



## **Parte I**

# **LAS FUERZAS DEL PRESENTE Y LAS POSIBLES FORMAS DEL FUTURO: INDAGACIONES FILOSÓFICAS**





# LA NATURALEZA DE LA TECNOLOGÍA<sup>1</sup>

## 1. La naturaleza de la ciencia moderna

Cuando la ciencia moderna era todavía una mera posibilidad, Francis Bacon logró definirla, esto es, establecer sus metas y posibilidades con enorme claridad. Obviamente, esa caracterización no se hizo con el objeto enfrente, pues el objeto no existía; lo que Bacon tenía nítidamente dibujado en la cabeza era un sistema de conceptos que auspiciaban no solamente una imagen ideal del hombre, sino también una recomendación de lo que debía ser la relación del hombre con la naturaleza.

No teniendo el objeto delante, Bacon tuvo que recurrir a la imaginación para hacer entender a sus contemporáneos lo que proponía. Eso explica ese extraño e inconcluso ensayo que es uno de los más interesantes ejemplos de literatura utópica moderna: *La Nueva Atlántida*.

Habiendo zarpado del Perú, donde habían encontrado riquezas que por su naturaleza no pudieron satisfacerlos plenamente, unos navegantes llegan, después de un accidentado viaje, a una isla desconocida. Bien recibidos por gentes que a todas luces tenían un grado de civilización mayor que el de ellos mismos, logran finalmente acceso a la 'más grande joya' que tales gentes po-

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el Seminario "Filosofía de la Técnica", organizado por el ITINTEC en 1985.

seen: la Casa de Salomón. Ese templo del saber tiene como principal propósito “el conocimiento de las causas y de los movimientos secretos de las cosas; y la ampliación de las fronteras del dominio humano, a fin de hacer todas las cosas que sean posibles”. Según el relato del sabio encargado de exhibir la joya, los trabajos de la Casa de Salomón han resultado en la producción de nuevas plantas y animales, en el control del medio ambiente, la cura de enfermedades, la fabricación de máquinas que inclusive permiten volar y sumergirse en las aguas y, muchas otras maravillas que permiten a los habitantes de Bensalem vivir mejor que los demás pueblos de la tierra. Pero, anota el sabio, no todo lo que se inventa en la Casa de Salomón se da a conocer a los habitantes, sino solamente aquello que los sabios —especializados en medir los posibles efectos que los nuevos inventos pueden tener sobre la salud y las costumbres de las gentes— consideran conveniente.

Las joyas del Perú, que provenían de la naturaleza y no de la inventiva humana, no hubieran nunca permitido a los viajeros ir más allá de lo que sus sociedades les ofrecían, mientras que las joyas de la nueva sabiduría amplían sin limitación alguna el ámbito de las opciones que se ofrecen al ser humano. La ciencia, empeñada en producir cosas útiles, aumenta el poder, el ‘imperio’ humano sobre su mundo social y natural y, hace así más libres a los individuos. Esos individuos no quieren, a diferencia de los sabios que imagina Aristóteles, contentarse con la contemplación de la naturaleza, pues no se sienten simplemente parte de ella, sino que quieren sacar a luz, exponer sus secretos para dominarla. Parecería, pues, que aquí se asume que la naturaleza domina al individuo en la medida que este es ignorante. El individuo se libera de la naturaleza en la medida que pueda llegar a desentrañar sus misterios y pueda así invertir su relación con ella, para cumplir con el deseo divino expresado según las escrituras al momento de la creación, a saber, que el hombre sea dueño de todas las demás criaturas y ejerza su dominio sobre ellas.

Lo que a Bacon no se le ocurrió, aunque debería habersele ocurrido porque está en la lógica de su argumentación, es que la nue-

va sabiduría podría llevar al individuo no solamente a una emancipación de la naturaleza, sino a su emancipación de la tutela divina. En el Medioevo, la naturaleza infundía respeto no solamente porque era desconocida, sino también porque era concebida como creación divina. El puesto del hombre en el mundo estaba fijado por Dios y querer renunciar a él o cambiarlo era un acto de desmesura, de extralimitación. Pero, curiosamente, en el argumento mismo con el cual los medievales trataron de justificar su actividad filosófica, está implícita la negación de la actitud de subordinación respecto de la divinidad. Los cristianos se habían representado el mundo hecho a imagen y semejanza de Dios, por ende, argumentaban, aquel que filosofando quiere conocer el mundo y efectivamente logra hacerlo, llega a Dios por vía adicional o complementaria a la revelación.

Como el fin del conocimiento para los medievales es la contemplación, la comprensión de la naturaleza no puede llevar sino a la admiración de la obra divina y, en consecuencia, a la admisión de la superioridad de Dios. Sin embargo, cuando se empieza a presumir que el conocimiento debe traducirse en la manipulación de lo conocido, entonces el hombre puede llegar rápidamente a la conclusión de que Dios, cuyo poder se prueba por su obra, no es más digno de admiración ni de respeto que él mismo, que está en condiciones de reproducir la obra divina y hasta de mejorarla.

Los habitantes de la Nueva Atlántida habían permanecido aislados del resto del mundo durante varios milenios por decisión propia. Cada doce años, sin embargo, enviaban una expedición de sabios a los distintos rincones de la tierra que, camuflados como gentes lugareñas, debían recopilar toda la información científica y técnica que pudieran. Este autoimpuesto ostracismo se debía, primariamente, al temor de que los otros pueblos pudieran hacer mal uso de los conocimientos que los hombres de Bensalem atesoraban con tanto celo y cuidado. Detrás de esos cuidados está, obviamente, la certeza de que el conocimiento sirve no solamente para dominar a la naturaleza, sino que puede también servir para dominar a los demás hombres y, que en consecuencia, aquellos que tengan más conocimiento, tendrán también mayor poder.

Esta relativamente larga digresión sobre la utopía de Bacon nos ha permitido ver algunos de los sueños y temores de los inventores de la ciencia moderna. Curiosamente, la preocupación principal se refiere al posible mal uso político de los conocimientos, pero no así a las consecuencias que pudiera tener la incontrolada y creciente manipulación de la naturaleza ni del equilibrio de las cosas en que se sustenta la vida humana.

Pero veamos ahora más de cerca, a partir de la definición de Bacon, tres cuestiones: quién es el sujeto que pretende conocer la naturaleza; cómo quiere conocerla y para qué quiere hacerlo.

El sujeto que quiere conocer la naturaleza para dominarla es un ser sin precedentes en la historia de la humanidad. En algunas épocas de la historia de Occidente, tal vez en Grecia, pueden haber existido atisbos de ese tipo de ser humano, pero ciertamente no existió antes de la modernidad europea el tipo de ser que se llama 'individuo'. El individuo es el más importante invento moderno, es el protagonista de cuanto ha acaecido y se ha hecho en Occidente desde su aparición. El individuo es, ante todo, un ser solitario que se concibe a sí mismo enfrentado al mundo, al que llama, por ello, 'objeto' y, a los demás hombres. Cognitivamente, plantea su relación con la naturaleza en función de la oposición sujeto-objeto; vitalmente concibe su relación con los demás seres vivos en función de una oposición de intereses. Las únicas restricciones que admite en su conducta y en sus aspiraciones son aquellas que derivan, bien de una conciliación de intereses que sea producto de la necesidad o de una moderación que le sea impuesta por la ignorancia o por la debilidad. Esto último es lo que interesa ahora observar y, que en parte hemos visto ya antes.

El individuo no admite estar motivado sino por fuerzas internas. Tales fuerzas son sus pasiones. El instrumento de realización de esas pasiones es el instinto. Pero el instinto, que tiene un carácter inmediateista y que no permite juzgar adecuadamente el medio sobre el cual se debe actuar, resulta deficiente para garantizar éxito a plazo largo. El instinto debe ser entonces suplido por la razón. La razón, puesta al servicio de las pasiones, es la ciencia moderna.

Ahora bien, como son las pasiones —que demandan satisfacción pronta— las que determinan el ritmo de la vida, la ciencia será adecuada solamente en la medida en que pueda entregar soluciones rápidamente. La mejor vía, pues, es la más simple, la más directa. La complejidad es contraria a los intereses del individuo que, por eso, la equipara a la irracionalidad. El individuo no puede entonces sino presumir que el mundo es simple y, por ende, que sus representaciones verdaderas de él deben también serlo. El célebre principio de parsimonia o de simplicidad se fundamenta en la base misma de la ciencia, que es la estructura de la relación entre individuo y naturaleza.

Como lo que hay que satisfacer mediante la ciencia son pasiones que surgen de necesidades corporales y, como tales necesidades se cubren con objetos o productos materiales tomados o generados a partir de la naturaleza, la ciencia debe estar primariamente encaminada a conocer la naturaleza y a permitir su manipulación. Esto es, la ciencia debe ser práctica. Pero hemos visto que la ciencia debe trascender los instintos, que tienen un carácter inmediatista. Por ello, el objeto de la ciencia no debe ser este objeto que está ahora presente aquí, sino todos los objetos análogos a este, que en el futuro puedan servir para satisfacer una necesidad similar. En otras palabras, si bien los instintos se refieren directamente a las cosas, la ciencia debe referirse a ellas pero de manera indirecta, pues su relación con ellos, sin dejar de ser práctica, debe ser genérica. Esto se logra, según lo había sugerido ya Guillermo de Ockham, mediante la ‘abstracción’, de modo tal que el objeto de que trata la ciencia no es directamente la cosa, sino la representación que de ella nos hacemos de manera genérica. Hay aquí, obviamente, un segundo nivel de simplificación, pues abstraer no es sino dejar de lado todas las determinaciones que realmente aparecen con la cosa.

Pero como la ciencia debe referirse a las cosas, aunque fuera a partir de la mediación de abstracciones o conceptos, el método de la ciencia deberá ser tal que nos mantenga ligados de manera segura y permanente a las cosas. La ciencia debe ser un diálogo con

las cosas. El experimento no es sino la manera inventada o, mejor, generalizada por los modernos, para dialogar con las cosas. Puede decirse, entonces que, en la medida en que quiere ser práctica y útil, la ciencia moderna debe ser experimental. El experimento es el instrumento que permite la intervención del individuo en la naturaleza y el que le abre las puertas a su manipulación.

Podemos, ahora sí, tratar de responder a la pregunta ¿para qué quiere el individuo conocer a la naturaleza? La respuesta genérica ya la hemos considerado: para servirse de ella. En términos reales, esto quiere decir, como bien lo ha señalado Heidegger, que el individuo busca extraer algo de la naturaleza. Extraer algo de la naturaleza significa separar parte de ella del conjunto dentro del cual se da normalmente. En cierta manera, pues, la explotación de la naturaleza es el equivalente práctico al acto mental de abstracción que, según vimos, es característica de la ciencia moderna. En su acepción clásica, el término 'abstracción' significa separar mentalmente lo que se da junto o unido en la naturaleza. La ciencia moderna, que aspira a ser un conocimiento práctico, abstrae para que ese acto mental posibilite la extracción de un producto natural, de un componente de la naturaleza. Ahora bien, para servirse de ese componente, el individuo puede bien 'recombinarlo' artificialmente con otros con los que no está naturalmente vinculado o, puede consumirlo aisladamente, privando así a la naturaleza de ese producto. Notemos, empero, que el acto mismo del consumo supone una transformación del producto consumido, ya sea en el cuerpo humano o, sobre todo, en los casos de productos utilizados para generar movimiento en las máquinas. El ejemplo más común de este proceso es el motor de combustión.

La ciencia moderna lleva pues, necesariamente, a una alteración y aún a una recomposición del orden natural de los elementos del mundo. Esto lo han visto con gran claridad los pensadores modernos, inclusive Karl Marx, quien, con el desbordante optimismo de los pensadores 'progresistas' del siglo XIX, veía en eso lo esencial del proceso de humanización de la naturaleza y la base para el mejoramiento de las condiciones de vida de la especie.

Justamente la 'tecnología' se define como el conjunto de procedimientos de los que se dispone, gracias a la ciencia, para sistematizar y acelerar la recomposición y la explotación de la naturaleza. La tecnología es, por ende, no la aplicación de la ciencia, sino su realización. Un saber que no se traduce en tecnología no es meramente inútil, sino que no es científico, no es un verdadero saber. La tecnología es la pasión del hombre volcada sobre la naturaleza, a través de su instrumento de acción por excelencia, la ciencia. Parecería entonces que, cuando la tecnología se desboca, lo que realmente estamos viendo sin percatarnos claramente de ello, es el desbocamiento de las pasiones humanas. Tal vez, entonces, y es eso lo que debemos examinar ahora, controlar la tecnología supone poder controlar o reorientar las pasiones.

## **2. Los efectos de la tecnología**

Una de las tesis que con mayor frecuencia se defiende en la actualidad es la de la independencia o neutralidad de la técnica. El argumento es que la técnica es indiferente en sí misma a toda posición política y a todo interés de grupo, pero que siendo un instrumento, puede ser utilizada por cualquiera para promover sus peculiares intereses. Cuando la técnica es usada para perjudicar a alguien, se asume que lo que está mal y debe ser reformado es el sistema de valores que guía la acción de quien está causando el perjuicio. Se da a veces el ejemplo del martillo: el martillo, se dice, no es un arma, sino un instrumento que sirve para clavar, pero por sus características físicas, puede ser utilizado como arma por alguien que quiera defenderse o agredir al prójimo. Al respecto, debemos preguntarnos: ¿Es la técnica moderna, esto es, la tecnología, un martillo?

La fuerza del argumento antes reseñado radica, seguramente, en la tendencia natural de la época a pensar en las cosas como en objetos, es decir, en seres que están más allá del bien y del mal, más allá de toda valoración y de toda moral. Kant, mejor que nadie, ha representado esta postura filosófica al insistir en que lo úni-

co que puede ser moralmente calificado es la voluntad. El Cristianismo, al imaginar a Dios como un ser personal, distinto de la naturaleza, había sentado las bases para la concepción moderna de las cosas como objetos. En el Medioevo —según hemos visto— se mantenía, sin embargo, un cierto respeto por la naturaleza, porque se pensaba que estaba más allá de la comprensión humana. Pero al quedar Dios fuera del juego, toda noción de que las cosas mismas pudieran imponer restricción a la conducta, es decir, de que algo fuera del individuo pudiese ser legislador de su conducta, quedó descartada definitivamente. La naturaleza podía ser motivo de disputa solo secundariamente, esto es, en cuanto fuese objeto de deseo de dos individuos a la vez y en el mismo respecto. En el choque de dos voluntades puede producirse una limitación para una de ellas en el uso de parte de la naturaleza o, dicho en otras palabras, respecto de la naturaleza solo pueden presentarse disputas sobre la propiedad y el derecho de uso, mas no cuestiones sobre la legitimidad de explotarla. Tal es el contenido de la suposición que la naturaleza no es un ser vivo, sino materia inerte.

Hasta principios de este siglo, cuando habían todavía razones para pensar que la manipulación de la naturaleza, y del orden y combinación de sus componentes no tenía límites, la cuestión sobre la necesidad de ‘respetar’ a la naturaleza parecía un absurdo que era bien rezago de formas supersticiosas del pensamiento o de concepciones erradas sobre lo naturaleza de la ciencia. La naturaleza no parecía exigir nada y, la única manipulación mala de ella que podía hacerse, era aquella que estuviese motivada por una mala voluntad.

Marx, por ejemplo, pensaba que los problemas de contaminación y escasez de recursos que se detectaron en su época, eran producto de la irracionalidad y de la desmesura capitalistas en el afán de acumular ganancias. Esos problemas tendrían solución técnica bajo el socialismo. Tal solución no implicaría, no obstante, reducción alguna de las aspiraciones y expectativas del conjunto de la sociedad, de modo que no tenía que pensarse que existía un límite al desarrollo de las fuerzas productivas que pudiese determinarse a priori.

En las últimas décadas, sin embargo, parecería que la naturaleza ha empezado a revelar una cierta capacidad de resistencia y una suerte de resentimiento ante la manipulación, cuyo signo más evidente es la contaminación ambiental y, cuyo síntoma más preocupante, es la baja de las reservas de muchos productos considerados esenciales para la industria.

Los datos sobre la contaminación del medio ambiente, que son de todos muy conocidos, y que son lo suficientemente preocupantes para haber motivado a muchos millones de personas a adoptar posturas 'ecologistas' son, en general, admitidos por todos, salvo en casos excepcionales en los que está de por medio el interés militar o industrial de algún gobierno. La discusión sobre ellos se da en otro ámbito, a saber, si pueden o no producirse los medios técnicos adecuados para controlar la contaminación en sus diversas formas. Los optimistas del progreso tienden a preferir que la cuestión de la contaminación no se plantee globalmente, sino que se discuta cada cosa aisladamente. Es decir, prefieren recurrir al viejo método de abstracción. A lo que apuntan es a tratar de negar la existencia de efectos irreversibles en el medio ambiente, dañinos para el ser humano. Todo daño actual es pasajero, dicen, y es parte del precio que se debe pagar por el progreso y los beneficios de la técnica. La razón de su confianza radica en que están convencidos de que los efectos negativos se deben a la ignorancia y que, dado que el conocimiento no tiene límites, superado el estado de ignorancia en ese respecto, podrán enmendarse las daños que se hubieran generado.

Este argumento no es caprichoso, ni pueden, quienes lo utilizan, renunciar a él fácilmente, pues deriva de la fuente misma de la fe progresista: no habiendo límite natural ni absoluto al conocimiento, y siendo el conocimiento práctico, todo problema práctico es susceptible de solución. En consecuencia, si realmente se demuestra que no hay solución posible a ciertos problemas de contaminación en un ámbito técnico, lo que se habrá demostrado es que la creencia moderna en el progreso es insostenible.

Más que un análisis de los datos, la elucidación de esta cuestión requiere que se examinen con cuidado las causas de la conta-

minación que, al parecer, son dos fundamentalmente: a) la introducción de sustancias en la atmósfera, las aguas y la tierra, que son dañinas a la salud del hombre y que no se hallan en forma aislada en la naturaleza; b) la alteración de ciertos ciclos naturales vinculados a la producción y al mantenimiento de las diversas formas de la vida. La superación de la primera causa —el envenenamiento del medio ambiente— es, en realidad, bastante simple, pues lograrlo requiere en muchos casos probablemente más de una decisión política, que de la producción de nuevas técnicas. Sin embargo, demanda ya de por sí una renuncia, por lo menos parcial, a la creencia inicial de que todo procedimiento tecnológico es bueno en sí mismo y, que la satisfacción de las necesidades humanas debe tener total precedencia sobre todo lo demás. En efecto, la producción de gasolina, por ejemplo, y su combustión en motores que facilitan el transporte en vehículos, se hace inicialmente con la buena intención de servir al hombre, facilitándole sus desplazamientos. Pero la dificultad del hombre para desplazarse a grandes distancias rápidamente es un hecho insignificante visto desde la perspectiva del conjunto de fenómenos que constituyen la naturaleza. La ciencia moderna, sin embargo, actúa sobre ese hecho, globalmente insignificante, recurriendo a procedimientos que tienen un efecto global, v. gr. contribuir a crear las condiciones para alterar la composición de la atmósfera terrestre de manera, al parecer, irreversible. El individuo, al ponerse incondicionalmente al frente de la creación termina, pues, por generarse a sí mismo un problema insoluble. Pues, ¿quién, sino ese mismo individuo, resultaría testigo de excepción de su propia destrucción? Si la naturaleza es realmente inconsciente, seguirá siendo sustancialmente lo que es, independientemente de cuál sea su estructura; el que parece depender de una cierta estructura de la materia para mantener su ser, es el individuo, cuyo máximo logro como rey de la naturaleza, bien pudiera resultar ser el tornar el mundo inhabitable para sí mismo y tener que sufrir la experiencia de su propia destrucción.

La discusión sobre los posibles efectos de la alteración de ciclos naturales indispensables para la vida humana no es menos intere-

sante, pues envuelve más directamente que la anterior una reflexión sobre la naturaleza y los límites de la tecnología. En efecto, lo que está en cuestión es la factibilidad del sueño de la razón occidental moderna, en el sentido de que es posible crear un ambiente totalmente artificial para el hombre. No es ese un sueño arbitrario, sino que deriva del deseo implícito en la concepción moderna de la ciencia de lograr un control absoluto sobre los procesos naturales. Nada evidenciaría más el éxito de la ciencia que el hecho de que el hombre se haga su propio hábitat y controle todos sus ciclos vitales, independientemente del curso que tome la naturaleza.

Los datos de que se dispone hasta el presente no permiten suponer que ese sueño sea realizable, sino que, por el contrario, dan pie a pensar que de persistir y de agudizarse la interferencia humana en los ciclos de la vida, la existencia del hombre en la tierra se verá en peligro. Pero supongamos por un momento que puedan compensarse teórica y técnicamente todos los efectos inicialmente nocivos que genere la intervención humana en el medio natural, ¿habrá esto hecho al hombre más o menos libre? La pregunta es sensata, puesto que una de las razones de ser de la ciencia moderna es aumentar la autonomía y la libertad del hombre, ampliando sus opciones y su radio de acción. ¿Es más libre que un salvaje, aquel que tiene que encerrarse en una cúpula de vidrio provista de aire acondicionado y, que moriría de malograrse los filtros purificadores que le garantizan la dosis adecuada de oxígeno? Un hombre así es más vulnerable a sí mismo y respecto de sus semejantes, que un salvaje. Cuanto más artificial es el ambiente en el que existe, tanta menos individualidad posee el individuo, pues si antes tenía la opción de integrarse a una sociedad por conveniencia, en ese caso tendría que hacerlo simplemente por necesidad.

La otra cuestión es la del agotamiento de los recursos naturales. En relación con esto, los progresistas-optimistas piensan que no hay por qué preocuparse, pues todo elemento es sustituible por otro, bien natural, bien artificial. Así, para la mayor parte de sus usos, el cobre es sustituible por fibra de vidrio, y el petróleo eventualmente será sustituible por energía nuclear, hidrógeno o energía solar, etc. Aquí se asumen pues dos cosas: a) que hay varios

procedimientos tecnológicos alternativos para solucionar cada uno de los problemas que se presenten; b) que no hay límite a la producción de sustancias nuevas, ya sea por medio de la ingeniería química o por medio de procedimientos mecánicos.

El segundo punto nos devuelve a la cuestión sobre las consecuencias en el medio ambiente de la introducción de nuevas sustancias y/o el aislamiento de otras que no se dan naturalmente en estado puro. Barry Commoner, el famoso ecólogo norteamericano, piensa que el problema central es que usualmente no se estudian con cuidado todas las consecuencias posibles que puede tener una nueva sustancia antes de lanzarla al ruedo. Se supone, así, que todo es cuestión de poseer una información mayor y más completa, aunque, en honor a la verdad, hay que señalar que Commoner se percató de que hay una contradicción entre el procedimiento usual de la ciencia que persigue simplicidad, y el hecho central de la biología, que la vida es posible justamente en sistemas complejos y cuidadosamente equilibrados. Es precisamente en el campo de la biología en el que más urge solucionar la cuestión de los límites a la manipulación de la naturaleza. Pero suponiendo que fuera posible sustituir todas las sustancias que el ser humano consume, por otras artificialmente producidas y, suponiendo también que, al detectarse alguna que tenga consecuencias negativas, pudiese remediarse la situación bien con el consumo adicional de medicinas, bien con la sustitución de esa sustancia, habríamos vuelto al dilema que presentábamos antes sobre el significado que esto tendría para la autonomía y la libertad del individuo.

La primera cuestión, la de la alternatividad de los procedimientos tecnológicos, nos lleva a la discusión de la relación entre tecnología y sociedad. De acuerdo con el sueño moderno, se justifica la sustitución de un procedimiento por otro, solamente cuando el segundo promete ser 'mejor' que el primero, donde por 'mejor' se entiende, bien que demande menos trabajo o que produzca más bienes. Marx, por ejemplo, suponía que el tránsito de una forma de producción a otra se ha debido siempre al desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, al mejoramiento de la capacidad productiva de la sociedad en su conjunto, de modo que en cada caso se

ha alcanzado un mayor grado de beneficios. El inglés Richard Wilkinson, entre otros, ha revisado de manera interesante la tesis de Marx, que resume optimismo decimonónico y, ha presentado argumentos convincentes para demostrar que el tránsito de un sistema de producción a otro, no ha sucedido porque se esperase una mejoría, sino, justamente, porque se quería mantener algo de lo que se poseía frente a la amenaza de perderlo todo. Así, Wilkinson señala que la renuncia a la caza y pesca como medios de subsistencia a favor de la agricultura no pudo, en ningún caso, y sobre la base de ningún criterio sensato, ser considerada ventajosa por quienes debieron resignarse a ello. En efecto, la caza garantiza, cuando hay qué cazar, una alimentación mejor en función del consumo de proteínas que la agricultura, con la ventaja adicional de requerir un menor esfuerzo en cuanto a las horas de trabajo. De otro lado, si bien la mecanización y la automatización han creado en algunos países la posibilidad de reducir la jornada de trabajo, no hay indicios de que hayan tornado el trabajo de las mayorías 'más humano', pues han aumentado la regimentación, control y supervisión de funciones de manera realmente considerable.

Los aspectos que hasta ahora hemos visto podrían denominarse cuestiones "intratecnológicas", en cuanto que están referidos a las limitaciones que podrían imponerse al proceso de desarrollo tecnológico a partir de las consecuencias que, por la naturaleza misma de la tecnología, ese proceso vaya generando. Pero el examen de la tecnología no puede considerarse completo si no se tienen en cuenta también los factores "extratecnológicos" que parecen ser determinantes para el desarrollo de la tecnología y que, sin duda, lo fueron en su gestación.

Esta distinción es importante, porque cuando no se la formula con claridad puede embrollarse la discusión sobre la tecnología al punto de hacerse ininteligible. Sobre la energía nuclear y las armas nucleares, por ejemplo, pueden plantearse dos cuestiones vinculadas pero distintas en su naturaleza. La primera es si existe o no la posibilidad técnica de eliminar los residuos nucleares de modo no nocivo —ni a corto ni a largo plazo— para el ser humano. Una respuesta negativa implicaría, en un mundo sensato, que

no se produzca energía nuclear. La otra cuestión es si puede o no puede superarse la estructura política actual del mundo, de modo tal que pueda evitarse el peligro de una guerra nuclear.

A un cierto nivel, esta segunda cuestión es extratecnológica, sin embargo hay otro ámbito en el que está muy íntimamente vinculada con la naturaleza de la tecnología, puesto que la tecnología es, según hemos visto, un medio de dominación. En verdad, desde la conquista española de América, parecería que la superioridad técnica ha sido el más importante instrumento con el que han contado unos grupos humanos para someter a otros a su control. Puede decirse a este respecto, según vimos, que la técnica es neutra, y que así como unos la usan para someter y esclavizar a sus semejantes, otros la pueden usar para liberarse de la esclavitud. La cosa, sin embargo, no es tan simple, porque cabe aquí la pregunta si la tecnología que fue desarrollada en un mundo poblado de Estados y de individuos que, enfrentados entre sí, aspiraban a conquistarse, dominarse y controlarse unos a otros, podría no haber servido a esos fines.

A pesar de los impresionantes y eruditos esfuerzos de John Nef por demostrar que el mayor desarrollo científico y tecnológico de Occidente se ha logrado en épocas de paz prolongada, parece haber suficiente evidencia, como últimamente lo han tratado de demostrar McNeill y otros, para pensar que ha habido siempre una estrecha vinculación entre la guerra, sus requerimientos y el desarrollo tecnológico. La ventaja tecnológica da, casi automáticamente, una ventaja militar y, en consecuencia, política. Esto llega al extremo que en países donde el incentivo del mejoramiento individual no tiene fuerza determinante en el encauzamiento de la acción social colectiva, como por ejemplo en la Unión Soviética y, más reciente y claramente en la China, ha sido el Estado el que incentivó la innovación tecnológica con el fin explícito de derivar ventajas político-militares.

En los últimos decenios, al haberse hecho más marcada aún la brecha tecnológica entre los países del norte y del sur, la posesión de medios tecnológicos y su producción ha devenido en la principal fuente de dominación económica.

Al respecto, Kant había previsto una suerte de salto dialéctico hacia adelante a partir de la tecnificación de la guerra. Cuanto más perfectos son los medios de destrucción, decía Kant<sup>2</sup>, tanto mayor será su fuerza destructiva. Este proceso continuará, impulsado tanto por la lógica interna del desarrollo técnico, como por las exigencias de la política internacional, hasta el punto en que los bandos en pugna posean armas capaces de aniquilarlos a ambos y junto con ellos, a la humanidad entera. Suponía Kant que, en ese caso, confrontada la humanidad con el dilema de actuar 'racionalmente' o destruirse, optaría por lo primero e inauguraría así un nuevo periodo de su historia, el periodo de paz perpetua. En principio, deberíamos ya haber entrado a ese periodo. Sin embargo, contrariamente a lo que imaginó Kant, hoy es mayor que nunca la posibilidad de una guerra generalizada de aniquilación. La paz perpetua requeriría que los gobiernos renunciaran a competir entre sí por los recursos y por el dominio del mundo o de sus regiones. Que eso suceda no depende únicamente, como lo asumía el bueno de Kant, de que los gobernantes de las diversas naciones actúen de buena fe, para usar su expresión, con buena voluntad, sino de que cambien totalmente las concepciones que sustentan tanto la vida internacional, como la vida al interior de cada nación, concepciones que se basan justamente en la noción de 'dominio' que, como vimos, es la base de la tecnología moderna. Si la tecnología sirve para producir armas no es porque cualquier cosa, cualquier herramienta pueda ser utilizada para agredir, sino porque fue inventada para facilitar la dominación del hombre sobre la naturaleza y sobre sus semejantes. La tecnología no fue inventada para que el hombre domine sus pasiones, sino por el contrario, para que las libere y, una de esas pasiones es precisamente la que lleva a querer dominar. De otro lado, pocas veces tiene la técnica un uso tan dañino y atroz que cuando se pretende con ella 'controlar' las pasiones de las gentes, porque ese control, en el estilo normal de la ciencia, no puede lograrse sino 'desmembrando' el alma del sujeto cuya pasión se desea controlar.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Calpe, 1919.

