anual del Banco Mundial de 1996 pregunta si la nueva integración global de los mercados constituye una oportunidad o una amenaza para los trabajadores.

En los setenta se encontraban bastante avanzados los cambios en los modelos de empleo en los países de la OCDE. El número de personas que trabajaban en la agricultura había disminuido, especialmente en las décadas de la posguerra, mientras en la industria había crecido considerablemente en el mismo periodo. Sin embargo, el crecimiento más notable se produjo en las áreas de la distribución y los servicios; de manera que, hacia los ochenta, la proporción de los empleados en la industria también comenzaba a descender rápidamente; en Alemania, del 50 al 44% en los setenta; y en Gran

²⁸ Para la crítica ecológica, el problema radica «en un modelo defectuoso del hombre», el cual, fundado en un consumo creciente, sólo puede conducir a un «colapso de la inteligencia», según la expresión de E. M. Schumacher. Véase, D. W. Orr, *op. cit.*, pp. 98-99.

²⁹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, España, 1993.

³⁰ D. Méda, *op. cit.*, pp. 24-25.

Bretaña, del 34 al 27%. Hacia 1980, más del 50% de los empleos en los países de la OCDE pertenecía a la categoría de los servicios, complementando así el giro de los setenta ante los límites del crecimiento. Daniel Bell había introducido la expresión «sociedad posindustrial» justamente desde su interés en los cambios que registraba el empleo. De esta manera, a medida que las sociedades se alejan de la producción de bienes, aparecen nuevas fuerzas conductoras del progreso, como el conocimiento y la información que se hacen mercancías; entretanto, tecnólogos y técnicos emergen como un grupo social decisivo, según la lógica dominante que implica optimizar las actuaciones.

Así, la década siguiente agregará a la estanflación (inflación con recesión económica) el desconcertante fenómeno del desempleo; desconcertante porque al principio pareció mera consecuencia del descenso experimentado por la actividad económica en los setenta. De hecho comenzaba a decaer cuando los países empezaban a recuperarse en la década siguiente; un descenso que, como se sabe, de pronto se detuvo. De este modo, los ochenta pusieron de manifiesto lo que para muchos es, por una parte, la confirmación del fin de la sociedad fundada en el esquema de la producción, construida en torno a la ética del trabajo y a los roles ocupacionales, y, por otra, el principio de un mundo «sin trabajo». Esto es, sin empleo para miles de millones de hombres y mujeres del planeta, a fin de preservar, paradójicamente, el esquema del trabajo, el paradigma básico de la producción, sólo que a partir de una nueva lógica del vínculo social, en la que el «derecho al trabajo» nada tiene que hacer en términos de integración como en el pasado.

Ahora bien, si los empleos determinan los ingresos de la gente y, por tanto, su acceso a las provisiones, ha llegado a su fin no sólo la sociedad moderna, sino también su condición política fundada en el derecho. Sin empleo, los individuos entran sin protección alguna al mundo de las «oportunidades», a la lucha sin cuartel desde la ideología del «¡Sálvese quien pueda!» Esto quiere decir, en suma, que ante el crecimiento económico absoluto y ante una expansión creciente de los

derechos de los ciudadanos, cuyos límites en ambos casos se alcanzan en los setenta, la nueva civilización montó sus expectativas sobre las formas diversas que asume el genocidio en el horizonte descrito por una «sociedad sin trabajo»; pues, ni el hombre está dispuesto a renunciar a su consistencia hecha de producción, civilización y cultura, ni la naturaleza soporta más ese «intercambio».

Ante la magnitud de la crisis global —ecológica, social y demográfica—, el hombre de nuestro tiempo (desde los grandes centros de poder) decidió desmontar el paradigma moderno de sociedad (heredero clásico del hombre social de todos los tiempos, la sociedad fundada en el trabajo) e impulsar a las naciones para que zanjen su futuro desde las formas extremas del individualismo. Es la obra de los grupos económicos y financieros de los centros más vigorosamente embarcados en la lucha por la supervivencia y la hegemonía mundial. Queda en el pasado la imagen de la vida social legada por la historia y, en particular, por la modernidad: una sociedad de producción regida por el estado nacional de derecho, la acumulación y los conflictos en torno a la distribución del producto. Emerge en su reemplazo, atizada por el callejón sin salida del animal tecnológico, una «sociedad» que, paradójicamente, reduce las intervenciones de la sociedad sobre sí misma desde un liberalismo que alienta el número de víctimas excluidas de una carrera desenfrenada. La sociedad moderna paga de este modo la destrucción acelerada de la naturaleza; lo hace en condiciones de escasez de recursos y tensión ecológica, si bien desde una perspectiva que saca el conflicto de la política, para situarlo de lleno en el cara a cara de los individuos y los grupos abiertos a las confrontaciones más elementales.

El actual callejón sin salida del animal tecnológico constituye la causa última de la nueva civilización que recorre el mundo, buscando redefinir el vínculo social ante la necesidad de controlar las actuaciones de 6 000 millones de hombres, la mayor parte de los cuales pertenecen a los países pobres. Ello ex-

plica el cambio tecnológico en los países desarrollados, la orientación ideológica de la crisis y la solución de la misma en términos que les garantice recuperación ecológica, supervivencia y liderazgo hegemónico. Se explica, pues, la bancarrota de la sociedad de producción y la emergencia del actual modelo de especulación.

FALTAN PAGINAS

De la:

207

A la:

209

EL MUNDO GLOBALIZADO

Modernidad inconclusa y posmodernidad

Hay por lo menos un punto de vista para creer que Habermas no se ha equivocado al pensar que el de la modernidad es un proyecto inacabado o inconcluso, a saber: las tres cuartas partes de los habitantes del mundo en vías de desarrollo (Asia, África y América Latina) ponen de manifiesto que la modernidad, desde la «revolución gemela», no ha tenido lugar en estas zonas del globo. Se infiere que la modernidad propiamente hablando es un fenómeno europeo y estadounidense, que en el resto del planeta sólo alcanza las dimensiones de una modernización simbólica, como sugiere Marshall Berman a propósito de San Petesburgo en el siglo pasado.¹

En el siglo xx —durante la inmediata posguerra— se «modernizan» Japón y quizá los países que integran las sociedades conocidas como los «tigres asiáticos». Es un proceso de *occidentalización* (con base en otro de actualización tecnológica) bastante complejo que no necesariamente implica pérdidas culturales sustantivas. El resto permanece premoderno, aunque presenta las *formas* institucionales de la modernidad clásica. Basta asomarse a la consistencia de la desigualdad, a los elevados índices de marginación y de pobreza, a las condiciones predominantes de su vida política o al funcionamiento real de las instituciones, para advertir que se trata, en el mejor de los casos, de una modernización simbólica. México

¹ Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo xxi Editores, México, 1994.

constituye en este sentido un caso en el que la simulación y la ficción institucional cobran sus facturas más altas al final de este siglo, en términos de criminalidad organizada y delincuencia común, coludida con funcionarios, políticos, empresarios y banqueros.

No obstante la idea de Habermas, lo cierto es que la modernidad —inconclusa o no— ha terminado. Ha concluido su tiempo o las condiciones de su realización. Dicho con otras palabras, los límites del crecimiento alcanzados en los setenta abrieron paso a una nueva era, que los medios intelectuales o académicos designan como *posmodernidad* a falta de una denominación propia. Alain Touraine aporta la categoría de *desmodernización*, fecunda por lo demás, para observar con otros ojos la emergencia de una civilización desde el desmontaje de la sociedad moderna y su andamiaje institucional. Habermas prefiere dar por inconclusa la modernidad; parece decir que se ha terminado o derrumbado sin haberse realizado o dejando tareas pendientes. De aquí que no busque una apelación al modelo clásico. Sabe que no revivirá para detener el doble proceso de globalización y privatización que ha reducido las antiguas formas de vida social y política. Más bien apuesta con todo realismo a una protección mínima de la coexistencia ante los avatares de la vida colectiva en el mercado, consciente de que, en tales condiciones, el fuerte aplastará sin duda al débil. Da por terminados los tiempos modernos, en los que ha quedado inconcluso su gran proyecto histórico y apuesta a una especie de «patriotismo de la constitución» como defensa mínima de los individuos en un mundo marcado cada vez más por la racionalidad económica (crecientemente especulativa) y cada vez menos por el vínculo social del trabajo.

A mediados del siglo xx, el imperio de lo político se mostrará prácticamente destruido por la autonomía en ascenso de los hechos económicos tras la forma agresiva del movimiento de capitales, dinero que gana dinero sin recurrir al trabajo como fuente de toda riqueza. De este modo, después de las dos guerras mundiales se hará evidente una declinación de la modernidad mientras las sociedades industriales inician la transición posindustrial. Un nuevo pro-

ceso civilizatorio se extenderá a los países «atrasados» bajo la forma de proyectos de actualización, denominados de «modernización» en el contexto de una *desmodernización* a nivel planetario. Cabe advertir la inmensa contradicción que desgarr a los países periféricos: por un lado, son sociedades premodernas o donde lo moderno se reduce a una realización simbólica; por otro, les urge configurar mínimos reales de modernidad republicana; más allá se ven obligados por el proceso globalizador y privatizador a «desmodernizar» o desmontar lo poco que han alcanzado como sociedades integradas por la política y las instituciones.

Así, la posmodernidad, una especie de sociedad más allá de la modernidad, representa la victoria absoluta del «dominio racional», por encima de la razón (del pensamiento, en realidad) en tanto proceso abierto, de crítica y elucidación, con vistas a la emancipación del sujeto razonante (Hegel) o del trabajador (Marx); por encima del techo común de la razón como entendimiento o «saber que trabaja para un buen fin épico-político», en este caso, una sociedad justa rebasada luego por el «dominio racional» (en la nueva edad de los límites del crecimiento), cuando la razón clásica (el entendimiento o el saber) sucumbe a las matrices del *input/output* (producir más con menos), según la nueva lógica que implica conmensurabilidad y determinabilidad del todo.²

No es, pues, la lógica posmoderna una aberración de la condición humana tecnológica, mucho menos negación de ella. Constituye su resultado más logrado y su afirmación cuando, por los efectos de su ejercicio, el progreso topa en los setenta con su propio final y, en consecuencia, con el final del hombre en tanto productor ontológica e históricamente constituido. El universo posmoderno representa así el momento en que la razón se convierte en el fundamento autosuficiente de la actividad humana. Es una razón que radica en las cosas mismas —sin que se requiera, como en la modernidad clásica, ningún relato filosófico o político de legitimación—, al

² J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 9.

grado de que, por ejemplo, en materia de justicia social su legitimación derivará de optimizar las actuaciones del sistema, esto es, de la eficacia, aun en contra de los imperativos de justicia social, si bien en aras de una recuperación de la naturaleza devastada por el trabajo y amenazada por el desarrollo. La razón moderna clásica sucumbe obligada por la revolución tecnológica, ante la cual las funciones de investigación y de transmisión de los conocimientos pasan a quedar igualmente subordinadas a las condiciones de traducibilidad de sus resultados como cantidades de información a partir del lenguaje de las computadoras. Por ello, hoy se vive el apogeo de la estadística macroeconómica, incluso al margen de la realidad de los individuos en la vida cotidiana.

