

LA NATURALEZA Y LA SOCIEDAD MODERNA *

Juan Abugattás Abugattás

En un mundo sin Dios o con un Dios mediatizado, sólo quedan dos tipos de relaciones importantes: las que las personas pueden entablar entre sí y las que, individual o colectivamente, pueden establecer con la naturaleza. Concebidas las personas como individuos, las relaciones interpersonales implican necesariamente reciprocidad; desalmada y mecanizada la naturaleza, la relación que con ella pueden tener los individuos excluye toda noción de reciprocidad y se torna asimétrica y unilateral en cuanto a sus fines. Tal es, precisamente, la situación en la modernidad europea, situación que, en este siglo, ha conducido a la eclosión de dificultades que empiezan a preocupar universalmente y que parecen demandar una revisión profunda de las concepciones modernas de "individuo" y de "naturaleza". Esta ponencia se propone justamente dos objetivos. El primero es describir y analizar las bases de la idea de naturaleza y de la relación individuo-naturaleza. La segunda es mostrar algunas de las dificultades de origen teórico pero también práctico que derivan de esas maneras de ver el mundo.

La naturaleza como materia

Algunos pensadores contemporáneos parecen ver en la proliferación de problemas derivados de la industrialización una suerte de venganza de la naturaleza que resentiría haber sido convertida en mero instrumento y haber visto sus propias "necesidades" ignoradas totalmente. Quien tiene necesidades puede, obviamente, formular demandas para su satisfacción. Allí donde no se reconocen necesidades no se atienden por ende tampoco las llamadas de atención ni las solicitudes de socorro. Tal ha sido el caso en la modernidad europea. El individuo no ha prestado atención a los llamados de la naturaleza, y no lo ha hecho porque la percibe como sustancia "in-animada". Ser inanimado en este sentido supone no solamente no tener sentimientos, sino carecer de toda direccionalidad. La discusión sobre la validez de las explicaciones de carácter teleológico, que tan abrumadoramente ocupó a los filósofos de la primera etapa de la modernidad, fue el paso inicial y a la vez esencial hacia la conversión de la naturaleza en una sustancia inanimada, y es comprensible como parte de la lucha del individuo para afirmarse a sí mismo como único dador de sentido en el universo.

* Esta ponencia fue leída el 6 de enero de 1988, y discutida el 10 de febrero de 1988.

En esto, como en muchas otras cosas relativas a la modernidad, la formulación más exacta de esta concepción se encuentra en Kant. En realidad, no deja de ser extraño que la *Crítica del Juicio* se perciba más como una obra de estética, que como un esfuerzo ciclópeo por afirmar la primacía absoluta del individuo sobre la naturaleza. Todo sentido, esto es, toda teleología se hace proceder del individuo, y es sólo por imposición que algún tipo de direccionalidad puede ser atribuido a procesos naturales.

En términos epistemológicos, la contraparte de esta concepción es la simplificación de la teoría aristotélica de las causas, para establecer el reinado absoluto de la causa eficiente, esto es, de las explicaciones estructurales de los fenómenos. La naturaleza es como una masa de agua que avanza acomodándose ciega y automáticamente a los obstáculos que encuentra en su camino. Su única fuerza motriz es el ímpetu acumulado en su propia trayectoria; la ley del movimiento no puede ser otra que la inercia.

En las postrimerías de la modernidad, algunos pensadores, entre los que destacan Hegel y Marx, trataron de reformular tímidamente esta concepción para acomodar la vida. En su *Enciclopedia*, Hegel llega a afirmar que la naturaleza tiende a la producción de la vida, y Marx, las pocas veces que trata de esos temas, parece sostener ideas similares aunque con un objetivo ciertamente distinto que el de su inspirador. En efecto, para Marx y más claramente para Engels, la cuestión radica en afirmar el carácter natural de la existencia humana, y de presentar el proceso de evolución como mera prologación del "desarrollo" de la materia.