No es casual tampoco que el desarrollo de los procedimientos tecnológicos derive hacia la automatización, hacia la centralización del control, hacia la cibernética. Normalmente se alega que el control centralizado de los procedimientos tecnológicos tiene la ventaja de garantizar un alto grado de 'eficiencia'. Eficiente es algo cuando conduce por el camino más directo posible al objetivo o meta que se había trazado previamente. Como hemos visto, ese tipo de eficiencia es justamente la que desea la tecnología moderna para responder al ritmo impuesto por las pasiones humanas. La búsqueda de eficiencia lleva a la cibernética. Lo más interesante de notar a este respecto es que lo que más se aspira a controlar en la actualidad no son los procesos mecánicos, sino circuitos de información y de conducta. Rápidamente, pues, se ha pasado de la convicción de que el mundo y el cuerpo humano son máquinas susceptibles de ser controlados, a la convicción de que el espíritu es también controlable, en la medida que semeja una computadora. El control integral del hombre tiene por objeto una mayor eficacia y rendimiento en su actividad social. El individuo, que quería autonomía y libertad, pasa así a ser una pieza o, mejor, una ficha en un sistema que le exige 'eficiencia' y, que se juzga a sí mismo funcional y no moralmente.

### **3. Tecnología y Tercer Mundo**

La discusión sobre la tecnología se ha centralizado hasta el momento en los países donde mayor desarrollo ha logrado. En los países llamados del Tercer Mundo, en los que no se produce mayormente tecnología y que, por el contrario, son importadores netos de ella, cuando se discute sobre el asunto, se lo hace casi exclusivamente para examinar la mejor manera de obtenerla o, como se dice usualmente, de asegurar su transferencia. Dado que esos países se han percatado claramente de que su dependencia y su subordinación son, en gran medida, producto de su inferioridad técnica, no se muestran muy propensos a cuestionar la conveniencia de hacerse de tecnología y, consideran esotéricos y puramente

académicos, temas como los que hemos venido tratando. Hay varias cosas que conviene considerar en este contexto.

Uno de los escritores más ingenuamente optimistas sobre el progreso tecnológico y sus consecuencias benéficas a largo plazo, el norteamericano R. Buckminster Fuller<sup>3</sup>, sostiene sin ambages que la tecnología moderna, con su alto grado de automatización, es francamente incompatible con la existencia de Estados pequeños: “La técnica sobrepasa en todas partes las fronteras geográficas y políticas. La mayoría de los más de cien Estados que constituyen nuestro mundo son demasiado pequeños para beneficiarse cabalmente de los frutos de la automatización”. Esto, que para el autor es motivo de regocijo, es para los gobernantes de las naciones aludidas, interesados en consolidar su dominio sobre los territorios y las gentes que los habitan, razón para preocuparse mucho. De un lado piensan en términos tradicionales de ‘soberanía’ y ‘autodeterminación’, de otro lado deben percatarse de que tales conceptos son solamente ficciones, ante la avasalladora ventaja de los países industrializados. Les queda entonces solo tres alternativas: o renunciar al ‘estilo de vida occidental’ y condenarse a ser vistos por el resto del mundo como entes primitivos, aceptar su condición de subordinados o, por último, tratar de construir —accediendo a disolver sus propios Estados en el proceso— entes políticos lo suficientemente grandes como para aspirar a un alto grado de tecnificación.

Esta última es hasta ahora una mera posibilidad teórica, porque no hay un solo caso en el mundo actual de un Estado que haya renunciado voluntariamente a su ‘soberanía’.

Pero supongamos que un Estado lo suficientemente grande como la India o el Brasil logre ‘importar’ tecnología masivamente, como en cierta manera lo han hecho. Recientemente se han podido constatar varios problemas generados por ese proceso. En primer término, resulta claro que, si por importar tecnología se entiende importar aparatos, el problema inicial en lugar de resolverse se agrava, pues aparte de las dificultades económicas definibles

<sup>3</sup> R. Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Nueva York, Dutton, 1971.

en términos del intercambio desigual que eso entraña, la dependencia tecnológica se agudiza, dado que el funcionamiento de un aparato productivo dotado de técnica extranjera, depende para su mantenimiento de quienes producen, renuevan o inventan la técnica.

De otro lado, la transferencia no de aparatos, sino de procesos completos, que medida en términos cuantitativos parece aproximar a los países que han optado por ello a niveles de 'industrialización', no es sino un espejismo más, porque no resuelve el problema clave de la producción o invención de esos procedimientos. Mientras la India y el Brasil empiezan a producir carros y tanques o aviones, los países europeos y los Estados Unidos ya producen cohetes. El Brasil y la India, por seguir con nuestro ejemplo, aún la China, no han demostrado poder crear las condiciones que facilitan la invención de nuevas tecnologías, pero es precisamente esa capacidad, la que es relevante en las relaciones de poder internacionales.

El problema, a mi entender, radica en que no se ha comprendido que, transferir tecnología es transferir una cierta concepción del hombre y de los fines de su existencia. Es en el marco de la sociedad capitalista, poblada por egoístas, esto es, por individuos movidos por la pasión y dotados de razón calculante, donde se ha inventado y desarrollado la tecnología, y no hay pruebas, hasta el momento, de que pueda desarrollarse con igual velocidad en otro tipo de sociedad. Las sociedades no pobladas por individuos, en el sentido tradicional, donde se ha desarrollado la tecnología, como es el caso de la ex URSS, no han demostrado poseer inventiva sino en el reducido campo de la tecnología militar, y esos desarrollos bien podrían depender, en gran medida, de conocimientos básicos desarrollados inicialmente en otros ámbitos.

Lo que debe examinarse con gran cuidado, por ende, es si es o no posible una tecnología de otro tipo, que corresponda a una imagen distinta del hombre y que pueda permitirle lograr fines distintos, más humanos y más deseables intrínsecamente, que los que la tecnología actual ofrece.

## LA ARTIFICIALIZACIÓN DEL MEDIO Y LA CUESTIÓN ECOLÓGICA

### 1. Las cuestiones básicas

Muchas cosas han ocurrido a pesar del poco tiempo transcurrido desde que las preocupaciones de los ecologistas eran rápidamente deslegitimadas en los círculos oficiales como locuras de algunas “pequeñas señoras viejitas con zapatos de tenis”. No puede ya caber duda alguna sobre la seriedad y gravedad de las cuestiones por ellos formuladas ni sobre los peligros que de manera inminente amenazan ya no solamente la supervivencia del modo de vida considerado el más civilizado de la historia de la humanidad, sino la posibilidad misma de que esta rara especie de seres siga habitando este no menos raro e inusual planeta en que, por designio o por azar, se ha desarrollado en los últimos miles de años.

Los plazos son cortos, tal vez demasiado cortos, considerando tanto la lentitud de la naturaleza, como la de los procesos de toma de decisiones en las sociedades modernas. Edward Goldsmith, el editor de *The Ecologist*, en ese monumental libro-resumen que ha publicado el año pasado *The Way. An Ecological World-View* (Londres: Rider, 1992), sostiene que en un lapso no mayor de 40 años se habrán gestado condiciones ambientales jamás experimentadas por la mayoría de especies animales hoy existentes. De hecho, se cuentan ya por millares las especies que perecen cada año

[43]

desde hace varias décadas a raíz de los cambios en el medio natural inducidos por la actividad humana.

El problema, pues, es real, tanto como la irresponsabilidad con la cual está siendo manejado. Ya sea porque se confía demasiado y muy automáticamente en la magia de la tecnología, o porque se prefiere el goce del presente a la dudosa comodidad del futuro, lo cierto es que colectivamente no se están adoptando medidas que, de manera eficaz y perceptible, puedan empezar a corregir por lo menos algunas de las más notorias y escandalosas causas del envenenamiento del medio.

Peor aún, la moda político-intelectual en el mundo entero es la que propicia un desarrollo lineal incontrolado del sistema industrial. La universalización de las expectativas, bajo la forma de apuesta por la modernidad, ha hecho que, en las últimas décadas, regiones enteras del planeta, que son por añadidura las más pobladas, se lancen irreflexiva y entusiastamente a la búsqueda de aquel tipo de confort material que no puede alcanzarse actualmente sino a partir del gigantismo industrial, es decir, con el concurso del mayor número de envenenadores.

No cabe duda, por ende, de que estamos ante la más grave cuestión de la hora. En toda su crudeza nos asaltan las preguntas que Kant llamaba metafísicas. Por ejemplo, tenemos que preguntarnos si tiene sentido preservar la especie y evitar su posible extinción. Si se contestara positivamente, entonces habría que preguntarse cuáles han de ser las formas y los valores que orienten su existencia sobre la Tierra y cuál debe ser la relación del hombre con su entorno.

Las respuestas a estas preguntas, sin embargo, no pueden formularse solamente para satisfacer ora una curiosidad intelectual ora una incertidumbre personal. Cualquiera que finalmente sea el resultado de las reflexiones y polémicas, tendrá en sentido estricto el carácter que Aristóteles atribuía a los razonamientos prácticos: su conclusión no deberá ser un enunciado, sino que será una acción de amplísimas repercusiones.

Sin embargo, la prisa por actuar entraña en sí misma ciertos riesgos, entre los cuales no es el menor la tentación a contentar el

espíritu con una reflexión poco radical y con argumentos mal sustentados. Nunca ha habido más urgencia ni necesidad de una teoría seria, solemne, sólida y serena. Ningún esfuerzo reflexivo, ningún tema, ninguna pregunta son en este contexto superfluos. Ninguna etapa puede ser saltada ni ignorada. El riesgo es tan grande, los retos tan complicados, que no dejan resquicio alguno para la improvisación y el azar. Es la naturaleza misma que debe ser ahora comprendida cabalmente. No ya para actuar sobre ella a fin de acomodarla a nuestros deseos y anhelos y sacar de ello algún provecho pasajero, sino para establecer los términos en que sus posibles formas de ser y las de nuestra especie puedan hacerse compatibles. Se trata de un diálogo definitivo.

Por ello, así como no debe ya descartarse alegremente la preocupación de los ecologistas, no puede tampoco ignorarse sin más la naturaleza del sistema industrial ni de los modos de proceder científico-técnicos en los que se sustenta.

Hay aquí una importante distinción a formular: Los análisis más sensibles del paradigma científico y tecnológico de la modernidad, han establecido con muchísima razón y precisión, que su lógica responde en gran medida a los requerimientos que derivan de la visión peculiar del hombre que terminó de cuajar en el Renacimiento. El *homo aeconomicus*, el *homo faber*, el hombre fáustico, el mercader, son todas expresiones de una misma visión, de un mismo proyecto de vida. Tanto el método de las ciencias, como sus postulados técnicos básicos reflejan nítidamente esta realidad.

La crítica a la que, siguiendo a Kuhn, se llama ahora el paradigma de la modernidad, empero, puede resultar insuficiente si se encierra y se conforma consigo misma. En efecto, los paradigmas no solamente corresponden más o menos a los hechos, sino que ayudan a consolidarlos y a crear unos nuevos. Tal ha sido claramente el caso respecto del de la modernidad. Hay hechos, luego de varios siglos de actuación sobre la naturaleza humana y su entorno, que no tienen precedentes y que diferencian el medio actual de todos los que han existido anteriormente.

Recordar esto resulta de suma importancia para la discusión de las tesis que podríamos denominar pasadistas, que propugnan

una suerte de retorno a modos del pasado, a usos y costumbres y a maneras de relacionarse con la naturaleza que corresponden a otras épocas y condiciones. Ciertamente resultaría necio pretender que nada en absoluto puede aprenderse de las culturas tradicionales y que todo lo que ellas generaron para asegurar la subsistencia de las generaciones anteriores de seres humanos es ahora obsoleto. Sin embargo, la novedad es grande y no puede ser subsumida plenamente en ninguna forma del pasado.

Entre los hechos que configuran el nuevo orden de cosas, destaca uno sobre todos los demás: el número humano. Dos son las dimensiones de este hecho a ser prioritariamente evaluadas: la moral y la física. Es el propio desarrollo del paradigma moderno el que ha planteado la cuestión moral esencial de la época, pues no hay duda de que el número humano puede ser reducido drásticamente y velozmente, que es lo que algunos han empezado ya hace unas décadas a sugerir aunque todavía con algún pudor y recato. Todo sistema moral posible en esta época depende y se deduce de esta opción. Ahora bien, la única apuesta digna de ser considerada humanista es justamente aquella que tome como punto de partida, para el diseño del futuro, el principio de la preservación del número humano. La forma por excelencia de la barbarie contemporánea se expresa en la tesis de que hay poblaciones excedentes o inútiles y descartables, y que postula la necesidad de reducir el número humano drásticamente pero selectivamente.

Pero el costo del humanismo es que, aquello que parecía otra vez una mera exigencia del capitalismo y del impulso codicioso que lo mueve, se convierta en un imperativo ineludible. Precisemos.

El gigantismo industrial ha sido en parte producto del dominio de la economía por los principios del rentismo capitalista. Se ha propiciado el crecimiento económico por el deseo de acumular ganancias y, por ello, se cree que si se corrige esto, bien pueden superarse algunos de los factores agravantes de la crisis del medio ambiente.

La producción en masa, empero, deriva también del hecho físico del número humano. La preservación del número implica de

algún modo la satisfacción de demandas que hagan de la existencia humana una experiencia digna y que eviten condiciones de existencia paupérrimas. Una vida vale la pena de ser vivida solamente si puede desarrollarse con cierta holgura, esto es, si se supera la condición de ser subsistente. La vida miserable es en sí misma tan inestable que no puede perpetuarse ni sostener ningún orden proyectable a largo plazo.

La necesidad de la producción en masa, por ende, no puede estar en discusión. La cuestión a plantearse entonces, desde una opción humanista, es si es posible concebir una forma de producción en masa, una forma de industrialismo distinta cualitativamente del gigantismo industrialista actual. Esto lleva al reto de concebir una sociedad industrial de nuevo tipo, pero industrial al fin y al cabo.

Es desde esta perspectiva que me gustaría ahora plantear algunos de los temas que los ecologistas han puesto en discusión últimamente. Pero antes de hacerlo, quisiera simplemente recordar que entre los hechos de novedad absoluta que como veíamos actúan hoy como referentes obligados, hay unos que no tienen carácter físico, sino cultural. Por ejemplo, no es en sí mismo evidente que pueda aceptarse como paradigma de sociedad deseable, uno en el que no estén plenamente garantizados y reconocidos los derechos aceptados como naturales y básicos, tales como la libertad de movimiento, de culto, de pensamiento, de asociación, etc. Para un hombre cultivado de la actualidad es tan intolerable seguramente pensar que debe vivir con su capacidad física disminuida, como con su libertad restringida a márgenes estrechos de iniciativa. Filosóficamente, esta cuestión se expresa como la pregunta sobre el destino del individuo y la naturaleza del protagonista del futuro.

## **2. Algunos asuntos epistemológicos**

La crítica al modelo o paradigma moderno tiende a enfatizar un rasgo que ahora se considera socialmente pernicioso, a saber, la

rígida separación entre objeto y sujeto, cuya más importante expresión es la distinción entre naturaleza y entorno humano.

No cabe duda de que la condición para la manipulación libre de la naturaleza en la época moderna ha sido su objetivación, es decir, la invención de una realidad inanimada y, por ende, absolutamente ajena al ámbito de la moral. El orden natural no era así percibido, ni como algo bueno en sí mismo, ni como algo definitivo, sino como mecanismo que podía ser en principio cambiado. La naturaleza, que era un artefacto fabricado por la inteligencia divina, podría eventualmente pasar a ser un artefacto moldeado por el hombre en función de sus propios intereses y conveniencias.

Es en este contexto que hay que enmarcar la discusión sobre la finalidad en la naturaleza, que, por ejemplo, el mencionado Goldsmith considera un asunto crucial para sentar las bases para el desarrollo de un nuevo tipo de ciencia, una ciencia de carácter “holista”, unificadora del conjunto del conocimiento que, tomando la expresión de Barrington Moore, él llama “superciencia”.

Para la ciencia moderna, como se recordará, es vital la noción, perfilada por Kant, según la cual es el sujeto, el individuo, el que puede producir “finalidad”, pero que en la naturaleza no existe “telos” de ninguna especie. Esto suponía que toda explicación de los fenómenos físicos debía limitarse a la causalidad eficiente del modelo aristotélico.

La cuestión de la finalidad en la naturaleza ha sido retomada contemporáneamente en varias ocasiones, sobre todo a partir de las peculiares preocupaciones de los biólogos. Algunos de ellos tienen la impresión de que ni las interrelaciones entre los distintos órganos que conforman un organismo, ni las funciones mismas de esos órganos pueden ser adecuada y satisfactoriamente explicadas si se prescinde de la noción de finalidad, esto es, si no se da un contenido teleológico a la causalidad.

El énfasis en la idea de estructura, que ha caracterizado mucho del pensamiento contemporáneo, tiene bastante que ver con esta preocupación; las funciones de los órganos individuales, se presume, son comprendidas solamente con referencia a su posi-

ción dentro del sistema. Este razonamiento, sin embargo, que parece a primera vista tan sólido, se presta a ser contrarrestado fácilmente con una antinomia, a saber, puede simplemente afirmarse que el hecho de que el órgano sea como es y funcione como funciona, más bien contribuye a la consolidación del sistema, el cual puede ser representado como producto de uno o varios procesos concomitantes de acomodo y acoplamiento, antes que como producto de una suerte de generación deductiva e intencional.

Este es en realidad un asunto absolutamente vital, pues compete directamente a la metafísica que deba servir de punto de partida para las discusiones futuras sobre la ciencia, sus funciones y su objeto. La crítica al modelo actual de ciencia tiende a revivir unos criterios no solamente holistas, en el sentido que da Popper al término, sino también organicistas. La naturaleza es representada entonces, no como un mecanismo inanimado, sino como un gran ente viviente, casi como un animal. Esta concepción apunta a dos objetivos centrales: 1. Sentar las bases para argumentar en contra de la manipulación irrestricta de la naturaleza; 2. Proponer el reemplazo de la visión mecanicista que supuestamente caracteriza a la ciencia moderna, por una visión holista.

El holismo conduce irremediablemente a la discusión del reduccionismo. No cabe duda de que en todas las ciencias particulares, el reduccionismo ha sido una enfermedad empobrecedora. Los más graves son probablemente los de las ciencias sociales. Sin embargo, no puede tampoco dudarse de que el reduccionismo, como procedimiento metodológico, ha dado algunos excelentes resultados en términos del fortalecimiento de la capacidad explicativa.

El reduccionismo, en las ciencias físicas, ha permitido elaborar una imagen relativamente simple del mundo y, a la vez, ha despejado muchas de las aparentes complicaciones y los obstáculos que demandan la comprensión de algunos de los 105 fenómenos más importantes de la naturaleza. Reducciones absolutamente notables en ese sentido son, por ejemplo, la de los sonidos a la tabla de fonemas; la de los elementos a su tabla correspondiente; la de las fuerzas, a las cuatro hoy admitidas; la del proceso forma-

tivo de la vida al juego del ADN, etc. La aplicación de procedimientos analíticos fundamentales para el desarrollo y avance de la ciencia moderna está íntima e indisolublemente ligada a este tipo de reduccionismo fructífero. No cabe duda, por lo demás, de que con todas sus limitaciones ha sido la combinación del ímpetu reduccionista y de la visión mecanicista del cuerpo humano, lo que ha permitido el extraordinario salto cualitativo de la biología en los últimos siglos.

Es en el ámbito de las ciencias del hombre, que este reduccionismo se muestra menos productivo y menos útil. Y, ciertamente, aún en el caso de las ciencias naturales, genera unos problemas de muy difícil solución, como el de la emergencia espontánea de cualidades a partir de la combinación de elementos que individualmente no las poseen, y otros similares.

Mas allá de estos problemas, empero, hay la cuestión que debe ser planteada crudamente, a saber, si se puede renunciar totalmente al afán manipulador que está detrás de las visiones y los métodos de la ciencia moderna y de la tecnología. El deseo de simplicidad obedece claramente a las necesidades de la práctica, derivadas del proyecto moderno de ciencia. La imagen de un entorno que se quiere dominar y cambiar a voluntad debe ser lo más simple posible y debe corresponder a la del objeto maleable en extremo. Un ser finito en sus capacidades, como el ser humano, que está condenado a percibir el mundo en sucesiones y cuantos, y que no puede abarcar con un solo golpe de atención totalidades muy vastas ni muy complejas, debe basar su acción sobre el medio en la presunción de que es fundamentalmente simple y que toda complicación puede, eventualmente, ser analizada y disuelta en interrelaciones elementales.

Ahora bien, justamente a la luz de la aterradora información que nos proporcionan los estudios de los ecologistas más serios, podemos formularnos la pregunta de si el imperativo de la práctica es menos exigente hoy que al inicio de la revolución industrial, por ejemplo.

Es cierto, como lo recordaba incesantemente Heidegger, que la práctica tecnologizada de los modernos tiene una peculiaridad que

la distingue de toda práctica anterior; a saber, que no solamente distingue en el pensamiento (abstracción) lo que en la realidad está indisolublemente ligado, sino que además pretende aislar en la realidad misma lo que naturalmente está combinado y hasta mezclado. Heidegger reconocía este comportamiento sobre todo en la reducción a energía de muchas de las sustancias del entorno. En cierto modo, la idea de entropía es la que está detrás de observaciones como esta.

La pregunta, sin embargo, es si realmente se cree que hay una alternativa, no a esta conducta depredadora y deliberadamente disgregadora del orden natural, sino a la forma de actuar de la tecnología en general. Tal alternativa debería derivar directamente de una visión holista de la naturaleza y no podría producir, en el proceso de su desenvolvimiento, el tipo de disgregación y reacomodo de los futuros componentes de la realidad que supuestamente produce la tecnología.

### **3. El reto de la artificialización no destructiva**

Esta última consideración nos plantea con toda su crudeza la cuestión de la artificialización del medio. La pregunta es la siguiente: ¿cuánta armonía es posible entre los procesos naturales y los procesos sociales?, o, para formular la pregunta de otra manera: ¿es posible concebir un diseño de sociedad humana totalmente adaptado a los ritmos y cadencias de la naturaleza?; ¿cuán “ecológica” puede ser la vida del hombre en y sobre la tierra?

Uno de los hechos menos controvertibles sobre la naturaleza de la sociedad humana es que allí donde se ha gestado, aun en sus formas más primitivas, ha producido una cierta disrupción del orden natural. No se trata solamente de que las energías para la perpetuación del orden social deban ser extraídas de la naturaleza mediante un proceso de apropiación/alteración, sino que además la actividad misma del hombre —productiva, pero también su actividad más en general— genera unos cambios significativos en el entorno. La especie humana en este sentido ha resultado ser

uno de los factores naturales que más ha contribuido a la definición del orden de la naturaleza en estos últimos milenios.

Pero volvamos a la cuestión central que nos ocupa. Si se admite el hecho anterior, debe accederse entonces a una reinterpretación de las lecturas que de estas cosas nos proponen algunos ecólogos, a saber, no podrá seguirse afirmando que las sociedades tradicionales no destruían el medio natural, sino que habrá que matizar esas afirmaciones señalando que, en realidad, estamos simplemente ante una cuestión que es básicamente de carácter cuantitativo. La propuesta de los ecologistas, incluidos los que se autodenominan ecologistas profundos, sería reformulada como un llamado a volver a esos grados de destructividad, compatibles en todo caso con los procesos de recuperación de su propio equilibrio que posee la naturaleza.

En realidad, lo que ha marcado el claro incremento en los índices de destructividad del entorno natural que caracterizan a las modalidades modernas de producción en relación con las antiguas es que, además de las demandas mayores que deben atenderse en virtud del aumento de la población, ha mediado la actitud displicente ante la naturaleza que deriva de las consideraciones anteriormente desarrolladas. Los modernos han destruido en algunos casos deliberadamente el entorno o, por lo menos, han procedido como advertía Schumacher que no había que proceder, a saber, pasando por alto el hecho de que la naturaleza, vista en términos económicos, también es un bien escaso y perecible y que, por ende, debía asignársele en las transacciones que la involucren un valor como a cualquier bien de capitalpreciado.

Pero la cuestión más de fondo es la naturaleza intrínsecamente destructiva, desorganizadora del medio natural, que tiene cualquier forma de poblamiento humano de la superficie terrestre. La cultura ha sido, en las sociedades antiguas, un mecanismo de autorregulación y de contención en relación con la destrucción del medio. Conceptos como los de “*hybris*”, que han dominado a las civilizaciones antiguas de oriente y occidente y que tenían manifestaciones religiosas y de toda índole, han sido las válvulas de control. Una cultura marcada por el afán de dominar simplemen-

te debía producir, a la larga, los efectos que ha producido. Sin embargo, es claro que cualquier aumento significativo y simultáneo del número humano y de las expectativas de vida cómoda, hubieran tarde o temprano producido los mismos efectos a velocidades distintas. El industrialismo no es pues puramente un producto de las peculiaridades de la cultura occidental cristiana. Hay en ello también un imperativo derivado de procesos naturales. En otras ocasiones, el aumento de la población llevaba, bien a la disolución de las sociedades que albergaban el fenómeno, bien a su pauperización total. Lo peculiar de la industrialización es que permitió, con relativo éxito para las poblaciones que la adoptaron, absorber de manera más o menos controlada a verdaderas masas humanas a las sociedades preexistentes, generando en ellas ciertamente un cambio profundo, pero a la vez haciendo posible su continuidad en el tiempo.

Solamente hay un precedente histórico comparable a esta revolución, a saber, la revolución agrícola. La diferencia entre ambas radica en el grado de universalización innato de cada una. La agricultura, que cambió también hondamente las formas de equilibrio natural preexistentes, resultó ser sumamente universalizable. La evidencia de que se dispone hoy muestra que este no es el caso respecto de la industrialización, por lo cual se ha generado lo que podríamos denominar la principal contradicción de la época: se han universalizado y globalizado las expectativas para alcanzar las formas de vida producidas por el industrialismo en un momento en que queda claro que el industrialismo no es universalizable en su forma actual.

De todo esto se pueden extraer ciertas consecuencias: Una primera es que el carácter artificializador de la cultura humana es un rasgo innato y no puede ser arbitrariamente cambiado. Esto significa que toda pretensión de alcanzar una armonía efectiva con la naturaleza debe ser abandonada.

La otra conclusión es que si se desea mantener y preservar el número humano no es posible renunciar a formas eficaces de producción en masa.

El dilema real, por ende, no está entre respeto al entorno natural o artificialización del medio; sino entre unas formas autodestructivas y no sustentables de artificialización y otras que ciertamente están por inventarse, que puedan ser acogedoras para la especie humana y sus expectativas en el futuro previsible.

Ciertas formulaciones de los ecologistas pueden ser interpretadas como un descontento con la creciente artificialización del medio y un temor atávico a que eso no sea posible, a que con ello se estén transgrediendo normas y se estén traspasando límites que no nos es dable a los humanos transgredir ni traspasar sin que sobrevenga un grave castigo. Temores como estos son explicables en épocas en que se afrontan cambios enormes y en que realmente se corre el riesgo de que una cadena de errores de juicio conduzca a la humanidad a su fin prematuro como especie animal.

El problema es que no hay alternativa real al riesgo, que el reto tiene que ser encarado y que, por ello, lo mejor que puede hacerse es reconocer con la mayor objetividad y crudeza tanto cuáles son los términos en que la tarea está planteada, como los recursos de que se dispone para acometerla. Lo sensato y racional, entonces, no es pretender huir de la artificialización, sino acelerarla y controlarla adecuadamente.

Lo cierto es que desde el advenimiento de la modernidad no ha habido ningún esfuerzo deliberado, pensado y conscientemente ejecutado para asegurar que la artificialización del medio se haga de la manera más prudente y efectiva. Gran parte de los problemas que sufrimos hoy derivan del hecho de que la artificialización haya sido más un producto rapsódico e inconsciente, que el resultado de un plan deliberado de transformación del medio.

En ese sentido sí es cierto que tanto el proyecto político-social que ha sustentado hasta ahora a la modernidad, como la ciencia y la tecnología que le han servido de instrumentos resultan ya totalmente inapropiados e insuficientes. Adolecen de eso que los hegelianos y los marxistas llaman unilateralidad.

Sin embargo, su reemplazo no puede ser mecánicamente definido por un proceso de contradicción fácil. No basta sustituir el

análisis, por la síntesis; el particularismo por el holismo; ni el materialismo por el espiritualismo. Hay que saber trascender todas esas categorías. Pero esa trascendencia tiene que hacerse a partir de lo que nos es dado. No es la negación de la ciencia y la tecnología actuales lo que nos dará las soluciones, sino su superación en sentido estricto. Para ello es menester empezar por resistir la tentación, muy fuerte, de buscar alternativas a la modernidad en las tradiciones.