La sociedad posmoderna es la sociedad eficaz, no la sociedad justa; la sociedad del «dominio racional» más que de la razón. Desde aquí, contra lo indicado por los límites del crecimiento en los setenta, encarnará en una fetichización del crecimiento por sí mismo, lo cual pone de manifiesto no sólo una desembocadura fatal y radical de la condición humana tecnológica a fines de nuestro siglo, sino también la pertinacia de la misma; pues, no obstante sus límites evidentes, en vez de renunciar a ella, no duda en construir una nueva civilización, así sea con base en una estrategia que conlleva las diversas formas del genocidio. Al fin y al cabo, la única ecuación posible entre la continuidad de la condición humana, devastadora de la naturaleza, y el estado que presenta el planeta reclama una reducción radical del impacto humano en los ecosistemas.

Resulta oportuno reconsiderar aquí la tesis de la modernidad como proyecto inacabado, ya que, a pesar del mismo Habermas, la posmodernidad parece obstinada en mostrarse como una continuación radical de la modernidad por otros medios. No debe olvidarse que en el centro de ésta se desenvuelve lo que Heidegger considera una ruptura con la fundamentación trascendente del orden mundano y, por tanto, la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres, esto es, la modernidad como proceso de secularización o el lento paso de un orden *recibido* a un

orden *producido*, según la conocida afirmación de Marcel Gauchet.³ ¿Qué puede significar la posmodernidad si no una radical apuesta al orden producido y un rechazo radical, el más radical de todos los tiempos, a la idea del mundo como un orden predeterminado? Es un orden sometido no sólo a discusión, sino también al cambio permanente bajo el imperio de lo efímero por excelencia. En este sentido, ¿no es la posmodernidad el lado o la cara radical de la apuesta moderna? Después de todo, aunque la modernidad se quiso definir fundada y legitimada por sí misma y por la racionalidad de su organización, su rasgo más notable es su creciente debilitamiento del campo social, al punto que sólo deja frente a frente instrumentalidad e identidad, dos ejércitos separados, cada uno de los cuales procura poner al otro al servicio de sus propios fines. Todavía en plena sociedad moderna, las instituciones sociales no lograban abolir la disociación entre la vida pública y la vida privada. De hecho, como se ha apuntado en líneas anteriores, la idea de progreso, tan cara a la modernidad que triunfa de una manera avasallante en el siglo XIX, resulta visiblemente desbordada por el reino del dinero. Desde luego, la sociedad moderna favoreció la correspondencia entre el individuo y las instituciones, pero desde sus puntos débiles asistió al triunfo de la razón instrumental por encima de las tradiciones culturales y el espíritu comunitario.

Ante ello, Touraine acude a la categoría de desmodernización y no a la noción de posmodernidad. Al fin y al cabo, esta última deja ver la apuesta moderna en una versión tan radical que parecería ocioso hablar de un universo posmoderno cuando lo que se tendría al frente es la modernidad realizada desde el triunfo de la razón instrumental; tan radical que saca del escenario el protagonismo de la política y su función integradora (desde las instituciones del Estado) para poner en su lugar a la economía —el otro corazón de la modernidad— y una función integradora desde las prácticas del mercado. Se argumentará que éste y la competencia desintegran la

³ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Éditions Gallimard, París, 1985.

cohesión social garantizada por la política y el derecho. Es cierto. Pero lo haría no para crear el caos, sino para producir o construir un nuevo orden.—desde un nuevo «vínculo social»— bajo la nueva circunstancia del mundo (la crisis global ecológica, demográfica y social), donde la política y el derecho (de todos a todo) parecen más un problema que una solución.

La asunto se ha desarrollado así: la modernidad sustituye el fundamento divino con el principio de soberanía popular, instalando la centralidad de la política y el derecho en el orden *producido* por el hombre, en un contexto donde la ideología del progreso corresponde enteramente a la visión de un crecimiento ilimitado. Hoy, la posmodernidad mantiene, con una radicalidad mayor, el fundamento del orden *producido*, instalando la centralidad de la economía, la administración y la competencia en lugar de la política y el derecho, en un contexto donde la ideología del progreso toca fondo con los límites del crecimiento. En cierto modo, pues, la modernidad entró en crisis. Ese modo tiene que ver con la posibilidad de elaborar, con medios específicamente políticos, el orden *producido* (la sociedad). Vista así, la posmodernidad no sería más que el rescate de la sociedad para construir, esta vez con medios específicamente económicos y administrativos, un nuevo orden colectivo a partir de una centralidad en la que ha dejado de funcionar el trabajo como vínculo social. El punto a debatir, en todo caso, es si lo que está en construcción se puede considerar verdaderamente un «orden social». En este terreno, Habermas, Offe, Dahrendorf, Baudrillard, Touraine y Méda apuestan a proteger la coexistencia de los individuos: Si la modernidad quedó inconclusa o viró de lo político anclado en la producción al paradigma del mercado como centro organizador y regulador de la coexistencia, los autores — descreídos del papel de las fuerzas económicas— plantean un mínimo de reglas claras, así sea sólo para saludarnos cordialmente en la calle, sin aspirar a una interacción cultural más amplia y más rica.

El problema que se presentó a la sociedad moderna fue el siguiente: ¿podía asegurar, con medios específicamente políticos (derechos sociales incluidos), la continuidad del hombre en el planeta?, ¿podía esta sociedad, organizada sobre el vínculo social del trabajo, garantizar la libre continuidad de los intercambios económicos? Se duda de la potencialidad de la política —del derecho desde la centralidad del trabajo— en las condiciones actuales del cuerpo ecológico del planeta. La crisis de esta potencialidad quedó de manifiesto cuando los bombazos de Hiroshima y Nagasaki pusieron fin a la Segunda Guerra Mundial. De modo que jamás se trató sólo del fin de esta hecatombe, sino también del fin de la política (la guerra incluida), del trabajo y del derecho en una triple vertiente: como fundamentos del orden *producido*, como herramientas de mediación en el conflicto hegemónico y como solución al dilema de supervivencia en el globo. El considerado orden *producido* entra en crisis desde la política, al poner al mundo ante la evidencia de la política como camino bloqueado a la hora de resolver la cuestión del liderazgo mundial en un planeta agotado y devastado.

No parece necesario subrayar la utopía que encarna hoy el proyecto moderno para reafirmarse como tal y ofrecer una perspectiva garantizada de supervivencia desde el esquema del crecimiento ilimitado y el derecho de todos a todo. En ello encuentra fundamento el desencanto posmoderno, que, visto así, sólo representa una pérdida de las ilusiones modernas ante un replanteamiento del progreso ilimitado y sus condiciones y posibilidades de realización en el mundo de nuestro tiempo. Así, ante el proyecto inacabado de Habermas, la posmodernidad parece un nuevo punto de partida desde una crisis de civilización, despolitizando a la sociedad moderna, pero reforzando una de sus potencias centrales encarnada en una expansión absoluta del dominio racional. Es lo que se puede confirmar cuando, desde la economía y la competencia en los mercados, el orden *producido* apunta no a una reducción del trabajo humano sobre la naturaleza, sino a una desaparición del paradigma del

trabajo como vínculo social y a una reducción de la densidad demográfica con el esquema de productividad y competitividad.

Vivido y pensado como desencanto de la modernidad, el nuevo orden posmoderno se dirige particularmente contra el Estado, percibido más que como aparato de dominación, como «ogro filantrópico», según la expresión de Octavio Paz, como función de donde emana la amenaza de hoy, no en términos de represión de los derechos ciudadanos, sino porque engendra, articula y mantiene (con todo y represión en la sociedad moderna) una esperanza de expansión de los derechos sociales cuando el planeta se halla en una crisis que hace ecológicamente imposible una sola reivindicación material y social —con mayor razón para 3 000 millones de marginados en el globo—. Se trata del fin de la idealización moderna del trabajo como potencialidad productiva de 6 000 millones de personas, aunque, por otro lado, este fin anunciado constituye la tabla de salvación de la potencialidad productiva de un contingente humano de *élite* en la sociedad posmoderna. Esto quiere decir que la desconfianza posmoderna respecto del Estado —su rechazo abierto, como hace Friedman— encuentra sus fundamentos en los principios por los cuales el Estado asume tareas de responsabilidad social. Ello, más que un debate sobre materias y nociones académicas, constituye ahora la crítica de fondo del pensamiento que reivindica la «iniciativa privada» en el mercado, de acuerdo con una tendencia temprana de la modernidad, vista por Max Weber en términos de «racionalización» y confirmada después por Friedman como «un anhelo de libertad y prosperidad», según su lectura de Adam Smith.

La modernidad por otros medios

Una perspectiva sugerente aporta Lipovetsky cuando deja ver la posmodernidad como continuación de la modernidad por otros medios —en su caso, por la *moda plena*—. En efecto, quien quiera

asomarse a sus reflexiones⁴ no pasará por alto una argumentación de fondo, desde luego controvertida, en la que la posmodernidad, lejos de constituir una negación radical de la modernidad, es «una nueva aproximación a los ideales, una reconstrucción de los ideales democráticos y, de paso, una aceleración de las transformaciones históricas y una mayor apertura colectiva al desafío del futuro, aunque sea desde las delicias del presente».⁵

Para Lipovetsky, la posmodernidad, más que ruptura, es un «viaje» de las sociedades modernas por el cual se separan del tipo de sociedad vigente desde los siglos xvii y xviii: «una nueva generación de sociedades burocráticas y democráticas, de signo 'ligero' y frívolo, ha hecho su aparición».⁶ Esto, según se lee, no significa que rompan todos los lazos con sus orígenes en Occidente, pues la sociedad posmoderna, aunque frívola, no escapa al universo competitivo y de la comunicación, ni al orden democrático, sino que los consume en la fiebre de lo espectacular y en la inconstancia de las opiniones y las movilizaciones sociales.

No es tarea fácil convencer a los habermasianos radicales de que la posmodernidad se encuentra lejos de constituir una ruptura o una negación de la modernidad. Más aún convencerlos de que, según la perspectiva abierta por Lipovetsky, encarna la realización histórica y actualmente posible del proyecto inconcluso a finales del siglo xx, pero sobre todo abierto al xxi. Aprovechando el lenguaje lukacsiano: la posmodernidad sería la posibilidad objetiva de la modernidad inacabada; una realización cuyo precio pasa por el fin de las ideologías duras y el esquema disciplinario característico del periodo clásico o heroico de las democracias modernas, pero nunca por una pérdida total de valores o ideales superiores o una entrega deliberadamente histórica y puntillosa en materia de exigencias democráticas. Si la modernidad es la gran época de la renovación constante, de manera que una de sus direcciones centrales se encuentra

⁴ Véase bibliografía al final.

⁵ G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, op. cit., p. 176.

⁶ *Ibid.*, p. 176.

en el culto irrenunciable a lo nuevo desde un abandono radical de la tradición y los modelos del pasado, la posmodernidad no representaría más que la continuación de la modernidad desde la *moda plena*, esto es, desde un proceso de expansión radical de las necesidades, de reordenamiento de la producción y el consumo de masas, a partir de las nuevas «leyes» de la obsolescencia, la seducción y la diversificación de las opciones. En este sentido, Lipovetsky reabre el expediente de la modernidad inacabada o inconclusa; pero no para dejarlo tal cual sino para encontrarle un destino en las nuevas condiciones que plantearon, a mediados de los cincuenta, las nuevas tecnologías aplicadas a la producción social y las comunicaciones.