Pero salvo en pensadores contemporáneos un tanto apartados de las corrientes preponderantes del pensamiento, tales como Whitehead y Chardín, concepciones como las de Hegel no han tenido mucho éxito en nuestro siglo. El problema se ha planteado por lo general en términos de la tarea de establecer cómo la necesidad puede surgir del azar. Norbert Wiener, uno de los pensadores que con mayor lucidez se formula la cuestión, la da por resuelta asumiendo que la mayor parte de los procesos físicos y biológicos se explican como mecanismos en los cuales "una variabilidad aleatoria.... se convierte por un proceso dinámico en un patrón de desarrollo que progresa en una dirección". Curiosamente, de otro lado, las especulaciones que algunos científicos hacen últimamente para resolver los embrollos cuasi-metafísicos en que los mete la teoría de los cuanta, están llevando a muchos a posiciones berkelianas.

Pero sea como fuere que se postule la solución a la discusión entre determinismo e indeterminismo, todos los pensadores modernos están de

acuerdo en descartar totalmente la posibilidad de una direccionalidad intrínseca a la naturaleza.

El proceso de confiscación en beneficio propio de la capacidad de ser dador de sentido enfrentó eventualmente al individuo moderno con el reino animal. En ese ámbito es más difícil negar las evidencias y pasar a sostener de un plumazo que se está ante una naturaleza "muerta". Los animales están indudablemente colocados en el ámbito de la vida y, lo que es más, muchos de ellos poseen una cierta capacidad de reaccionar cuasi inteligentemente ante estímulos de su medio. El descarte de los animales lo efectuó el pensamiento moderno por dos vías complementarias pero distintas. Una, la más cruda y burda, fué la de los cartesianos: reducir al cuerpo al estatuto de máquina y postular la existencia de una sustancia pensante, cualitativamente diferente de la materia, en la cual no participan los animales. La otra, presente también en Hegel, es la de distinguir, sin caer en el dualismo, la sensibilidad pura de la espiritualidad, y asumir que ésta es infinitamente superior a aquella, ligada indefectiblemente a la naturaleza, esto es, a la exterioridad, al ser otro (Anderssein).

El tema de la superioridad de lo espiritual es recurrente en todo el pensamiento moderno inicial. Es muy conocida la reflexión de Pascal para mostrar que, en cuanto ser espiritual, el hombre es infinitamente superior a todas las fuerzas de la naturaleza, pues aún cuando éstas comploten para destruirlo, el solo hecho de ser consciente de tal complot lo eleva por sobre sus ejecutores. Estas reflexiones se comprenden tal vez mejor si se las percibe como parte del esfuerzo teórico por llegar a concebir al individuo como un ser total y absolutamente libre de toda determinación exterior. Se trata, entonces, no solamente de ponderarlo superior a la naturaleza, sino capaz de escapar a su determinación. Esa es la esencia de la idea moderna de "libertad". Se es verdaderamente libre cuando el eje de todos los actos es interior, como decía Rousseau, cuando la única voluntad a la que se está sujeto es la propia. El problema respecto de la naturaleza, a la que se supone carente de voluntad, es que, en la medida en que el individuo participa de la materialidad a través de su cuerpo, parecería estar preso de las fuerzas y leyes que determinan la marcha de la materia. Para afirmar su individualidad, su libertad, el individuo debe entonces llegar a superar esta dependencia y la mejor manera de hacerlo es logrando el control de los procesos naturales. El afán de dominio que caracteriza al hombre moderno, no es pues un elemento circunstancial ni externo a su ser, le es intrínseco, pues ese afán, traducido en el esfuerzo científico-tecnológico por controlar la naturaleza, es consustancial al proceso mismo de constitución del individuo. Más que poder a secas, la ciencia y la tecnología que le va aparejada generan libertad. Es al reino de la li-

bertad a que aspiran los modernos, tal como lo atestiguan sus voceros filosóficos más conspicuos, desde Pascal, pasando por Rousseau y Kant hasta Marx.