Esto está bien para la formulación de proyectos de emergencia o para buscar la distensión allí donde la acumulación de presiones se haya hecho demasiado intensa. Pero la salida definitiva y a largo plazo, si todavía fuera posible, pues como es sobradamente sabido, el tiempo puede habérsenos agotado, está en una artificialización deliberada, controlada y adecuadamente ejecutada a partir de la cesación de las conductas más destructivas y hasta deliberadamente destructivas y depredatorias del entorno. La transición hacia un entorno más artificial pasa necesariamente por un periodo de conservación y protección del medio natural y sus equilibrios. Sería un gravísimo error, sin embargo, presumir que en la conservación y en la protección están las soluciones al largo plazo. Tal opción tiene en sí misma una carga antihumanista, pues no se puede preservar el número humano y el equilibrio natural a la vez y por un largo plazo.

Esa es la tarea y la tragedia del momento y por ello es que estamos ante la más importante aventura de la historia de la humanidad.



## LAS FORMAS DEL FUTURO<sup>4</sup>

### 1. Las dificultades

Bien se ha dicho que el principal problema del presente nuestro es el futuro. Nunca más que hoy ha habido necesidad de conocer el curso que han de tomar los acontecimientos, pues nunca las condiciones reales han sido más precarias. Nadie medianamente inteligente, para usar la famosa frase de Marco Aurelio, se atrevería a repetir hoy lo que tan cómodamente dijo el filósofo emperador, a saber, que: “de un hombre de cuarenta años,[...] puede decirse que ha visto todo lo que ha pasado y todo lo que vendrá, ese grado de estabilidad tiene el mundo”.

En la actualidad, por el contrario, un adulto muy instruido de sesenta años no solamente no conoce plenamente el presente, sino que carece totalmente de poder para prever el futuro, pues la ciencia que ha contribuido a crear el orden vigente se muestra impotente para comprender su obra. En épocas normales, la comprensión cabal de lo actual permite por lo menos un atisbo en el porvenir. En épocas como las presentes, empero, durante las cuales la probabilidad de saltos cualitativos y repentinos en el curso de los acontecimientos es altísima, el conocimiento del presente, aunque sea exhaustivo, resulta un mero prejuicio al llegar la hora de usarlo para caminar con riesgo mínimo.

<sup>4</sup> Publicado originalmente en la revista *Plural*, del Programa de Estudios Generales de la Universidad de Lima, N.º 3, 1996, pp. 13-38.

Si en algo se manifiesta una suerte de conciencia universal es, precisamente, en la convicción de que la humanidad tomada como conjunto, esto es, en el sentido kantiano de “universorum” o como la “totalidad de los hombres reunidos en sociedad sobre la tierra y repartidos en pueblos”, ha entrado ya en un proceso de transformaciones profundas cuya consecuencia será bien la desaparición de la especie de la superficie de la tierra o bien la recomposición radical de todas sus esferas de vida.

Nos hace falta, pues, para seguir con el vocabulario de Kant, una “historia profética”, una historia no sobre hechos pasados o presentes, sino futuros. Y si bien esta necesidad se ha sentido siempre, hoy tiene dos peculiaridades. Una primera es su universalidad. No son solamente los reyes y príncipes, no son solamente los principales los que ahora deben enterarse del resultado eventual de sus acciones, pues en estas circunstancias, aunque todavía pugnemos por no ser conscientes plenamente de ello, es a todos a quienes se nos va la vida y la salud con la posibilidad de una conformación negativa del orden futuro. La otra peculiaridad es que la pregunta tradicional sobre el sentido del futuro, a saber, si traerá mejorías, si será igual o peor, se ha simplificado, pues la alternativa a la persistencia del status quo ha desaparecido definitivamente y la de una mejoría parece depender más que nunca de la voluntad antes que de la rueda de la fortuna.

Es justamente esta condición la que coloca a la reflexión sobre el futuro ante una segunda paradoja (la primera es la ya mencionada sobre la incapacidad de la ciencia para comprender el orden que ha creado). Esta segunda paradoja, de carácter más bien epistemológico, es la siguiente: suponiendo que se conozca medianamente el presente y que de ese conocimiento se derive la inminencia de un cambio radical de todos los órdenes de la vida, ¿cómo es posible una proyección al futuro, cómo es posible cualquier ejercicio de prospectiva que no sea totalmente banal?

Una proyección supone siempre la premisa de que algún aspecto de la realidad, y ciertamente un aspecto no deleznable, habrá de mantenerse más o menos incólume. En esta ocasión, esa es

la hipótesis negada, por lo tanto no es claro cómo se deba proceder en la proyección a futuro.

No cabe la solución popperiana. Popper, consciente de las limitaciones del conocimiento científico analítico, enfiló contra el “holismo” y postuló que para la práctica derivada de la ciencia era más seguro un manejo selectivo de los factores de la realidad, una manipulación “no-integral” sino puntual, a la que denominó “ingeniería social”. La dificultad con el holismo, decía, era que no podía preverse el curso de los acontecimientos una vez que se alteraban simultáneamente todas las condiciones iniciales de un orden dado. Eso es lo que explicaría la paradoja práctica señalada tan lúcidamente por ese holista extremista que fue Hegel, a saber, que las buenas intenciones de los reformadores siempre resultarían defraudadas.

Pero Popper vivía en un mundo cómodo, que descansaba en dos presupuestos. Uno primero era que había elementos plenamente estables en el mundo, incluyendo la naturaleza humana. El otro era que no había posibilidad ni necesidad de que todo cambiara a la vez y que por tanto los cambios podrían hacerse en porciones o trozos selectos y controlables de la realidad.

Popper compartía además un prejuicio muy generalizado sobre las limitaciones de las ciencias humanas: la idea que la intervención de la voluntad inevitablemente las torna endeble y poco dignas de confianza. Esta endeblez se manifestaría en el llamado “efecto de Edipo”, esto es, en el riesgo de las profecías autocumplidas. Quien anuncia un curso inflacionario, seguramente contribuye con su anuncio a acelerarlo, pues condiciona el comportamiento colectivo.

Un examen somero de estos presupuestos muestra que ninguno mantiene su carácter apodíctico. La posibilidad de manipular la “naturaleza humana” se ha convertido en una de las cuestiones más centrales y riesgosas de los tiempos. No interesa cómo se entienda la noción de naturaleza humana, si solamente referida a los contenidos mentales, o a los mentales y físicos o a los sociales, en cada caso es concebible un cambio ya sea como efecto de la

intervención deliberada en los códigos genéticos, o como consecuencia del manejo de la información o, finalmente, por medio de la transformación radical de las circunstancias externas en que deben desenvolverse las vidas individuales.

En lo relativo a la falta de necesidad de alterar todos los parámetros de la realidad, es menester distinguir los deseos de la fuerza de las cosas. En efecto, si bien es cierto que los grupos privilegiados de la humanidad pugnan por mantener el orden de cosas actual básicamente inalterado, es evidente al mismo tiempo que las propias condiciones creadas por sus privilegios precipitan las tendencias al cambio radical.

Por último, el efecto de Edipo es válido para describir situaciones de relativa normalidad y estabilidad, no para dar cuenta de lo que ocurre en circunstancias de tensión extrema. Esto es, cuando la predicción se refiere a un rasgo aislado de la realidad, bien puede suceder que el conocimiento prematuro de esa predicción contribuya a hacer más probable o más aguda su realización, pero si la predicción se refiere a un cambio global de condiciones, su incidencia en el resultado final es deleznable. No le faltaba pues razón a Sócrates al responder, cuando se le anunció que había sido condenado a muerte por los jueces, que el hecho no le preocupaba, pues la naturaleza había condenado a muerte a esos mismos jueces.

Cuando el enunciado es que el conjunto de la realidad cambiará, y que esos cambios se deben a rasgos y características que le son inherentes, el conocimiento de ese hecho es relevante no en la medida en que pueda evitar el cambio, sino solamente en la medida en que pueda servir de base para una intervención deliberada que intente determinar el curso o las modalidades de ese cambio. No se está ante un efecto de Edipo, pues no media la inconsciencia sobre el sentido final y real de las acciones.

Sucede que en estos tiempos es la fuerza de las cosas la que impone un cambio global y, por lo tanto, reta al desarrollo de una visión "holista" para alcanzar su comprensión, y no el capricho o la moda intelectual. Es precisamente la ausencia de un holismo

sólido la principal limitación de la ciencia actual. Concebida esta para facilitar la acción dominadora sobre la naturaleza, encontró una clave eficaz para lograr sus metas en el ejercicio implacable de una abstracción simplificadora. El método analítico se prestaba perfectamente a ese propósito. Distingúianse los componentes de la realidad, se aislaban teóricamente unos de otros, y luego se recomponía la realidad simplificada, convirtiéndola en un engranaje, uno de cuyos elementos se consideraba dominante o central. Esto último generó las tendencias reduccionistas que han caracterizado el desarrollo de casi todas las ciencias.

El principio de simplicidad obedecía en última instancia a un imperativo práctico y su imperio resultó ser, por mucho tiempo, exitoso. Una primera limitación de esta visión, sin embargo, se muestra en el relativo atraso de las ciencias del hombre, que se han mostrado permanentemente reacias al reduccionismo. La intuición que subyace a la diferenciación entre *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften* es, por ende correcta, en el sentido de que se resiste a hacer depender el rigor científico del grado de reduccionismo alcanzable. Lo que sucede hoy es simplemente que tanto el desarrollo del saber mismo, como el desenvolvimiento de la realidad tornan crecientemente ineficaz, teórica y prácticamente, el reduccionismo en la esfera de las ciencias naturales y en la de las humanas.

La historia reciente de la lingüística es una muestra clara de esto. El reduccionismo y la simplificación extrema de Saussure tuvieron su momento de utilidad, pero al precio de posponer indefinidamente la comprensión cabal de una realidad que aparecía chúcar por heteróclita. Finalmente, sin embargo, ha sido justamente la conciencia de la necesidad de abordar la realidad lingüística en toda su complejidad la que ha permitido los avances, aún insuficientes, pero inmensamente superiores a los anteriores, de la ciencia actual del lenguaje.

En el ámbito de las ciencias naturales, la interdisciplinariedad crecientemente demandada es un indicio de que se está ante una situación similar. La realidad aparece irreductiblemente pluridimensional y contrasta con una tradición científica que la quiere someter a moldes simplificadores.

En función de su aplicación práctica, un conocimiento analítico, que además necesariamente apuntaba a niveles crecientes de abstracción, tenía una ventaja, a saber, que permitía una acción selectiva y unilateral sobre la realidad. El interés podía ser altamente discriminatorio y obedecer a la moda o a las tendencias del mercado. Aspectos enteros de la realidad podían por ello ser ignorados o desechados como carentes de valor o significación. En muchos casos, además, la falta de valor práctico se interpretaba no como un elemento de coyuntura, sino como reflejo del carácter secundario de los elementos desechables en la composición de la cosa misma.

Es por ello que ahora, cuando la realidad misma exige ser globalmente manejada, la ciencia que la ha creado es impotente para responder a sus requerimientos. Pero sucede que esa misma ciencia se ha tornado imprescindible, pues la realidad que ha generado no puede reproducirse espontáneamente, sino que requiere de la intervención sistemática y deliberada, dirigida y estrictamente administrada de la inteligencia y la voluntad humanas, ya sea directamente o indirectamente a través de aparatos.

Esta condición puede ser descrita como un proceso de creciente artificialización del medio. Cuando se dice que la situación actual es irreversible, por ende, lo que se quiere significar es que no hay retroceso posible respecto de la artificialización del medio. Ningún sueño restaurador, respecto de alguna supuesta era feliz en la que la especie mantenía relaciones armónicas con el entorno natural, es por ello sensato ni realizable. Y si alguna vez lo fue, tal vez cuando el número humano era un dato insignificante para el orden natural, hoy no es factible sino el que la especie imponga su presencia dado que su número es un hecho central de la naturaleza. Esto es, las demandas, aun disminuidas de 5 ó 10 mil millones de seres humanos, simplemente para asegurar su subsistencia, no pueden ser satisfechas sin poner en marcha un proceso de profunda alteración del orden natural, dado que, como se ha sabido desde antiguo, la naturaleza no es espontáneamente generosa con sus frutos y estos deben serle arrebatados, cuando no inventados.

Todo ello, sin embargo, ofrece la clave para una salida epistemológicamente aceptable al problema de imaginar una fórmula de predicción relativamente exitosa del futuro. Una historia profética encuentra hoy en día su mejor basamento en el reconocimiento de la ciencia y la tecnología como factores centrales de fabricación de la realidad. Esto obviamente no supone ni debe suponer un determinismo tecnológico, como es el caso, por ejemplo, en las especulaciones de Eric Drexler. Lo único que significa es que cualquier esfuerzo de prospectiva se aproximará más a un anhelado “camino real” si es que parte del intento de leer las consecuencias futuras probables al introducir tales o cuales instrumentos técnicos en el ámbito de la vida.

Si la realidad está destinada a ser cada vez más dependiente de la acción y voluntad humanas, es evidente que el instrumento eficaz de manejo de la realidad será la mejor guía a la hora de juzgar las posibilidades que se puedan abrir ante la acción humana. La realidad se puede conformar en cada momento de diversas maneras, hay muchos mundos posibles que se presentan ante una conciencia lógica. Pero entre esos posibles, son pocos los que se presentan ante una conciencia intencionalmente dirigida a la realidad como probables si es que la probabilidad se mide en función de las opciones tecnológicas disponibles.

A partir de ese punto, es pensable un procedimiento de afinamiento creciente del cálculo de probabilidades mediante el cruce de la variable tecnológica con otras que se refieran, por ejemplo, a la viabilidad política, social, moral, etcétera, de cada una de las opciones. Es obvio que el peso real de cada una de estas variables puede modificarse de acuerdo con las circunstancias. Pero lo que interesa aquí señalar es que el ejercicio de cruce de variables es más productivo y, tal vez, solamente es productivo en un afán prospectivo, si se parte de la variable con mayor peso intrínseco, que es precisamente la científico-tecnológica. Estas consideraciones apuntan a advertir sobre cualquier determinismo sin tornar irremediabilmente fútil todo esfuerzo predictivo. No es necesario asumir una postura determinista a ultranza para poder hacer predic-

ciones futuroológicas. Pero tampoco es sensato negar que las variables identificables en la configuración de los procesos vitales tienen un peso específico distinto y que las de mayor peso pueden ser más útiles como referentes centrales que las otras.

## 2. Las tendencias y las probabilidades

Aunque, en general, como veíamos arriba, hay muy poco acuerdo entre las diversas clases de personas dedicadas a prever el curso de los acontecimientos en cuanto al perfil de futuro mediato de la humanidad, prima, sin embargo, un consenso casi total en el sentido de que estamos entrando a un periodo de cambios verdaderamente profundos y que el porvenir tendrá muy poca semejanza, si alguna, con el pasado o el presente. Al término de una monumental obra sobre el siglo XX<sup>5</sup>, Eric Hobsbawm, probablemente uno de los historiadores contemporáneos más lúcidos, dice lo siguiente: No sabemos adónde estamos yendo. Solamente sabemos que la historia nos ha traído hasta este punto y el porqué. Sin embargo, una cosa es clara. Si la humanidad ha de tener un futuro discernible, esto no puede lograrse prolongando el pasado o el presente. Si tratamos de construir el tercer milenio sobre esas bases, fracasaremos. Y el precio de ese fracaso, esto es, la alternativa a una sociedad transformada, es la oscuridad.

Sabemos, pues, que las cosas han de ser enteramente diferentes. No sabemos, en absoluto, cómo han de configurarse finalmente. Pero hay algo más que sabemos los que vivimos en la zona menos privilegiada del planeta hoy: que si las tendencias actuales prevalecen, no podemos esperar un mundo mejor en ningún sentido importante de la expresión. Veamos qué nos lleva a formular estas dos afirmaciones.

Una tendencia humana plenamente natural y comprensible es la de huir hacia las convicciones más profundas y arraigadas cuando se tiene la sensación de que el piso se ablanda o cuando se multi-

<sup>5</sup> Cf. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995.

plican las incertidumbres. Eso es, en gran medida, lo que está sucediendo hoy por doquier en el mundo en la medida en que puede atisbarse con mayor claridad la magnitud de las transformaciones que se avecinan. Los fundamentalismos de toda laya, pero, sobre todo, la vuelta a formas del pensamiento que se tenían por muertas y definitivamente superadas así lo demuestran. En un libro sumamente revelador y muy bien documentado, el antropólogo peruano Fernando Fuenzalida<sup>6</sup> nos ofrece una interminable antología de las manifestaciones del pensamiento contestatario que pretenden poner en duda y eventualmente sustituir a los paradigmas de la ciencia moderna occidental dominantes desde hace por lo menos cuatro siglos y que son los que están detrás de la tecnología y la sostienen.

Esta reacción contra la tecnología y la reivindicación del irracionalismo en algunos casos o de las tradiciones no-occidentales del pensamiento apuntan al corazón mismo de la época. Pues lo que la distingue de todas las anteriores en la historia conocida de la humanidad es precisamente el que el ritmo y el tono de la vida globalmente estén puestos por la creatividad tecnológica.

Más de una vez, en el pasado, se ha cobrado conciencia de la importancia decisiva para la vida humana que tienen los instrumentos y la técnica en general. Es célebre la tesis de Lynn White, formulada para explicar la ventaja que los pueblos semibárbaros de occidente lograron sobre los pueblos entonces más sofisticados del Islam a partir del uso de estribo y otros ingenios<sup>7</sup>. Y es más conocida aún, especialmente entre los interesados en la historia de la guerra, la tesis de Arnold Toynbee que explica las derrotas de los grandes imperios y su sustitución por otros en función de las novedades que los que finalmente resultaban victoriosos introducían en el campo de las técnicas militares. Pero de lo que se trata ahora es de un fenómeno incomparablemente superior no solo en función de su escala cuantitativa, sino cualitativamente<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. Fernando Fuenzalida, *Tierra baldía*, Lima, Australis, 1995.

<sup>7</sup> Cf. Lynn White, *Medieval Technology and Social Change*, Londres, Oxford University Press, 1976.

<sup>8</sup> Cf. Arnold Toynbee, *Estudio de la historia*, Buenos Aires, Emecé, 1963.

Esta convicción viene a sustituir la creencia dominante en el siglo XIX y la primera mitad de este de que el factor determinante de la vida social humana era la economía. Tanto las doctrinas liberales, como las socialistas de los últimos siglos han concebido al ser humano como un *homo oeconomicus* y, cuando se pretendía hacer ciencia social se tendía, por ende, a reducir el conjunto de los fenómenos a algunos rasgos de carácter económico. Esto parecía sensato a la luz de las realidades creadas por la Revolución Industrial, es decir, la aplicación masiva de la máquina al proceso productivo en sustitución parcial de la energía animal y del trabajo manual humano. Quienes experimentaron los cambios generados por esa revolución se convencieron muy rápidamente no solo de que habían asistido a la única verdadera revolución en la historia de la humanidad, sino que todos los problemas que habían agobiado a la especie por milenios podrían ser fácilmente resueltos con un desarrollo sostenido y cada vez más importante de la “base económica”. No es pues sorprendente que los pensadores más importantes del siglo XIX compartieran esta visión optimista por sobre sus diferencias ideológicas. El mejor ejemplo de ello nos lo ofrecen Karl Marx y J. S. Mill, esto es, el padre del comunismo y el padrino más caracterizado del liberalismo. Ninguno de los dos dudó de que, con el tiempo, la ciencia y la técnica habrían de salvar al hombre de todas las plagas ancestrales. Lo que había que hacer era simplemente crear las condiciones para un desarrollo ininterrumpido de ambas, ya fuera transformando la estructura jurídica que sustenta la producción o ampliando los márgenes de la libertad individual.

Casi dos siglos antes, empero, Immanuel Kant había notado el impacto de la técnica en un ámbito de la vida tan importante como es la guerra, y usó esa observación como base para sus ejercicios de prospectiva. En efecto, Kant había constatado que las guerras se iban tornando crecientemente mortíferas conforme avanzaba el grado de sofisticación de las armas, lo que lo llevó, a partir de una proyección simple, a prever que habría de llegar un momento en que la humanidad estaría en condiciones de aniquilarse a sí misma

y que, por ende, enfrentaría un dilema definitivo: o renunciaba para siempre a la guerra y establecía una paz perpetua, o se extinguía<sup>9</sup>.

Ninguno de estos pensadores llegó a postular, empero, que la tecnología como tal fuese determinante para definir el futuro de la humanidad, es decir, que la tecnología pudiese imponer los parámetros dentro de los cuales debiera desenvolverse la vida de la especie. Siendo un factor importante, parecía siempre subordinado ora a la economía ora a la política. Para que la tecnología fuese reconocida como factor determinante de la vida contemporánea debieron establecerse dos hechos: 1. Que la supervivencia de la especie como tal, y no de un sistema sociopolítico concreto, dependiese de su desarrollo; 2. Que la configuración de las relaciones de poder derivase explícitamente de las correlaciones tecnológicas.

El primer hecho comenzó a hacerse evidente a raíz de los debates generados por la amenaza de la guerra nuclear, una vez que se alcanzó, a fines de la Segunda Guerra Mundial, la situación prevista por Kant. Especialmente luego del despliegue de misiles de corto alcance en suelo europeo se desató un movimiento masivo de protesta contra la producción y almacenamiento de armas nucleares y se desarrolló una literatura impresionante de denuncia sobre los peligros que afrontaba la humanidad en caso de una guerra atómica<sup>10</sup>. Muy pronto el debate se generalizó hasta abarcar el conjunto del fenómeno tecnológico como factor de poder decisivo. Resultaba claro que las guerras y, por ende, las correlaciones de poder, serían definidas en función de la ventaja o desventaja tecnológica que tuvieran cada una de las partes<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cf. I. Kant, *La paz perpetua*, op. cit.

<sup>10</sup> Entre los muchos libros generados en este contexto destaca, sin duda, por su calidad y por el inmenso impacto que tuvo el de Jonathan Schell, *The Fate of the Herat*, Nueva York, Avon Books, 1982. También tuvo una repercusión importante el libro del historiador inglés E. P. Thompson, *Opción Cero*, Barcelona, Ed. Crítica, 1983.

<sup>11</sup> El ejemplo más claro de esto ha sido la derrota de la URSS en su enfrentamiento de varias décadas contra los EE.UU. y sus aliados industriales. Finalmente fue el atraso tecnológico lo que impidió a la URSS competir con posibilidades de éxito en la carrera militar una vez que los EE.UU., usando políticamente su ventaja tecnológica, plantearon el reto de la "guerra de las galaxias". Otro ejemplo notable en este mismo ámbito fue el cambio de estrategia de desarrollo

Pero el paso definitivo se dio en relación con la reflexión sobre nuevos fenómenos relativos a las relaciones de poder en tiempos de paz. Esto se produjo en dos ámbitos distintos pero complementarios. Uno primero fue la crisis del petróleo y el fin de la era de mayor prosperidad del siglo; el otro ha sido el descubrimiento de que, a diferencia de lo que se creía en el siglo XIX, hay límites al progreso.

La crisis del petróleo de 1973 obligó a los países industriales dependientes de esa fuente de energía para el funcionamiento de su economía a acelerar los proyectos de sustitución de materias primas naturales por productos artificiales. Se dio entonces un gran impulso al desarrollo de materiales nuevos en sustitución de aquellos que tenían una función estratégica y que debían ser importados del llamado Tercer Mundo. Pero, en relación con la crisis del petróleo, se pudo hacer también otro gran descubrimiento, a saber, que el poderío financiero es realmente insignificante para determinar el curso de largo aliento de los procesos económicos contemporáneos. En efecto, los países miembros de la OPEP, la mayoría de los cuales no eran industrializados, acumularon en pocos años, como consecuencia del alza inmensa del precio del crudo, verdaderas montañas de dinero. El resultado neto de esa acumulación, al cabo de pocos años, era que esos países dependían más que nunca antes de los países industrializados y que finalmente, la mayor parte de sus recursos financieros habían sido transferidos al norte o eran efectivamente controlados por agencias financieras del norte<sup>12</sup>.

y militar en la China, luego de la muerte de Mao. Los líderes chinos se percataron entonces de que no podían hacer frente a los retos de un enemigo armado hasta los dientes con armas nucleares sobre la base de una economía campesina y unas fuerzas armadas cuya principal ventaja era el número de efectivos, es decir, los blancos más vulnerables a las armas nucleares.

<sup>12</sup> Sin duda los casos más patéticos son los de dos países latinoamericanos, México y Venezuela. Ambos se beneficiaron enormemente con el alza de los precios del crudo y recibieron, además, recursos financieros adicionales en forma de préstamos. En la actualidad, Venezuela tiene una deuda externa fabulosa, equivalente a los depósitos de algunos de sus ciudadanos en la banca extranjera, y está más empobrecida que nunca. Lo mismo ocurre con México, cuya deuda externa de casi 100 mil millones de dólares es también igual a los depósitos de sus ciudadanos en bancos extranjeros.

La razón de este fenómeno ha quedado luego en evidencia. Todos esos países han elegido como paradigma de organización de su sociedad el de la sociedad industrializada, sin estar en condiciones de reproducir autónomamente ese paradigma. Es decir, son consumidores de ingenios manufacturados por la tecnología del norte, pero no pueden producir su propio modo de vida. La llamada “modernidad” en esos países es meramente de consumo y no ha entrado vitalmente en el ámbito de la producción. Eso hace que la relación de dependencia de los países no industrializados respecto de los industrializados sea cada vez mayor.

Como consecuencia de la atmósfera de dudas e incertidumbre creada por la crisis de 1973, se empezó a desarrollar entre la comunidad científica de los países desarrollados una reflexión crítica sobre la creencia que había dominado, durante varios siglos, pero sobre todo a partir de la Revolución Industrial, la imaginación colectiva: la noción de progreso, cuyo núcleo más significativo, es la de crecimiento. Apareció entonces un breve libro, cuyos autores eran unos expertos de varias universidades agrupadas en una entidad a la que dieron el curioso nombre de “Club de Roma”<sup>13</sup>. La tesis central fue que considerados solamente tres factores, y hechas las proyecciones del caso con la ayuda de modelos de computadora para determinar las tendencias al largo plazo, podía establecerse que en efecto no era posible pensar en un crecimiento indefinido de la economía. Los tres factores eran la escasez previsible de materias primas estratégicas; el crecimiento exponencial de la población y la producción decreciente de alimentos. El último informe del Club de Roma agrega a los factores anteriores uno adicional, a saber, el del deterioro del medio ambiente.

Finalmente ha sido este tema, más que ningún otro, el que ha terminado por poner en duda la plausibilidad del concepto de “pro-

<sup>13</sup> Entre los diversos informes al Club de Roma, los tres más significativos hasta el momento y que permiten ver con claridad la evolución de las preocupaciones sobre el crecimiento en los últimos 25 años, son *The Limits to Growth: A Report to the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*; *Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome* y *Beyond the Limits. Confronting Global Collapse. Envisioning a Sustainable Future*. Hay traducciones al castellano de los tres volúmenes.

greso”, es decir, la creencia de que el futuro de la humanidad será necesariamente mejor que el pasado o el presente dado que la historia tiene una marcha ascendente, ya sea por intervención divina, por el aumento incesante del conocimiento o por el crecimiento de la riqueza económica. Desde mediados del siglo, aunque inicialmente de manera marginal, algunos científicos, especialmente biólogos, empezaron a señalar con preocupación algunos de los efectos negativos que la industria y, en general, del empleo masivo de medios técnicos podía tener sobre el medio ambiente<sup>14</sup>. El descubrimiento del llamado agujero en la capa de ozono en la Antártica por unos científicos británicos, los estudios sobre los efectos de la “lluvia ácida” sobre bosques, ríos y lagos y otros fenómenos similares contribuyeron a reducir significativamente el entusiasmo en torno a la técnica y a poner en duda algunos de los presupuestos más elementales de los pensadores del siglo XIX.

Sin embargo, mientras esto ocurría en el ámbito de las ideas, en los de la economía y la política, que tienen su propia lógica y que están determinados por una inercia no necesariamente coincidente con la razón y el sano juicio, algunos hechos avanzaban en sentido contrario y parecían darle la razón a los pensadores optimistas del siglo pasado. El resultado de esta suerte de contradicción es que, mientras que la previsión del largo plazo debe basarse fundamentalmente en los hallazgos y preocupaciones de la ciencia, la predicción del corto y mediano plazo debe todavía hacerse sobre la base de las tendencias prevalecientes en la economía y la política. Es claro que los límites de estas pueden encontrarse mejor a través de un ejercicio de cruzamiento con los factores dominantes en el largo plazo.

<sup>14</sup> Entre las obras pioneras en este sentido se pueden señalar las siguientes: Barry Commoner, *Ciencia y Supervivencia*. Barcelona, Plaza y Janes, 1971; Bárbara Ward y René Dubos, *Una sola tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 y E. F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, H. Blume Ediciones, 1978. Más recientemente ha proliferado enormemente la literatura “ecológica”. Algunas de las obras que más han contribuido a la divulgación masiva y a la popularización de las preocupaciones centrales de los ecologistas más serios son: Rachel Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton, 1962 y Bill McKibben, *The End of Nature*, Nueva York, Anchor Books, 1989.