Hoy día, las sociedades llamadas posmodernas «se organizan bajo la ley de la renovación imperativa, de la caducidad orquestada, de la imagen, del reclamo espectacular y de la diferenciación marginal»,⁷ y llevan las tendencias centrales de la modernidad (progreso, crecimiento ilimitado y expansión del dominio racional) hasta un punto en el que la forma moda se manifiesta en toda su radicalidad tras el ritmo acelerado de los cambios de productos, la inestabilidad, la precariedad de los objetos industriales, la desaparición de todo ideal de permanencia, esto es, tras la norma de lo efímero, que ha pasado a regir el proceso de producción y consumo de los objetos. Apuntando a este fenómeno, Cheskin advertía en los cincuenta: «Todas las industrias se esfuerzan por copiar los métodos de los grandes modistos. Es la clave del comercio moderno».⁸ Vance Packard, Herbert Marcuse y más tarde Jean Baudrillard desarrollarán una serie de reflexiones que, en el marco conceptual heredado de la tradición marxista, tuvieron por objeto esta inquietante hegemonía de la moda en los procesos económicos. «Con la moda plena —subraya Lipovetsky en los noventa—, el artificio de la razón ha sido convocado como nunca al podium de la historia: bajo la seducción actúan las luces y bajo la escalada de lo fútil se persigue la

⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁸ *Ibid.*

conquista plurisecular de la autonomía de los individuos».⁹ En la perspectiva del culto a lo nuevo, Lipovetsky contribuye de manera provocativa a la cuestión que sugiere la posmodernidad como continuación de la modernidad por otros medios. Se trata de un terreno donde la llamada *moda plena* encuentra su vitalidad como concepto situado en el centro de una nueva generación de sociedades, regidas por lo efímero, la seducción y la diferencia marginal. Al fin y al cabo, una de las distinciones de las sociedades modernas radica justamente en la expansión de la producción y el consumo; expansión a tal grado que, a mediados del siglo xx, se hablaba de un fenómeno de masas unido a una expansión creciente del orden del mercado, del cual se desatará a mediados del xx, más allá de una manipulación de las conciencias, una nueva lógica social en la que el consumo rebasará, como dice Jean Baudrillard, el «comportamiento utilitarista de un sujeto individual», condicionado más bien por el goce y la satisfacción de sus deseos.¹⁰ Desaparecida la necesidad en su sentido primigenio, ligada con la supervivencia en términos de vida a secas (alimento, reproducción, etcétera.), se refuerzan las necesidades de la vida humana, tras la figura de los ciudadanos, que pasan a convertirse en auténticas «máquinas deseantes», según el término de Deleuze, funcionales a la nueva lógica de la era de los signos.

Jean Baudrillard subraya la idea del consumo de masas como proceso de distinción y diferenciación de clases, mientras Lipovetsky observa una actividad desplegada con vistas al bienestar, la funcionalidad y el placer en sí mismo: «El consumo masivo ha dejado de ser una lógica de prestación clasista, para oscilar en el orden del utilitarismo y del privatismo individualista».¹¹ Ahora bien, no obstante los matices que ponen de manifiesto diferencias sugerentes en los autores, lo medular parece compartido: fuera de las necesidades básicas (animales), los objetos de intercambio a través

⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰ J. Baudrillard, *La sociedad de consumo*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1974.

¹¹ G. Lipovetsky, *op. cit.*, pp. 196-7.

de la historia muestran todos un fondo de significados añadidos, connotados, que revela el añadido *humano* que rebasa el lenguaje primario de la necesidad básica.

De acuerdo con Lipovetsky, vivimos una época de desquite del valor de uso sobre el valor de clase, la época del disfrute íntimo sobre el valor honorífico; se vive de lleno en la época del valor de uso, de la fiabilidad, de las garantías de uso, de los tests y de la relación calidad-precio, una vez generalizado el espíritu de curiosidad cuando se ha democratizado el gusto y la pasión por lo nuevo en todos los planos y en todas las capas sociales. El resultado es lo que se ve: un tipo de existencia profundamente cambiante. Desde la perspectiva de Baudrillard, estamos viviendo el tiempo de los objetos más allá de su valor de uso, de su valor de cambio, de su carácter simbólico, instalados en un mundo de objetos casi mágicos que atribuyen valores de significación a quien los consume. Así, con Lipovetsky y Baudrillard —para no citar a Marcuse, Habermas, Castoriadis y Touraine— estamos siempre ante la condición humana tecnológica, ya sea por una expansión cuantitativa del dominio racional después del industrialismo, o desde una profundización cualitativa del control de información después de la revolución tecnológica del siglo xx. Vistas desde aquí —desde los grandes paradigmas de la modernidad—, las sociedades llamadas posmodernas no constituyen una apuesta radical contra el espíritu moderno, sino la más radical entrada del hombre, a escala planetaria, en la lógica resultante del progreso, del proyecto de emancipación, de autonomía, de expansión del dominio racional, cuya desembocadura es el reino de lo efímero generalizado, la lógica de la moda y la distinción en una sociedad que está pasando del consumo de objetos al consumo de imágenes y signos.

De hecho, la modernidad es la gran época de la moda, el imperio por excelencia del cambio permanente y, como tal, hija legítima del capitalismo industrial, los descubrimientos científicos y la revolución tecnológica, unidos a una renovación constante del sistema de competencia económica en los mercados de consumo. Por tanto, cabe preguntar: ¿qué caracteriza hoy a nuestras sociedades, sobre

todo después del impacto de aceleración de la revolución tecnológica, si no la radicalidad del código de lo nuevo, o la explosión del proceso de emancipación privada de los individuos (en todos los planos de la vida social y política) donde desempeña un papel central la aspiración del goce inmediato de la existencia ligado con una hipertrofia de la significación y la información?, ¿no son valores inconclusos de las sociedades modernas realizados en las sociedades posmodernas?

¿De qué manera se podría realizar la existencia humana de no ser en concordancia con la nueva «transitoriedad» que se ha apoderado de la vida social, suavizando rigideces y resistencias con vistas a una adaptación continua en medio del cambio acelerado de la civilización? Los efectos, en términos de velocidad, introducidos por las nuevas tecnologías en la vida de las sociedades (la producción y el consumo, por aludir a lo más general) han puesto en marcha una nueva cultura, cuya característica fundamental corresponde a una sociedad de «actores» —diría Touraine—, entregados a la autonomía privada desde una alteración profunda de las expectativas de duración de las cosas en la vida cotidiana. De esta manera, se trata no sólo de una *civilización* posindustrial (si se atiende a la condición de sus herramientas), sino también de una *cultura* posmoderna (de conformidad con las nuevas visiones y conceptualizaciones, valores, actitudes y disponibilidades subjetivas) del individuo personalizado. ¿No son éstos los contenidos e ideales últimos de la modernidad, un *ethos* flexible y una personalidad cinética y abierta, unas sociedades en perpetuo movimiento?

Lógica de la eficacia o frivolidad de la razón

Visto el mundo de hoy como continuación de las sociedades modernas, resulta difícil negar el nuevo papel de la razón en la actualidad; a pesar de ello, se trata no de la gravedad de la razón ilustrada,

sino de la frivolidad de la razón operativa en un contexto definido por los derechos subjetivos o la conciencia bajo el orden de lo superficial y de lo efímero; es el radicalismo de la razón determinado por la conciencia atrapada en la más grande crisis de todos los tiempos: una crisis ecológica, demográfica y social a nivel global.

Por un lado, es la frivolidad de la razón luego de los grandes paradigmas modernos, como la república, la nación, el partido y esos códigos de comportamiento derivados de la organización, la jerarquía y la burocracia, con sus equivalentes éticos y morales alrededor de una verdadera religión del deber laico; insisto, la razón, si bien fuera de aquellos pretendidos sistemas de interpretaciones globales, el discurso laico y religioso (secular) promotor de la fidelidad, la devoción y el sacrificio supremo de las personas; una vez que la nueva revolución tecnológica ha cerrado la perspectiva orientada según las expectativas de larga duración de las cosas o cuando ha barrido de un plumazo los valores simbólicos ligados con la épica del compromiso. Por otro lado, es el radicalismo de la razón, sobre todo después de los cincuenta, cuando el mundo se asoma a los límites del crecimiento, esto es, no sólo al final del progreso, sino también a una reacción crítica de la naturaleza ante la cultura y la civilización. De entonces para acá, la *ratio* pasa a comportarse de conformidad con los imperativos derivados de las nuevas bombas, ecológica, demográfica y social, a lomos de una estimulación sin precedentes del consumo de masas, en un terreno de competitividad salvaje de los individuos en los mercados sin la protección del Estado, ni la del derecho.

Es la nueva Edad de la Razón en las sociedades posmodernas, entendidas como continuación de la modernidad por otros medios, acordes con la nueva realidad impuesta por la crisis global y la revolución tecnológica en términos de supervivencia. De aquí la razón frívola de realización inmediata y la razón radical de cálculo y supervivencia sobre los límites del crecimiento. Acaso, una etapa de reciclamiento del capitalismo a nivel mundial, fuera del esquema clásico de expansión cuantitativa de los mercados, pero dentro

de una nueva lógica cualitativa en la que funcionan las categorías culturales de eficacia, productividad y competitividad impuestas por la civilización naciente.

Estrechamente ligado con el trabajo y las tecnologías, apareció en los ochenta el paradigma de la eficacia, retomando elementos de la doctrina filosófica del utilitarismo en Inglaterra en el siglo xviii —cuando se adentraba en la primera Revolución industrial— y del pragmatismo en los Estados Unidos de fines del xix. Dos corrientes filosóficas que comparten la utilidad como principio de todos los valores, en el ámbito de la acción y en el terreno del conocimiento, respectivamente. En el fondo, la eficacia remite a un problema de administración de los recursos, aunque, como deja ver la bibliografía gerencial de los ochenta, se trata originalmente de recursos humanos. El hecho es que la revolución tecnológica de los últimos 50 años no sólo empezó a operar como alternativa de supervivencia de la planta humana en las condiciones de la crisis global, sino también activó para ello, al mismo tiempo, el paradigma de la eficacia, que pasaría a convertirse en un valor determinante por encima de cualquier particularismo cultural.

La llamada lógica de la eficacia es simple: se funda en una serie de principios gerenciales con base en el utilitarismo y el pragmatismo extendidos desde el ámbito de la empresa al conjunto de la sociedad, donde encuentra explicación el hecho de que la política llegue a ceder su lugar —en tanto articulación de los intereses diversos que integran el colectivo social— a la administración y todavía más radicalmente a la mercadotecnia. Hoy día, la lógica de eficacia se ha puesto de manifiesto con toda claridad —y crueldad, por qué no decirlo— en la extensión de los resultados de la empresa al ámbito de la economía de las sociedades en términos de éxitos macroeconómicos. No obstante, a partir de la necesidad de administrar los recursos, en medio de una aguda crisis global de éstos, la lógica de la eficacia ha terminado por quedar atrapada en los imperativos del mercado o, más propiamente, en la lógica especulativa de los mercados globalizados. En cierto modo, esto tampoco pare-

ce nuevo si se considera que se trata de la conocida ideología del progreso, procesada ahora en correspondencia con la ideología de la administración, una de cuyas expresiones tempranas en América Latina fue la del México del porfiriato bajo el lema de «much administración y poca política», con los resultados excluyentes que dieron origen al movimiento armado que desembocó más tarde en la Revolución mexicana.