En cuanto a los animales, basta entonces suponerlos indefectiblemente ligados, ineluctablemente dependientes de la naturaleza, para colocarlos fuera del reino de la libertad. Dice Marx al respecto que todas las especies animales, salvo el hombre, tienen con la naturaleza una relación singular, esto es, dependiente, pues son incapaces de transformarla y, por ende, están obligados a servirse de ella pasivamente, como lo hace un hombre con la alacena de su casa. La relación de la especie humana con la naturaleza sería, de otro lado, universal, esto es, libre, por cuanto está mediada por la capacidad del hombre de transformarla y adecuarla a sus necesidades. Al final de su proceso de desarrollo social, piensa Marx, el hombre habrá podido trascender inclusive este proceso de mediación, pues podrá valerse de autómatas para realizar el trabajo de transformación y adecuación de la naturaleza.

Es sólo recientemente, en las últimas décadas, en un fenómeno cuyos alcances reales están todavía por verse, que algunos pensadores, se diría post-modernos, han empezado a tratar de reducir al hombre a la naturaleza, o, como dicen ellos mismos, de privar al hombre de su "dignidad" y de colocarlo más allá de toda libertad. Estos intentos o bien niegan el espíritu, como en el caso del conductismo a la Skinner, o bien niegan la especificidad de lo humano y lo subsumen a lo animal, como es el caso de la llamada "socio-biología", cuyo principal exponente es O. Wilson. Sin entrar por ahora a una discusión detallada de estas posturas, es obvio, sin embargo, que de generalizarse constituirían el canto de sirena de la modernidad y que con su entronización quedaría definitivamente enterrado el individuo moderno. Lo curioso es que, en algunos círculos, tales doctrinas sean percibidas como potentes argumentos a favor del orden de cosas creado por los individuos.

La cibernética, la informática, y todas esas "ciencias" de reciente datación, en realidad, productos de los esfuerzos por realizar los sueños de la razón moderna, para decirlo con la hermosa frase de Dubos. No resulta por ello totalmente evidente la tesis de Heidegger que quiere ver la primacía de la preocupación por la información como consecuencia del aumento de la inseguridad en la vida contemporánea. La información, por el contrario, el estar al tanto de los desarrollos del entorno en todos los ámbitos, aumenta el poder, esto es, la libertad. Como en la moda, quien no está informado, está desfasado, mientras que quien lo está puede siempre constituirse en vanguardia.

Pero, ¿cómo llaman los modernos a esa naturaleza carente de voluntad, de sentimientos y ajena al espíritu, de la que quieren valerse como ins-

trumento para su autorrealización ? Esa naturaleza es la materia.

La utilización sistemática del término "materia" para designar a la naturaleza y a todos los procesos naturales es sintomática. En la tradición, esa palabra se ha opuesto bien a "forma", bien a "alma" o "espíritu", esto es, ha denotado siempre lo inerte, lo pasivo, lo dependiente. La materia es lo que necesita ser despertado o guiado, y tiene solamente una ventaja: es total y absolutamente maleable. El atomismo, la teoría corpuscular, y la mayor parte de las teorías actuales sobre la estructura de la materia constituyen esfuerzos por concebir la materia a modo que se preserve su maleabilidad. Si la materia está allí para ser manipulada, es menester que sea manipulable y, por ende, cuanto más parecida sea a un trozo de cera, tanto mejor será. Más que las evidencias empíricas, es la necesidad interna del sistema conceptual de la modernidad lo que ha determinado la aceptación de doctrinas como el atomismo. ¿ Qué mejor que imaginar el mundo hecho de partículas indefinidamente combinables entre sí ? ¿ Qué mejor que imaginar el mundo carente de toda prefiguración ? De ese modo todos los mundos son posibles y el límite del mundo es únicamente el que, accidental y transitoriamente, imponga el estado de la ciencia y de la tecnología. El individuo puede dar dirección y forma a la naturaleza. Nada se excluye de antemano. ¿ Debe entonces sorprendernos el que haya quienes consideran al diseño la forma más elevada del quehacer filosófico ?