En el ámbito de la economía, los elementos que han marcado las pautas de desenvolvimiento en las últimas décadas (a parte, claro está, de la ya mencionada crisis del petróleo que ha sido sin duda uno de los puntos de flexión más importantes, porque llevó a los líderes de los países industrializados a tratar de sustituir la dependencia en las materias primas por una dependencia creciente de sustancias artificiales, es decir de la tecnología), han sido cuatro: la robotización e informatización de la producción y distribución; la aparición de nuevas potencias industriales y tecnológicas; la asimilación, al mercado internacional, de los países comunistas, tanto los que pertenecieron a la órbita soviética, como la China continental y el desborde, por parte de entidades transnacionales no-estatales, de los límites estatales tradicionales del control de las transacciones internacionales.

La robotización e informatización son quizá los fenómenos más llamativos, pues han puesto fin a la necesidad de pensar el desarrollo de la producción en función de un mayor gigantismo y concentración, al estilo de los llamados taylorismo y fordismo. En el largo plazo, sin embargo, su principal consecuencia sociopolítica es la modificación radical y absolutamente irreversible de los términos del empleo. Es obvio, como lo señala el título de un reciente libro, que se está entrando a la era del “fin del empleo” tal y como se ha conocido tradicionalmente, por lo que el concepto mismo de trabajo asalariado deberá modificarse. Este proceso es, sin duda, la consecuencia más visible del impacto de la tecnología en la economía.

La aparición de nuevas potencias industriales, especialmente los llamados “tigres asiáticos”, aparte de sus obvias repercusiones estratégicas, que se verán luego, se ha convertido en un hecho que obliga a replantear muchas de las ideas tradicionales sobre el desarrollo económico y la mejor manera de alcanzarlo. Por lo pronto, esos nuevos poderes económicos, incluida la China, no comparten en absoluto las preocupaciones de algunos sectores gubernamentales de Occidente sobre los “límites del crecimiento” o su posible impacto en la naturaleza. Su lógica y sus motivaciones son básicamente las que primaban hasta mediados de siglo y, más aún, hay en el Asia la tendencia a percibir detrás de las advertencias

ecologistas una trampa occidental. Es archiconocida la anécdota de Schumacher en Singapur, lugar del que fue expulsado por el gobierno bajo sospecha de ser un agente del “imperialismo británico”, debido a que propugnaba la adopción de tecnologías intermedias antes que las de punta. La lectura de estas propuestas fue que se pretendía mantener la ventaja tecnológica a favor de Occidente que fue precisamente la que permitió la colonización del Asia en el siglo pasado.

El tercer hecho es el que más ha contribuido a la ilusión de que la “globalización” es un fenómeno reciente. En efecto, lo único que ha ocurrido desde la caída del Muro de Berlín es que las zonas económicas de Europa del Este y el Asia antes excluidas en alguna medida del mercado mundial de bienes y servicios, pues en la práctica estaban incorporadas al financiero, se han sumado plenamente al mercado, contribuyendo a una mayor uniformización.

Pero, sin duda, es el cuarto fenómeno el más representativo en las nuevas circunstancias. Ya luego de la crisis de 1973, en un breve ensayo dedicado a mostrar su trasfondo y sus implicancias a futuro, Alvin Toffler<sup>15</sup> señalaba como un rasgo determinante de la economía internacional que casi una tercera parte de las transacciones financieras se realizaban diariamente sin que ningún banco central o agencia gubernamental tuviera siquiera noticia de ellas y, menos, posibilidad alguna de ejercer control efectivo. Ese porcentaje se ha incrementado entre tanto hasta el punto en que se ha generado la contradicción acertadamente indicada por Robert Gilpin<sup>16</sup> entre la organización económica y la organización política de la sociedad contemporánea internacional. Se nos dice que la sociedad internacional está crecientemente tensada entre su organización política y su organización económica. De una parte, fuerzas económicas y técnicas poderosas están creando una economía altamente integrada, borrando el significado tradicional de las fronteras nacionales. De otro lado, el Estado-nación continúa re-

<sup>15</sup> Cf. Alvin Toffler, *Eco-Spasm Report*, Nueva York, Bantam Books, 1975.

<sup>16</sup> Cf. Robert Gilpin, *The politics of Transnational Economic Relations*, en George T. Crane y Abba Amawi (eds.), *The Theoretical Evolution of International Political Economy*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

clamando las lealtades de los hombres y es la unidad básica de las decisiones políticas.

La nueva fuerza política de lo que en América Latina denominamos neoliberalismo, una doctrina que lejos de ser nueva se creía definitivamente enterrada con la crisis del 29, proviene ahora centralmente de las demandas de las transnacionales y de la imagen del mundo que ellas se han forjado como ideal, en la cual el estado deberá tener una función muy recortada de modo que las decisiones más cruciales recaigan sobre los mecanismos del “mercado”, en realidad monopólicamente manejado por esas mismas transnacionales. Si tal visión es factible de realización en el largo plazo o si choca inevitablemente con los factores antes señalados como limitantes del crecimiento, es una cuestión central a ser resuelta.

El hecho es que la visión propiciada por las transnacionales ha ganado los corazones y las mentes de la inmensa mayoría de la población mundial de modo que puede hablarse de una real y efectiva “globalización de las expectativas”. Las consecuencias de este fenómeno son inmensas e impredecibles, no solamente porque afectan las bases mismas de todas las formas tradicionales de cultura, sino porque esas nuevas expectativas de universalización efectiva de las formas de vida y de consumo de los países altamente desarrollados se han convertido en los verdaderos resortes de la acción colectiva y de la administración política en todas partes<sup>17</sup>.

La respuesta que se da a las críticas sobre los límites del crecimiento y los peligros de la contaminación desde esta perspectiva

<sup>17</sup> Resulta interesante plantear esta cuestión a la luz de la polémica actual sobre el multiculturalismo y la heterogeneidad del sistema mundial. Recientemente, la polémica se ha visto incentivada por el artículo de Samuel Huntington, “El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla”, en el cual se sostiene que el nuevo sistema internacional dividirá a la humanidad en siete ámbitos culturales básicos y que cualquier orden que se desarrolle se basará en las alianzas y enfrentamientos que se generen entre esos ámbitos civilizatorios. El artículo ha suscitado encendidas respuestas, muchas de las cuales se han publicado en la misma revista en que apareció inicialmente el artículo de Huntington, *Foreign Affairs*. La revista *Pretextos*, de DESCO, en su número 8/96 trae una versión castellana del texto.

es una apuesta acrítica a la tecnología. Es decir, se reafirma la tesis clásica de Arthur C. Clarke<sup>18</sup>, según la cual todos los intentos de prever los límites finales de la tecnología han fallado, pues al no existir limitación natural ni a la imaginación ni a la creatividad humanas, nada hay que pueda impedir la realización de proezas técnicas en algún momento pensadas como absolutamente irrealizables. La manifestación contemporánea más interesante de esta tesis proviene de un profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts, Eric Drexler,<sup>19</sup> quien sostiene que la sustitución de herramientas burdas (utensilios y máquinas) por herramientas finas (proteínas y material genético en general) para la fabricación de cosas permite una verdadera revolución cualitativa en el ámbito de la creatividad y que, por ende, todos los problemas que ahora parecen irresolubles, tales como la falta de alimentos o la contaminación, pueden ser fácilmente resueltos. Esto, traducido desde el punto de vista de las expectativas, significa que no hay necesidad alguna de pensar en limitar el crecimiento o en alterar sustantivamente los ideales de progreso y creciente bienestar que caracterizan a la modernidad.

A este optimismo se contraponen los datos y los cálculos de muchísimos expertos que piensan que las limitaciones de la ciencia y la tecnología provienen de ciertas características de sus propios métodos y procedimientos y que, por ende, salvo que se produjera una transformación cualitativa de tales métodos, no hay sustento serio para ninguna visión tan optimista como la propiciada por los autores arriba referidos. El hecho que cabe aquí destacar, sin embargo, es la cuestión central, a saber, que cualquiera que sean las posiciones que se adopten sobre el futuro, tales posiciones no pueden sino sustentarse en alguna reflexión sobre la naturaleza de la tecnología, que aparece así, como se tiene dicho, reconocida como factor determinante de las relaciones de poder.

<sup>18</sup> Cf. Arthur C. Clarke, *Profiles of the Future*, Nueva York, Harper and Row, 1967.

<sup>19</sup> Cf. Eric Drexler, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Nueva York, Anchor Press, 1986.

Está claro, asimismo, que los elementos que han de determinar la forma del sistema internacional, o, para usar el término popularizado por Immanuel Wallerstein, el sistema-mundo, en el futuro próximo son dos: la tensión creciente entre globalización y organización política limitada y la disputa por la superioridad tecnológica. Veamos a continuación cómo se configura esta lucha desde el punto de vista de los países más débiles.

### 3. Configuración de un nuevo orden mundial

En su ya citada obra, *La paz perpetua*, Kant diseñó la imagen del sistema-mundo que se fue implementando en los dos siglos siguientes. La humanidad habría de subdividirse en “naciones”, es decir en grupos relativamente homogéneos de personas en función de sus afinidades religiosas y/o lingüísticas. Cada una de estas naciones se dotaría de un Estado con soberanía plena sobre un territorio bien delimitado, cuya libertad de acción se vería constreñida solamente por la necesidad de evitar el recurso a la guerra para resolver disputas. A fin de garantizar un arbitraje imparcial, se establecería una instancia supranacional, que administraría la “ley internacional”, y a la cual se le daría el nombre de “Liga de las Naciones”.

Durante el siglo XIX, la estabilidad relativa del sistema internacional, en lo que atañe a las potencias hegemónicas de entonces, se alcanzó sobre la base de alianzas y coaliciones inspiradas en el famoso principio de “equilibrio de poderes”<sup>20</sup>. Pero fue luego de la Primera Guerra Mundial que se trató de dar forma definitiva a ese sistema, con la creación de la Liga de las Naciones y el reconocimiento explícito del carácter inalienable de los derechos a la autodeterminación y la soberanía de los Estados nacionales. Mucho se ha escrito y polemizado últimamente sobre las motivaciones del presidente Wilson y de Lenin, entre otros líderes, para propiciar ese diseño del sistema. Wilson, a demás de ser un racio-

<sup>20</sup> El estudio más célebre sobre este periodo es el de Karl Polanyi, *La gran transformación*.

nalista convencido, al parecer quiso contrarrestar el ímpetu comunista desatado luego de la Revolución de Octubre fomentando un entusiasmo nacionalista generalizado en los países colindantes con Rusia y que tenían reivindicaciones independentistas viejas. Lenin, por su parte, vio en la exacerbación del nacionalismo una posibilidad ideal de implementar, mediante alianzas con los movimientos independentistas, su estrategia del eslabón más débil<sup>21</sup>. Lo cierto es que, luego de la Segunda Guerra Mundial, las dos potencias que volvieron a salir vencedoras de la contienda y se dividieron el mundo entre sí en zonas de influencia, encontraron que el esquema kantiano seguía resultando útil. Más aún, durante el periodo efectivo de la administración bipolar del sistema mundo uno de los axiomas de la política exterior compartido por las dos superpotencias fue la oposición consistente al rediseño del mapa político del mundo. Henry Kissinger expresó esa idea de manera explícita en más de una ocasión. En su concepto, el sistema de equilibrios del mundo se podía desestabilizar o, por lo menos, agitar, por dos razones fundamentales, a saber, un desborde de las demandas y reivindicaciones sociales y económicas de las poblaciones marginadas, lo cual se podía traducir en convulsiones internas en las naciones, o, más gravemente aún, por la creación de un nuevo Estado-nacional, particularmente en zonas conflictivas. Esto último podía desestabilizar una zona del mundo de manera impredecible. El ejemplo más claro de la aplicación de este principio por parte de Kissinger fue la oposición a la creación de un Estado palestino en el Medio Oriente.

Las potencias deseaban pues mantener la ilusión de la soberanía nacional de los países de sus respectivas órbitas. Tácticamente esto se hacía de diversas maneras y recurriendo a expedientes adecuados al caso. En algunas zonas, eran las grandes potencias las que asumían directamente el control del orden. Para ello se acuñó el concepto de “soberanía limitada”, empleado por

<sup>21</sup> Sobre estos temas, cf. en la literatura reciente el ya mencionado libro de Eric Hobsbawm y la colección de ensayos de I. Wallerstein, *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 1995. En especial el ensayo “*The Concept of National Development, 1917-1989: Elegy and Requiem*”.

los Estados Unidos para la administración de Centroamérica y el Caribe. La intervención directa en la República Dominicana fue justificada públicamente por funcionarios norteamericanos con ese concepto. O, en el caso de la URSS, la intervención en Checoslovaquia, que dio pie a la formulación explícita de la llamada “doctrina Brezhnev” sobre la soberanía limitada de los países de la órbita soviética.

En otros casos se trataba de encargar la administración del status quo a ciertas potencias intermedias, consideradas aliadas seguras y firmes de la gran potencia. Esto intentó practicarlo sobre todo Kissinger. Así, por ejemplo, pensó en el Irán del Sha como custodio de la zona del Golfo, y en el Brasil de los generales-dictadores como custodio de la América del Sur. De allí su célebre frase de entonces, “donde vaya el Brasil, irá el resto de Suramérica”.

El hecho es que los estados-nacionales continuaron siendo los referentes centrales de la política internacional. Las revoluciones se pensaban primariamente como revoluciones nacionales; las guerras de independencia como “guerras de liberación nacional” y los planes de desarrollo como planes de desarrollo nacional. Con la independencia de las últimas colonias portuguesas del África, y salvo algunos remanentes de colonialismo tradicional subsistentes, el sistema de naciones pareció alcanzar su forma definitiva. El sistema era ciertamente un tanto deforme y arbitrario, especialmente en el caso del África, pero se lo tomaba como definitivo.

Lo que más radicalmente ha cambiado con la caída de la URSS y el fin del sistema bipolar de administración del mundo ha sido precisamente esta aparente solidez del sistema de naciones. Hoy no hay un interés estratégico vital de parte de las grandes potencias para mantener la ficción de las soberanías nacionales de los países débiles ni tampoco una preocupación especial por la posibilidad de que el mapa político del mundo deba ser redibujado anualmente. Para ello se ha acuñado ya, en la bibliografía especializada, un término *ad hoc*, a saber, el de “naciones fracasadas” (*failed nations*). Esto significa que, contrariamente a lo que fue la creencia hasta hace poco, se acepta que los estados-nacionales

pueden quebrar, es decir, pueden alcanzar situaciones que pongan en cuestión su viabilidad como entidades políticas. Ese concepto ha sido ya empleado en relación con países tales como Rueda, Somalia, la ex Yugoslavia y otros, a los que se estima inviables, ya sea por la complejidad de los conflictos étnicos y sociales que albergan o por su carencia absoluta de medios para sustentar una economía medianamente saludable. En el caso de las Américas, el concepto, hasta ahora, ha sido empleado solamente en ocasiones en relación con Haití.

Las necesidades mismas de administrar el sistema mundo, empero, responsabilidad que naturalmente recae en los más poderosos, está adoptando una forma peculiar que impone también limitaciones y tiende a socavar el ejercicio de la soberanía por parte de los estados más débiles y a restringir el principio de autodeterminación. En efecto, en la práctica, la función de velar por el orden del sistema ha pasado de las dos grandes potencias al Grupo de los Siete, ahora engrosado por la incorporación cuasi oficial de Rusia<sup>22</sup>. La formalización de este estado de cosas está en proceso y se alcanzará con la reestructuración muy probable del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para incorporar en su seno a las dos potencias del G-8 que faltan, Alemania y Japón. Entretanto, la configuración de este nuevo sistema de administración ya ha ido tomando cuerpo, principalmente a través de la inversión, cada vez más clara y explícita, de los términos de la relación entre el derecho internacional y los derechos nacionales. En la práctica, ya están sujetas a la ley internacional todas las transacciones

<sup>22</sup> La bibliografía sobre las consecuencias del fin de la Guerra Fría en todo orden de cosas es inmensa, pero de valor muy variado. Una lectura interesante es la antología editada por Michael Hogan, *The End of the Cold War. Its Meanings and Implications*, Nueva York, Cambridge University Press, 1992. Para una perspectiva crítica muy informada sobre las implicancias del “nuevo orden” para los países débiles puede consultarse con mucho provecho el libro de Noam Chomsky, *Year 501. The Conquest Continues*, Boston, South End Press, 1993. Un primer intento, también muy bien documentado, de evaluar los efectos generales de estos fenómenos en el arte de la guerra se halla en el ensayo de John J. Weltman, *World Politics and the Evolution of War*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.

comerciales, todas las financieras, los sistemas de transporte internacional, y muchas otras actividades. Asimismo, el derecho internacional ha tomado primacía en los campos de los derechos humanos, la ley de la guerra, y la protección de la naturaleza y la explotación de recursos marinos. La tendencia es clara: la primacía del derecho internacional dentro de unos pocos años será absoluta y apabullante y quedarán muy pocos rubros bajo la exclusiva jurisdicción y tutela de los derechos nacionales. Un paso importantísimo en este proceso es la creación de tribunales internacionales con jurisdicción mundial para tratar de casos de violación de derechos y principios consagrados en la ley internacional. El juzgamiento de los crímenes de lesa humanidad cometidos por los líderes independentistas serbios de la ex Yugoslavia será un hito muy significativo en este sentido.

En el caso de América Latina, la internacionalización del derecho está corriendo pareja con un fuerte y sostenido fenómeno de regionalización. El mejor ejemplo de esto es la Convención Interamericana de Derechos Humanos y los diversos tratados regionales de protección de los derechos humanos, así como el Pacto de Defensa Colectiva de la Democracia, acordado en Santiago en el marco de la OEA.

La pregunta es si estamos ante un fenómeno reversible o si este orden de cosas está aquí para quedarse. La respuesta requiere diferenciar, por lo menos para juzgar las cosas en el mediano plazo, dos aspectos, a saber, la capacidad de autoafirmación de los países débiles y la de los países más poderosos<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Como era de esperarse, son los países más poderosos los que han tomado la delantera en la reflexión sobre su propio futuro en las nuevas circunstancias. Dos libros escritos desde perspectiva que podríamos calificar de “nacionalistas” sobre los retos que sus respectivos países confrontan para tratar de asegurar su hegemonía en el orden mundial futuro son: para los EE.UU., Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-First Century*, Nueva York, Random House, 1993; y, para el Japón, Taichi Sakaya, *Historia del Futuro. La sociedad del conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Andrés Bello, 1994. Tal vez el libro más controvertido escrito por un japonés sobre el papel futuro de su país en el sistema internacional sea el de Shintaro Ishihara, *El Japón que sabe decir no*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1991.

Los países más poderosos, con los EE.UU. a la cabeza, parecen estar convencidos de que pueden sobrevivir incólumes a la reestructuración del sistema internacional. En el caso norteamericano, estamos ante una política deliberada del gobierno por evitar compromisos que limiten decisivamente la libertad de acción y de iniciativa de los Estados Unidos. Los ejemplos al respecto son abundantísimos y van desde la renuencia a aceptar que los conflictos internacionales se resuelvan en el marco puesto por los organismos internacionales hasta los intentos más burdos de imponer su legislación nacional y la autoridad de sus tribunales al conjunto de la humanidad. Consistentemente, los Estados Unidos han preferido apoyar la conformación de fuerzas “multinacionales” cuando hay necesidad de una intervención militar colectiva, antes que dejar que sean los cascos azules los que se hagan cargo de las misiones de control internacional y, asimismo, han preferido, como en el caso de la negociación de paz del Medio Oriente, que las negociaciones no sean auspiciadas por las Naciones Unidas. El lema es que los soldados norteamericanos no deben servir bajo las órdenes del Secretario General de las Naciones Unidas, sino bajo el mando directo de su presidente. Tal vez la muestra más gráfica de esto hayan sido los tratados de paz que varias veces han sido firmados en los jardines de la Casa Blanca bajo la atenta mirada del presidente norteamericano.

Ejemplos del segundo fenómeno son las ya célebres leyes con las que los EE.UU. pretenden impedir todo comercio con Cuba, o los intentos por evitar, mediante amenazas de aplicación de sanciones, el comercio y las relaciones con países tales como Irán, Sudán y Libia.

Esta actitud, empero, lejos de indicar una fortaleza, muestra un gran temor y una profunda incomodidad ante la posibilidad de que la hegemonía norteamericana en el mundo, que era indiscutible hasta hace unas décadas, se pierda definitivamente, para dar paso a un orden multipolar, ahora que el derrumbe de la URSS parecía haber dado paso a un orden unipolar, al cual los norteamericanos parecen sentirse con derecho, dados sus esfuerzos du-

rante la Guerra Fría. El problema es que la indudable superioridad norteamericana en el campo militar sobre todas las demás potencias y aún su relativa ventaja en el campo de la investigación básica, es crecientemente incongruente con la desventaja en los campos económico y financiero respecto de la Unión Europea y, sobre todo, el Japón. Los Estados Unidos no solamente se han convertido en el país deudor más grande del mundo, al mismo tiempo que transformaban al Japón en el acreedor más importante, sino que corren el riesgo de quedar a la zaga en función de la productividad de su aparato industrial y de la capacidad de innovación tecnológica<sup>24</sup>.

Aunque de lo dicho resulta obvio que no puede preverse con exactitud cuál será la forma que en definitiva adopte el sistema internacional ni las características que habrán de asumir las instancias de administración del mundo, es poco probable que se entronice permanentemente un régimen monopolar<sup>25</sup> y, más bien, podríamos estar caminando hacia formas inéditas de compartimentación del mundo en esferas de influencia dependientes de grandes bloques supranacionales de poder. Por ahora, una suerte de consorcio de los bloques y naciones más poderosas, el G-7, está, en la práctica, fijando los lineamientos y las pautas para las transacciones internacionales en todos los ámbitos y ejerce, asimismo, un poder militar indirecto que se expresa en las decisiones de es-

<sup>24</sup> Al respecto cf. Paul Kennedy, *Preparing for the Twentyfirst Century*, Nueva York, Random Press, 1993, pp. 290 y siguientes.

<sup>25</sup> Años después de que se escribiera este artículo y hasta hoy hemos sido testigos del primer intento sistemático por establecer el dominio unipolar absoluto sobre el sistema internacional por parte de los Estados Unidos liderados por G. Bush hijo. Bush, como es sabido, se inspira en las ideas de los llamados neoconservadores, quienes apuestan a imponer la hegemonía total de los EE.UU. durante el siglo XXI a partir del uso decisivo de su ventaja militar, que es, en realidad, la única que mantienen los Estados Unidos de manera indisputable. Todo indica, empero, que salvo que el empeño hegemónico norteamericano arrastre al mundo, que ya se ha convertido en un lugar más peligroso que hace apenas unos años, hacia un enfrentamiento nuclear, el actual experimento neoconservador ha de fracasar estrepitosamente debido, entre otras muchas razones, al debilitamiento grave de la economía estado-unidense que se está generando.

tablecer fuerzas multinacionales de intervención, humanitaria o de otra índole, para actuar en los países y en las zonas que se estimen conflictivos.

Es este, más o menos, el contexto real dentro del cual el Perú y los países de su condición deben definir su futuro inmediato. Los instrumentos con los que cuenta nuestro país para ello son sumamente precarios y limitados, pues no maneja ninguna de las cartas capaces de definir la jugada a su favor.

No sorprende por ello que en muchos espíritus prime la sensación de que estamos fuera del tren de la historia y que realista-mente no queda sino optar por una ubicación secundaria o terciaria en el escenario internacional. Tal es el ánimo que parece guiar muchas de las decisiones de los llamados neoliberales que concuerdan con las tesis de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia y el supuesto absurdo inherente a toda apuesta utópica.

En ese caso, las preguntas sobre la identidad propia o la posibilidad de construir un orden social y, eventualmente, civilizatorio alternativo carecerían por entero de sentido y lo que quedaría sería asumir las consecuencias de la globalización actual en este campo, consecuencias que encuentran una de sus principales expresiones en la homogeneización de expectativas. Entretanto, en el campo estratégico, lo que restaría sería pugnar por la inserción del Perú en algunos de los bloques de poder en proceso de formación con el fin de alcanzar los beneficios que goteen del desarrollo industrial y tecnológico de los países más avanzados.

Esta alternativa, signada por la pasividad y un claro espíritu de sumisión y sobrevivencia inmediateista y rastrero, muestra a través de su aparente realismo varias graves deficiencias en la percepción de la realidad y en la identificación de las tendencias a largo plazo. Pues si bien es cierto que un orden mundial tecnológicamente determinado tiende a una cierta uniformización, este hecho no predefine ni las formas específicas de la configuración del orden político futuro, ni las variantes civilizatorias posibles ni, menos, las correlaciones de poder y, por lo tanto, los espacios de acción que pudieran abrirse. Esta es justamente la principal conclusión que

puede extraerse de las dificultades antes mencionadas para visualizar con precisión las formas del futuro. El derrotismo neoliberal asume acríticamente como cierta la hipótesis que aquí se ha tratado de negar, a saber, que el presente puede ser linealmente proyectado al futuro. Esta imposibilidad no debe llamarnos, en el ámbito de la acción, a tesis como las de Fukuyama, sino, por el contrario, a una apuesta abierta a la posibilidad de imaginar maneras alternativas de configurar la civilización humana.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, no hay razón alguna para que el futuro, que deberá ser totalmente distinto del presente, deba ser diseñado o imaginado y, menos aún, realizado desde un área específica del mundo y no desde, por ejemplo la América Latina. No es evidente que los que están empeñados en defender el orden presente y que dicen que su forma de vida no es materia de negociación sean los mejor dotados para inventar el futuro. Pero, con seguridad, el futuro no puede tampoco ser diseñado por gentes que, sin dar batalla alguna, se dan por vencidas prematuramente, es decir por almas cansadas que no estén dispuestas a hacer los esfuerzos políticos, intelectuales, vitales, para alcanzar un dominio adecuado de los factores que, hasta donde podemos ver, serán determinantes para organizar cualquier orden viable y sustentable indefinidamente en el tiempo. Si a algo debemos renunciar, por ende, no es al futuro, sino a nuestra condición colectiva actual de seres marginales.



## ¿EN QUÉ PUEDE AFIRMARSE UN NUEVO HUMANISMO?<sup>26</sup>

### 1. Humanismo y antihumanismo

La mejor definición del humanismo, por clara y contundente, es la célebre frase de Pico Della Mirándola según la cual el hombre es el “*mágnam miraculum*”. Estamos ante un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás que conoce y se descubre, a la vez, inferior en algunos aspectos e inmensamente superior en aquellos que estima más importantes. Es un ser cuya propia existencia lo sorprende y lo deslumbra y que puede definirse a sí mismo como la corona de la creación.

Este sentimiento de superioridad, este ponerse a sí mismo por sobre todas las cosas de la tierra lo justifica el hombre del humanismo clásico en la certidumbre que puede llegar a dominarlas. Su derecho se asienta en la fuerza. El milagro consiste en que un ser por naturaleza vulnerable y débil, comparable a una “frágil caña”, pueda, por medio de su razón, elevarse al rango de dueño y señor de la tierra.

La realización histórica del humanismo ha corrido por ello pareja con el desarrollo del proyecto moderno. El más grande evento humanista ha sido la Revolución Industrial, que empezó a hacer patente la posibilidad de materialización de los sueños impe-

<sup>26</sup> Ponencia para ser leída en el VII Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la Pontificia Universidad Católica del Perú (agosto de 1998).

riales del individuo: el dominio sobre la naturaleza podría generar un bienestar considerable y la tierra entera se convertiría en un hogar amable y acogedor para la especie.

La proliferación de discursos antihumanistas tradicionales fue incentivada, debido a eso, por dos tipos de situaciones: la protesta de los excluidos o la duda moral sobre la validez del proyecto moderno. Al antihumanismo de los excluidos, los humanistas han respondido afirmando su convicción sobre la posibilidad y conveniencia efectivas de mundializar y generalizar los beneficios de la modernidad. A los otros han respondido con una cerrada defensa de la superioridad cultural y civilizatoria de su proyecto. De allí que en épocas de más optimismo que la actual, los humanistas resultarían siempre victoriosos en la mayoría de las batallas que emprendieron. Y es por ello que los cuestionamientos al humanismo más duros y difíciles de superar son aquellos que se han planteado recién en las últimas décadas y que pueden ser clasificados en tres grupos básicos: los científicistas; los post o antimodernistas y los ecologistas.

En general el antihumanismo científicista parte de una obsesión por la búsqueda de un conocimiento “objetivo”, pero identifica lo objetivo con aquellas manifestaciones de la realidad que sean representables como flujos o procesos más o menos autosuficientes, es decir, que se desenvuelven sin intervención de agentes no-físicos. En las ciencias sociales este antihumanismo aparece como un reduccionismo de diversos tipos: la base de la conducta humana son unas estructuras independientes de la voluntad y, más aún, determinantes de ella, o la conducta humana no difiere en nada de la de los animales, pues en ambos casos hay elementos no-conscientes que son dominantes.

El instrumento principal de los antimodernistas ha sido últimamente la crítica frontal contra todas las formas de universalidad en las diversas dimensiones de la vida y el pensamiento. No hay valores comunes, no hay nada que semeje un orden uniforme en las estructuras de la motivación de las diferentes sociedades humanas, no hay sueños compartibles.