La lógica de la eficacia pone de manifiesto, pues, el estado de la cultura después de la toma de conciencia de la crisis global que amenaza al planeta, después de las transformaciones tecnológicas que han afectado en este siglo a las reglas de juego de la ciencia, la literatura, las artes y los códigos de comportamiento y sus valores. En esta cultura, pierde posición la filosofía —en tanto discurso legitimador de las prácticas sociales con fines éticos, épicos y políticos—, una vez que entran en desuso los dispositivos fundados en los grandes valores o en los grandes relatos.¹²

En este proceso, la naturaleza del saber y su liga estrecha con la formación del espíritu y de la persona humana experimentan un cambio importante; se pone de manifiesto, con toda radicalidad, la impronta tecnológica de la condición humana una vez que el saber —lejos ya de toda especulación filosófica, conceptualización o abstracción— pasa a convertirse en la principal fuerza de producción. Al final del siglo XX, el saber —tanto como el espíritu y la filosofía— reviste la forma que los productores y los consumidores dan a las mercancías: es y será producido para ser vendido, cuestión que en las artes, particularmente en la literatura, corre al parejo con los reportes de venta en los mercados.

Cabe argumentar, una vez más, una suerte de «deshumanización» tras lo que parece una perversidad contra la condición humana. Lo cierto es que el cambio de la naturaleza del saber más bien refuerza que la sociedad humana no existe si los mensajes no circulan. De modo que su adecuación como lenguajes vehiculizables y traduci-

¹² J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 9.

bles por las nuevas tecnologías en desarrollo constituye más una consecuencia que prueba o demuestra, desde una nueva dialéctica del espíritu y la herramienta, la consistencia última, radicalmente tecnológica, de la condición humana. Dialéctica cuyo precio se paga con una desocialización radical de la vida del hombre, como lo pone de manifiesto el proceso de globalización de la producción y los intercambios. En realidad, desde la modernidad clásica o crítica estaba ya en cuestión el problema de la integración social, aunque una respuesta satisfactoria al asunto se fincaba todavía en el estado nacional de derecho, la educación y, por tanto, la adhesión a valores comunes desde la familia.

Hoy día, los nuevos estadios alcanzados por la condición humana tecnológica no sólo traen aparejado un cambio en la naturaleza del saber, sino también —más importante aún— una especie de agotamiento y quizá hasta la desaparición del paradigma del hombre social, tan caro a los sociólogos, y la emergencia de una criatura —¿sujeto personal, actor social?—, motivada casi exclusivamente por la fuerza de sus «derechos subjetivos», estimulada por el mundo que forman la cultura desde las técnicas y los mercados. Vale la pena observar en este terreno que el animal tecnológico de nuestro tiempo ha llegado incluso a reformular sus paradigmas éticos para adecuarlos a una realización en la competencia instrumental que deslegitima abiertamente consagrarse a otro fin que no sea uno mismo. Así, la ética indolora de fin de siglo es la moral del animal tecnológico cuya cultura no reconoce más valor que el de la eficacia.

No debe sorprender que la clase dirigente de las sociedades sea cada día más la de los «decididores», una clase aún más radical que la de los administradores, dispuesta a que «la cosa funcione», a imponer —desde el paradigma de la empresa— una dura e implacable dirección por objetivos (*management by objectives*). La lógica pura de la eficacia en la era del apogeo de la condición humana tecnológica.

FALTA PAGINA

No.

228

CONCLUSION

I

Hemos desarrollado una extendida meditación en torno a la condición humana, su incuestionable consistencia tecnológica y su papel determinante en la crisis de civilización que procesan las sociedades y culturas contemporáneas. Un terreno donde el *Animal tecnológico* constituye una síntesis precisa de esta idea central, al tiempo que deja entrever ese doble fragor, entre naturaleza y cultura, donde la herramienta, el trabajo y la razón cumplen una función decisiva. Nuestra reflexión asume que la condición humana es no sólo tecnológica, sino también expansivamente racional, donde encuentra fundamento lo *humano* del hombre. Desde aquí sale al paso de la corriente de pensamiento que observa una suerte de «deshumanización» en el uso de herramientas o tecnologías, pasando por alto que el animal se hace hombre en el instante en que toma un objeto de la naturaleza y lo emplea como instrumento de trabajo (en la caza, en la defensa o en el juego). Al respecto, Cassirer dirá: *desde el instante en que habla*, ya que el lenguaje constituye el gran instrumento del hombre para hablar de sí mismo.

No hay hombre antes del uso de instrumentos, lo cual pone de manifiesto una estrecha articulación entre su consistencia biológico-natural y la aparición y desarrollo del pensamiento simbólico. Conviene subrayar que el pensamiento opera por lo general en términos proyectivos, orientado por y hacia la práctica bajo la forma de trabajo. En este terreno, la razón es el brazo operativo del pensa-

miento que abandona su estirpe especulativa o teórica pura. Desde tal perspectiva, el concepto que finca lo humano en la organización de la polis y el ciudadano no resulta ajeno a la categoría de *Animal tecnológico*, toda vez que la ciudad representa la herramienta fundamental que le permite organizar su vida con arreglo a fines humanos. En este sentido, la ciudad es la forma suprema de la historia. Se habla, pues, del animal proyectivo, cuyo fin consiste en realizarse en un territorio aparte de la naturaleza. Ese mundo es la civilización y la cultura, la tecnosfera, como le llaman algunos autores, o capital de formación humana, para distinguirlo del capital natural.

2

En tal universo aparte, el animal tecnológico emerge como ser humano y lo hace, según queda dicho, desde una ruptura con el ambiente natural, al que concibe como medio de subsistencia, como objeto de explotación para sus fines. Los resultados de este proceso son la civilización y la cultura, específicamente la producción y el consumo; pero sus consecuencias (vista la degradación del ambiente) constituyen el precio que se paga por el proyecto de emancipación y autonomía, de bienestar o desarrollo. En la «lucha por la vida», el hombre rompe con el paradigma básico de la acción animal y lo sustituye por uno propio, en principio hecho con base en su corporalidad, desarrollando un complejo universo de artefactos, herramientas propiamente tales, ciudades, instituciones, organizaciones, una vasta complejidad de conceptos, valores y categorías diversas, esa especie de hábitat que crea para sí entre la ecología natural (como nicho que «está ahí») y las necesidades humanas *más allá de los fines elementales de la naturaleza*.

La tecnosfera pone de manifiesto que el hombre tiene como proyecto superar sus limitaciones naturales, vivir determinado por un entorno que él construye, controla, planifica y dirige; como puede comprenderse, esto hace el fundamento de las sociedades, el trabajo, la economía, la política, el derecho y la moralidad. Es el mundo humano. También resulta evidente —sobre todo ante los límites ambientales con que ha topado esta tarea— que en tanto persigue construir un mundo más allá de la biología, las posibilidades de realización de su universo dependen de la disponibilidad de recursos naturales. Conviene tener presente que hasta hoy —hasta la emergencia de un doble agotamiento de la capacidad del medio para aportar recursos y para absorber los residuos del trabajo—, la criatura humana manejó su proyecto postulando, con base en un optimismo tecnológico exacerbado, la casi perfecta sustituibilidad de los recursos naturales por el capital de formación humana. De este modo, al reconsiderar aquí el tema de la llamada «deshumanización», sólo cabe reconocer que se trata, en realidad, no de las tecnologías contra el hombre, sino del hombre, en tanto animal tecnológico, como desajuste entre el medio natural y sus necesidades humanas más allá de la biología. Desajuste que se pone de manifiesto en los tres factores decisivos de la carga sobre el planeta: número de habitantes, cantidad de actividad productiva por persona e índole de la actividad. Lo cual revela, a su vez, la incompatibilidad que media entre el actual modelo económico y una política de protección del medio, puesto que, cuanto mayor carga para el medio representen las actividades productivas, mayor es su contribución a la renta nacional.

3

Lo anterior constituye el punto central de nuestra meditación sobre la condición humana: un concepto por el cual el hombre es no sólo

hijo de la tecnología, la civilización, la razón y la cultura, sino también su víctima escogida, a juzgar por lo que ha desarrollado a lo largo de los últimos 10 000 años, contados desde la gran revolución del Neolítico hasta nuestros días. ¿Adónde podíamos llegar habiendo desbordado la acción animal, si no a la actual situación que muestra a una criatura completamente sobredeterminada por el desarrollo humano, aguijoneado además por el progreso? El hombre ha tardado en reconocer su consistencia de animal tecnológico y ser cultural, pero lo ha hecho finalmente, no sin haber vivido, primero admirando y exaltando sus potencialidades frente a la naturaleza, haciendo de ello el objeto del humanismo en sus corrientes diversas; para vivir después, hoy mismo, aterrado ante el poder implacable de sus proyectos de emancipación y bienestar a lo largo de la historia.

En este sentido, el mundo de nuestros días padece no una crisis de irracionalidad o de entendimiento, sino una crisis de soberracionalidad, de sobreentendimiento o de sobreinteligencia. Es la crisis del *Homo sapiens*, del *Homo faber*, del *Homo videns*, cuyos mejores logros se observan en las grandes creaciones del espíritu —como trabajo del Espíritu, diría Hegel—, en las impresionantes transformaciones tecnológicas de los últimos 10 000 años. Es la crisis del fin último de la historia, o la plena humanización de la naturaleza. Por ello, esta reflexión invita a reconocer, tras el Neolítico, el industrialismo de la modernidad y sus fases de transformación continua, en la actual etapa posmoderna o posindustrial, los fundamentos y los escenarios donde estudiar otros tantos momentos de crisis de racionalidad, enlazados todos al trabajo, a la construcción incesante de culturas y civilizaciones, a esquemas cada vez más eficaces de producción y consumo. Aquí, el progreso llegó a sintetizar, como ninguna otra ideología, el origen y destino de una criatura demasiado consciente de lo que hace y de lo que sabe y quiere hacer en el planeta, esto es, hacerse cada vez más humano, movido hasta «el fin de la historia», hasta la meta última que es la «completa espiritualización de la naturaleza», aun al precio de des-

truir el orden natural. Al fin que la vocación del espíritu consiste en negar todo lo naturalmente dado, incluido lo natural que hay en el hombre mismo.

4

¿Cuáles son los resultados de la tarea humanizadora de la naturaleza emprendida por el hombre?, ¿cuáles son las consecuencias de la expansión del dominio racional por el planeta, las del pensamiento que se traduce en obras, en cosas, en nuevas tecnologías o novedades en los mercados? Se trata del impacto del subsistema tecnoeconómico sobre la capacidad del ecosistema global para sostenerlo, una capacidad limitada, al grado de que hoy parece poco probable que pueda soportar una pequeña acción productiva más basada en el paradigma de capital de formación humana y en su lógica de transformación de recursos naturales.