La cuestión de los límites

Hacia mediados del siglo XIX, esto es, en el período de mayor madurez de la concepción moderna del hombre y de la naturaleza, la idea de que pudiera ser necesario imponer límites al desarrollo de la tecnología parecía una herejía profundamente reaccionaria. El progreso suponía la superación de todo límite. La naturaleza, según hemos visto, en cuanto materia, es incapaz de imponer límites, y toda limitación nace solamente de la ignorancia o de la debilidad. Para los capitalistas, el socialismo es malo porque tiende a imponer límites a la creatividad y a la expansión libre de las pasiones y de las energías; para los socialistas, y en especial para los seguidores de Marx, es el capitalismo el que inevitablemente deviene en un sistema limitante del desarrollo de la capacidad colectiva de enriquecimiento. El comunismo es así concebido por Marx como el paso final hacia la superación de todo límite.

Recién en este siglo el impacto combinado de las guerras, de la represión "científica" ejercida por el estado, y de la contaminación generada por el industrialismo a ultranza que prima en algunos países, ha hecho pensar a algunos en la necesidad de imponer algún tipo de límite a la realización del

sueño de la modernidad. Hay respecto a esto varias preguntas posibles. ¿Puede el individuo, el gran protagonista de la modernidad europea, sobrevivir cualquier intento de limitar su proyecto de vida? ¿Es ese proyecto compatible con algún tipo de limitación? y, de ser así, ¿cuáles son esas limitaciones?

Empecemos por esto último.

Los ecologistas, que para indicar su apego a una concepción más bien romántica de la naturaleza, se han dado en llamarse a sí mismos "verdes", sostienen tesis que, de ser tomadas en serio, supondrían una revisión total del concepto de naturaleza esbozado arriba.

La naturaleza, como la imaginan la mayor parte de pensadores e ideólogos que podríamos considerar bajo la categoría de "verdes", no es materia inerte e inerte, sino que, por lo menos parte de ella, esto es, aquella parte que entra como componente en la biósfera, debe ser juzgada como lo son los propios seres vivos. De otro lado, los ecologistas resienten también la exclusión de los animales del reino de los entes que merecen respeto, pues los suponen indispensables para el mantenimiento del equilibrio ecológico. Al igual que San Agustín, asumen que las moscas son imprescindibles en el orden de lo creado.

A partir de este conjunto de premisas caben dos tipos de actitud diferentes. O asumir que en el orden de la naturaleza hay un equilibrio de sus componentes que de ser alterado no dejaría margen para su recomposición, e inferir que en consecuencia hay límites absolutos a la acción transformadora del hombre sobre su entorno, o pensar, más desafiantemente, que ningún tipo de equilibrio es insustituible, y que está en los hombres poder establecer un orden de cosas totalmente nuevo, pero igualmente compatible con su propia subsistencia en el planeta.

Entre los que han optado por la primera posición se pueden distinguir ciertos matices. Aunque son pocos todavía, hay quienes repudian en su conjunto el sueño de la modernidad y propugnan un tipo de sociedad más acorde con los supuestos requerimientos de la naturaleza. La proliferación de cultos de origen hindú puede tal vez explicarse en parte como una manifestación del deseo de devolver a la naturaleza parte de la animación que le ha sido arrebatada hace siglos por la filosofía. Hay otros, más moderados, y más numerosos, que, como el citado Dubos, Commoner, Ward y Schumacher, propugnan un abandono parcial de los ideales del industrialismo moderno, esto es, del núcleo del sueño de la modernidad. Concretamente, quieren que

se eche por la borda el gigantismo y que se busque desarrollar una tecnología a "escala humana". Tal tecnología sería compatible con los requerimientos mínimos que deben cumplirse para evitar causar una alteración irreparable o dañina del entorno. Schumacher, como es sabido, quiso plantear eso como una revaloración de lo pequeño, para lo cual él creyó encontrar sustento en el budismo. La economía budista que propone se basa en una tesis simple, a saber, la necesidad de considerar la naturaleza como un bien de capital, es decir, como un bien que demanda una inversión en su cuidado, preservación y renovación.