Los antihumanistas ecologistas, por último, presentan a la especie humana ora como algo fundamentalmente indistinguible de los demás animales, coincidiendo así con algunas variantes del reduccionismo biológico, ora como un animal especialmente dañino y cuya existencia no es necesariamente propicia para la naturaleza o las demás especies animales.

Las respuestas a estos argumentos no pueden ser ya más las mismas señaladas arriba y que se utilizaban contra los objetores tradicionales. Y no pueden serlo, porque la validez del proyecto moderno en que se sustentaba el humanismo clásico es lo que está en cuestión. Los antihumanistas actuales lo son o porque no creen en el proyecto moderno o porque no desean su realización, por considerar que no es una opción favorable para la especie.

La cuestión, por lo tanto, puede formularse de otra manera: ¿Es menester postular algún tipo de tesis humanista para sustentar un proyecto alternativo al moderno? Antes de comprometerse con un ejercicio como este hay que tener muy en cuenta que el humanismo se ha dado históricamente ligado al proyecto moderno, tal proyecto es el único que ha generado un humanismo radical, pues aquello que se designa en relación con la Grecia clásica con ese mismo nombre es un fenómeno de una naturaleza y un contenido totalmente distintos. Es por ello justamente que el humanismo se ha visto comprometido en la crítica a la modernidad.

Por lo tanto hay que preguntarse muy seriamente, y ese es precisamente el meollo del asunto, si es posible y si es necesario algún humanismo independientemente del proyecto moderno o si uno está destinado irremediablemente a morir sin el otro. En lo que sigue, se tratará de aportar algunos indicios sobre las características que este debate podría tener.

## **2. ¿Cómo construir una alternativa deseable al proyecto moderno?**

En el debate sobre la alternativa más deseable a los sueños de la modernidad debe tenerse muy presente lo que se acaba de decir,

sobre todo porque en una forma no carente de importancia, la negación total del proyecto moderno es, parcialmente, no solo una manera de adoptar una postura antihumanista, sino una opción por formas de existencia humana poco propicias para una vida colectiva agradable. En efecto, el proyecto moderno no está constituido solamente por la voluntad desmedida de poder y por el despliegue destructivo de algunas pasiones, sino también por la triple convicción de que los seres humanos son iguales, intrínsecamente dignos y libres. La negación total de la modernidad requeriría ir más allá de la “libertad y de la dignidad”.

En su famosa Carta sobre el humanismo<sup>27</sup>, Heidegger advierte contra los intentos de fundar el humanismo en los “valores”, incluyendo, por ejemplo, un valor como el que se designa con la expresión “dignidad humana”. La preocupación de Heidegger es que someter algo a una valoración equivale a robarle su objetividad y a convertirlo en un mero referente para el acto humano subjetivo de valoración.

El problema es, sin embargo, que no resulta obvio que haya una forma diferente de apreciar la importancia de algo que no sea a través de un juicio de valor que, además, tenga como referente central al propio ser humano. Examinemos algunas alternativas a partir de una apreciación de la condición humana actual.

Esa condición, como no debemos cansarnos de insistir, se define a partir de un doble riesgo: el riesgo real de que en un futuro no muy lejano la especie humana como tal tenga que enfrentar un entorno hostil para su subsistencia y el riesgo no menos cruel para la mayor parte de la población actual del mundo de ver su existencia marcada por crecientes grados de animalización, para usar la fuerte expresión con que Marx designaba la supresión de las potencialidades humanas para trascender la esfera de las necesidades primarias. Esto último está obviamente referido a las formas de organización de las sociedades humanas actuales, signadas por una dura e implacable lógica de exclusión. Pero justamente por ello estamos ante cuestiones que atañen directa e inmedia-

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *Lettre sur L'Humanisme*, París, Aubier, 1964, p. 128.

tamente al proyecto moderno de alcanzar la felicidad universal, pues para la inmensa mayoría de los humanos esa meta no es más que una ilusión irrealizable.

La primera cuestión, de otro lado, está referida a un problema aún más difícil de resolver. Pues lo que implica es la tesis que la realización efectiva del proyecto conllevaría la extinción de sus ejecutores y el fin de la humanidad.

Para algunos de los que hoy disfrutan de los privilegios del orden social y que no están dispuestos a abandonar el sueño moderno en lo que atañe a la búsqueda de bienestar material creciente, mas no necesariamente en lo que respecta a la preservación de los valores antes citados, la toma de conciencia de este riesgo catastrófico ha conducido al intento de formular versiones para ablandar y morigerar el proyecto. Tal es el origen y el sentido del discurso sobre el “desarrollo sostenible” o sustentable, que, en buena cuenta, es una manera de obviar el tratamiento de los asuntos de fondo, pues una sociedad sustentable, es decir capaz de durar más en el tiempo que la actual, puede serlo a costa de las mayorías o a costa de la limitación del ímpetu universalizante. La otra opción, más dura y menos amable es aceptar alguna forma de neodarwinismo y, por ende, el supuesto que las mayorías están irremediablemente condenadas a la exclusión.

No cabe duda, sin embargo, que de ser reales ambos riesgos, la perspectiva más interesante y productiva para el desenvolvimiento de una reflexión como la que estamos realizando resulta del cruce de ambas percepciones. Esto es, quien mejor situado está para formular las preguntas más profundas y provocadoras es quien está marginado o puede comprender la condición del marginado en toda su gravedad y a la vez sabe que, en el largo plazo, vale, respecto de los ahora privilegiados lo que Sócrates habría dicho a sus jueces: a ellos los ha condenado a muerte la naturaleza.

Quien adopte este punto de partida deberá tratar de encontrar una alternativa de sociedad que sea inclusiva, es decir, universalizable y a la vez viable en el largo plazo. El ansia de universalizar, que es, vale la pena no olvidarlo, un valor moderno, proviene

en este caso no de un acto de voluntad, sino de un imperativo existencial propio de la situación en que se encuentran el excluido o el miserable. Son pues los miserables y excluidos los mejor situados para ser considerados como puntos de partida y referentes imprescindibles para la construcción de una propuesta alternativa a la moderna, que, como se tiene dicho, preserve algunos de sus fundamentos axiológicos.

Ahora bien, ¿qué desea el miserable, aquel que vive cotidianamente cercano a la muerte y a la desesperanza? Como aspiración máxima puede desear salir de su miseria. Como aspiración mínima permanecer vivo, aún sumido en la miseria. Esta perseverancia en el ser puede pues estar motivada, como en el caso de cualquier ser vivo, por un instinto de supervivencia o por la esperanza de una vida feliz. Cualquiera que fuera el caso, lo que hay detrás de la voluntad de supervivencia no puede ser otra cosa que una valoración positiva de la propia existencia. Esta valoración puede estar referida al fenómeno biológico mínimo, es decir, puede pensarse que la vida como tal y, en cierto modo, la vida de un ser complejo como el humano, tiene un cierto valor y es digna de ser preservada, o la valoración puede estar referida a la capacidad de ser felices o a alguna otra capacidad o potencialidad humana que corre peligro de no realizarse si se produjera la muerte física.

Sea como fuere que se manejen estas alternativas, lo cierto es que la pregunta sobre el valor de la vida humana y la importancia de preservar la experiencia humana en la tierra cobran más sentido cuando están primariamente referidas a los más miserables. El humanismo, pues, tendría que empezar por argumentar que la más miserable de las vidas humanas tiene algún valor.

Pero, a estas alturas, alguien podría argüir que el razonamiento anterior es falaz, y que no prueba en absoluto la necesidad de optar por una perspectiva miserabilista para encontrar alternativas al actual orden de cosas. La objeción es parcialmente cierta, pues mostrar cuál es la mejor perspectiva para pensar en alternativas a un orden radicalmente diferente del actual, no implica prueba alguna del valor de la vida del más miserable.

Podría alguien decir, por ejemplo, que las vidas de los miserables son menos importantes que las de aquellos que contribuyen centralmente a la creación de órdenes civilizatorios superiores y que lo que más valor tiene es el conocimiento y no el mero hecho biológico de la existencia. Lo importante entonces no sería solamente crear las “segundas naturalezas” de las que hablaba Cicerón, sino que esas segundas naturalezas sustenten formas elevadas de civilización y permitan un incesante aumento del conocimiento.

Debemos preguntarnos, en primer término, si es obvio que un aumento del conocimiento del entorno pueda contribuir a una mayor y mejor justificación de la vida humana. El conocimiento, producto de una mera curiosidad intelectual, ese que los griegos estimaban superior por tener valor en sí mismo, difícilmente puede ser concebido como la base del valor de la vida humana. Esta manera de razonar tendría sentido únicamente si se estableciera que ese conocimiento muestra al ser humano como un elemento central en la configuración de la naturaleza, no solamente en función de una necesidad física, sino en función de algún valor agregado a la naturaleza, de modo tal que entre un universo con seres humanos y otro sin ellos se pudiera establecer una clara diferencia cualitativa en favor del primero.

Aquí no está de más hacer una breve referencia a la curiosa tesis del físico Max Tegmark, según la cual algún observador que conociera al detalle las condiciones iniciales de nuestro universo hubiera podido determinar la necesidad de la aparición en él de seres humanos. Tegmark dice que la fórmula cartesiana, *cogito ergo sum*, podría sustituirse por otra que predicara “cogito, ergo el espacio-tiempo tiene 3+1 dimensiones”. Más allá de la consistencia de este tipo de argumentación, lo cierto es que con ella apenas si se apunta a establecer una necesidad física y que nada se deduce de ella sobre la “importancia” o el “significado” de la existencia humana. Pues nuestra pregunta, recordémoslo, es si puede un aumento de conocimiento sobre la naturaleza darnos más luces sobre el sentido de la existencia humana. La pregunta entonces no es sobre la necesidad o contingencia de la existencia humana, sino sobre su significado trascendente.

Tal significado podría estar aportado de dos maneras: o por el hecho de que con el ser humano se alcance niveles de complejidad y perfección físicas sin parangón, o porque el ser humano sea capaz de pensar y sentir el mundo.

Si el sentido está dado por la capacidad de pensar el mundo, en el sentido de comprenderlo y contemplarlo, entonces ese sentido es poco relevante, pues no se traducirá en ningún cambio del mundo mismo. Si por el contrario, el sentido radicara en la capacidad de comprender el mundo para actuar sobre él de algún modo determinado, entonces el sentimiento, que es la clave para la acción, sería el verdadero elemento dador de sentido y toda vida a la vez racional y sensible sería parte del mecanismo de creación de sentido.

Con esto volveríamos al principio, a saber, al individuo cuyo sentimiento lo impulsa a mantener su vida a pesar de sus miserias y volvemos también a la valoración subjetiva, que no gustaba a Heidegger. En el fondo, lo que no le gusta a Heidegger es el antropocentrismo implícito en este tipo de visión. Pero simplemente no hay manera de escapar a tal antropocentrismo y a la vez darle sentido a la vida. Si el ser humano es el portador de sentido, el juicio sobre ese sentido deberá ser autorreferido.

Es ese el significado que debe tener un nuevo humanismo. La cuestión no es ya la del dominio sobre la naturaleza, sino la de pensar la existencia humana como un paso cualitativamente superior en la afirmación del ser.

Es obvio que si existiera en algún rincón de este o de otro universo posible un tipo de ente con capacidades sensitivas y racionales superiores a las humanas o con otras capacidades relacionales no imaginables por nosotros, tales seres contribuirían del mismo modo a dar sentido a su propia existencia.

Nada comprendieron aquellos que temían que sacando a la tierra de su lugar privilegiado en el universo el hombre disminuiría su prestigio ontológico y perdería el derecho a reclamar superioridad. Hoy, que no solamente la Tierra, sino el sistema planetario y la propia galaxia han sido desplazadas a un remoto e insignificante lugar en el universo, ese hecho sigue siendo tan irrele-

vante para el debate sobre el “humanismo” como lo fuera entonces. La cuestión del humanismo se refiere única y exclusivamente a los términos de la relación entre el ser humano y su entorno y, más básicamente, a la pregunta por el sentido de la existencia de la especie.

### 3. Algunos rasgos del nuevo humanismo

A estas alturas podría objetarse que estamos en un ejercicio inútil, pues no solamente parecería innecesario propiciar una resurrección del humanismo, sino el esfuerzo mismo de buscarle sentido trascendente a la existencia humana.

La respuesta a estas objeciones, especialmente a la segunda, es la reiteración de la caracterización de la condición humana actual. Una especie que está en riesgo de extinguirse por acción propia, y que es consciente de ese hecho, no puede eludir la pregunta sobre el sentido de su propia existencia, ya que en la práctica tiene la posibilidad de decretar, por acción o inacción, su propia desaparición.

Podría decirse, empero, que el instinto de conservación es la mejor respuesta a esa cuestión y que no es menester desplegar el confuso esfuerzo de búsqueda de significados. Pero este argumento es totalmente contraproducente, pues su conclusión lógica no puede ser que la especie humana tiene una razón especial de ser, sino que cualquier forma sintiente de vida es dadora o portadora de sentido.

El nuevo humanismo tiene que partir de la premisa de que la especie humana como tal tiene una capacidad aportadora de sentido particular y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo. El humanismo debe dar pues una dimensión cósmica a la existencia de la especie.

Es obvio, de otro lado, que la pregunta sobre el sentido de la vida y el valor de lo humano debe correr pareja con la pregunta sobre la mejor forma de vivir. Caben aquí dos posibilidades: o el sentido de la vida se agota en la mera existencia de seres humanos o hay unas formas de existencia que expresan mejor ese senti-

do que otras. En el primer caso, y dado que los hombres viven en sociedad, cualquier orden social sería expresión cabal y suficiente de aquello que la vida humana expresa por antonomasia. Los post-modernos y demás relativistas actuales parecen inclinarse por esta opción que, sin embargo, resulta incompatible con las exigencias que derivan de la descripción de la condición humana.

En efecto, si el punto de partida para la construcción de una sociedad viable alternativa a las actuales es el valor de la vida del más miserable de los hombres, entonces estamos condenados a un universalismo fuerte y estricto, en el sentido que ningún orden social que se construya sobre la base tradicional que consiste en poner énfasis en la diferencia, antes que en la similitud y que, por ende, sea potencialmente excluyente, es aceptable.

El único orden social posible es aquel que pueda en principio acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de la condición humana, es decir, la proximidad a la muerte colectiva, es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común.

Este tipo de universalismo no puede construirse sino sobre la base de un universalismo axiológico. Son valores compartidos los que pueden servir de base a una convivencia universal. Toda diferenciación, si es aceptable, es decir, si no implica discriminación o exclusión, deberá darse secundariamente y respecto de aspectos no centrales de la vida.

¿Significa esto empero que cualquier orden social, con ser simplemente abarcante, podrá ser considerado el mejor? La respuesta a esta pregunta requiere que se haga un esfuerzo por despejar el terror a lo universal, terror que proviene del doble hecho que, hasta ahora, las identidades se han construido sobre la base de la diferenciación sistemática y, de otro lado, al no menos lamentable hecho de que lo universal real ha sido siempre producto de una imposición que violentaba precisamente las peculiaridades de cada grupo.

Lo universal propio del nuevo humanismo, empero, se presentaría a cada espíritu como un instrumento para su propia salva-

ción. Su dignidad no dependerá de la preservación de sus diferencias con el resto, sino antes bien de su creciente confluencia con los demás.

En tiempos pasados fue posible para algunos antropólogos imaginar que la diversidad de culturas era la expresión de una sabiduría profunda de la naturaleza que, siguiendo la estrategia de la selección natural, permitía la proliferación de culturas para poder hacer frente a los cambios imprevistos del entorno. La diversidad cultural era comparada así libremente con la diversidad de especies biológicas. Las estrategias de la naturaleza y de la sociedad eran convergentes y se asemejaban.

Hoy y en el futuro, conforme la existencia de la especie dependa más de su propia acción para mantenerse, la tendencia a la proliferación de diferencias tenderá a disminuir, más aún, en algunos casos deberá ser limitada y restringida, para dar paso a niveles de uniformización muy altos. Las diferencias podrán ciertamente surgir luego, pero sobre la base sólida de unos elementos comunes cerradamente compartidos. En esas circunstancias, es obvio que inicialmente las diferencias tomarán la forma de expresiones exóticas y que podrán desarrollarse únicamente en campos de la vida no esenciales para la preservación del hogar común. A diferencia del pasado, pues, cuando las diferencias surgían a partir de condiciones de vida diferentes, ahora las diferencias surgirán desde la similitud primigenia.

Esta uniformización está primariamente ligada al proceso de artificialización del medio, es decir, a la creciente necesidad que el ser humano, mediante su acción colectiva, construya un hábitat en la biosfera terrestre capaz de acogerlo y que se proponga, a la vez, preservarlo en el tiempo lo más posible.

En función de los “valores” compatibles con ese hábitat crecientemente artificial, es obvio que no podrá esperarse una concordancia estricta con todos aquellos que nos son caros hoy. Para empezar, no es evidente que la idea de individuo, tal y como la ha definido la modernidad, resulte aceptable en ese nuevo entorno, por lo menos no en la forma que hace que las ideas de dignidad intrínseca y libertad vayan indisolublemente unidas. Si bien el

punto de partida será, en el mejor de los casos, según tenemos dicho, y en eso consistiría precisamente el “humanismo” del pensamiento, la valoración de las formas más elementales y miserables de vida, la “libertad” individual, en un contexto artificial, es decir, muy vulnerable a la acción disruptiva de cualquiera de sus componentes, no podrá en ningún sentido ser extrema.

La fórmula de Mill, “mi libertad (de acción) termina allí donde comienza la del otro” y la consecuencia que de ella han derivado los liberales modernos, que las utopías son individuales, es inadecuada totalmente para un entorno en el cual yo debo imaginar mi vida y mi destino ineluctablemente ligados a los de todos los demás, en la medida en que solamente la más perfecta y permanente concertación de voluntades pueden mantener el derecho colectivo a la existencia.

Esto que vale para pensar las posibilidades de acción, vale también para imaginar los procedimientos aceptables para la distribución de bienes y servicios. No hay ciertamente razón alguna para pensar que la premisa de la escasez deba ser necesariamente asumida como la única base para la vida en esas circunstancias. Pues no es posible anticipar al detalle las posibilidades tecnológicas, sobre todo en el campo de la generación de recursos artificiales y energías inextinguibles. Pero aún suponiendo la abundancia, que los economistas desde el siglo XIX presuponen como la base para la más amplia libertad, no se deduce de ello que será posible permitir una acumulación individual de poder a partir de la monopolización de recursos o fuentes de recursos como la que se permite hoy. Una cosa es que se pueda permitir el disfrute sin límite de aquellos bienes y servicios que abundan, muy otra cosa es que la administración de la producción de bienes o la prestación de servicios pueda quedar a criterio particular de individuos o de grupos en un contexto altamente artificializado y vulnerable y, por ende, necesitado de una coordinación estricta de las acciones de cada componente de la sociedad. Es decir, el mayor peligro no es la acumulación de bienes, sino la traducción de tal acumulación por parte de individuos o de grupos en fórmulas para acrecentar su poder relativo sobre el resto. Tal posibilidad, en un en-

torno en el cual ya existen los medios técnicos para decretar la aniquilación de la especie o de parte importante de ella, es, sin lugar a dudas, la amenaza más grande a cualquier proyecto medianamente igualitario y libertario.

Si, por el contrario, la escasez, en alguna nueva forma, fuese la realidad de la que hubiera que partir en la administración de los bienes y servicios, se generará la misma conclusión anterior.

Esto tiene obvias consecuencias para pensar el futuro de las formas políticas actuales y el de las premisas culturales sobre la base de las cuales se organizan hoy las comunidades dadoras de identidad.

La democracia en su forma actual tiene en realidad muy poco espacio en una sociedad altamente artificializada y humanista, en la medida en que las cuestiones más esenciales pertinentes al mantenimiento y preservación del orden social no podrán estar sujetas a debates amplios y abiertos. Es decir, hay amplias zonas del quehacer humano en general y de la sociedad que se deberán percibir como cuestiones “técnicas” o como elementos constantes y no sujetos, por ende, a deliberación por parte de los individuos o, si ya tales entes no existieran, entre quienes los sustituyan. En este sentido, pero solo en este, son pertinentes los famosos argumentos de Comte y los positivistas clásicos contra el liberalismo. La libertad individual y la de los grupos particulares que puedan existir podrá ejercerse única y exclusivamente a partir de la aceptación de premisas intocables e indispensables para la vida en común. En condiciones normales tales premisas no podrán estar sujetas a debate alguno.

Si todo esto trae a nuestra imaginación imágenes de sociedades totalitarias y poco atractivas, esto es principalmente porque la premisa humanista formulada en estos nuevos términos no resulta compatible con nuestra autoimagen de individuos absolutamente autónomos.

Cabe, por cierto, la otra opción, a saber, renunciar a la premisa humanista y optar por preservar, para una parte de la humanidad, un orden social similar al actual, dejando a su suerte a la inmensa mayoría de los seres humanos. Esa es, en cierta medida,

la opción que, de facto, se ha asumido hoy. Pero los niveles de conflicto y las consecuencias previsibles de ese conflicto, especialmente dadas las disparidades de poder que prevalecen entre los grupos privilegiados y los excluidos, son de tal magnitud que las consecuencias imaginables son probablemente tan repulsivas moralmente como la idea de perder la individualidad.

Un grupo privilegiado y poderoso al punto de poder decidir a favor del exterminio del resto de sus congéneres en aras del mantenimiento de su propio estatus, tendrá no solamente que decretar la inhumanidad de aquellos a los que va a exterminar, sino que además deberá medir con cuidado la posibilidad y la conveniencia de que su propio orden sobreviva a tal masacre.

Pero hay en esto otro factor a ser tomado en cuenta, pues si bien el número humano es un elemento decisivo en la precisión y cálculo de las opciones actuales, lo es también la relación con el entorno natural. Esto es, la sobrevivencia de un orden social no depende hoy solamente de la limitación del número de sus componentes, sino de la actitud ante los ritmos de la naturaleza y la capacidad gnoseológica y técnica de modificar esos ritmos o sustituir procesos naturales por otros artificiales. No hay así escapatoria, en el largo plazo, respecto de las conclusiones precedentes.

Como se tiene dicho, este tipo de ejercicio prospectivo está muy distorsionado, entre otras cosas, por la tendencia a adoptar como punto de partida la dicotomía escasez - abundancia que proviene del pensamiento económico moderno. Pero ya hemos visto que esa variable es secundaria y que muchísimo más significativa es la cuestión de la administración de la acción colectiva.

#### **4. Un sentido cósmico posible para la existencia humana**

Hasta aquí hemos visto, tal vez de manera un tanto confusa, que la mejor opción para definir la vida futura de la humanidad es hacerlo a partir de dos premisas, la del humanismo, que no es sino una valoración positiva de toda vida humana, y la presuposición de un valor cósmico de esa vida, siendo esta segunda premisa la que ayuda a dar fuerza y sentido a la primera.

Podemos ahora preguntarnos de manera preliminar por la forma y posible naturaleza de los argumentos a favor de la premisa del significado trascendente o cósmico de la vida humana.

Presuponer que tal significado tiene un carácter “inherente”, en el sentido de que la mera existencia de seres humanos con potencialidades no realizadas sea en sí misma valiosa, nos conduce a una postura endeble, pues entonces resultará que cualquier orden social tendría el mismo valor que cualquier otro orden social dado y que la acción dirigida a lograr algo más que la mera subsistencia carecería de significado especial. Ese es el problema de fondo con posturas, por lo demás interesantes, como las de Amartya Sen y los “aristotélicos” contemporáneos. La idea kantiana de que hay una obligación moral fuerte de realizar los “talentos” conduce a parecidas conclusiones.

La única manera de pensar sensatamente la posibilidad de que la existencia humana tenga un valor cósmico es imaginando ese valor dependiente del sentido de la acción humana colectiva, pero pensando, a la vez, que tal acción actúa sobre el mundo para generar, como se dijo arriba, cambios en el orden de cosas que signifiquen una diferencia cualitativa en la configuración del entorno.

Pero así como no tiene mucho sentido pensar que la mera subsistencia biológica de la especie sea portadora de sentido, tampoco lo tiene presumir que la existencia de una capacidad racional y cognitiva por sí sola es ese sentido. Las capacidades no dan sentido por sí mismas, lo pueden dar sus realizaciones efectivas, dependiendo, según lo que se tiene dicho, de cuál sea la naturaleza de esas realizaciones y a quiénes involucre.

Esto plantea un problema delicado, que mal resuelto, podría llevar a una aparente negación del imperativo humanista que hemos adoptado. Dado que la contribución a la realización de cualquier objetivo colectivo planteado será necesariamente diferenciada, esto podría ser tomado como base para argüir que no toda vida o existencia humana es igual o, dada la posibilidad técnica de clonación y de manipulación genética, a la conclusión que todos los seres humanos deberían ser artificialmente igualados. Este tipo de

aparente problema se genera a partir de una premisa distorsionadora e innecesaria, pero comprensiblemente influyente por provenir de la ideología moderna, a saber, que los individuos deben ser aisladamente juzgados en función de sus contribuciones y aportes. La producción de sentido a partir de la acción humana es un fenómeno colectivo y se juzga desde esa perspectiva. No tiene sentido, siquiera, pretender que cada acción humana en cada caso y en cada tiempo tiene que ser evaluada en función de su contribución a la producción de sentido. La mera acción individual, pero enmarcada en un contexto capaz de garantizar la perpetuación activa de la especie, le da sentido pleno a cada existencia y a cada acción no disruptiva. Es imaginable que generaciones enteras de humanos pasen por el mundo sin pensar siquiera en que su existencia es productora de sentido cósmico, tal olvido en nada disminuiría el valor y el sentido de su existencia si esa existencia estuviera enmarcada en un proyecto colectivo de generación de sentido. El Dios del ama de casa aparece así como una deidad menor, aunque tal vez psicológicamente indispensable; el Dios que se requeriría para un proyecto histórico de envergadura sería un juez capaz de percibir, a la largo del camino de la humanidad, pero también a la hora de la llegada, si la hubiera, que la acción de la especie ha introducido un cambio cualitativo notable en el orden cósmico.

Entretanto, y hasta que se resuelva el debate actual, queda recordar los versos poderosos de Schiller para no desesperar de la búsqueda de una vía real al sentido de la existencia de la especie:

Selbstgenügsam willst du dem schönen Ring dich entziehen  
Der Geschöpf an Geschöpf reiht in vertraulichem Bund,  
Willst, du Armer, stehen allein und allein durch dich selber,  
Wenn durch der Kräfte Tausch selbts das Unendliche steht?<sup>28</sup>

<sup>28</sup> “De manera autosuficiente quieres tú librarte del bello aro, / que criatura con criatura liga en confiable nexo, / Quieres, tu miserable, quedarte solo y valerte por ti mismo, / Cuando por la fuerza del intercambio se presenta el mismísimo infinito?” (traducción libre, *Der philosophische Egoist*).

## TENSIÓN ENTRE LO PARTICULAR Y EL IMPERATIVO DE UNIVERSALIDAD<sup>29</sup>

La condición humana en la actualidad se caracteriza fundamentalmente por la coexistencia de dos formas básicas de estar en el mundo. Ambas producto de la historia de los últimos siglos, pero en muchos casos antagónicas y casi excluyentes entre sí. Podemos llamar a una “fenoménica” y a la otra “ontológica”.

La primera tiene que ver con la manera cómo los sujetos concretos se perciben a sí mismos, cómo definen su identidad y, por ende, cómo diseñan sus estrategias de vida dentro de un horizonte más bien limitado, en el que no ha entrado de manera efectiva el conjunto de sus congéneres.

La segunda no constituye un horizonte vital efectivo sino para un número limitadísimo de personas, si acaso alguna, aunque no por eso es irreal. Se descubre a partir de una reflexión crítica sobre la humanidad como un todo; es, para usar esa expresión que se ha puesto de moda últimamente, la percepción de que el mundo se ha hecho uno. Lo que queda claro es que si en un plazo razonable esta perspectiva no es adoptada para definir su horizonte de vida por la inmensa mayoría de los individuos que viven en la tierra, las posibilidades de sobrevivencia de la especie como tal se verán muy disminuidas.

En realidad, es precisamente por esa razón que los seres humanos debemos por ahora aprender a tolerarnos, es decir, a so-

<sup>29</sup> Ponencia para ser leída en el Congreso Iberoamericano e Interamericano de Filosofía, realizado en Lima (Pontificia Universidad Católica, enero de 2004).

portar una convivencia que probablemente nos resulta incómoda y molesta con gentes que tienen hábitos y concepciones distintas de las nuestras.

El hecho es que la inmensa mayoría de culturas hoy existentes se ha originado desde circunstancias y condiciones diversas. Esto es, la condición humana de los creadores de cultura ha sido particular y las lenguas y culturas se han gestado para responder por ello a situaciones definidas y limitadas. Recordemos además que la tendencia en las culturas más antiguas ha sido a identificar lo humano con lo propio y a reservar el apelativo “humano” para designar exclusivamente a los miembros de la comunidad propia. Todo lo demás aparecía como “no-humano”, como esencialmente distinto. Esta tendencia a la diferenciación profunda, que en las sociedades más tradicionales respondía a imperativos de la geografía o de las circunstancias, lejos de atenuarse, se agudizó con el advenimiento del esquema del estado nacional, que ha imperado como forma organizativa por excelencia en los últimos siglos. La humanidad enfrentó entonces un esfuerzo deliberado de diferenciación, de distanciamiento, de creación de particularidades. Un esfuerzo acompañado de mitos esencialistas: la lengua reflejaría una visión del mundo irrepetible, intraducible; la nacionalidad correspondería a una percepción particular de la realidad, a una óptica a la cual se logra acceder solamente a través del nacimiento y de una educación específica.