La expansión a la que hago referencia es tan desmesurada que no hay paraje del planeta donde no existan señales de actividad productiva del hombre; por esta razón, ha alcanzado y sobrepasado no sólo los límites de la capacidad del globo para aportar recursos a la tarea de hacer civilizaciones y culturas, sino también la capacidad del ecosistema global para «digerir» o «metabolizar» los residuos o desechos del subsistema tecnoproductivo. ¿Será capaz el hombre de nuestro tiempo de imponer límites al crecimiento del caudal de producción, a la expansión de la civilización y la cultura? Es una interrogante definitiva, porque si se mantienen las actuales tendencias, el mundo bien puede presenciar hacia 2025 un aumento de cinco veces la generación de desechos, a raíz de lo cual aumentará, a su vez, a 3 000 millones el número de seres humanos que viven en tierras ecológicamente frágiles. El problema es que, como se sabe, conducir un coche contribuye más al PIB que andar en bici-

cleta, o sea, las medidas para proteger al planeta tienen efectos directos sobre las tasas de crecimiento y sobre los niveles de producción y consumo propiciados por el mercado. Así, mientras no aparezca una fórmula que salve al ambiente sin originar una subida de precios y una consiguiente interrupción del crecimiento de la producción y las pautas actuales de consumo, resulta impensable creer que la economía mundial, en manos de 30 a 40 corporaciones privadas, estará dispuesta a corregir el modelo donde la renta nacional oculta la destrucción de los sistemas que sirven de base a la vida.

Con todo, una de las alternativas al colapso se ha fincado en el llamado *desarrollo sostenible*. Este esquema, después de poco más de un decenio de haber sido formulado, tampoco genera grandes expectativas, ya que implica invariablemente elevar el nivel de vida humana de los pobres para igualarlo al de los ricos, esto es, una perspectiva de varias generaciones de crecimiento incesante, en contradicción con las dimensiones ambientales del problema, cuya amenaza radica en un colapso por expansión de las opciones de la gente, eso que escuetamente designa el término *desarrollo humano* («que la gente viva una vida larga y saludable, tenga conocimientos y cuente con acceso a los recursos necesarios para tener un nivel decente de vida»).¹ La conclusión de estudiosos especializados, como J. Tinbergen, es que para pagar la deuda que la civilización ha contraído con el ecosistema mundial y con las generaciones futuras se tendría que reducir a la mitad el nivel de la actividad productiva en el planeta. El problema, se debe insistir en ello, es que las actividades más destructoras del ambiente (industria del petróleo, petroquímica, metalúrgica, agricultura, construcción de carreteras, servicios públicos, transportes y minería) son las que más contribuyen a la renta nacional.

La tarea humanizadora de la naturaleza ha sido y es devastadora, tanto que el colapso que se anuncia no es un fantasma que recorre

¹ Informe sobre desarrollo humano, publicado para el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Mundi-Prensa Libros, Madrid, España, 1998, p 14.

el mundo. Es un fenómeno real, multidimensional, que asocia sobrepoblación, pobreza creciente y deterioro irreversible del ambiente, sin contar la bomba en ciernes que representa la migración mundial. En materia demográfica, Malthus (1798) dio la voz de alarma, cuyo eco tardío se dejó ver en el Informe al Club de Roma de 1972, bajo el título de *Los límites del crecimiento*. Una década más tarde, la llamada Comisión Brundtland retomó el asunto desde la tesis del *desarrollo sostenible*. Al fin y al cabo, una explosión demográfica en una parte del planeta y una explosión tecnológica en otra representaba la peor receta para un orden internacional relativamente estable y para la existencia de la humanidad.²

En cuanto a la bomba social, la explosión de la pobreza se asocia a la perspectiva que deja ver una población cercana al 75% del total mundial ubicada en los países pobres, algunos llamados emergentes o en vías de desarrollo. Al tiempo que, por lo menos el 90% de los nuevos nacimientos que tendrán lugar en los primeros 35 años del siglo XXI lo harán en estas zonas del planeta. Con todo, es en el orden del ambiente donde se han concentrado las más graves consecuencias de la tarea de humanizar o espiritualizar la naturaleza. En este sentido, la mejor prueba de que la condición humana tecnológica constituye el origen de la crisis actual —en la que convergen ecología, economía y política— radica en su inquestionable carácter de crisis de civilización. El deterioro del ambiente asume esta perspectiva como prueba específica de la destrucción de las condiciones básicas de la vida, determinada por la eficacia productiva y la expansión del dominio racional patente en la ideología del libre mercado.

Tales pruebas específicas son cinco. Una es la apropiación de la biomasa por los seres humanos, esto es, la apropiación por parte de la economía humana del producto neto de la fotosíntesis con base terrestre, que alcanza ya el 40% de las especies vegetales del plane-

² El Informe Brundtland no es muy preciso para definir lo que es *desarrollo sostenible*, aunque encierra dos materias clave: el concepto de «necesidades», en especial de los pobres, a las que hay que dar prioridad por encima de todo, y la idea de las «limitaciones» del medio ambiente para responder a las necesidades actuales y futuras. Véase Salah El Serafy, «Sostenibilidad, medición de la renta y crecimiento», en R. Goodland, *op. cit.* p. 73.

ta. Esto quiere decir que si en unos cuantos años se duplica la población, prácticamente desaparecerá el reino vegetal, ante una apropiación humana cercana al 80%. Es el «mundo lleno» del que hablan autores como R. Goodland y H. E. Daly. Otra prueba es el calentamiento global o *efecto invernadero*, señal de una desmesurada acumulación de dióxido de carbono en la atmósfera, más los otros contaminantes como el metano, los CFCs y el óxido nitroso. Puede considerarse que el recalentamiento mundial de la atmósfera ya ha empezado a alterar el clima, hasta aquí relativamente estable del que ha disfrutado el mundo desde los comienzos de la agricultura y que ha hecho posible el nacimiento y desarrollo de las civilizaciones. Sin embargo, de aquí en adelante amenaza a todas las civilizaciones y culturas del globo, con una destrucción económica, social y ambiental generalizadas a lo largo de los primeros 30 años del próximo siglo. Sólo una de sus consecuencias, el aumento del nivel de los mares, amenaza la vida de millones de habitantes, sobre todo de los países en desarrollo. Luego está la rotura de la capa protectora de ozono y los trastornos que se dejan advertir en una disrupción en el equilibrio del ecosistema, acelerando la extinción de algunas especies, más los efectos sobre la eficacia del sistema inmunológico del hombre ante una larga serie de tumores, parásitos y enfermedades infecciosas. En materia alimentaria, por ejemplo, más de dos tercios de las especies cultivadas ya resultan dañadas por la luz ultravioleta, penetrando también la superficie de los mares y matando el plancton, que es fundamental en la cadena alimentaria marítima. En cuarto lugar está la degradación del suelo en 35%. Y, finalmente, la destrucción de la biodiversidad, cuyas cifras indican 55% del bosque tropical —el más rico en especies— a una velocidad de extinción de 150 000 especies por año.

Lo grave es que tales consecuencias se relacionan directamente con los logros del desarrollo humano, cuya excelencia indica que sólo en 1998, en materia de gasto del consumo público y privado, llegó a 24 billones de dólares, el doble del nivel de 1975 y seis veces el de 1950. Vale la pena recordar que, en 1900, el gasto real

en el consumo era de 1.5 billones de dólares.³ Desde luego, el consumo es un medio inevitable para el humano, al grado de que cuando aumenta la capacidad de consumo, se estima que se enriquece la vida de la gente y se alcanzan mayores niveles de bienestar. Es la medida del desarrollo humano. El problema es que va en desmedro de la base ambiental de los recursos, aparte de que, según se observa en las tendencias actuales, exagera las desigualdades y acelera la dinámica del círculo consumo-pobreza-desigualdad-ambiente. Esto quiere decir que el aumento impresionante de la producción y el consumo, lejos de toda solución en términos de equidad, viene aparejado con una mayor concentración de la riqueza y una cada vez mayor extensión de la pobreza. Las cifras son elocuentes: la quinta parte más rica del planeta consume el 45% de la carne y el pescado disponible, mientras la quinta parte más pobre sólo el 5%; la quinta parte más rica consume el 58% de la energía, y la quinta más pobre menos del 4%; la quinta parte más rica concentra el 87% de la flota mundial de vehículos y la quinta más pobre menos del 1%.⁴ O sea, el gasto competitivo y el consumo conspicuo convierten, quiérase o no, la opulencia de algunos en la exclusión social de muchos; sin embargo, por otro lado, el daño ambiental provocado por los consumidores dominantes —la quinta parte con mayor desarrollo humano— recae definitivamente sobre miles de millones de pobres, marginados por partida doble: de los logros humanos del progreso y de las zonas con mayores posibilidades de supervivencia. Esto indica que el desarrollo humano se ha orientado hacia un destino cuya lógica funciona desde las diversas formas que asume el genocidio; sin embargo, si por un vuelco milagroso, la sociedad humana global se propusiera alcanzar los anhelos de equidad mediante un nuevo impulso del crecimiento y la eficiencia económica (como propugnan el esquema neoliberal y la fórmula del *desarrollo sostenible*), lo más probable sería que los efectos negativos de la entropía, más allá de la capacidad de

³ Informe sobre desarrollo humano, op. cit.

⁴ Ibid.

autorreparación de la naturaleza, desbaratarían todo intento en este sentido. Resulta que la crisis de civilización de la que se habla impone, así, una parálisis del desarrollo humano ante los límites de la capacidad del planeta para sostenerlo.

5

¿Será capaz el hombre de nuestro tiempo de imponer límites al crecimiento del caudal de producción?, ¿dejará el hombre de ser el hombre, esto es, renunciará a su consistencia civilizada?, ¿entrará de veras en una lógica que cambie las actuales pautas de consumo?, ¿desacelerará los procesos de intercambio?, ¿qué indica en este sentido la apuesta dominante del libre mercado?, ¿alberga una dosis de esperanza acerca de que, ante la nueva era del «mundo lleno», orientará las inversiones de la acumulación de capital de formación humana hacia una preservación y restauración del capital natural?

De acuerdo con lo expuesto en este libro, nada indica que podamos hacernos ilusiones. Al contrario, de momento acaso debamos conformarnos, como dicen Haavelmo y Hansen,⁵ con la respuesta un tanto cínica que sugiere que no conoceremos una solución (esto es, una manera sensata de elegir entre diversas alternativas) hasta que la situación real llegue a ser mucho más precaria de lo que es actualmente.