Pero la naturaleza considerada como mero bien de capital es en realidad una concepción compatible con las aspiraciones del individuo tradicional. Más aún, quienes defienden las concepciones tradicionales no niegan la necesidad de controlar la contaminación, sino que simplemente confían en la posibilidad de desarrollar medios técnicos adecuados para realizar ese control. Consciente de esto, Schumacher optó por ello por realizar un periplo intelectual a Oriente, para urgar entre sus pensadores en busca de concepciones de la naturaleza y de la moral distintas a las que priman en Occidente.

Sin embargo, en la medida en que ninguno de estos pensadores ha desarrollado de manera sistemática una nueva concepción de la naturaleza que implique como conclusión necesaria la necesidad de respetar sus procesos, no han podido escapar tampoco a las viejas concepciones del hombre, y tienen que optar, por ende, ora por proponer modelos decididamente pasatis-tas, o por pedir una simple mediatización de los sueños clásicos. Ambas propuestas resultan poco satisfactorias.

La cuestión de fondo aquí está relacionada con la magnitud de los problemas y de las demandas que hay que atender en un mundo con más de cinco mil millones de almas. El industrialismo fué, entre otras cosas, la estrategia de sobrevivencia adoptada por sociedades cuyas poblaciones se habían multiplicado y cuyas estructuras socio-económicas no estaban en condiciones de satisfacer las necesidades crecientes de sus ciudadanos. La producción a gran escala está entonces motivada no solamente por el afán de lucro, sino también por la presión ejercida sobre el aparato productivo por millones de bocas. En este respecto, la situación no ha mejorado, sino que más bien se ha complicado grandemente al haberse generalizado la explosión demográfica a zonas del planeta hasta hace pocos decenios prácticamente despobladas, tales como el Africa y la América Latina. Renunciar a la producción en gran escala es, a estas alturas, condenar al hambre a miles de millones de seres humanos. En un sentido importante, por ende, el "gigantismo"

es inescapable.

Queda entonces abierta solamente otra cuestión, a saber, si es posible concebir una producción a gran escala sin los vicios del industrialismo y sin las distorsiones introducidas por un afán de lucro desenfrenado. La tesis, mantenida con gran vigor hasta hace poco por ciertos grupos ecologistas y por "expertos" en desarrollo económico, como los que integraban el llamado "Club de Roma", según la cual la carencia de materias primas y el irremediable agotamiento de fuentes de energía barata impondrían un límite absoluto al crecimiento económico, parecen ahora menos pausibles. En los dos últimos decenios, algunos de los avances más importantes y significativos de la tecnología han tenido que ver con la fabricación de materiales capaces de sustituir con ventaja a los que se venían utilizando desde hace siglos, incluido el acero. La fibra de vidrio, la cerámica reforzada y, en general, los nuevos superconductores abren puertas donde antes parecían haber solamente muros infranqueables. En términos económicos, esos nuevos materiales son inmensamente más baratos que los tradicionales. Adicionalmente, la introducción al mercado de los nuevos materiales supone un vuelco total en las relaciones entre los países industrializados y los que no lo son, pues aquellos dejarán de depender de éstos aún para la provisión de materias primas para sus industrias.

En cuanto a lo que parecía ser el principal problema, esto es, la creciente dificultad para proveer a la industria y al sistema de circulación de bienes de energía de bajo costo, no hay tampoco nada que indique que se está ante una dificultad infranqueable. Las posibilidades de desarrollar eficazmente la energía solar, y de incrementar la utilización de energía hidráulica, incluyendo el aprovechamiento de las mareas en ciertas zonas del planeta, así como de recurrir a la energía nuclear, dotando a los reactores de sistemas de seguridad más confiables que los actuales y resolviendo el problema de los residuos radiactivos, se han incrementado en los últimos tiempos. De hecho, no hay ningún problema teórico que resolver al respecto, y quedan tan solo tareas tecnológicas que cumplir.