La tolerancia, es decir, el aguante de las diferencias pensadas como insuperables, resultaba así un valor fundamental para sociedades que se encontraron no a partir de un esfuerzo de acercamiento, sino por razones de geografía, de estrategia o de comercio. En el fondo, las diferencias nacionales no operaban de modo muy distinto que las religiosas. Pensar que se tiene una comunicación privilegiada con Dios y una vía preferencial a la salvación de las almas, no es en el fondo ilusión muy distinta a la de creer que la propia esencia nacional es intrínsecamente superior a la de los demás.

La tolerancia se ha tornado más necesaria aún a partir de la superación de aquella forma de intolerancia absoluta que supuso

la colonización y la dominación imperialista. Ambos procesos tenían como condición indispensable imaginar que las culturas de los que iban a ser colonizados eran inferiores o degeneradas. De las de América se dijo que eran degeneradas y degenerantes, al igual que el medio ambiente que las producía. A quienes se esforzaron varios siglos por homogeneizarse interiormente de acuerdo con los preceptos de la ideología nacionalista mientras que a la vez empeñaban en diferenciarse de los que querían dominar y de sus vecinos, con quienes competían en esa empresa, el verse de pronto formalmente igualados con sus ex-colonias, debido a la imposición del esquema kantiano en el orden internacional, o, peor aún, invadidos al interior de sus propias sociedades por los diferentes e inferiores, les ha costado variar su perspectiva y, el principio de tolerancia, en la medida en que logren aplicarlo, les resulta útil en ese sentido.

Igual sucede en las sociedades latinoamericanas y en particular en las andinas y en aquellas que se caracterizan por ser multiétnicas y multiculturales.

De hecho, el éxito que se ha alcanzado en este esfuerzo de cambio de perspectiva no parece todavía ser muy considerable. Consideremos, para entender estas circunstancias, un experimento mental. ¿Qué sucedería si, de pronto, descubriéramos que existen, a distancia razonable, otros varios planetas similares a la tierra y que es posible repartir a los seis mil millones de seres humanos en todos ellos? La cuestión es, ¿dadas las actuales circunstancias y niveles efectivos de solidaridad entre los habitantes del planeta tierra, preferiría la mayoría emigrar o quedarse donde está y buscar modos de convivencia satisfactorios para todos o para la mayoría? No me cabe duda que, como ha sucedido en el pasado, cuando los espacios terrestres parecían más amplios o vacíos, que la mayoría optaría por irse a otra parte a buscar mejores condiciones y alternativas de vida, procurando juntarse solamente con los suyos.

Dado que no parecen existir otros planetas disponibles a corta distancia, entonces quedan dos alternativas sobre la tierra, ambas técnicamente realizables. Una es que un porcentaje de los seres humanos que tenga el poder para hacerlo y que considere de-

leznable o insoportable la presencia de los demás sobre la tierra, opte por eliminarlos y se apodere en la práctica de todo el planeta. Quienes hoy detentan el monopolio del poder están en condiciones de hacerlo. La otra alternativa es que se busque colectivamente una fórmula de convivencia que haga posible la permanencia, en condiciones medianamente aceptables, de todos los seres humanos en el planeta.

La solidaridad limitada entre los grupos humanos impone, si se desea realizar esta alternativa, un mínimo de tolerancia mutua. La pregunta que este breve trabajo se formula es, ¿y cuáles son los límites a esa tolerancia? O, dicho de otro modo, ¿qué prácticas, costumbres, aspiraciones, ideas deberán ser consideradas intolerables si han de imponerse reglas de conducta que hagan posible la convivencia universal?

Tres límites a la tolerancia se presentan casi de inmediato. Uno está dado por las prácticas o concepciones que tiendan a hacer deleznable o despreciable y, por tanto, prescindible la existencia de determinados individuos o grupos humanos, y que abran las puertas a su instrumentalización o eliminación. El otro, por aquellas prácticas o ideas que pongan en riesgo la supervivencia misma del conjunto de la especie. El tercero corresponde a las prácticas o ideas que tengan un carácter cerradamente excluyente, es decir, que pretendan atribuir a unos grupos derechos o en general un estatuto existencial intrínsecamente superior al de los demás.

Si frente a esto, alguien preguntara, ¿son iguales todas las culturas?, la respuesta debería ser un rotundo ¡no! Una cosa es que se predique la igualdad entre individuos, cosa que se impone naturalmente si se pretende una fórmula para la convivencia universal, otra muy distinta que las culturas se pretendan igualmente valiosas, pues es obvio que algunas configuran y alientan formas de conducta y de interrelación más excluyentes, más denigrantes y más peligrosas para el conjunto que otras.

La reacción negativa frente a este tipo de razonamiento, que bien puede ser confundido, de no efectuarse las aclaraciones correspondientes, con el discurso tradicional sobre la superioridad de unas culturas sobre otras, sería razonable si en efecto el juicio

sobre las culturas particulares negativas se hiciera desde una particularidad cualquiera, ocasionalmente encumbrada. Esto ha sucedido a lo largo de toda la historia. Los vencedores imponen su particularidad como una universalidad sobre los vencidos. La multiplicación de demandas de respeto a los particularismos que vemos en el presente es consecuencia de este fenómeno. Es natural que frente al colonialismo, al imperialismo y a la brutal imposición que se aplicó en algunos casos en la conformación de estados nacionales homogeneizados, hoy los otrora oprimidos y negados reivindiquen su derecho a la diferencia y a la especificidad.

Ese, empero, es un fenómeno históricamente limitado. Lo más probable es que pasado un periodo de normalización, durante el cual se respeten las diferencias y se admitan como válidos los exotismos y las particularidades, es decir, se responda positivamente a las demandas de reconocimiento y revalorización de los ahora humillados y excluidos, la fuerza de las cosas y el natural impulso a la expansión de las experiencias personales de las gentes más emprendedoras y libres, ponga nuevamente en marcha mecanismos de unificación cultural. La proliferación de lenguas que resuelve problemas de identidad de muchos sujetos, no elimina en el mundo actual la necesidad de una comunicación amplia, es decir, la necesidad de una lengua común que no es ya solamente para transacciones, sino para intercambios efectivos de experiencias. La rapidez con la cual pueden desarrollarse lenguas nuevas, como el patois o las lenguas créole, es admirable y es una muestra de la validez de este fenómeno. En nuestro entorno inmediato tenemos en gestación el “spanglish” al norte y el “portuñol” al este.

En realidad, la rigidez en la diferenciación de lenguas y culturas es consecuencia de la imposición política, pues la experiencia muestra que cuando se abren las compuertas para un intercambio libre entre diferentes, la tendencia es más bien al surgimiento de productos culturales nuevos y de fenómenos híbridos y mezclas, con niveles de utilidad mayores para sus usuarios que los de las culturas madre originales. La riqueza cultural está en la creatividad, antes que en la mera preservación.

En efecto, si bien las circunstancias actuales, caracterizadas por la unificación de la condición humana respecto de retos y problemas fundamentales, demanda un esfuerzo consciente de universalización y de homogeneización en algunos aspectos, eso no significa que se renuncia definitivamente a la diferenciación. En el futuro, si la humanidad lograra sobrevivir, el proceso de creación cultural será empero muy distinto, pues el punto de partida será inédito, pues si en el pasado, como se tiene dicho, la creación cultural se hizo o bien desde circunstancias concretas diferentes y en situación de relativo aislamiento de las comunidades o bien a partir de un imperativo deliberadamente impuesto de diferenciación, en el futuro el punto de partida será una condición humana universalmente compartida. Es decir, los procesos de diferenciación cultural deberán darse desde una plataforma única que sirva de base, pero a la vez de límite.

Esto no es en sí mismo algo nuevo, pues las condiciones del entorno y las características físicas de los seres humanos han actuado siempre como limitantes y condicionantes a la hora de generar formas culturales. Lo nuevo es que esta vez los limitantes tendrán a su vez un carácter cultural, en la medida en que deba tenerse como referente explícito de cualquier esfuerzo válido y admisible al conjunto de la humanidad y sus posibilidades de subsistencia.

Una fuente de resistencia a la adopción del tipo de perspectiva universalizante que demanda hoy el humanismo proviene de la creencia en el valor intrínseco de las culturas. La forma amable en que se formula esta convicción es que la clave para la subsistencia de la vida en el pasado, tanto en el ámbito biológico como cultural, ha sido precisamente la diversificación. Esto es cierto, pero no implica nada intrínsecamente contradictorio con la perspectiva que la historia nos impone hoy en la medida en que se acepte que estamos ante circunstancias inéditas. La otra versión, la dura, sí resulta inaceptable, pues supone que toda creación cultural, más allá de su funcionalidad o su valor estético y de la adhesión emocional que despierta en quienes la comparten, tiene un valor intrínseco. Se trata aquí de una perspectiva cuasirreligiosa o, a ve-

ces, cuando los referentes son religiones, definitivamente religiosa, y esa perspectiva es total y absolutamente antagónica con la necesidad de la adopción de una perspectiva universalizante.

Esto se percibe mejor si pensamos en los productos inmediatos que una visión universalizante debe generar. El primero y más importante de ellos es sin duda una ética universal. El proyecto de Hans Küng, en sí mismo ciertamente muy interesante, pretende que esa ética se genere a partir de un diálogo interconfesional, buscando los mínimos compartidos por todas las religiones. En función de su importancia política este esfuerzo no deja de ser valioso, pues finalmente han sido las religiones las formas culturales más excluyentes producidas en la historia de la humanidad, de modo que un esfuerzo de tolerancia entre ellas no puede dejar de producir resultados interesantes. Pero en términos puramente teóricos, de ese esfuerzo no puede surgir nada definitivo, pues la ética universal que se requiere hoy para asegurar condiciones de sobrevivencia al conjunto de la especie debe ser resultado de un examen de las especificidades de la condición humana hoy.

Un segundo producto a crearse, sin el cual el proceso de universalización no sería en absoluto factible, es una autoridad mundial con poderes efectivos de mando, una suerte de gobierno mundial. Esto ha sido durante siglos materia de discursos utópicos y de propuestas más o menos aterrizadas, también de grandes temores. Un Leviatán único, incontrolado, no sujeto a contrapesos es de por sí un asunto delicado y conlleva riesgos enormes, en especial en épocas como la actual que ponen a su disposición elementos de control y de represión que pueden anular fácilmente todo vestigio de libertad individual. De hecho, la pretensión de la mayor potencia de convertirse, vía la afirmación de su ventaja militar sobre el resto de naciones, en un árbitro del destino de la humanidad a fin de promover primariamente sus propios intereses, nos permite percibir nítidamente los peligros que esto entraña. Nada está más lejos de los principios de ética universal que ese tipo de unilateralismo.

Pero estos peligros no pueden hacernos perder de vista un imperativo de la época, a saber, que un mundo que no sea racional y

coherentemente administrado en relación con los grandes peligros y los grandes retos que debe enfrentar el conjunto de pueblos e individuos que pueblan el planeta es simplemente inviable en el largo plazo. Consideraciones similares llevaron otrora a Bertrand Russell a proponer que las mayores potencias occidentales de su época asumieran de facto el gobierno mundial en vista del tremendo peligro que representaba la presencia de armas nucleares. Russell estimó eso más prudente, a pesar que era consciente que el procedimiento estaba reñido con la democracia, que esperar indefinidamente a la generación de un consenso. La situación ahora es distinta, justamente porque los peligros son más inminentes y porque el unilateralismo de quienes quieren salvaguardar modos de vida que no son universalizables hace que los riesgos de desastre colectivo aumenten exponencialmente.

En otras palabras, la cuestión de cómo se genera el gobierno mundial pasa a ser crucial. Si desde un inicio ese proceso no está firmemente asentado en consensos amplios y no es democrático al máximo, lo más probable es que la autoridad mundial que se cree sea despótica y que, en lugar de conducir al mundo a la salvación, o acelere su desgracia o lo conduzca a una situación moral y políticamente inadmisibles en función de las aspiraciones actuales de libertad y respeto a la dignidad de todos los seres humanos. El egoísmo de los poderosos y beneficiarios del modo de vida y de las formas civilizatorias dominantes es el problema, pero son esos egoístas quienes tienen el poder para imponer su voluntad sobre el resto del mundo. En consecuencia, la apuesta sensata es a construir una autoridad mundial plenamente legitimada a partir de procesos como los que, por ejemplo, han permitido convertir la Declaración Universal de Derechos Humanos en un documento universalmente aceptado y, más recientemente, la creación del Tribunal Penal Internacional. Es cierto que esos procedimientos son insipientes y que han sido producto de circunstancias muy específicas, pero apuntan a un modelo que es menester mejorar y consolidar. Las alternativas, ya sea que no se haga esfuerzo alguno por crear una autoridad mundial, o que se cree una por medio de la imposición son ambas infinitamente nefastas.

## ¿QUÉ PODEMOS ESPERAR?<sup>30</sup>

### 1. ¿Cómo leer el futuro?

El temor y la curiosidad han sido los dos impulsos dominantes para el anhelo sempiterno de conocer el futuro de manera adelantada. Este deseo ha quitado el sueño sobre todo a individuos desconfiados del hado de la fortuna, pero en épocas de mayor inseguridad e incertidumbre ha angustiado a los soberanos que se embarcaban en aventuras bélicas o en experiencias de gobierno complicadas. De otro lado, hay momentos históricos en los que el conocimiento del futuro es absolutamente imprescindible no para algunos seres humanos, sino para colectividades enteras. Es cuando la Era, es decir, el modelo civilizatorio vigente empieza a ponerse en cuestión o aparece como vulnerable.

Pues bien, vivimos uno de esos momentos y, por ende, la pregunta ¿cómo leer el futuro?, se torna una vez más relevante, solo que ahora el interés y la curiosidad se han tornado universales e involucran al conjunto de la especie.

La tarea se simplifica si uno imagina que hay leyes de origen divino o de otra índole que rigen la vida de los seres humanos. Esta premisa es a todas luces insostenible luego del colapso teóri-

<sup>30</sup> Ponencia para ser leída en el Congreso Iberoamericano y Latinoamericano de Filosofía realizado en Lima (Pontificia Universidad Católica del Perú, enero de 2004).

co de la idea de progreso y de las formas más comunes del providencialismo religioso. La ilusión moderna que el futuro será indefectiblemente mejor que el presente debido al avance del conocimiento ha quedado dolorosamente despejada por un siglo que ha prodigado contraejemplos. La noción de que algún Dios esté interesado en los destinos de la humanidad, además que ser contradictoria porque despoja de todo sentido a la historia universal, ha quedado definitivamente expulsada del ámbito del pensamiento duro hace ya más de dos siglos.

El futuro no puede ser leído sino desde el presente. Esto supone un esfuerzo para identificar a los factores visibles y subyacentes que impulsan el dinamismo histórico y la vida cotidiana y a los que razonablemente se puede atribuir poder determinante, es decir, vigencia, por un periodo considerable de tiempo. Aquellos configuran el movimiento laberíntico de la inmediatez, estos afectan la conducta colectiva estructuralmente y, por ello, son relevantes para medir el mediano y largo plazos. Llamemos a los primeros factores del tipo A y a los segundos factores de tipo B.

Al tipo A corresponden las tendencias culturales, especialmente el sistema de expectativas, las fuerzas sociales, económicas y militares realmente actuantes, y las correlaciones políticas. Todo ello proporciona un marco a la conducta de los entes colectivos y de los individuos. La actual globalización, es decir, el proceso de redefinición de las correlaciones internacionales del poder, está definida por los factores del tipo A.

Los factores del tipo B, en este proceso de cambio de era que vivimos, son fundamentalmente demográficos, tecnológicos y ambientales. Su interacción y confluencia marcará en los próximos tiempos el curso de la humanidad, no ciertamente en un sentido de causalidad mecánica, sino más bien como parámetros que establecen espacios de posibilidad para la configuración de órdenes alternativos.

Lo curioso es que tanto la civilización dominante como los factores que marcan su limitación son producto del mismo proceso histórico, pero sucede que una vez establecida una dinámica, los

elementos que determinan el movimiento histórico de largo aliento adquieren una fuerza que tiende a operar con autonomía.

## 2. ¿Qué podemos saber del futuro?

Así por ejemplo, el cruce de elementos relevantes hoy del tipo A y B y un ejercicio de proyección simple nos permiten saber que la configuración actual del mundo y el modelo civilizatorio que se pretende globalizar son inviables en el sentido que tienden a chocar irremediabilmente con los límites de viabilidad impuestos por los factores B.

No es ciertamente la primera vez que un orden civilizatorio se hunde porque colisiona con los parámetros de la Era. Lo novedoso es que este particular modelo, que no es sino la versión vigente del proyecto moderno, involucra al conjunto de la humanidad pues ya ha alcanzado su objetivo en una dimensión, a saber, los valores culturales y las expectativas de felicidad inherentes al modelo sí han sido generalizadas, y han sido asimilados aún por quienes están muy lejos de beneficiarse en la práctica de los productos materiales y de los servicios que se presentan como instrumentos indispensables para alcanzar la felicidad.

Al respecto hay dos preguntas que se deben formular: ¿por qué se llega a la colisión mencionada? Y ¿qué puede suceder luego de que se produzca la debacle del actual modelo civilizatorio como parte del cambio de Era?

La mayor parte de estudios sobre el futuro se centra en la consideración de factores materiales y en las consecuencias que pueden tener las interrelaciones entre ellos. Eso, sin duda, es indispensable. Pero hay otra dimensión respecto de la cual hay exploraciones que hacer, que pueden dar mucha luz, quizá más luz, que la que proporcionan otros tipos de estudios.

La hipótesis que anima estas exploraciones es que la incompatibilidad insalvable del orden civilizatorio actual con las condiciones que hacen posible una civilización global futura reside en el ámbito de las motivaciones de la acción privilegiadas por el

modelo y, por ende, en el tipo de relaciones interpersonales y en la lógica de la socialización que de ella derivan.

La modernidad, al inventar al individuo y definirlo como un ser autónomo y egoísta, logró liberar fuerzas enormes, energías extraordinarias, que las formas civilizatorias tradicionales habían mantenido sepultadas. La eliminación de las cadenas que contenían la ambición, el afán de lucro, el deseo de vivir placenteramente, en una palabra, lo que otrora se llamaban “vicios” y que mantenían a esos impulsos encerrados en un espacio estrecho o confinados en el infierno ha equivalido, en términos históricos, a la liberación de la energía atómica. Esa energía individual ha generado un orden social y político y ha desatado un ímpetu de dominio que ha marcado el curso del mundo en los últimos seis siglos, creando el orden civilizatorio más poderoso de la historia de la humanidad.

Teniendo en cuenta que lo que en realidad se liberó en una etapa inicial fue la capacidad creadora y la iniciativa de unos cuantos, pero el deseo de felicidad material de todos, era natural que la realización del proyecto así gestado adoptara la forma que adoptó en el pensamiento de Marx, simplemente asumiendo que una extensión del proceso de liberación de los impulsos al conjunto de los seres humanos o, por lo menos a la inmensa mayoría, garantizaba la multiplicación hasta el infinito del bienestar y de la felicidad logrados a través de la acumulación de bienes materiales y de servicios.

El orden civilizatorio que resultó de la liberación de las energías individuales optó finalmente por valerse de la competencia y la oposición, del conflicto y la inseguridad como incentivos implacables para forzar al individuo a la generación permanente de energías, so pena de perecer o de verse humillado y privado de la posibilidad de alcanzar la felicidad.

Es cierto que en diversos momentos se pensó que la competencia y la confrontación podrían sustituirse con iguales resultados o quizá mejores por la cooperación. Tales fueron los argumentos que desarrollaron en su momento el príncipe Kropotkin y A.

Huxley contra las tesis neodarwinistas. Pero el hecho es que la forma concreta de la civilización moderna ha favorecido la oposición antes que la cooperación, dando como resultado sociedades autocentradas basadas en sistemas de solidaridad limitada. No es casualidad que la forma política por excelencia de la modernidad haya sido el Estado-nación, ni que las relaciones entre estados-nacionales hayan sido concebidas a imagen y semejanza de las relaciones entre individuos potencialmente antagónicos.

Mientras los referentes de la pasión eran los individuos y las naciones, los ímpetus egoístas se mantuvieron relativamente controlados. Pues la necesidad de mantener un cierto nivel de coherencia al interior de las sociedades obligaba a morigerar los arranques de egoísmo extremo de los individuos. El Estado mínimo o Estado gendarme tendría esa tarea. El desborde se ha producido cuando el afán de lucro se ha trasladado de los individuos a las corporaciones. La instrumentalización del lucro en función de sus ambiciones personales, que es lo que caracterizaba al individuo, está asimismo encuadrada en la lógica de la acción con relación a fines, es decir, se mantiene dentro de algunos parámetros de racionalidad. Pero el afán de lucro, referido a las corporaciones, se torna en un fin en sí mismo. La corporación existe para el lucro, su afán es crecer y cuando lo hace suficientemente, tiende a pugnar por redefinir el conjunto del orden social y, eventualmente, del orden mundial en función de sus propios fines e intereses.

Esta pugna buscará eventualmente instrumentalizar a los estados, supuestos garantes de los derechos individuales y, por cierto, a los propios individuos, a los que transforman en “capital humano”, es decir, en entes potencialmente desechables y valiosos únicamente como piezas funcionales a las corporaciones.

En la práctica, como es obvio, esto ha significado la superación del modelo moderno en una de sus dimensiones más importantes: la centralidad del individuo. El individuo ya no aparece como el eje y objetivo final de la acción colectiva ni como el portador privilegiado de derechos. Ahora deberá ganarse el derecho de acceder a las corporaciones. Deberá formarse como capital huma-

no, hacerse merecedor a un reconocimiento, que solo podrá mantener en cuanto sea “útil” y “rendidor”. La idea de que esté dotado de una dignidad intrínseca se diluye en un cálculo pobre de funcionalidad y de valores relativos.

Ni siquiera la idea matriz para la explicación de la acción social espontáneamente beneficiosa desarrollada por el pensamiento moderno resulta ya aplicable. La “mano invisible” referida a corporaciones es irrelevante. En efecto, en su forma clásica, la mano invisible suponía que se cumplían una serie de requisitos que en la práctica ya no se dan. Así, por ejemplo, se asumía que las necesidades de los individuos eran los elementos rectores de la acción corporativa, cuando se sabe perfectamente que más bien las corporaciones actúan a partir del condicionamiento y la manipulación de las necesidades de los individuos.

Más aún, ya ni siquiera como “consumidor” es relevante a la corporación, pues la mayor parte de transacciones rentables se realizan entre corporaciones.

¿Cuál es todavía la única limitación a la acción libre de las corporaciones que puede apreciarse? La acción del Estado. Pero no de todo Estado. Los más débiles hace buen tiempo que han sido sometidos a la lógica de la maquinaria corporativa y los pobres creen que su mayor esfuerzo debe estar dirigido a “atraer inversiones”, es decir, a hacer más dependiente la vida de su país y de ellos mismos de las corporaciones. Son los estados poderosos los que buscan, en función de su propia lógica corporativa, instrumentalizar a las corporaciones privadas o, por lo menos, como se dice hoy en el argot de moda, “establecer alianzas estratégicas” con ellas. Asistimos a la pugna entre estados y corporaciones. Estas no terminan de convencerse que deben sacudirse totalmente del Estado en la medida en que necesitan manejar factores solamente administrables dentro de la lógica del poder para asegurar una operatividad efectiva y un acceso libre a los recursos y lugares diversos del planeta.

Es solamente en la medida en que los estados continúen siendo cajas de resonancia de algunas demandas ciudadanas que podrán generarse contradicciones entre la lógica de acción de la cor-

poración estatal y la lógica de acción de la corporación privada. En ese sentido, quienes todavía creen que la democracia será la forma de gobierno del futuro están totalmente equivocados. Nada de eso está asegurado. Es más probable, por el contrario, que conforme avance la crisis del sistema y se afirme la lógica corporativa, las limitaciones a la democracia se vayan multiplicando. En los últimos años, a raíz de los incidentes del 11 de septiembre, hemos presenciado con qué pasmosa facilidad el argumento de la seguridad y el temor generalizado han abierto las puertas a la renuncia de un lado, y a la limitación calculada, del otro, de los derechos ciudadanos y de las libertades civiles en los países supuestamente dotados de instituciones democráticas más sólidas.

La lógica de las pasiones desatadas en manos de las corporaciones con afán de lucro y de los estados con afán de poder conduce a la instrumentalización de los tres factores B, con lo cual solamente acelera el proceso de autodestrucción del orden civilizatorio. Así, frente a los elementos tecnológicos, el énfasis está puesto en la utilización militar de un lado, y en la aceleración y simplificación de procesos administrativos y productivos del otro. Lo uno aumenta el riesgo de autoaniquilación; lo otro el del descarte de los individuos del sistema, la sobreexplotación de recursos y la modificación incontrolada del entorno. El peligro mayor al respecto es la instrumentalización de las tecnologías derivadas de la biología, de modo que se inicie una manipulación frívola y con fines de lucro o de poder de los procesos de diseño, producción y reproducción de la vida humana, la animal y la vegetal.

Enfrentados a millones de seres humanos inservibles para el sistema, mal diseñados desde el punto de vista de sus intereses, excesivamente exigentes, ¿cómo reaccionarán los poderosos del mundo que tengan en sus manos la posibilidad de la manipulación genética de los usuarios de su sistema o, simplemente, las armas suficientes para someter o eliminar a los inadaptables o inaprovechables? ¿Hay algo a la vista que indique que la restricción moral será finalmente lo que impere a la hora de tomar decisiones bajo presión o en función de la salvación del sistema?

Confrontados con factores del medio ambiente, lo que los gerentes de las corporaciones pretenden es que no se les recorte su capacidad de acción o que se opte, cuando sea posible, por una manipulación tecnológica unilateral del entorno. La cuestión de los alimentos genéticamente manipulados va por esa vía. Se trata de una manipulación elemental, pero no suficientemente comprendida, que trae réditos económicos importantes, pero cuyas consecuencias de mediano plazo son por ahora imprevisibles.

El único factor cuyo manejo aterra a los poderosos es el demográfico. “La tierra explota”, clama en uno de sus últimos libros Giovanni Sartori<sup>31</sup>. No que él sea vocero de los más poderosos, pero lo curioso es que, en respuesta a quienes sostienen que la mayor responsabilidad recae sobre los habitantes del primer mundo y que son ellos los que deberían ayudar a morigerar las condiciones de precariedad de la vida contemporánea limitando sus expectativas de consumo, nuestro autor responde alegando que dado que esas gentes viven en sistemas democráticos, no es prudente pedirles tal cosa, pues es improbable que alguien reniegue de sus altos niveles de vida voluntariamente.

El problema son entonces los millones de inútiles e inaprovechables que habitan el mundo pobre y débil: 80% de la población del planeta aproximadamente. Esos son muchos. Ya el mero hecho de que estén en el mundo es un problema. Pero se convierten en un problema realmente inmanejable cuando pretenden penetrar las fortalezas de los privilegiados para irse a vivir como ellos o cuando, en sus propias tierras, quieren satisfacer sus propias pasiones y resolver sus necesidades siguiendo los modelos concebidos y aplicados por los privilegiados. En esos términos, no hay sitio para todos.

Lo cierto es que ocho mil millones de seres humanos con pasiones incontroladas no pueden convivir pacíficamente en el planeta tierra consumiendo maniáticamente bienes y servicios. Esa es la intuición final que nos estremece a todos, pero que es percibida

<sup>31</sup> Giovanni Sartori, *La tierra explota: superpoblación y desarrollo*, Buenos Aires, Taurus, 2003.

como la amenaza más visible y más inmediata por los interesados en perpetuar, hasta donde sea posible, el orden civilizatorio actual, por quienes dicen que su “modo de vida” depredador no es negociable.

Las maneras de manejar este reto son finalmente tres: podrían optar, quienes tienen el monopolio de la fuerza, por superar todo escrúpulo y decidir la eliminación física de la población sobrante, y por ende el vaciado del planeta. Una suerte de limpieza étnica gigante, para preservar la “civilización” perfecta. Quienes, luego de la experiencia del siglo XX crean que esto es imposible, simplemente no han sabido leer y aquilatar adecuadamente ni los acontecimientos ni el significado real de los discursos actuales.

La otra posibilidad es ciertamente negociar el modo de vida actual. Eso desean los ecologistas, los utopistas más entusiastas y serios. No es una salida insensata. De algún modo intuitivo es la alternativa que se oculta todavía tímida detrás de los movimientos por una globalización alternativa, cuyo lema es “otro mundo es posible”.

Una tercera vía es un tanto más radical y, probablemente, a la larga la única compatible con un respeto escrupuloso por la vida: la búsqueda de un orden civilizatorio absolutamente distinto. Esto supondría un acto previo, el cumplimiento de una condición absolutamente necesaria de parte de quienes lo deseen, a saber, una desconexión cultural efectiva respecto del orden dominante y la apuesta por una aventura que requerirá templos fuertes e imaginación desbordada.