No obstante, sin importar si puede darse o no una solución como la que cualquiera imagina cuando se apela a ella (incluida la del «desarrollo sostenible»), es evidente que ya se encuentra en marcha una «solución», a juzgar por el incremento de la llamada furia de la naturaleza; se trata de un tipo de alternativa que cualquier lector puede imaginar con sólo leer la hipótesis Gaia, formulada

⁵ R. Goodland, *op. cit.*, pp. 51-62.

por Loveluck, o con acercarse a Malthus o a Darwin: un tipo de equilibrio ecológico (solución natural), incluido el colapso que sugiere la extinción de la especie humana. Con todo, la solución *buen*na o la solución aceptable (solución humana) es la que la civilización ha venido desarrollando en el último cuarto de siglo, a lomos de una arremetida brutal de los mercados, el consumo y el dominio racional, cuya punta de lanza combina el actual proceso de desinstitucionalización de las sociedades con la globalización de la producción y los intercambios. Se trata de una *solución* alternativa a la extinción total, con base en la exclusión creciente de vastos contingentes humanos, como lo ponen de manifiesto los informes sucesivos de la ONU sobre desarrollo humano y la más reciente ofensiva de la OCDE en Europa para impulsar la negociación del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI), al que sólo se ha opuesto Francia con Lionel Jospin a la cabeza.⁶

La racionalidad del actual modelo económico es simple: dejar todo en manos del equilibrio ecológico implica ir directo a la extinción de la especie, pues resulta de una meridiana claridad que, debido al aumento de la entropía más allá de la capacidad de autorreparación de la naturaleza, toda estrategia de desarrollo (con mayor razón la del «desarrollo sostenible») corre el riesgo de apostar al colapso inevitable. De aquí la seguridad irritante con que asevera que la *solución* es no la del desarrollo (distribución equitativa), sino la del crecimiento a secas (producción para el mercado), esto es, la apuesta que conduce a «liberar» al mundo de la sobrepoblación que habita en los países pobres, donde se concentran las grandes reservas de capital natural que requiere la quinta parte más rica y poderosa del globo para sobrevivir al colapso. Por ello, escribe Theotonio Dos Santos, el objetivo final de las políticas económicas neoliberales es alcanzar el equilibrio de las variables macroeconómicas. Este equilibrio asegura el funcionamiento del

⁶ Frente a la mundialización de la inversión privada directa, Jospin dice: «Cuando se ven los trastornos recientes, los movimientos apresurados y a veces irracionales de los mercados, no nos parece sabio ver en exceso que los intereses privados muerdan en la esfera de la soberanía de los Estados, que deben seguir siendo los actores principales de la vida internacional». *El Financiero*, México, 15 de octubre de 1998, p. 19.

mercado y una especie de estado óptimo de la vida humana que sólo es posible alcanzarlo para un sector restringido de la población mundial. Cuando se alcanza, se viabiliza ignorando el destino de enormes masas de excluidos en los centros de la economía mundial y particularmente en sus zonas periféricas. Tampoco hay ninguna fuerza o razón para que este equilibrio, ya en sí discutible, se generalice a todo el planeta.⁷

6

Así, el libre mercado no es la solución que se demanda en términos de desarrollo, ni tampoco la solución que el común de los mortales reclama desde una perspectiva «humanista»; pero es la alternativa de la quinta parte más rica del planeta ante el estado de agotamiento y devastación que presenta el ecosistema global. Por ello, resulta ingenuo creer que a los países desarrollados les puede interesar resolver el problema de la desigualdad y la pobreza si ello implica levantar todavía más la base de producción. El dilema es terrible: salvar a 3 000 millones de *individuos* (en estado de pobreza) y acabar aceleradamente el ecosistema global —con lo cual «salvar» queda entre comillas— o salvar a la *especie* representada por la quinta parte más lograda en términos de desarrollo humano. Muy pocos aceptarán este dilema, sin embargo es ahora lo determinante, pues aun con una población estacionaria en los actuales niveles de densidad, cualquier estrategia en términos de equidad hará estallar igualmente el planeta. Daly y Cobb lo anticipaban a fines de los ochenta: hasta el barco más robusto termina por hundirse si la carga es excesiva. ¡De muy poco consuelo sirve, en el momento en que se hunde, que la carga se coloque de manera óptima y se distribuya

⁷ Theotonio Dos Santos, «Construir el futuro», diario *Reforma*, México, 8 de diciembre de 1998, p. 7 A.

con equidad!⁸ Esto es lo que ha puesto en duda al «desarrollo sostenible», más aún que, según los estudiosos del problema, nos encontramos en los límites de la sostenibilidad si es que no por debajo de ellos, con una prohibición absoluta de actuar sobre el capital natural. En el centro del dilema radica, claro está, la renuencia de las grandes corporaciones a incorporar los costes ambientales a las decisiones económicas.

La *solución*, pues, está en marcha, y camina a toda velocidad a lomos de un nuevo impulso tecnológico, originando una estrategia de expansión e integración global de las fuerzas económicas, o sea, no una reducción de las pautas de producción y consumo, sino al revés. De este modo, los resultados observados en materia de degradación ambiental, cuyos efectos afectan básicamente a las posibilidades de vida en los países pobres, permiten afirmar, con todo, que la alternativa de supervivencia en juego es una apuesta humana radical, toda vez que apunta a salvaguardar la permanencia de la *especie* garantizando continuidad a la tarea civilizatoria en un planeta agotado y devastado, amenazado por la carga excesiva que representan comunidades y pueblos marginados.

7

Es la gran cura del hombre y la del planeta convertido en aparato tecnológico; la cura que abarca poco más de un cuarto de siglo, desde sus orígenes en los años setenta. Vista desde América Latina, la gran cura del mundo ofrece dos casos paradigmáticos: Chile y México, el primero para abrir el ciclo, el segundo para cerrar el siglo, y ambos para enseñar que en el interior de los

⁸ Daly, H. E. y J. B. Cobb, *For the common good: redirecting the economy towards community, the environment, and a sustainable future*, Beacon Press, Boston, 1989. Citado por R. Goodland, *op. cit.*, p. 53.

países periféricos su quinta parte más rica también aplica el modelo de exclusión que ha impuesto la reorganización internacional.

En Chile, el golpe militar de 1973 facilita la aplicación extrema de la lógica excluyente con una represión cruenta de las clases populares y una apuesta radical a los aparatos empresariales y financieros privados. Cabe recordar que a mediados de los cincuenta, la Universidad de Chicago había creado en Chile una «filial» de los Chicago boys, contra la orientación que Raúl Prebisch le había impuesto a la CEPAL. A partir de entonces, según escribe Arturo Fontaine,⁹ la Universidad Católica aceptó un programa de becas sin conocer mayormente la orientación económica particular de la Universidad de Chicago con Milton Friedman a la cabeza; de aquí surgió el grupo de graduados que regresan al país a enseñar y a influir convencidos de que la liberación de los mercados representa un nuevo modelo de desarrollo y que, por tanto, hay que romper con lo que ha sido el cauce tradicional de la economía nacional; con este grupo surge también un nuevo tipo de ejecutivo de empresa con formación tanto en finanzas y administración como en macroeconomía. Es importante añadir que, hacia los sesenta, la segunda base de sustentación de los graduados de la Universidad de Chicago será el Banco Central. Pues bien, dos años después de perpetrado el golpe militar, el «Programa de Recuperación Económica» del nuevo gobierno asume las tareas económicas del grupo original y de los que llegan con un posgrado procedentes de Chicago, Harvard o MIT; son las tareas que Guy Sorman ha descrito como un caso no de despotismo ilustrado, sino de despotismo tecnocrático.

En México, la cura también tiene su historia y no es muy diferente en sus orígenes académicos en Estados Unidos, tampoco en sus políticas productivas, sociales, económicas y presupuestales de fin de siglo; al contrario, también aquí la nueva orientación respon-

⁹ Véase «Sobre el pecado original de la transformación capitalista chilena» en Barry B. Levine, *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, Colombia, 1992, pp. 93-139.

de al *constructivismo racionalista* de Friedman, de que se puede construir una estructura social concebida intelectualmente e impuesta de acuerdo a un plan sin considerar los procesos culturales nacionales. Cabe recordar que esta posición fue acremente criticada por Hayek y Popper a propósito del experimento chileno en 1980: «El problema —señaló el primero— es que no somos neoliberales. Somos liberales que tratamos de renovar, liberales que apostamos a la vieja tradición que dice que se puede mejorar, pero que no puede cambiarse en lo fundamental.»¹⁰ Con todo, más allá de Chile y México, la orientación de conjunto en América Latina, con cerca de 200 millones de pobres, encarnó finalmente en una suerte de constructivismo social, para desembocar, también de una forma extrema, en la lógica excluyente del libre mercado.

Entonces tenemos un continente que nunca fue el centro del mundo, perteneciente más bien a la periferia, bombardeado por el impacto de la gran cura que se inicia en los setenta y por el peso de sus repercusiones en el conjunto de su vida social, política y productiva. Esto ha ocurrido también en Asia, África, y Medio Oriente, continentes marcados por la identidad que da la pobreza.¹¹ Al fin y al cabo, la gran cura del mundo es el giro del orden internacional hacia una configuración en la que el peso y la capacidad de negociación de los países pobres —del Sur ante el Norte en los sesenta y los setenta— se perderá por completo en los noventa. De este modo, en el interior de los países en desarrollo, sean de Asia, África, Medio Oriente o América Latina, cada Sur ha perdido también ante cada Norte la capacidad de negociación de sus expectativas de vida.

Así, la crisis de hoy es el *accidente general* del desarrollo humano cuando el mundo alcanza los límites absolutos del crecimiento; la crisis cuya solución surge garantizada por un modelo de gestión con base en la exclusión implacable de miles de millones de personas, las cuales pasan, de la noche a la mañana, a estar de más en el

¹⁰ *Ibid.*, 115-116.

¹¹ Véase Luis Maira, *Superando la pobreza, construyendo la equidad*, Ministerio de Planificación y Cooperación, Santiago de Chile, 1997, pp. 10-34.

globo. Se trata de un «accidente» que en el mundo globalizado dejó de ser local y de estar situado con precisión, como el naufragio del *Titanic*; es el *accidente general* que ha involucrado inmediatamente a la totalidad del mundo; un accidente que, como el del *Titanic*, reserva botes salvavidas sólo para la primera clase y uno que otro polizone de tercera.

La Organización de las Naciones Unidas se pregunta todavía si los líderes de hoy tendrán la visión de procurar un adelanto más *humano* en el siglo *xxi*. La respuesta es sombría, porque insite en la producción y el consumo como medidas del progreso y el bienestar de las sociedades, alentada por la ideología del libre mercado, la apuesta humana más radical de todos los tiempos. Acaso es la última jugada, mera postergación de lo peor, en un tablero marcado por un colapso que parece inevitable.