No es pues por el lado de la "necesidad" que tiene sentido argumentar en contra del "gigantismo". Ni la carencia de materias primas, ni la falta de energía, ni siquiera la contaminación impondrán por sí mismas límites al crecimiento de los sistemas de producción. Lo que se lleva dicho sobre los materiales y la energía, es aplicable también a la contaminación y a la desertificación. No hay nada que impida pensar en sustitutos de los detergentes, de los insecticidas y fertilizantes sintéticos, ni que indique que no pueden diseñarse las plantas químicas y otras de modo que sus desperdicios y residuos

no sean contaminantes. La decisión de limitar la carrera del industrialismo debe partir, por ende, de una decisión política, es decir, debe ser producto de un debate sobre los objetivos de la existencia humana, sobre la legitimidad moral de ciertas aspiraciones colectivas, en fin, sobre la naturaleza humana y las formas más deseables de organización social. El curso mismo de los acontecimientos no parece llevar, por sí solo, a una negación del industrialismo en su forma actual, a pesar de las protestas de los ecologistas. Tanto los factores que hemos mencionado, como la estructura misma del sistema político internacional, estructura a la que es hasta ahora inherente la práctica de la guerra para dirimir intereses irreconciliables, apuntan a un fortalecimiento de las ideologías que sustentan al industrialismo. Su cuestionamiento y la revisión de los presupuestos en que se sustenta, suponen un esfuerzo por redefinir los términos en que se desenvuelven las relaciones sociales e internacionales. Y esto es precisamente lo que ha sido percibido con exactitud por pensadores que antes que dirigir su mirada al entorno físico, se han fijado en el entorno social. Entre tales pensadores están, para mencionar sólo a algunos de los que parecen haber calado más hondo en los vericuetos de las sociedades modernas, Murray Bookchin, André Gorz e Ivan Illich.

Las posiciones de Bookchin y Gorz son en esencia similares. Ambos adoptan como punto de partida las utopías del socialismo clásico, y pretenden rescatar su ímpetu libertario. Bookchin sostiene que fueron las presiones para resolver el problema de la escasez las que determinaron que, contrariamente a su espíritu auroral, el socialismo tuviera que adoptar y hasta llegar a alabar la "ética protestante del trabajo". Pero habiendo empezado en las sociedades industrializadas la era de la "prosperidad", es decir, habiendo sido creadas las condiciones para generar abundancia y superar definitivamente las privaciones, es posible retomar la línea inicial de la utopía y volver a aspirar a la multiplicación del tiempo libre y al reemplazo del trabajo manual y de parte del trabajo intelectual por el accionar de máquinas y de robots.

Situándose en una perspectiva similar a la de J.K. Galbraith y a la de H. Marcuse, ambos autores abogan por una revisión del pensamiento social y político para acomodar ese hecho sin precedentes históricos que es la abundancia. Habiendo sido la escasez madre de todas las opresiones, la abundancia, bien administrada, puede abrir las puertas a una nueva era, en la que viva el hombre liberado de todas las limitaciones que, por siglos, hicieron de su existencia una experiencia fundamentalmente miserable.

Bookchin y Gorz comparten también la convicción de que la industria y en general los medios tecnológicos pueden tornarse "limpios", utilizando

adecuadamente los instrumentos que la ciencia tiene a su disposición. Pero estas medidas deben ser complementadas, sostienen, con una reforma profunda del estilo y de lo que podríamos denominar el marco principal de la vida moderna. Tal marco es la superciudad. El gigantismo que es menester controlar y superar es el que se ha generado a partir de la urbanización descontrolada y de la consecuente destrucción de las comunidades tradicionales. La clave para salir del entrampamiento actual de la existencia humana es, entonces, salvar las tradiciones comunitarias. La ventaja proporcionada por el desarrollo de la tecnología moderna es que, habiendo quedado ya superadas las limitaciones del maquinismo clásico, se puede ahora adoptar la producción a la vida comunitaria, esto es, se puede iniciar un proceso inverso al de hiperconcentración generado por el industrialismo en su primera etapa. La desconcentración no solamente no generaría una baja del nivel de vida, sino que, por el contrario, redundaría en un mejoramiento cualitativo de la existencia. Como complemento a estos beneficios materiales, quedaría el beneficio político por excelencia: la desconcentración del poder político y la ampliación de los márgenes de autodeterminación y de autogobierno de las comunidades por ende, de los individuos. Lejos entonces de tener que abandonar el viejo sueño de individuo moderno, y lejos de tener que sacrificarlo en aras del "progreso", como sostiene erróneamente el pensamiento absolutista contemporáneo, el individuo puede ser reafirmado y convertido en el verdadero protagonista de la nueva historia.