Esta alternativa no puede concebir la felicidad como condicionada por la acumulación de bienes o por la explotación irracional del medio. Tal orden deberá fundarse en motivaciones para la acción individual y colectiva muy distintas a las que hemos estado considerando. En efecto, la percepción de que la humanidad se ha constituido en una unidad y que comparte un destino común, deberá pasar a ser el axioma más apreciado para organizar la acción humana. El reto está en que esta convicción sea asimilada a tal punto, internalizada a tal extremo que resulte ser un incentivo

para la creatividad y para la acción muchísimo más importante y poderoso de lo que hasta ahora han sido los vicios, es decir, la búsqueda del poder y de la riqueza particulares, ya sea de los individuos o de las corporaciones.

Este tipo de incentivo a la acción supondrá asimismo que la superación de la inseguridad se convierta en el objetivo final de la organización humana. No, como sucede hasta ahora, que el temor a la inseguridad sea instrumentalizado para lograr el sometimiento de los individuos al orden establecido. En ningún caso, por ende, la subsistencia de los individuos podrá ponerse en peligro ni en cuestión y la distribución de la riqueza colectiva deberá darse por ende de acuerdo con criterios que no hagan depender la porción razonable que le toque a cada cual de ningún tipo de condición, salvo el compartir la presencia en el planeta.

La elaboración teórica de esta opción es probablemente la tarea más importante que se le plantea hoy a la filosofía y a las ciencias humanas en general. No es este el lugar para desarrollar en detalle la fisonomía de la civilización alternativa posible. De lo único que se trataba era de mostrar que podemos esperar del futuro un orden cualitativamente mejor que el actual, pero no por arte de magia, ni porque se cumplan alguna voluntad divina o ciertas leyes de la historia, sino a partir de un ejercicio rígido, razonado y bien encaminado de la voluntad colectiva.

## PENSAR LA HUMANIDAD COMO UN TODO

Hay dos factores que definen en la actualidad las condiciones de existencia de la humanidad. En primer lugar está el número. A pesar de todo el esfuerzo realizado en los últimos decenios para controlar el crecimiento de la población, es evidente que ha aumentado en gran medida el número de personas y que en una o dos generaciones vamos a ser ya no seis mil millones, sino ocho mil y tal vez diez mil millones. Este solo hecho crea condiciones sin precedentes para la subsistencia de la especie en la Tierra y, por lo tanto, genera un tipo de exigencia al pensamiento y a las técnicas de organización que jamás se había planteado antes. Todas las formas de pensamiento que conocemos hasta hoy (las distintas manifestaciones culturales), fueron elaboradas para una cantidad de humanos muchísimo menor, incluyendo en este conjunto al proyecto moderno.

El otro hecho es que los términos de la relación entre la especie y la naturaleza, pero también entre los seres humanos, están hoy condicionados más que nunca por esos productos de la actividad humana que son la ciencia y la técnica modernas, hasta el punto que afectan sin excepción los campos de la vida y se presentan de manera cada vez más acelerada en un proceso que podríamos denominar como “artificialización del medio”. Cada vez es más evidente que la subsistencia de la especie en la Tierra ya no depende del medio natural, sino de la capacidad que tengamos para seguir modificando ese medio.

[119]

En los discursos ecologistas podemos valorar una llamada de atención sobre el impacto negativo que la actividad productiva ha tenido sobre el medio natural en los últimos dos siglos; sin embargo, hay ciertas manifestaciones suyas que simplemente son irrealizables y que proponen una especie de retomo a las condiciones antiguas de relación entre la especie y el medio que en gran medida es imposible, porque diez mil millones de seres humanos no podrían prescindir, por ejemplo, de sistemas de producción masiva de alimentos y otros bienes. Otra cosa es decir “hay que cambiar, mejorar o perfeccionar tales sistemas o reemplazarlos por otros”; pero pretender que podamos volver a formas más simples de organización y existencia es simplemente una ilusión.

Parecería que la humanidad, en la medida en que logre subsistir, tendrá que depender cada vez más de su capacidad para crear artificialmente un medio que la naturaleza por sí misma no puede producir. Y quizá se deba pensar también en la necesidad de modificar artificialmente las propias características biológicas del ser humano. El debate serio sobre el futuro uso de las tecnologías derivadas de la biología y la genética no podrá descuidar ese aspecto, más allá de las actuales resistencias de origen ideológico que han entrampado esas discusiones y que las amarran a detalles de poca trascendencia o hasta de gran frivolidad. De otro lado, la más importante contradicción de la época es que el proyecto moderno y su principal instrumento —la ciencia y la técnica—, han generado una serie de necesidades y retos que, tal como están hoy, no pueden manejar ni resolver.

Por primera vez en la historia de la humanidad los retos que confronta la especie no son propuestos a un grupo dentro de ella, sino a la totalidad. Por primera vez estamos todos los seres humanos en el mismo bote, aunque no lo reconozcamos así debido al modo de organización política que aún permanece. Lo que está en cuestión no es saber si una parte de la humanidad se encuentra en riesgo de perecer; es saber si el conjunto de ella va a encontrar o no formas de organizarse y de relacionarse con el entorno que le permitan subsistir. Y no hay en consecuencia asunto más impor-

tante que la necesidad de una ética mundial, porque los meros particularismos ya no tienen sentido.

## 1. Modernidad y nacionalidad

En la práctica, la humanidad de comienzos del siglo XXI sigue estando organizada sobre la base de obsoletos esquemas excluyentes. Entre ellos ha primado (por lo menos hasta 1989), el “Estado Nacional”, que tuvo sentido cuando podían unificarse y diferenciarse gentes que hablaban un mismo idioma o profesaban una religión y poseían un destino particular, presupuestos que chocan con la condición humana actual, que exige pensar al conjunto de la humanidad como una sola unidad con retos específicos.

Occidente inventó la idea de nación aproximadamente en el siglo XIV, y a partir de ello comenzó un lento proceso de creación de los Estados Nacionales. El esquema de organización política del siglo XIII fue del mismo tipo que existió, por ejemplo, en el Islam, por que se pretendía que todos los creyentes se organizaran socialmente bajo una sola autoridad religiosa y política. Cuando se deslegitimó la autoridad política del Papado, se hizo un intento por mantener la unidad a partir de la autoridad del emperador, pero el experimento se frustró debido a que ya habían comenzado a consolidarse pequeños principados, ligas de ciudades y reinos independientes con suficiente poder militar y riqueza como para afirmar su autonomía.

Fue entonces cuando Marsilio de Padua y otros, se plantearon el problema de cómo encontrar una forma de organización política que no se sustentase en criterios de diferenciación religiosa. A Marsilio se le ocurrió que la antigua idea de nación, entendiendo por ella un grupo de personas que hablase alguno de los idiomas vulgares, es decir, una lengua distinta del idioma culto que era el latín, podría desempeñar en esto un papel interesante. En consecuencia, propuso que se reconociera el derecho de cada una de esas naciones a organizarse políticamente, con lo cual se legitimaba su respectiva autoridad, fuese rey, príncipe o cualquier otro.

Según este criterio, el rey de Francia tenía derecho a gobernar sobre los territorios donde se hablaba francés, y en la práctica tenía la capacidad de obligar a todos en su territorio a utilizar ese idioma para afirmar su autoridad, pues desde un principio se trató de un modelo homogeneizador.

El diseño para el mundo moderno fue propuesto en forma madura a fines del siglo XVIII por Immanuel Kant quien creía, como muchos filósofos y científicos de su tiempo, que la humana no es la única especie racional existente en el universo, pero como en la Tierra solo estamos nosotros, es lógico que ocupemos la mayor parte del espacio habitable. La naturaleza ha evitado que los seres humanos hablemos un solo idioma y profesemos una única religión, es decir, nos ha dividido en grupos nacionales y hemos inventado la guerra de manera que mientras los vencedores se afianzan en las mejores tierras, los pueblos derrotados y expulsados no tienen otro remedio que ocupar zonas inhóspitas (como sería el caso de Noruega).

En opinión del filósofo, la lógica de la historia ha cambiado con el advenimiento de la ciencia y la técnica moderna, pues si la guerra tuvo anteriormente una función benéfica o positiva, con la modernidad empieza a convertirse en un fenómeno negativo dado que la introducción de técnicas avanzadas la convierten en un asunto intolerablemente mortífero. Kant estudió las guerras de su época y notó que el número de muertos crecía de generación en generación, de manera que haciendo una proyección previó que indefectiblemente se llegaría al momento en que la humanidad tendría los medios técnicos suficientes para autoaniquilarse.

Como racionalista, pensaba que la humanidad terminaría optando por la paz perpetua, tal como expuso en un pequeño libro donde intenta diseñar el modelo que en cierta forma se ha procurado aplicar en el siglo XX, con la Sociedad de Naciones y la Organización de Naciones Unidas. De acuerdo con su esquema, es preciso reconocer a cada grupo nacional el derecho a controlar el territorio dentro del cual ejerce su autodeterminación y establece un Estado soberano. Es preciso respetar escrupulosamente las fron-

teras de cada Estado y los derechos de los habitantes de toda nación; pero como, según Kant, los humanos tendemos al comportamiento egoísta y conflictivo, es muy probable que se susciten guerras, por lo que será necesario crear una autoridad supranacional a la cual denominó Liga de las Naciones, cuyo poderío militar sería superior a cualquier nación específica y tendría la función de resolver pacíficamente los conflictos, de manera tal que si una nación se mostrara reacia a una solución pacífica, existiría una fuerza militar capaz de imponérsela.

En cierto modo este modelo estuvo vigente hasta fines del siglo pasado (1989), y en ese orden existió un fundamento que era la creencia en el progreso, una especie de religión secular de Occidente, según la cual la ciencia garantiza que inevitablemente todo futuro será mejor.

## **2. Ciencia y progreso**

Para Aristóteles, y en general para los antiguos, la ciencia tenía por propósito el placer intelectual y era algo claramente distinto de un saber inferior como la técnica. Conforme al criterio aristotélico, la técnica sirve para que cada persona resuelva y maneje necesidades de la vida cotidiana, pero como en un momento dado, alrededor de los 40 años, el hombre ha resuelto sus necesidades, entonces dispone de tiempo libre, una posibilidad de ocio que puede dedicar a la especulación y al conocimiento de la realidad sin ningún fin práctico: es la ciencia cuyo objetivo es la teoría o contemplación gozosa de la realidad, menester propio de la gente sabia, tal como se entendió durante la Antigüedad y la Edad Media.

El cambio más profundo que se aprecia entre la época antigua y la moderna, es justamente la aparición de una nueva concepción de la ciencia, que llega a ser un instrumento al servicio del individuo en su afán de vivir mejor. Durante el Medioevo, el propósito de la existencia no era vivir bien en la tierra sino salvar el alma; pero a partir del Renacimiento, y hasta hace poco, el objetivo que nos hemos propuesto es precisamente vivir bien y nuestro

instrumento central ha sido el saber científico-técnico entendido como una forma de poder.

Francis Bacon fue una especie de modelador de la ciencia moderna, y entre sus conceptos se encuentra el afirmar que no se sabe nada, salvo que el conocimiento aumente nuestro poder de transformar y dominar la naturaleza. “Saber es poder”, fue la contundente fórmula con la cual sintetizó su concepción.

Leonardo da Vinci afirmó lo mismo, pero de otra manera, pues según él solo se sabe algo cuando se conoce cómo hacer las cosas, cuando se tiene la garantía de que el conocimiento es útil. Y es que los modernos han pensado que entre todos los bichos el más endeble es el ser humano y, por lo tanto, tiene que contrarrestar esta debilidad innata mediante su capacidad de dominio sobre la naturaleza. Para Leonardo, si el ser humano no puede volar, lo que debemos hacer es examinar científicamente cómo vuelan los pájaros y construir un pájaro artificial. Por su cuenta diseñó un avión de despegue vertical que no llegó a construir. Quiso también aprender de los peces y concibió un submarino que podría suplir nuestras carencias. En resumen, se trata de pensar la ciencia como un instrumento eficaz para mejorar las condiciones de vida del individuo.

La idea del progreso surge de suponer que el conocimiento no tiene límites y aumenta de generación en generación, de manera que la gente obtiene cada vez mejores condiciones para crear un entorno favorable. En realidad nadie cuestionó en Occidente la idea de progreso hasta mediados del siglo XX; por el contrario, el siglo XIX llegó a ser el periodo de mayor optimismo, caracterizado por propuestas que superaban por ejemplo a Adam Smith y David Ricardo, quienes creían en la existencia de un límite en el aumento de la riqueza, de manera que el avance nunca alcanzaría a ser total.

La revolución industrial produjo un optimismo sin parangón, y así se ve en todos los pensadores del siglo XIX, sean liberales o socialistas, cuya discrepancia no estaba en el objetivo de alcanzar la prosperidad, sino en la forma de llegar a ella. Supuestamente la

revolución industrial había demostrado que todo límite en la acumulación de riquezas es artificial y que puede ser demolido mediante una reforma social o administrativa. Todos estos pensadores consideraron que la aplicación sistemática de conocimientos y de máquinas en la producción conduce a un aumento de riquezas, de manera que es factible el proyecto de un progreso ilimitado.

### 3. El sueño del desarrollo

En el siglo XX se llamó “desarrollo” al progreso, pero en su séptima década comenzaron a descubrirse ciertos problemas inicialmente imperceptibles. En primer lugar, antes de la primera crisis del petróleo (combustible que en cierto modo sigue determinando nuestras vidas), algunos expertos se percataron de que la economía dependía de ciertos recursos y decidieron hacer un cálculo sobre el futuro de la relación entre consumo y disponibilidad de materias primas. Para llevar a la práctica el ideal del desarrollo, todas las familias del planeta deben llegar a los mismos niveles de consumo sin importar en que país vivan. El llamado Club de Roma (que fue el organismo interesado en estas averiguaciones) descubrió que por desgracia si se tratase de producir lo necesario para que la totalidad de familias del planeta consumiese lo mismo que una familia promedio de los Estados Unidos, no alcanzarían todos los recursos descubiertos y por descubrir.

El debate durante una primera etapa se concentró en el problema de los recursos, posteriormente se discutió el tema de la contaminación (incluyendo lo referido a la capa de ozono, la lluvia ácida y la contaminación de las aguas), y en todos los casos la conclusión fue que el ritmo del desarrollo y el consumo es a la larga insostenible. Un libro titulado *El camino*, de Edward Goldsmith, uno de los más destacados ecologistas, publicado a fines de los 80, sostuvo que la humanidad no tiene asegurado ni siquiera un siglo por delante, porque está ocurriendo el cambio ecológico más profundo en las condiciones generales que sostienen la vida sobre la tierra desde la aparición de los mamíferos.

En definitiva se ha puesto en duda la idea del progreso, y sin embargo no faltan optimistas que todavía consideran salvables las dificultades apelando a nuevos recursos; por ejemplo, reemplazando el motor a petróleo por otro que trabaje con hidrógeno. Con esta esperanza existe un núcleo de investigadores en el Instituto Tecnológico de Massachussets muy entusiasta con la nanotecnología, que consiste en crear máquinas diminutas capaces de imitar a esas maravillas de la naturaleza que son las proteínas.

Pero parece ser que no basta con aumentar la eficiencia. Iván Illych, un científico que además es sacerdote, decidió hace un tiempo estudiar los mejores sistemas modernos de los Estados Unidos y encontró graves deficiencias en el punto de partida. Por ejemplo, al sistema de transporte de Los Ángeles se le considera como el más avanzado porque tiene más autos que seres humanos y magníficas carreteras. Pero ocurre que un buen señor que tiene que ir al trabajo todos los días se compra un carro de 15 mil dólares (que le sale por 20 ó 30 mil, agregando impuestos, seguros, multas y refacciones), y está entusiasmado porque puede ir a 180 km/h, y sin embargo ingresa a una autopista a las 7:30 a.m. y su velocidad promedio, debido a la supercongestión, es de solo 5 km/h. Entonces, ¿no sería mejor comprar una bicicleta, que es más saludable y le puede llevar a más sitios, a mayor velocidad? Hay que preguntarse a quién beneficia el sistema, si será al individuo, o más bien a una especie de máquina que se autoalimenta.

Lo mismo se encontrará, dice este investigador, en el sistema médico estadounidense, pues examinando la información archivada de los hospitales se descubre que la primera fuente de enfermedades infecciosas es precisamente el sistema hospitalario, porque engancha a los pacientes por el resto de sus vidas, curándoles una enfermedad, pero produciéndoles otras que necesitan una nueva atención y así sucesivamente. La verdadera revolución de la salud se produjo en la primera mitad del siglo XX, con el uso generalizado de vacunas, sulfas y antibióticos; posteriormente las cifras muestran que la atención es cada vez más costosa y menos eficiente. Aquí también estaríamos ante un sistema cuyo benefi-

ciario no es el individuo, como quería el proyecto moderno, sino que se ha creado lo que este autor llama “monopolios radicales”, públicos o privados, que se alimentan a sí mismos a costa del individuo.

#### **4. Nueva jerarquía de países**

El debate, como ya dije, comenzó en los años 70, cuando el mundo se organizaba todavía conforme a los resultados de la Segunda Guerra y existían dos potencias con capacidad de destrucción mutua asegurada, porque entre las dos tenían suficientes bombas atómicas almacenadas para destruir el planeta 36 veces. Obviamente, la guerra no era posible, y se estableció un cierto orden basado en el temor, el mismo que comenzó a resquebrajarse también en esos años, al crearse las condiciones para que uno de los rivales fuera derrotado en la guerra fría. Algunos estrategas norteamericanos descubrieron que la Unión Soviética, a pesar de haber formado una extraordinaria élite científico-técnica, poseía un sistema burocrático que impedía la utilización en beneficio propio de tales capacidades, lo que trajo como resultado el atraso tecnológico de la URSS. La idea de los estadounidenses fue reactivar la competencia militar con la confianza de que siendo la Unión Soviética un país económicamente tercermundista, no podría soportar la competencia militar y terminaría quebrándose al no disponer de presupuesto suficiente para afrontar nuevos gastos militares. Así fue: Rusia perdió la guerra y está siendo tratada como un país derrotado.

La derrota de la URSS, facilitó que se generalizara la ilusión sobre el carácter definitivamente superior de las formas de organización económica y política de los Estados Unidos. Por entonces, Madelaine Albright, Secretaria de Estado del presidente Clinton, propuso una nueva clasificación de los países del mundo, donde se deja a un lado la teoría del desarrollo y se establece una jerarquía de países de cuatro niveles. En el nivel superior se ubicarían los llamados “países decentes o civilizados”, aquellos que han al-

canzado el desarrollo económico y tienen una economía de mercado consolidada en un sistema democrático representativo plenamente funcional. Por debajo de este nivel se encontrarían los llamados “países semidecentes”, es decir, aquellos a los que les falta uno de los dos signos de avance (pueden estar atrasados en función del sistema representativo de gobierno, pero hay esperanza de que consigan consolidarlo); más abajo se encuentran los casos rotundamente negativos: son los países “delincuentes”, aquellos que están al margen del sistema internacional y para los cuales debe establecerse mecanismos de intervención orientados al castigo (en este rubro colocó a Irak, Irán y Corea del Norte, entre otros).

Por último, se encuentra la gran mayoría de los países, a los cuales denomina no muy finamente, “países fracasados”: aquellos que por razones culturales, de inviabilidad económica o lo que sea, nunca podrán desarrollar económicamente ni alcanzar una democracia estable. Con estos últimos no hay nada que hacer, salvo que se estén matando entre ellos y se hace necesario intervenirlos para resolver a medias sus problemas. Los países decentes y semidecentes tendrán el derecho de rediseñar el mapa político cuantas veces lo necesiten. Y, si se quiere, podrán colocar a los hutus y tutsis en el mejor lugar posible o dividir Yugoslavia en tantas partes como haga falta. Lo importante es acomodar la situación de los países fracasados a los intereses de los decentes, porque se admite que la universalización del desarrollo no fue más que un sueño.

## **5. Globalización de los privilegios**

En el presente hay dos globalizaciones posibles y la que vivimos consiste en la creación de un orden internacional que conviene a los intereses de los más poderosos. Existe, además, otra posible globalización que sería el establecimiento de un orden jurídico, político y eventualmente económico que realmente acomode al conjunto de la humanidad. Quienes propician el primer tipo de globalización saben perfectamente que dentro de los esquemas hoy

vigentes de organización económica no entra toda la humanidad, y de hecho ha sucedido en los últimos años que las diferencias entre los más ricos y los más pobres se han agudizado. Hoy en día existe un 20% de seres humanos en situación de privilegio, el resto no tiene ninguna posibilidad de acceder a ese círculo de oro, que incluso se reduce crecientemente al interior de los propios países altamente industrializados.

A principios de la época moderna, John Locke expuso que el principal derecho humano es el derecho de propiedad, aduciendo que como el individuo no nace con un pan bajo el brazo, tiene derecho de apropiación sobre ciertas cosas que se encuentran en el entorno, y si le niegan el derecho a esa propiedad le niegan el derecho a la vida. A mediados del siglo XIX, Luis Blanc, pensador francés, afirmó que en la práctica el número de propietarios es tan pequeño que la inmensa mayoría de los seres humanos accede a la riqueza a través del trabajo y, por lo tanto, hay que reivindicar principalmente ese derecho al trabajo. Pero la perspectiva laboral es inquietante: un cálculo reciente parece mostrar que la revolución electrónica en los Estados Unidos conducirá, hacia el año 2020 ó 2025, a que todas las tareas productivas y administrativas puedan realizarse con el 20% de la población más altamente calificada, quedando el resto en condición de inempleable.



Los cambios de gran envergadura que se encuentran en marcha no pueden ser afrontados con los esquemas actuales. En la época de Clinton, Estados Unidos todavía pensaba en la existencia de un grupo de países privilegiados cuyas normas debía comprometerse a respetar, por ejemplo en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. Ahora con Bush, Estados Unidos ya no se ocupa más que de sus propios intereses, y se propone rediseñar el mundo mediante el uso indiscriminado de la fuerza valiéndose de su inmensa ventaja militar: para la ocupación de Irak el Parlamento estadounidense autorizó incluso el empleo de armas nucleares.

Se ha llegado, pues, a una situación donde lo inadmisibile se convierte en necesario en función de defender un sistema global

de privilegios. Tal es la gravedad de lo ocurrido en Irak, donde el problema no fue la maldad del dictador, sino en que por primera vez en la historia de la humanidad un grupo de personas puede eliminar de la faz de la tierra al resto sin que estos puedan defenderse porque carecen de medios técnicos y militares. Por eso es tan importante crear las condiciones para establecer lo que podríamos llamar frenos morales.

Por último, conviene considerar otro aspecto de los cambios científicos. En este caso se trata ya no de la electrónica, sino de las ciencias biológicas, la biotecnología, mediante la cual dominarán algunos seres humanos el proceso de reproducción y el diseño mismo de la estructura biológica de los seres vivos, incluyendo al ser humano. Tenemos que preguntarnos cómo los privilegiados del mundo utilizarán esta revolución científica si quienes toman decisiones no están dispuestos a limitar sus acciones sobre la base de principios morales.

Finalmente, no hay pregunta más importante sobre la condición humana actual que la referida al poder inmenso que algunos seres humanos están alcanzando sobre otros. Es obvio que el mundo con diez mil millones de personas no se parecerá al actual porque no hay esquemas políticos, económicos y ni siquiera científicos que permitan manejar este nuevo volumen de la población humana sin excluir a nadie. Los sistemas actuales funcionan en beneficio de los que excluyen. Así, Europa o Estados Unidos pueden rodearse de muros y poner al resto afuera, y si algunos fastidian mucho, basta con lanzarles unas cuantas bombas. Esa es una opción; pero existe otra opción que es moralmente superior y consiste en imaginar un orden que incluya a todos. Lamentablemente, en la actualidad no hay indicios de que un nuevo orden esté en marcha, salvo la voluntad de aquellas personas que, por ejemplo, se manifestaron contra la invasión de Irak, o las que se movilizan por los proyectos de alterglobalización. Estos movimientos son por naturaleza diversos, porque participa gente de ideas y creencias distintas, que simplemente intuyen que el orden vigente no puede ni debe mantenerse, y sin embargo no han diseñado una alternativa.



La alternativa no puede consistir en una vuelta al pasado ni en un mero sistema político. Tiene que ser una civilización sustentada en valores distintos a los que rigen en la actualidad. Sobre todo es inaceptable recurrir al fundamentalismo, porque es un retorno al pasado, aunque resulte natural su aparición en tiempos de incertidumbre. Cuando mucha gente se aferra a lo que más conoce, uno de los resultados es la aparición de fundamentalismos cristianos, judíos, musulmanes o hinduistas. Pensando en alternativas, la realidad es que todavía vamos hacia adelante sin una propuesta definida.

La gran tarea del presente es precisamente imaginar las formas que puede tener un mundo distinto.



## FUNDAMENTOS PARA UN ORDEN MORAL SUSTENTABLE

### 1. El sueño moderno y sus bases éticas

Un enjuiciamiento del contenido moral de un proyecto civilizatorio, que pretenda ser más que un comentario al paso, requiere, en primer término, una visión integral de los objetivos del proyecto y, en segundo lugar, una identificación precisa de las hipótesis sobre las motivaciones esenciales de los sujetos y grupos que deben realizarlo. Aunque por los alcances de esta ponencia, necesariamente breve, no es posible un desarrollo exhaustivo de ninguno de esos temas, trataré, sin embargo, que su estructura responda a esas necesidades para formular, al final, algunas sugerencias sobre las alternativas morales que aparentemente se nos ofrecen en las presentes circunstancias históricas a quienes vivimos en zonas no favorecidas del planeta, es decir, en lugares donde el proyecto moderno no se ha mostrado a la altura de las expectativas generadas.

Ernst Bloch, uno de los más distinguidos filósofos del siglo XX, solía afirmar que “el socialismo no era sino el nombre que históricamente se había dado a la moral”. El dicho cobraba significado para él en el contexto del sueño moderno, que no es más que la esperanza de que la historia lleve al conjunto de la humanidad a una condición doblemente virtuosa de prosperidad y libertad. Justamente porque en la República Democrática Alemana, donde por

[133]

un tiempo mantuvo una cátedra, no se cumplían esas condiciones, Bloch emigró o, mejor, fue forzado a hacerlo, a la República Federal, donde por lo menos se cumplía uno de esas condiciones y se había superado, en gran medida, una de las principales causas de la infelicidad humana, el hambre, que ha acompañado permanentemente a la vida humana. El hambre, dice Bloch, va por delante, el látigo solamente lo sigue, pues el problema de fondo es que el ser humano no puede alimentarse de pasto. En eso, dice Bloch “el pobre, usualmente tratado como ganado, no tiene las cosas tan fáciles como aquel”<sup>32</sup>.

El sueño o utopía moderna, y la utopía no es sino el sueño en estado de vigilia, se presenta como la formulación más completa y radical del más viejo anhelo humano, a saber, la superación de toda privación. La utopía moderna parecía asimismo la apuesta más razonable de lograr ese objetivo. Esta convicción había sido formulada en términos absolutamente optimistas antes de Bloch sobre todo por su mentor intelectual, Karl Marx, sin duda el más moderno de los pensadores modernos, el más confiado en la factibilidad del proyecto de convertir la tierra toda en una morada agradable para el ser humano, y el más firme sostenedor de la esperanza que es posible convertirla en el reino de la libertad. Es conocida la descripción de Engels del estado de cosas al que debía aspirarse una vez superadas las limitaciones que el orden capitalista impone al desarrollo de las fuerzas productivas:

Cesa la lucha por la existencia individual y con ello, en cierto sentido, el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia para someterse a condiciones verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora lo dominaban, se colocan, a partir de ese instante, bajo su dominio y mando, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Cf. Ernst Bloch, *Freiheit und Ordnung*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 7-9.

<sup>33</sup> Cf. F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Moscú, s/f, pp. 84, 85.

La realización del sueño moderno requiere, como la cita de Engels lo indica claramente, del cumplimiento de tres requisitos, a saber, la superación de la escasez y, por consiguiente de las privaciones; una ciencia social y natural que haga al hombre, como lo querían Bacon, Descartes y Leonardo, verdadero amo y señor de la naturaleza y de su entorno, y finalmente, la multiplicación del ocio y del tiempo liberado de la necesidad de trabajar para subsistir. Es por ello que el sueño moderno se aprecia más nítidamente en todas sus dimensiones en las formulaciones socialistas que en las liberales, pues estas últimas son reticentes a admitir que el control humano sobre las leyes sociales y naturales puede ser total. Como dice Engels en el mismo pasaje ya citado:

Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicados ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poderío... Solo desde entonces este comienza a trazarse su historia con plena conciencia de lo que hace... Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.<sup>34</sup>

La limitación de la teoría económica clásica, pero también la del liberalismo en general para aceptar en todas sus consecuencias el sueño moderno están sobre todo referidas a la cuestión de la capacidad real de la especie para escapar al reino de la necesidad. La ciencia, social y natural, debería permitir un manejo voluntario y plenamente consciente de la vida en todos sus ámbitos, incluido el económico y eventualmente también el biológico. La economía clásica, y la mayor parte de las corrientes del pensamiento liberal, convencidas de la existencia de “leyes” del mercado y de una naturaleza humana definitiva e incambiante, no podían dar ese salto, como recientemente lo ha admitido Nozick en su polémica con el anarquismo. Es claro, pues, que la cuestión de factibilidad del proyecto moderno debe debatirse con el socialismo y no con el liberalismo, que es su versión más tímida y menguada. Un fin de la historia, imaginado como lo hace Francis Fukuyama, es en realidad una claudicación de la esperanza moderna. En todo

<sup>34</sup> Engels, *op. cit.*, p. 85.

caso, la reflexión sobre las bases morales de un futuro deseable, debe tener como referente la formulación más audaz del proyecto histórico vigente.