FALTAN PAGINAS

De la: **245**

A la: **246**

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Academia Nacional de la Ciencia de
Estados Unidos, 193
- Acuerdo Multilateral de Inversiones
(AMI), 239
- Adorno, Theodor W., 133, 137-138,
200
- Africa, 211, 243
- Alejandro, 106
- Alemania, 55, 148, 175, 203
- Alemania Occidental, 175
- América, 150
- América Central, 125, 158
- América del Sur, 106
- América Latina, 85, 88, 175, 177,
211, 226, 241, 243
- Anaxágoras, 21, 28
- Arendt, Hannah, 39, 44, 52-54
- Aristóteles, 21, 27, 40, 107, 200
- Asia, 106, 211, 243
- Asimov, Isaac, 56-57, 59, 77-78
- Atenas, 116
- Babilonia, 126
- Bacon, Francis, 28, 138, 146
- Banco Central de Chile, 242
- Banco Mundial, 161, 177, 198, 203
- Baudrillard, Jean, 148-150, 166-167,
216, 220-222
- Beck, Benjamin, 32-33
- Bell, D., 63, 114, 151, 154-155, 204
- Berman, Marshall, 110, 211
- Birmania, 106
- Bobbio, Norberto, 179-180, 185
- Boulding, Kenneth, 184
- Braudel, F., 83-84, 86, 88, 116, 121
- Bretton Woods, 177, 188
- Bush, George, 193
- Camou, Antonio, 197
- Campillo, Antonio, 126, 133, 135
- Canadá, 58, 88
- Cassirer, Ernst, 22-23, 39, 53, 229
- Castoriadis, C., 28, 34, 45, 66, 107,
109, 112, 120, 128, 222
- Castro, José Esteban, 197
- Centroamérica, 58
- CEPAL, 242
- Cioran, E. M., 9, 36
- Clausewitz, Karl, 179-180
- Clinton, William J., 140
- Club de Roma, 190-192, 235
- Cobb, J. E., 240-241

- Cochín, 116
 Comisión Brundtland, 191-192, 235
 Comte, Auguste, 120, 180
 Condorcet, M. Jean-Antoine, 54
 Constantinopla, 87
 Cousin, Víctor, 180-181
 Costa Rica, 60
- Chaplin, Charles, 20
 Cheskin, V., 220
 Childe, Gordon, 91, 108
 Chile, 66, 241-243
- D'Alambert, 26
 Daly, Herman, 236, 240-241
 Dahrendorf, Ralp, 114, 119-121, 148,
 175, 183, 195, 203, 216
 Darwin, Charles, 146, 157, 181, 239
 Deleuze, Gilles, 221
 Descartes, R., 21, 129, 146
 Dewey, John, 48
 Diderot, Denis, 26
 Dietzgen, Joseph, 149
 Dos Santos, Theotonio, 239-240
 Dussel, Enrique, 90
- Egipto, 106, 125
 Elster, Jon, 32-33
 Engels, F., 28, 110, 120, 122, 139,
 144-146, 158
 Erasmo, 195
 Esfandiary, F. M., 161
 España, 88, 116, 169, 177
 Esquilo, 126-127, 200
 Estados Unidos, 49, 55, 85, 88, 150-
 152, 176, 179, 183-184, 225, 242
 Europa, 74, 84-86, 108, 116-117, 162,
 184, 239
- Europa Central, 152
 Europa Occidental, 169
- Fagen, Robert, 32
 Falk, Richard A., 160
 Feher, Ferenc, 179
 Ferguson, Adan, 148
 Fondo Bancario de Protección al
 Ahorro (Fobaproa), 178
 Fondo Monetario Internacional, 177
 Fontaine, Arturo, 242
 Forrester, Viviane, 61
 Foucault, Michel, 20, 158
 Francia, 83-84, 116, 148, 152, 189,
 239
 Frankfurt, Escuela de, 112
 Freud, Sigmund, 71-72
 Friedman, M., 184, 201-202, 218, 242
 Friedman, Rose, 202
 Fourier, Robert, 110
 Fukuyama, Francis, 63, 129
- Galbraith, John K., 66
 Galileo, 138
 Gandhi, Mahatma, 9, 192, 199
 Gauchet, Marcel, 215
 Gay, William C., 179
 Ghana, 60
 Godwin, William, 54
 González, Felipe, 177
 Goodland, R., 193-195, 235-236,
 238, 241
 Gran Bretaña, 117, 192, 199, 204
 Grecia, 21, 39, 106, 130
- Haavelmo, Trigve, 238
 Habermas, Jürgen, 43, 175, 203,
 211-212, 214, 216-217, 222

- Harvard, 242
 Hansen, Stein, 238
 Hayek, Friedrich A., 243
 Hegel, G. W. F., 35-38, 43, 84, 120,
 129, 135-136, 139, 144, 156, 158,
 180, 213, 232
 Heidegger, Martín, 22, 29, 46, 131,
 214
 Herrick, C. J., 31
 Heller, Agnes, 179
 Hesíodo, 200
 Hiroshima, 160, 178-179, 181, 183-
 184, 187, 217
 Hitler, Adolf, 178
 Homero, 39, 160
 Hobbes, Thomas, 123, 176, 189, 202
 Horkheimer, Max, 43, 133, 137-138,
 200
 Hughes, Donald, 160
 Huizinga, J., 86
 Huntington, Samuel P., 88, 101
 Humboldt, A. de., 180
 Hume, David, 123, 148, 158, 189
 Husserl, Edmund, 138
 Hutchins, Rubert, 48

 Inglaterra, 47, 148, 151, 188, 225
 Irlanda, 55
 India, 116, 192, 199

 Jacob, Francis, 33
 Japón, 48, 60, 184, 211
 Jospin, Lionel, 239

 Kant, Immanuel, 120, 135-136, 180
 Kennedy, Paul, 47, 163, 199
 Kolakowski, Leszek, 128, 130
 Kosik, Karel, 20

 Lafargue, Paul, 150, 189
 Larraín, Ibáñez Jorge, 114, 158
 Leontieff, Vassili, 200
 Levine, Barry B., 242
 Lévi-Strauss, Claude, 84-85
 Lipovetsky, Gilles, 37, 45, 153-154-
 155, 189-190, 201, 218-222
 Locke, John, 123, 148, 189
 Lovelock, James, 56-57, 59, 239
 Luis-XV, 84
 Luhmann, Niklas, 197
 Lukacs, György, 20
 Lumsden, Charles, 25
 Lyotard, J. F., 107, 130, 139, 213, 226

 Maira, Luis, 243
 Malthus, Thomas R., 54-55, 59, 190,
 235, 239
 Marcuse, Herbert, 20, 43, 45, 61-65,
 68-70, 111, 113, 129, 168, 220, 222
 Maritain, Jacques, 48
 Marx, K., 22-23, 36-38, 41, 50, 84,
 110, 113, 116, 120-123, 125, 144-
 147, 149-150, 158, 166-167, 175,
 213

 Mauss, Marcel, 87
 Meadows, Dennis, 190
 Méda, D., 36, 41, 45, 203, 216
 Medio Oriente, 243
 Mesopotamia, 125
 México, 58, 88, 165, 178, 211, 226,
 241-243
 Micenas, 125
 Mirabeau, 83
 Mirandola, Pico de la, 113
 Mishan, E. J., 201
 MIT, 242
 Molina, Mario, 193

- Monod, J., 30
 Montesquieu, 189
 Mora, Juan Francisco, 7
 Morelly, Abby, 110
 Morgan, Lewis, 28, 90-91
 Morin, Edgar, 23, 113
 Moulian, Tomás, 62, 63, 65
 Mumford, Lewis, 53
- Nagasaki, 178-179, 183-184, 187,
 215, 223
 Nisbet, Robert, 54, 201
 Norteamérica, 183
- OCDE, 187, 201, 203-204, 239
 OCEE, 187
 Offe, Claus, 203, 216
 OPEP, 199
 Occidente, 200, 219
 ONU, 239, 244
 Oriente Medio, 160
 Orr, David W., 190-191, 203
 Ortega y Gasset, José, 20, 22, 29-30,
 36, 38
 Owen, Robert, 110
- Packard, Vance, 220
 Países Bajos, 151
 París, Carlos, 20, 25, 27, 31-32, 97
 Patagonia, 157, 162, 181
 Paz, Octavio, 218
 Pinochet, Augusto, 66
 Platón, 40
 Pohl, Frederik, 56, 77-78
 Polanyi, Karl, 76, 116
 Popper, Karl, 243
 Prebisch, Raúl, 242
 PNUD, 234
- Protágoras, 200
 Proudhon, P. J., 110
 Ribeiro, Darcy, 90, 92, 96, 99, 101,
 105, 108
 Roa, Armándo, 131
 Roma, 106
 Rousseau, Jean Jacques., 123, 189
 Roy, Fitz, 157
 Rusia, 85
- Saint-Simon, C. H. Barón de, 110
 San Petesburgo, 211
 Sartori, Giovanni, 22, 34, 39, 139-
 141, 184
 Sartre, Jean Paul, 22
 Sen, Amartya, 190
 Serafy, Salah El, 235
 Schumacher, E. M., 203
 Smith, Adam, 150, 157, 218
 Sócrates, 116
 Sófocles, 127, 200
 Sorman, Guy, 146, 153, 157, 162,
 176, 242
 Spencer, Herbert, 180
 Spengler, Oswald, 28-30
 Speth, J. C., 192
 Sudamérica, 158
- Tierra del Fuego, 157
 Tinbergen, Jan, 234
 Titanic, 15, 201, 244
 Tlatelolco, 116
 Tocqueville, Alexis de, 150
 Toffler, Alvin, 106, 113-114, 161,
 184-185
 Touraine, A., 64, 66, 69, 70, 76, 98-
 99, 109, 111-112, 114, 148, 151,
 152, 159, 188, 190, 212, 215-216,
 222-223

Toynbee, Arnold, 84-85, 89
Tracia, 160
Turgot, A. R. J., 83
Turquía, 116
Tylor, E. B., 84

Unamunó, Miguel de, 22, 28
Unión Americana, 184
Unión Europea, 169
Universidad Católica de Chile, 242
Universidad de Chicago, 196, 242
URSS, 176, 179, 184, 188

Virilio, Paul, 9, 45, 181, 201
Voltaire (Arouet, F. M.), 157, 189
Vonnegut, Kurt, 160

Weber, Max, 114, 150, 154, 218
Wilson, E. O., 24
Wittgenstein, Ludwig, 38

Zeus, 126

PRINCIPALES OBRAS CONSULTADAS

- Adorno, Theodor, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Editorial Proteo, Buenos Aires, Argentina, 1969.
- Alberoni, Francesco, *Las razones del bien y el mal*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1983, 1a. ed. en italiano Garzanti Editores, 1981.
- , *La amistad*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1985, 1a. ed. en italiano, Garzanti Editores, 1984.
- Ander-Egg, Ezequiel, *El holocausto del hambre*, Editorial Marsiega, 1981. Compilado por el IIM, México.
- Antaki, Ikram, *Segundo Renacimiento, Pensamiento y fin de siglo*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1992.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1993.
- Arguedas, Sol, *El mundo en el que vivimos*, Ediciones el Caballito, México, 1997.
- Aron, Raymond, *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Editorial Seix Barral, Barcelona, España, 1965.
- Asimov, Isaac y Frederik Pohl, *La ira de la Tierra*, Ediciones B, Barcelona, España, 1994.
- Attali, Jacques, *Milenio*, Editorial Seix Barral, Barcelona, España, 1991.
- Baudrillard, Jean, *La izquierda divina*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1985.
- , *De la seducción*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990.