Estas tesis, que impresionan por su frescura y por su optimismo, no dejan, sin embargo, de tener algunos flancos débiles.

En primer término está el problema del protagonista central, que sigue siendo el individuo egoísta y racional. Este individuo, como hemos visto, sobrepone su propia afirmación a todas las consideraciones y, por ende, no admite límites ni restricciones impuestos a priori. El autocontrol no puede ser sino producto del cálculo de intereses, pero si es cierto que no hay límites naturales y absolutos a las posibilidades de crecimiento del sistema industrial moderno, entonces no es probable que el individuo autolimite sus aspiraciones y ambiciones. Contraoponer a esta tendencia del desarrollo mismo de la realidad una argumentación puramente moral basada en una imagen del hombre sustancialmente similar a la tradicional, pero con toques de buen salvaje, es un empeño absurdo y condenado al fracaso.

De otro lado, no puede ignorarse tampoco que el entorno político que ha creado para sí mismo el individuo está hecho a su imagen y semejanza y, por ende, contiene en sí las semillas de todos los conflictos que son inherentes a su naturaleza. Todas las relaciones entre los individuos suponen un prin-

cipio de exclusión. No habiendo vínculos ni compromisos naturales con nadie, el individuo no tiene más obligaciones que las que él contraiga libremente, ni más limitaciones que las que su debilidad y la necesidad le impongan. El estado nacional moderno, la corporación, todas las entidades a través de las cuales el individuo se expresa y realiza, funcionan de acuerdo a esa misma lógica. La competencia y la guerra son, por ello, elementos constitutivos de la vida moderna. Tan es esto así, que la guerra se ha ido afirmando en el último siglo como el factor más determinante de la vida moderna, al punto que, a estas alturas, impone a los individuos una línea de razonamiento antitética con sus aspiraciones y sueños históricos. En efecto, la ilusión del individuo es tornar no solamente habitable sino cómodo y agradable su entorno físico y social. Su felicidad, esto es, la realización de los objetivos que estima consustanciales a su existencia terrenal, dependen de que eso se logre. En los casos en que su propia felicidad parezca incompatible con la del "otro", es legítimo todo intento de autoafirmación. Cuando la incompatibilidad es absoluta, entonces se puede recurrir a la guerra. El desarrollo de la tecnología moderna ha hecho posible que algunos individuos, los que lo son por excelencia, esto es, los habitantes de los países altamente industrializados, estén en condiciones no solamente de eliminar físicamente a sus enemigos, sino de tornar inhabitable el entorno que normalmente los alberga. Tal es el sentido último y real de las armas químicas, bacteriológicas y nucleares, y en eso radica su peligrosidad. La guerra moderna apunta, pues, no a la conservación del entorno, sino a su enturbamiento, no a tornararlo habitable, sino a hacerlo inadecuado para la existencia humana. Respecto a esto, los esfuerzos para controlar por medios técnicos los efectos en cadena o simplemente demasiado devastadores de las armas no implican cambio alguno en los objetivos, sino más bien una reafirmación de los mismos. Tal es el caso de la "bomba de neutrones", capaz de destruir la vida humana sin contaminar el medio físico.

Pero lo que debemos preguntarnos sobre todo esto es si la sola promesa de que la vida en comunidades pequeñas será más cómoda que lo que es actualmente en las mega-ciudades y mega-sociedades, puede servir de incentivo eficaz a los individuos para proceder al desmantelamiento de las estructuras de poder y de las instituciones forradas de gigantismo que ahora albergan y alimentan sus ambiciones. El cuestionamiento no puede ser mediatizado. No es posible, como lo parecen querer Gorz y Bookchin, renunciar a medias al sueño de la modernidad. O se inventa un nuevo protagonista, esto es, un sujeto capaz de pensar con una lógica que no sea primaria ni exclusivamente la del cálculo de intereses, o no habrá salida del atolladero.