Tal proyecto implica, asimismo, y de allí la importancia asignada al desarrollo de las fuerzas de producción, la convicción que el requisito fundamental para la felicidad es la abundancia de bienes. Al aumento paulatino del total de bienes de una sociedad se lo ha llamado a lo largo del siglo XX “desarrollo”, y los niveles de desarrollo por ello se medían a partir de las fluctuaciones del PBI. Una fórmula de medición más pertinente para juzgar el grado de realización del proyecto moderno en un lugar determinado, sin embargo, es la medición de los niveles de consumo, pues es en el consumo que se realiza la mercancía como tal, según lo recordaba Marx, y que se alcanza la satisfacción buscada por el individuo que, supuestamente, le permite alcanzar su felicidad.

En realidad, cuando hoy se habla de “desarrollo humano” lo que se hace es precisamente eso, es decir, se establecen pautas para medir los volúmenes de bienes y servicios consumidos en un periodo temporal determinado por grupos de personas nítidamente diferenciados entre sí. El llamado desarrollo humano mide pues, en última instancia, el grado de realización del proyecto moderno a escala mundial.

La exigencia de que la humanidad entera esté involucrada en el proyecto, es decir, que el sistema civilizatorio propugnado por la modernidad se extienda a todo el planeta es uno de sus rasgos más importantes y centrales. Recordemos que, especialmente a partir de la Revolución Industrial, la búsqueda del bienestar universal, que hasta entonces parecía ser expresión de la mera buena intención de algunos filósofos entusiastas como Kant, pero que los economistas consideraban irrealizable, se tornó en un imperativo incondicionalmente admitido. El discurso del desarrollo, por ejemplo, carecería de sentido si no se lo percibiera a la luz de la promesa universalizante que encerraba. La idea rectora detrás de ese discurso era precisamente que todos los países que hicieran ade-

cuadamente las cosas en el orden establecido por los expertos podrían eventualmente alcanzar grados de bienestar y niveles de consumo similares a los de la clase media norteamericana, por ejemplo.

Todo esto es menester tenerlo presente para poder comprender el sentido real de los discursos actualmente en boga, como el del llamado neoliberalismo, que pretenden poner en cuestión algunos de los postulados mencionados y afirmar, al mismo tiempo, que lo sustantivo del proyecto moderno ha sido preservado y que, más aún, se ha realizado.

En realidad, a partir de los años 70 del siglo pasado podemos distinguir cuatro actitudes diferenciadas frente a la factibilidad del proyecto moderno, todas ellas derivadas de la afirmación de análisis de diversa índole que la ponían en duda. Tanto los informes del Club de Roma, que creían percibir límites al crecimiento, es decir, a la posibilidad de aumentar la acumulación de bienes indefinidamente, como los discursos de los ecologistas, que creían descubrir límites a la capacidad de acción sobre la naturaleza, como los alegatos de aquellos que se preocupaban por los límites políticos y sociales del crecimiento, contribuyeron a generar este tipo de dudas.

Las respuestas que estos análisis generaron decíamos que pueden clasificarse en cuatro rubros: a) pesimistas; b) optimistas moderados; c) optimistas ingenuos y d) utopistas. Los pesimistas son aquellos que han llevado al extremo las dudas de los críticos y que piensan que no solamente el proyecto moderno está condenado, sino que la humanidad misma tiene probablemente sus días contados y que ha sido en la práctica un experimento frustrado. Los optimistas moderados son aquellos, como las Naciones Unidas, que han desarrollado el discurso del “desarrollo sustentable” que, en buena cuenta, sostiene que con algunas modificaciones y con un buen grado de continencia y de templanza de parte de sus beneficiarios, la humanidad puede continuar tratando de realizar el sueño moderno extendiendo sus beneficios mundialmente. Algunos teóricos, como Amartya Sen, por ejemplo, creen que esto im-

plicaría alguna corrección en la definición de expectativas, de modo que la medición del éxito sea diferenciada y tome en cuenta las condiciones de partida de cada grupo y, por ende, defina en relación con ellas los objetivos razonables de desarrollo que puedan plantearse. Los optimistas ingenuos, por su parte, deben ser subdivididos en dos: aquellos que lo son de buena fe y aquellos que lo son por cálculo de intereses. A estos últimos pertenece la mayor parte de los adherentes al neoliberalismo, quienes, además, en la práctica han renunciado al ideal de la universalización de los beneficios del progreso. Entre los primeros debemos contar a teóricos como el ingeniero Eric Drexler, que cree que una mejor tecnología puede a la vez generar abundancia de bienes y ayudar a preservar, incólumes, los ideales de acumulación y de bienestar basado en la riqueza de la modernidad. Los utopistas son aquellos que, como Murray Bookchin o, hasta cierto punto, André Gorz creen que con los medios técnicos y económicos actuales es posible construir una sociedad universal que garantice a todos niveles adecuados de bienestar y, a la vez, no sea sistemáticamente destructiva del medio ambiente. La diferencia entre la tesis del desarrollo sustentable y esta de los utopistas es que estos consideran indispensable una revolución de las conciencias y de las expectativas, es decir, una revisión profunda del proyecto moderno en lo que atañe a su apuesta a la acumulación ilimitada de riquezas y, sobre todo, a la sobrevaloración del interés individual como motivación principal de la acción colectiva. No por casualidad, los dos pensadores mencionados provienen de las canteras más sofisticadas y coherentes del socialismo, es decir, de su versión anarquista y libertaria.

Esto último es un hecho notable. Los principales teóricos de la hora que quieren encontrar alternativas al statu quo pero a la vez pretenden salvar lo más sustantivo y éticamente valioso del proyecto moderno, a saber, el impulso a la globalización de los beneficios del desarrollo y la maximización de la libertad individual, se declaran abiertamente o en algún momento se sintieron cercanos al anarquismo. Ese no solamente es el caso de los dos ya men-

cionados, sino el de un pensador tan lúcido como Noam Chomsky, cuyos planteamientos han servido como uno de los referentes principales a quienes iniciaron las protestas contra la globalización del poder transnacional en la ciudad de Seattle.

La prioridad del individuo es, en efecto, el signo distintivo más importante del proyecto moderno, concebido, desde su inicio, para acomodar sus supuestos atributos. El individuo es el protagonista central de la saga de la modernidad europea, sin él esa aventura no tiene el más mínimo sentido. Se trata de un personaje sin antecedentes en otras civilizaciones y sin precursores reales en la tradición cultural de Occidente, donde griegos, romanos y medievales coincidieron en pensar al ser humano como un animal social. El individuo aspira a una vida terrena lo más cómoda y feliz posible y, sobre todo, a una libertad, a una libertad de acción sin límite preciso, libertad que el dominio sobre la naturaleza puede además ir incrementando paulatinamente. Más aún, en la medida en que le interese la salvación de su alma inmortal, aspira a una salvación individual y rechaza la idea de un alma colectiva alguna vez atribuida a Averroes. Este individuo está movido por un ansia de autonomía que condiciona sus compromisos políticos y sociales, y aún sus compromisos con la verdad. Ese individuo no admite así como legítimos sino aquellos compromisos políticos que él mismo apruebe, o aquellos vínculos sociales que en uso de su criterio personal estime valiosos o, finalmente, las verdades que por medio de un método científico rediseñado para dar cabida a su propia observación y juicio le parezcan aceptables y convenientes.

Decía Hume de este individuo con “generosidad limitada” que solo lo motiva el interés propio, que su razón es pasiva, es decir, no produce ímpetu alguno para la acción. Toda acción está impulsada y motivada por su egoísmo, que no es sino otro nombre para designar al ya mentado interés propio.

Toda la teoría moral moderna clásica, desde el utilitarismo que se origina con Hume, hasta el formalismo kantiano, pasando por la noción de derechos naturales de Locke, cobra sentido solamente si se la percibe como un debate sobre el bien y el mal referido al individuo autónomo.

No es por ello de extrañar que todo aquello que parecía vicioso a los medievales, que todas aquellas pasiones por las que Dante alojaba en el infierno a las gentes, fueran luego las motivaciones más apreciadas por los modernos para construir sociedades deseables en ese proceso de “transformar los vicios privados en virtudes públicas”, del que habló primero Mandeville y luego el mismísimo fundador de la ciencia social moderna, Giovanni Battista Vico. Estos vicios mutados en virtudes, las pasiones de las que hablaba Hume, una vez liberadas, sirvieron para dar un impulso a la creatividad humana y una fortaleza a los procesos de generación de riqueza que, como diría luego Marx, sacaron a la humanidad o, mejor, a parte de ella, de su condición ancestral de servidumbre a la naturaleza. El individualismo egoísta ha sido, sin duda, un elemento liberador de fuerzas y de potencialidades y cualquier evaluación seria del proceso histórico debe empezar a reconocer ese hecho so pena de resultar muy sesgado y de ser incapaz de generar una comprensión adecuada de la realidad.

La doctrina de la mano invisible, que produce armonías sin que sean conscientemente deseadas, y que genera formas de cooperación no previstas pero eficaces, que en su esquema inicial fue presentada para el ámbito de la política por Niccolò Machiavelli y adaptada luego al de la economía por el más aprovechado de los alumnos de Hume, Adam Smith, es la expresión más lograda de tal esquema. En nuestra época, ha reivindicado el esquema de manera muy lúcida Robert Nozick<sup>35</sup>. Aunque parezca estar en las antípodas de este tipo de visión del mundo, la descripción kantiana de la forma de configuración del reino de los fines, que no es sino el reino de la libertad, es similar. Cada sujeto legisla separadamente de acuerdo con el imperativo categórico, es decir, de acuerdo con una norma que busca que toda ley sea universalmente válida en un reino de seres racionales, y al final descubre que los términos en que ha legislado coinciden plenamente con los de to-

<sup>35</sup> Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 19. Nozick contrapone las explicaciones de mano invisible a las de la “mano oculta”, es decir, a las que suponen una suerte de acción conspirativa detrás de los fenómenos sociales.

dos los demás seres racionales que han seguido el mismo procedimiento. Es por ello que Nozick, un ideólogo radical del liberalismo a ultranza y un partidario de la tesis del estado mínimo, puede valerse de argumentos kantianos para sustentar su oposición a la formulación de toda utopía colectivista o de todo proyecto social de bienestar colectivo. Vale la pena citar el texto respectivo in extenso, porque se trata de una de las formulaciones más explícitas de una posición estrictamente compatible con el espíritu del proyecto moderno en su forma original:

Solamente hay gentes individuales, diferentes gentes individuales con sus propias vidas. Usar a una de estas personas para el beneficio de otros, lo usa a él y beneficia al otro. Nada más. Hablar de un bien común general simplemente oculta este hecho. Usar a una persona de esta manera no respeta suficientemente el hecho que se trata de una persona separada y que tiene solamente una vida [...] Los límites morales sobre lo que podemos hacer, sostengo, reflejan el hecho de nuestras existencias separadas. Reflejan el hecho que no puede ocurrir ningún acto de equilibrio moral entre nosotros; no hay ninguna manera de compensar moralmente una vida con otras de modo que se llegue a un bien social superior. No hay ningún sacrificio justificado de alguno de nosotros por otros<sup>36</sup>.

Cualquier disputa referida a la base moral del proyecto moderno debe estar referida a su formulación más prístina y radical, que es la que en el pasaje anterior Nozick trata de reproducir, pues la inclusión en la conciencia colectiva de las sociedades modernas más avanzadas de una noción de bien común, o de interés por lo que en el siglo XIX se comenzó a llamar la “cuestión social” fue más el producto de la confrontación de grupos de interés, que pugnaban por alcanzar los beneficios del desarrollo material que de una simple argumentación teórica. La verdadera discrepancia entre los socialistas, o, para decirlo con mayor precisión, la mayoría de ellos, y los liberales ha estado sobre todo referida a dos aspectos, la viabilidad de la universalización de los beneficios de la modernización y el procedimiento para aumentar la riqueza, en ningún caso la discrepancia ha estado referida a la na-

<sup>36</sup> Nozick, *op. cit.*, p. 33.

turalidad del objetivo último que era, precisamente, la acumulación de más riqueza material como condición indispensable para garantizar unas existencias individuales placenteras y felices. Por ello, el verdadero dilema planteado en el debate contemporáneo ha estado entre la planificación inventada por Saint Simon y la aquí mencionada doctrina de la mano invisible.

En nuestros días, después del colapso del sistema comunista de Europa central, que pretendía extender el bienestar con la fórmula del pleno empleo y la reivindicación del derecho al trabajo imaginada por L. Blanc en el siglo XIX, el ideal moderno ha tomado la vieja fórmula de Owen y Proudhon de proponer la extensión del derecho a la propiedad.

El debate sobre este tema es crucial, pues lo que está en cuestión es cómo garantizar al individuo el acceso a parte de la riqueza social, a aquella parte que le corresponde para poder sobrevivir y, eventualmente, para vivir bien. Al respecto solamente se han barajado dos fórmulas: o bien el pleno empleo y el reconocimiento al derecho al trabajo que, en la práctica es el derecho a un salario, o bien la universalización de la propiedad, ya sea a través de las cooperativas y mutuales de los pensadores mencionados o a través de medidas como las que propone nuestro compatriota Hernando de Soto y que apuntan a realizar el ideal clásico de Jefferson de convertir a todos los ciudadanos en propietarios y en empresarios. La gran utopía norteamericana ha ganado credibilidad histórica porque, en efecto, en ese inmenso país se dieron inicialmente condiciones propicias para promocionar el más amplio movimiento de repartición de propiedad de la historia de la humanidad. La consecuencia en los Estados Unidos ha sido la fetichización de la empresa, como expresión máxima de la autonomía individual. Pero, en general, el reduccionismo económico es consustancial a un proyecto que condiciona la felicidad a la prosperidad material. Ahora bien, en el caso norteamericano, el Estado ha actuado como ente compensador del posible descontrol de la iniciativa empresarial, estableciendo reglas de equidad más o menos eficaces. La esencia del planteamiento neoliberal, como puede perci-

birse por ejemplo en los escritos de Milton Friedman<sup>37</sup> y otros, es precisamente que la libertad de empresa y la libertad económica en general condicionan todas las demás libertades, incluida la política. Solo en ese sentido el neoliberalismo es una expresión del proyecto moderno, pero lo es solo parcialmente y hasta deficientemente, en la medida en que pone en cuestión sus aspectos más cruciales, a saber, la posibilidad de que las gentes definan consciente y deliberadamente su propio destino, sin sentirse atadas ni limitadas por leyes económicas o de otra índole que restringen su capacidad de acción y su imaginación. Someter la vida a las leyes del mercado es, en realidad, una manera de negar lo sustantivo del sueño moderno.

## **2. Los retos del presente y la viabilidad moral del sueño moderno**

Colapsado el socialismo soviético, la atención analítica se ha centrado en los mensajes que sobre la viabilidad del sueño moderno proyecta ese proceso que se ha dado en denominar globalización. Ulrich Beck ha dicho bien que esa palabra designa lo que antes se hubiera designado con vocablos tan simples como cambio o revolución, pues no cabe duda alguna que estamos ante fenómenos que si bien no terminan de mostrar la dirección final a la que pueden conducir a la humanidad, sí permiten ver configurado un futuro totalmente distinto a cuanto haya experimentado la especie a lo largo de su historia conocida.

Este proceso puede ser enjuiciado desde muchos ángulos. Pero sin duda, a quienes habitamos el lado flaco del planeta, y que somos parte de la inmensa mayoría de los miembros de la especie, debería interesarnos medirlo desde nuestra propia perspectiva y desde nuestro propio ángulo de observación. Más aún, en términos morales, es ese el mejor ángulo posible, puesto que lo bueno y lo malo, si tienen en alguna medida carácter universal, deben por lo menos acomodar los intereses y expectativas de las mayorías.

<sup>37</sup> Cf. Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, Chicago University Press, 1962.

Lo menos interesante del proceso de globalización es, en realidad, su dimensión económica, ya que lo que hoy vemos estaba previsto en lo sustantivo desde el siglo XIX. Lo novedoso sobre ese tema en los últimos decenios ha sido una cierta aceleración de algunos fenómenos, tales como la concentración de la riqueza en menos manos, la multiplicación de la especulación financiera y, sobre todo, la afirmación de la tendencia del sistema productivo a generar desempleo por el efecto combinado de la robotización y el uso masivo de elementos de comunicación y de gestión electrónicos en las empresas. Todo eso ha empezado a ser cuidadosamente estudiado y cuantificado, como lo demuestra, por ejemplo, el ya clásico trabajo de Jeremy Rifkin sobre el futuro del trabajo.

Pero lo más trascendente de la globalización hay que buscarlo en sus efectos políticos, sociales y morales y en su impacto sobre la viabilidad del propio proyecto moderno. A eso nos abocaremos brevemente en lo que sigue.

El avance de la globalización ha generado una gran contradicción: la aventura humana se ha tornado en un proyecto común, la historia es por vez primera verdaderamente universal, y no por obra de la providencia, ni de la vigencia de alguna ley metafísica del progreso, sino por obra y gracia de la contaminación del medio ambiente, de la producción y almacenamiento de armas de destrucción masiva y de la creación de redes de interdependencia entre las naciones y los grupos humanos para la actividad productiva y reproductiva. Al mismo tiempo, y eso es lo que genera la contradicción, la inmensa mayoría de los seres humanos están excluidos de toda capacidad de decisión sobre sus propias vidas y su propio destino. El destino de las mayorías depende de las decisiones, de los prejuicios y de las ambiciones y mezquindades, pero también de la bondad y buena fe que puedan tener unas minorías cada vez más ínfimas.

Por primera vez en la historia de la humanidad, un grupo minoritaria de seres humanos podría decidir la aniquilación del resto de la especie sin que esa mayoría pudiera hacer nada por defenderse. Esa es la posibilidad real que da la posesión de armas

de aniquilación masiva. De otro lado, la subsistencia de la especie en el entorno natural depende de que esas mismas minorías decidan evitar que continúe la destrucción masiva y sistemática del medio ambiente inducida por la manera de producir bienes materiales desde los inicios de la revolución industrial. Más aún, en esto, las mayorías, que ni siquiera se benefician de la riqueza acumulada por la producción, son en realidad cómplices silenciosas de su propio infortunio al haber aceptado de buena gana la única universalización efectiva hoy constatable, la del sueño moderno y la de las expectativas de bienestar material sin límite.

Decíamos que la distancia entre los poderosos y los débiles nunca ha sido mayor. Una de esas manifestaciones es precisamente la desigualdad de acceso a la riqueza material, la desigualdad económica, hoy más pronunciada que nunca. Pero la real causa y la más importante manifestación de esa distancia entre poderosos y débiles radica en la desigualdad de capacidades para la producción de conocimiento científico y tecnológico y, más concretamente, en la desigualdad de capacidades para la creación de tecnología. Es por esa razón que aún los más ricos de los países pobres pertenecen a la capa de los débiles, aunque su acceso limitado al uso de aparatos y al consumo de bienes les cree la ilusión de que participan del banquete principal.

Junto a este hecho central de la época, es decir, a la distancia entre poderosos y débiles, hay otro igualmente contundente: la conciencia, entre quienes deben tomar las decisiones más cruciales, que la universalización del bienestar, en las condiciones actuales, es decir, dependiendo del modo de producir hoy vigente, no es posible sin acarrear un desastre catastrófico de escala mundial. Este hecho se conoce y está contabilizado desde por lo menos la década de los 70 del siglo pasado, según se tiene dicho. Hay, claro está, la esperanza de que mejor tecnología y el menor uso de recursos naturales permitan remontar esta limitación, pero como están las cosas, no es posible materialmente satisfacer las expectativas generadas en seis mil millones de personas y menos lo será satisfacer las de ocho mil millones dentro de un par de décadas.

La aplicación del sueño moderno, en consecuencia, ha generado un estado de cosas muy distinto al que se aspiraba a crear. Quizá la manera más clara de medir la debilidad de los débiles es atendiendo al hecho que no están en condiciones de reproducir autónomamente la forma de vida por la que han optado y estiman la más deseable.

Es precisamente debido a la conciencia de esta realidad, que algunos quieren ocultar acusando a quienes la señalan con los métodos del lenguaje moderno, es decir, con cifras y datos empíricos y científicamente confirmados, de ser catastrofistas, que algunos pensadores, sobre todo ligados a las religiones éticas tradicionales, han alzado su voz para postular la necesidad de iniciar un esfuerzo por encontrar nuevas bases morales para el diseño del futuro. Dos son los nombres que más destacan en este sentido: Hans Jonas y el teólogo Hans Küng<sup>38</sup>. Hay una frase pétreo de Küng con la cual quiere hacer hincapié en el carácter perentorio de la empresa de renovación de la moral: “no hay supervivencia sin una ética mundial”. Para ilustrar esa urgencia, Küng destaca algunos hechos que mostrarían que el statu quo es insostenible en el tiempo:

Cada minuto gastan los países del mundo 1,8 millones de dólares en armamento militar.

Cada hora mueren 1.500 niños de hambre o de enfermedades causadas por el hambre.

Cada día se extingue una especie de animales o de plantas.

Cada mes el sistema económico mundial añade 75,000 millones de dólares a la deuda de billón y medio de dólares que ya está gravando de un modo intolerable a los pueblos del Tercer Mundo.

Cada año se destruye para siempre una superficie de bosque tropical equivalente a las tres cuartas partes del territorio de Corea.

Sin ser estas las cifras más relevantes ni aterradoras, sirven suficientemente para sustentar la racionalidad de las angustias de nuestro teólogo. No vamos a discutir aquí el mérito de sus pro-

<sup>38</sup> Cf. Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 1995 y Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990.

puestas específicas de carácter práctico para cambiar el curso catastrófico de la sociedad contemporánea, interesa más examinar sus premisas éticas. En ese sentido, Küng sostiene que su posición no es en modo alguna contraria al proyecto moderno. Se inclina por un orden postmoderno que no sea, empero, antimoderno, que, dice, no sea tampoco ultramoderno, sino que permita superar, en el sentido hegeliano, la modernidad, es decir, creando un orden cualitativamente superior pero que contenga los rasgos más positivos de la modernidad. Dice al respecto:

El paradigma moderno [...] debe ser superado, en el triple sentido hegeliano, la modernidad debe ser:

- afirmada en su contenido humano,
- negada en sus límites inhumanos,
- trascendida en una nueva síntesis diferenciada y holística pluralista<sup>39</sup>.

Esta superación, sostiene Küng, requiere de un nuevo talante ético, que se concretaría fundamentalmente en dos principios: la necesidad de propiciar consensos sobre aquellos asuntos que involucren al destino colectivo de la humanidad y el desarrollo de una ética de la responsabilidad, es decir, una ética preocupada por el futuro que pueda generar un impulso de autolimitación en los hombres con miras a respetar la naturaleza y garantizar un futuro viable a las futuras generaciones. Contrarias a esta ética de la responsabilidad, que mide en cada caso las consecuencias de largo plazo de las acciones, son la ética del éxito, que ha prevalecido en la modernidad y ha tomado a veces la forma de un utilitarismo extremo, y la ética de intenciones, pues lleva a un absolutismo ético incapaz de tomar en cuenta las condiciones reales de la vida de la especie y que puede, más bien, propiciar actitudes fatalistas y violentistas. El mensaje para el tercer milenio, dice el teólogo alemán, puede concretarse así: “responsabilidad de la comunidad mundial con respecto a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y el medio ambiente, pero también para con el mundo futuro”.

<sup>39</sup> Hans Küng, *op. cit.*, p. 40.

El criterio último y sostén de todo esto es el hombre. El hombre “ha de ser más de lo que es: ha de ser más humano”. Pero justamente aquí, donde está lo sustantivo de la tesis, es que radica su principal debilidad. Lo que el sistema actual ha puesto en duda es, justamente, la idea kantiana de la dignidad intrínseca del hombre. Nociones tan perversas como la de “capital humano”, que pretende darle un toque humanista al discurso económico, así lo demuestran. Una persona valorada por ser capital humano está condenada a convertirse en el tiempo en una pieza descartable, en un elemento sobrante, en un desechable. De modo tal que la mera afirmación no originalmente fundamentada de que el hombre debe ser respetado como tal no tiene de por sí fuerza de argumento contundente. La gran tarea de la ética es justamente generar ese tipo de argumentación.

La misma atingencia podría formularse de los planteamientos de Hans Jonas. Su alegato sobre la necesidad de garantizar la supervivencia de la especie como tal no es convincente para alguien apresado por el razonamiento utilitarista y cortoplacista que se estima hoy como absolutamente verdadero. ¿Qué responsabilidad sobre el bienestar de futuras generaciones habría de tener aquel que no la tiene siquiera por las presentes en estado de indignidad? Argumentar una necesidad de solidaridad con la especie requiere una fundamentación que no puede ser simplemente la mostración de los hechos o de los riesgos, como pretende Jonas. Consciente de la debilidad de su planteamiento, quiere dejar de lado la célebre objeción humeana a pasar de la descripción a la prescripción, del ser al deber ser, pero el mero deseo no es suficiente argumento. La única manera eficaz de superar la objeción es construyendo una teoría general del hombre que lo muestre como un ser relevante en el universo y por ende, de ser preservado en el mundo de los vivos. Ni siquiera basta aquí una argumentación, como la que desarrollan algunos ecologistas, que busque resaltar la importancia de la vida en el universo, pues, como lo ha hecho notar Murray Bookchin, esa argumentación es por igual aplicable a los seres humanos y a las cucarachas. La única argumentación posible es

aquella que muestre fuera de toda duda que el ser humano, tal y como es, debe ser preservado por razones que trascienden su existencia individual y que tienen algún tipo de repercusión cósmica.

Cabe señalar en este contexto la otra gran limitación de los dos pensadores que venimos tratando, a saber, su tendencia a apoyarse en convicciones religiosas que no son universalizables. No se trata aquí de que otras concepciones religiosas pudieran serlo. El talante ético que reclama Küng, para ser universalizable, para ser aplicable al conjunto de la especie tal y como ella existe hoy y tal y cual son sus convicciones, ha de ser laico, secular. Esta universalización no se logra, como quiere Küng con un diálogo entre las diversas religiones; solo se logrará a partir de una refundación del pensamiento y de una real superación de todas las formas del pensar histórico, en la medida en que lo que hay que enfrentar hacia delante es una realidad absolutamente novedosa. Del hecho que el futuro no se pueda enfrentar sino desde el presente, en ningún caso se sigue lógicamente que tiene que hacerse primariamente con instrumentos del pasado o del presente, menos con aquellos que han servido históricamente para azuzar conflictos, para separar y para exacerbar pasiones antagónicas.

¿Pero cuál puede ser entonces ese punto nuevo de partida para una justificación moral de la acción humana colectiva?

Hay aquí dos cuestiones a resolver. Una primera atañe a la justificación de la existencia humana en términos metafísicos. Esa tarea no tiene por qué ser esbozada aquí, más allá de la necesidad de reconocer su centralidad en la actividad teórica del presente. La otra es hallar una motivación para la acción alternativa al impulso egoísta del individuo, pero tan eficaz como fue aquella para generar un primer impulso productivo como el que nos ha llevado hasta hoy. Dada la condición humana, ese punto de partida motivador no puede ser sino la preocupación por la preservación de la especie a partir de la convicción de que cada ser humano, aún el más humilde y débil, merece ser preservado en la vida.

En la práctica, esto debe traducirse en el diseño de medios de acceso a la riqueza pública totalmente independientes de los mé-

ritos o de las actividades que realice o deje de realizar un sujeto. Será esa la manifestación práctica más tangible y más inmediata del cambio de paradigma civilizatorio, pues de eso y no de menos estamos hablando cuando hablamos de una renovación del sistema de moral, de una verdadera revolución ética.

Esa tarea, por las circunstancias históricas antes expuestas, recae fundamentalmente en los más débiles, en quienes no tienen lugar ni lo tendrán en el orden actual de cosas y, ciertamente, también en aquellos que, beneficiados del statu quo, desarrollen objeciones morales a su perpetuación.

No se trata entonces de una modernidad diferente, lo que se debe fundar es un orden civilizatorio totalmente distinto al actual, ese sí global, pero no excluyente, ese sí universalizable, aunque no necesariamente homogéneo.

Ahora bien, tal orden no solamente no podrá prescindir de la ciencia y la tecnología, sino que deberá dotarse para sostenerse en el tiempo de una técnica y ciencia superiores, cualitativamente superiores. Pues si algo es evidente, es que el futuro de la humanidad, en la medida en que sea posible sobre el planeta tierra, deberá basarse en un medio crecientemente artificial, es decir, crecientemente producido y reproducido por el hombre. Un medio por excelencia contingente como ese requerirá no solamente de un aparato científico tecnológico muy sofisticado, sino sobre todo de una clara e inquebrantable convicción de que la existencia humana en el cosmos vale la pena. Todo otro discurso, especialmente aquellos que buscan hacer menos difíciles, sin cambiarlas radicalmente, las condiciones de vida de las mayorías, son sensatos en el corto plazo, pero vistas en el largo plazo, semejan los cálculos de aquel terrible personaje de Víctor Hugo que daba limosnas no para aliviar la pobreza, sino para perpetuar el sufrimiento de los pobres.