- , *La societe de la consommation. Ses mythes, ses structures*, Editions Denoël, París, Francia, 1970.
- , *El espejo de la producción*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1993. 1a. ed. en francés, *Le miroir de la production*, Casterman, 1973.
- Bajtin, M., *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI Editores, México, 1982.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI Editores, México, 1994.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Editorial Grijalbo y CNCA, México, 1988.
- , *Entrevista con Héctor Tajonar*. Véase «Miradas al futuro», Espejo de Obsidiana Editores, México, 1991. Vuelta/La experiencia de la libertad.
- Bobbio, Norberto, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1982, 1a. ed. en italiano, 1979.
- , *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*, Editorial Paidós, Barcelona, España, 1993.
- Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1991.
- Broch, Hermann, *Kitsch, vanguardia y arte por el arte*, Tusquets Editores, Barcelona, 1970.
- Bruckner, Paul y Alain Finkielkraut, *El nuevo desorden amoroso*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979, 1a. ed. en francés, Editions de Seuil, París, 1977.
- Brunner, José Joaquín, *La cultura autoritaria*, Ediciones Flacso, Santiago, Chile, 1983.
- , *Bienvenidos a la modernidad*, Ediciones Dolmen, Santiago, Chile, 1995.
- Calderón, Fernando et al., *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía, y cultura en América Latina y el Caribe*, Caracas, Unesco/Nueva Sociedad, 1996.
- Canetti, Elías, *La conciencia de las palabras*, Fondo de Cultura Económica. México, 1971.
- , *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1977.

- Calvino, Italo, *Seis propuestas para el próximo milenio*, Ediciones Siruela, Madrid, España, 1989.
- Camou, A. y J. E. Castro, *La sociedad compleja. Ensayos en torno a la obra de Niklas Luhmann*, FLACSO y Triana Editores, México, 1997.
- Campillo, Antonio, *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1985.
- Castoriadis, Cornelius, «¿La idea de revolución tiene sentido todavía?», cfr. Revista *Estudios*, núm. 24, primavera de 1991, México, IIAM.
- , *El mundo fragmentado*, Editorial Altamira/Nordan, Montevideo, Uruguay, 1993.
- Cioran, E. M., *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, España, 1973.
- , *Ese maldito yo*, Taurus, Madrid, España, 1987.
- , *Desgarradura*, Montesinos Editor, Barcelona, España, 1984.
- , *De lágrimas y de santos*, Tusquets Editores, Barcelona, España, 1988.
- Conger, A. Jay, *El líder carismático*, McGraw-Hill Interamericana, Bogotá, Colombia, 1991.
- Chaunu, Pierre, *Historia y población. Un futuro sin porvenir*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- , *Historia y decadencia. Las dos concepciones del tiempo*, Juan Ediciones Garnica, Barcelona, España, 1983.
- Childe, Gordon, *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1936.
- Chomsky, Noam y Heinz Dieterich, *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1995.
- Dahrendorf, Ralph, *El conflicto social moderno*, Mondadori, España, Madrid, 1990.
- De Pree, Max, *El liderazgo es un arte*, Lasser Press Mexicana, México, 1992.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1995.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1998.
- Eco, Umberto, *Apocalípticos e integrados*, Tusquets Editores, México, 1995.
- , *Cinco escritos morales*, Editorial Lumen, Barcelona, España, 1997.
- Elster, Jon, *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad*

- y *la transformación social*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1997.
- Enzensberger, Hans Magnus, *El hundimiento del Titanic*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1998. 1a. ed. en alemán, 1978.
- Falk, Richard A., *Mundo y ecología. Problemas y perspectivas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Finkelkraut, Alan, *La sabiduría del amor*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1993.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1984, 1a. ed. en portugués por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México, 1993.
- , *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1974.
- Forrester, Viviane, *El horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Franco, Jean, *La cultura moderna en América Latina*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1971.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1979.
- Fromm, Erich, *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, España, 1980.
- Fuentes, Carlos, *Constancia y otras novelas para vírgenes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Editorial Planeta, Barcelona, España, 1992.
- , *Confianza. Las virtudes sociales y la capacidad de generar prosperidad*, Editorial Atlántida, Madrid, España, 1996.
- , «Entrando en la poshistoria», cfr. revista *Textual/El Nacional*, año 1, vol. 1, núm. 9, México, enero de 1990:
- Galbraith, John Kenneth, *El crac del 29*, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1993, 1a. ed. en inglés, 1929.
- , *El nuevo Estado industrial*, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1970.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, Editorial Grijalbo y CNCA, México, 1989.

- Goodland, Robert *et al.*, *Medio ambiente y desarrollo sostenible*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1997.
- González Casanova, Pablo, «La crisis del Estado y la democracia en el sur», *cfr.* perfil de *La Jornada*, México, febrero 14 de 1992. Ponencia en el Coloquio de Invierno, UNAM, 1992.
- , «Paradigmas y Ciencias Sociales. Una aproximación», *cfr.* revista *Dialéctica*, de la Universidad Autónoma de Puebla. México, año 15, núm. 22, primavera de 1992.....
- , «Los indios de México hacia el nuevo milenio», *La Jornada*, México, septiembre 9 de 1998.
- González, Felipe, “Siete asedios al mundo actual”, revista *Nexos*, México, Marzo de 1998.
- Gorbachov, Mijail, *Memorias. Los años decisivos, 1985/1992*, Editorial Planeta, México, 1993.
- Guardino, Romano, *El fin de los tiempos modernos*, Editorial Sur, Buenos Aires, Argentina, 1958.
- Giddens, Anthony *et al.*, *Habermás y la modernidad*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1995.
- Habermas, Jürgen *et al.*, *La posmodernidad*, Editorial Kairós, México, 1990.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, España, 1993.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. Tercera reimpresión.
- Heidegger, Martín, *¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, Argentina, 1958.
- Heller, Agnes y Ferenc Feher, *Sobre el pacifismo*, Fundación Pablo Iglesias, Madrid, España, 1982.
- Herrick, C. J., *La evolución de la naturaleza*, Revista de Occidente, Madrid, España, 1962.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1969, 1a. ed. en alemán, 1944.
- Hughes, J. Donald, *Ecología de las civilizaciones antiguas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

- Huntington, Samuel P., *La tercera ola. La democratización a finales del siglo xx*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1994.
- , «El conflicto entre civilizaciones», revista *Ciencia Política*, Tierra Firme Editores, Bogotá, Colombia, IV trimestre, 1993.
- Kennedy, Paul, *Hacia el siglo xxi*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1993.
- Kermode, Frank, *El sentido de un final*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1983, 1a. ed. en inglés, Oxford University Press Inc., 1966/1967.
- Kundera, Milan, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Barcelona, España, 1985.
- , *Los testamentos traicionados*, Tusquets Editores, Barcelona, España, 1994.
- Kolakowski, Leszek, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1969.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, México, 1967.
- Larraín Ibáñez, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996.
- Laski, H. J., *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Le Moüel, Jacques, *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*, Editorial Paidós Mexicana, México, 1992.
- Levine B., Barry et al., *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, Colombia, 1992.
- Lechner, Norbert, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Siglo xxi, Madrid, España, 1986.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1986, 1a. ed. e n francés, Editions Gallimard, París, 1983.
- , *El imperio de lo efímero, La moda y su destino en las sociedades modernas*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1990, 1a. ed. en francés, Editions Gallimard, París, 1987.
- , *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos*

- democráticos*, Anagrama, Barcelona, España, 1994.
- Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, España, 1984.
- Lukacs, Georgy, *Significación actual del realismo crítico*, Editorial Era, México, 1985.
- , *Problemas del realismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Maira, Luis, *Superando la pobreza, construyendo la equidad*, Ministerio de Planificación y Cooperación, Santiago de Chile, 1997.
- Malthus, Thomas Robert, *Ensayo sobre población*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- Mandelbrot, Benoit, *Los objetos fractales*, Tusquets Editores, Barcelona, España, 1987.
- McLuhann, Marshall, *La aldea global*, Editorial Gedisa, México/España, 1991.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1985.
- , *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1965.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, España, 1976.
- , *El capital*, Siglo XXI Editores, México y Siglo XXI Editores, España, 1979.
- y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1965.
- Meadows, D. H. et al., *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985. También versión en inglés, University Books, Nueva York, 1972.
- Meda, Dominique, *El trabajo. Un valor en extinción*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1998.
- Meehan, Thomas, "La huida de la razón", *cfr.* revista *Horizon-Magazine of the Arts*, Nueva York, 1970, vol. XII, núm. 2.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1995.
- , *Pensar Europa. La metamorfosis de Europa*, Editorial Gedisa,

- Barcelona, España, 1988.
- Morris, Desmond, *El zoo humano*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1998.
- Moulian, Tomás, *Chile actual: anatomía de un mito*, LOM-ARCIS, Santiago de Chile, 1997.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, Emecé Editores, Buenos Aires, Argentina, 1945.
- Naisbitt, John y Patricia Aburdene, *Megatendencias 2000. Diez nuevos rumbos para los años noventa*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, Colombia, 1991.
- Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1998. 1a. ed. en inglés 1980.
- Ohmae, Kénichi, *El mundo sin fronteras. Poder y estrategia en la economía entrelazada*, McGraw-Hill Interamericana de México, México, 1992.
- Ort, David O et al., *Mundo y ecología. Problemas y perspectivas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Ortega y Gasset, José, «Pasado y porvenir para el hombre actual», cfr. *Obras Completas*, tomo IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, España, 1971.
- , *La rebelión de las masas*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, España, 1995, 1a. ed., 1929.
- , “Meditación de la técnica”, *Obras completas*, tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1966.
- , “Ensimismamiento y alteración”, *Obras completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1955.
- Papert, Seymour, *The children's machine. Rethinking school in the age of the computer*, Basic Books, Harper Collins Publishers, U.S.A. Inc., 1992.
- París, Carlos, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, España, 1994.
- Pérez Tornero, José Manuel et al., *La seducción de la opulencia. Publicidad, moda y consumo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1992.
- PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 1998*, Mundi-Prensa Libros,

- Madrid, España, 1998.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1967.
- Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1970.
- Sábato, Ernesto, *Obras completas. Ensayos*, Seix Barral, Grupo Editorial Planeta, Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, Argentina, 1996.
- Sagan, Carl, *Miles de millones. Pensamientos de vida y muerte en la antesala del milenio*, Ediciones B, Barcelona, España, 1998.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Editorial Grijalbo, México, 1980.
- Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid, España, 1998.
- Savater, Fernando, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, España, 1982.
- , *Contra las patrias*, Tusquets, Barcelona, España, 1984.
- , *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona, España, 1982.
- , *Ética como amor propio*, Editorial Mondadori, Madrid, España, 1988.
- Schaff, Adam, *Noticias de un hombre con problemas*, Taurus, España, 1997.
- Seara Vázquez, Modesto, *La hora decisiva*, Editorial Porrúa, México, 1995
- Sen, Amartya, *Informe de la Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo*, Unesco, 1995.
- Sorman, Guy, *El mundo es mi tribu*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1998.
- Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Editorial Planeta De Agostini, Barcelona, España, 1993, 1a. ed. en alemán, 1917.
- Subercaseaux, Bernardo, *Chile, ¿un país moderno?*, Ediciones B, Santiago de Chile, 1996.
- Tasker, Peter, *Los japoneses de hoy*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, Argentina, 1989.
- Thurrow, Lester, *La guerra del próximo siglo. Head to head*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires, Argentina, 1992.