Lo que vale para el individuo, vale también para su relación con la na-

turalidad. La naturaleza-materia actual es muda y, por ende, no plantea exigencias. El individuo no es confrontado por un ser con necesidades propias, sino por meras dificultades u obstáculos, que una vez vencidos pasan a ser elementos secundarios de la estructura del mundo. Como se ha visto arriba, el mero cálculo de intereses conduce apenas a una moderación en el tratamiento de la naturaleza, pero en ningún caso demanda un cambio radical de perspectiva en las concepciones e imágenes que de ella se manejan. Los intentos de volver a concepciones premodernas de la naturaleza, para que las piedras dejen de ser piedras y pasen a ser hermanas-piedras, y para que los pájaros pasen a ser hermanos-pájaros, carecen de sustento teórico firme, pues a diferencia de la concepción vigente, no se basan en teorías sobre la materia que hayan demostrado eficacia tanto para la explicación de fenómenos como para la manipulación del mundo.

La verdadera cuestión, entonces, radica en encontrar razones para convencer al individuo, que respecto de la naturaleza no puede actuar, como el superhombre de Nietzsche, sin limitación alguna, de que debe ejercer autocontrol. Ivan Illich, el otro pensador antes mencionado, parece haberse percatado de que este es el núcleo del problema con más nitidez que otros autores. En efecto, para Illich el mal principal de la sociedad moderna radica en el crecimiento desmesurado de las instituciones de servicios, que tienden a constituirse en lo que él denomina "monopolios radicales", esto es, en instancias que aspiran a absorber totalmente al individuo y a gravitar sobre él en todos los instantes de su existencia. Estos monopolios, de los que son ejemplos la escuela, el sistema de servicios de salud, el sistema de transporte urbano, etc., se empiezan a formar cuando se traspasa un cierto "margen" en aras de una mayor rapidez en el servicio y de una mayor eficacia en su prestación. Traspasado el margen, los objetivos iniciales del servicio se pierden, y el monopolio empieza a existir para servirse a sí mismo y para perpetuarse y crecer.

La solución que propone Illich es similar a la de Gorz y Bookchin: limitar la escala de las actividades productivas y de servicios, aumentar el grado de autonomía y de libertad de acción de los individuos y, por último, reivindicar para los individuos ciertos derechos y potestades que les han sido poco a poco arrebatados. En esta última propuesta radica el talón de Aquiles de la tesis de Illich, pues las reivindicaciones que él demanda o son las del viejo individuo, o son las del sujeto medieval, filtrado por la moral católica. Igual que en el caso anterior, estamos ante un intento mediatizado de cuestionar la imagen clásica del individuo y del mundo. Y como en los anteriores intentos, falta también una reflexión consistente sobre la estructura de la naturaleza. Esto último es importante destacarlo, porque gran parte de la fuer-

za de la cosmovisión moderna deriva del hecho de que es integral, es decir, que la imagen del hombre, de la sociedad y del mundo están en ella perfectamente integradas. Las revisiones parciales no alcanzan a afectar los fundamentos del edificio, y ni siquiera alteran su color.

Queda pues en pie un reto magnífico para la filosofía de este tiempo, un reto impuesto por las circunstancias pero que demanda un vuelo teórico comparable al que dió inicio a la modernidad: hay que imaginar, sin caer en nostalgias, alternativas al individuo, a su imagen del mundo y a sus sueños. Y hay que hacerlo no porque el hombre no puede seguir viviendo como lo hace ahora, sino porque se intuye que hay alternativas mejores. No es la necesidad la que impele a la teoría en este caso, contrariamente a lo que piensan los ecologistas y, en general, los críticos de la sociedad moderna, sino la infatigable inquietud de la imaginación.



SOCIEDAD PERUANA DE FILOSOFÍA