



# PERCONTARI

Año 4 • Nº 13 • Santa Cruz de la Sierra, Bolivia • mayo 2017



## El progreso

Revista del Colegio Abierto de Filosofía

**Colegio  
Abierto de  
Filosofía**

*Percontari* es una revista del Colegio Abierto de Filosofía.

*Filosofar significa estar en camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas y toda respuesta se convierte en nueva pregunta.*

Karl Theodor Jaspers

**Dirección**

Enrique Fernández García

**Consejo Editorial**

H. C. F. Mansilla

Roberto Barbery Anaya

Blas Aramayo Guerrero

Alejandro Ibáñez Murillo

Andrés Canseco Garvizu

**Ilustración**

Juan Carlos Porcel

**Artista invitado**

Bernardo Boehme

*Gestora cultural*  
Teresa Alberti

**Seguimiento editorial**



Gente de Blanco  
DL: 8-3-39-14

facebook.com/  
colegioabiertodefilosofia  
revistapercontari@gmail.com  
revistapercontari.blogspot.com

Con el apoyo de:



Instituto de Ciencia, Economía,  
Educación y Salud

Observaciones dispersas sobre los aspectos regresivos del progreso material .....	5
H. C. F. Mansilla	
La razón ecológica .....	10
Fernando Mires	
La religión del progreso y sus herejías .....	17
Fernando Molina	
Filosofía y pedagogía en la generación del 14: José Ortega y Gasset y la reforma del "hombre-masa". Más allá del progresismo .....	24
Guillermo Taberner Márquez	
La cuestión de avanzar .....	32
Andrés Canseco Garvizu	
Obsolescencia humana .....	34
Juan Carlos Porcel	
Bioética y estética en el diseño industrial: necesidad de combinar métodos .....	37
Sergio Picco Ortiz	
¿Qué es esa cosa llamada "progreso"? .....	39
Gustavo Pinto Mosqueira	
Notas sobre el sentido del progreso .....	44
Juan Marcelo Columba-Fernández	
El Progresismo. Una propuesta política relegada por el poder .....	47
Freddy Zárate	
Lineales y cíclicos, o Condorcet versus Poe .....	51
Emilio Martínez Cardona	
Sobre el progreso y su impacto en la salud mental .....	53
Carolina Pinckert Coimbra	
El progreso, la sociedad y el individuo. La aceptación ciega y el desprecio por la consciencia .....	57
Eynar Rosso	
La virtud del pensamiento crítico y el escepticismo en nuestro tiempo .....	58
Mario Mercado Callaú	
Alegato en favor del progreso .....	61
Erika J. Rivera	
El progresismo como "progredumbre" .....	65
Luis Christian Rivas Salazar	
Progreso y evolución .....	71
Marco Antonio Del Río Rivera	
La Nueva Utopía (o la fe revolucionaria en el Progreso) .....	75
Roberto Barbery Anaya	
El progreso como consecuencia de nuestras penurias y tensiones .....	76
María Claudia Salazar Oroza	

## Frente al pesimismo y la candidez

En el análisis que realiza de la cultura occidental, Emmanuel Berl opta por negar igualmente autoridad a pesimistas y optimistas. Desde su perspectiva, las experiencias que hemos acumulado hasta el momento estarían en condiciones de motivar ambas posiciones. En efecto, así como, con facilidad, podemos encontrar más de una razón para subrayar la perversidad e infamia de los hombres, es también posible conmovirse frente a las acciones del prójimo. No negamos que hubo esa monstruosidad mayúscula de Auschwitz ni, menos todavía, las hambrunas o los abusos originados en el ejercicio arbitrario del poder. Cualquier época, incluyendo la de los Antoninos, tan apreciada por Gibbon y Octavio Paz, sirve para notar injusticias. Con todo, la mirada puesta en el pasado no conduce siempre a la decepción. Porque es asimismo factible que recordemos la celebración de armisticios, los derechos humanos, incluso las obras maestras, cuya existencia demuestra cuán valiosa puede resultar nuestra especie. El abandono y la censura del esclavismo, en su vigencia contemporánea, entre otras posturas éticas, abonan una esperanza, así sea moderada, en lo venidero.

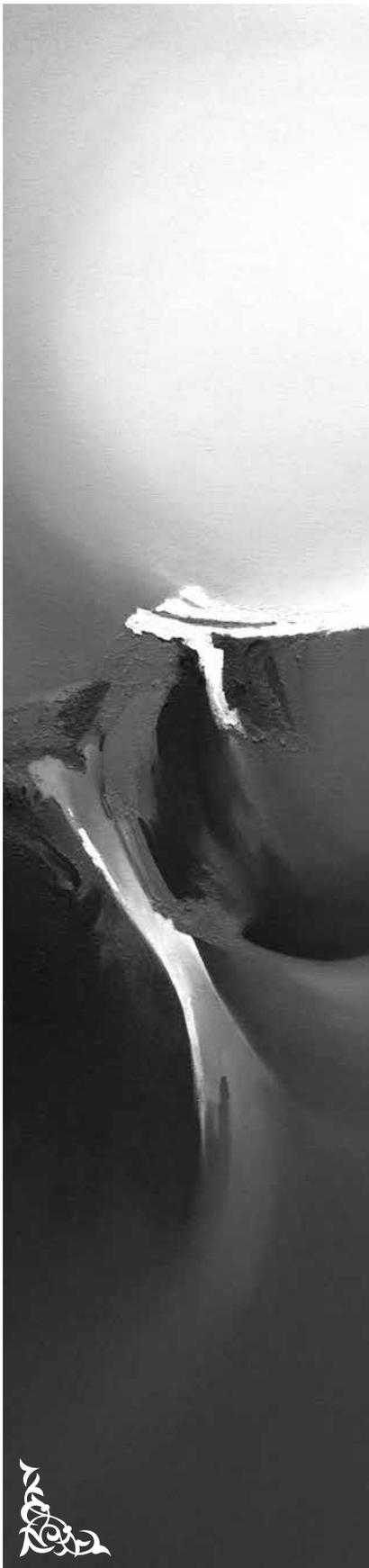
Pero el reconocimiento de mejores circunstancias en las cuales podamos desenvolvemos, sea como individuos, personas o ciudadanos, no debe implicar que olvidemos los riesgos del estancamiento y la regresión. No tenemos ningún mandato genético que, una vez aprendida la lección del genocidio, por ejemplo, descarte

cualquier reincidencia en ese campo. Es verdad que la educación puede ser muy útil para evitar esas reiteraciones; se trata de transmitir una cultura favorable a nuestra convivencia, más aún, a cada hombre, libre y digno. No obstante, la iluminación en estas materias nunca termina, pues el error jamás se hallará fuera de nuestro alcance. Lo que puede alentar el cometido es la capacidad reflexiva de quienes nos acompañan en estos quehaceres impuestos por la vida. Por supuesto, no hay aquí sitio para la inocencia. Está claro que, en considerables casos, tener una discusión racional sobre diversos males, tanto presentes como pretéritos, puede ser inviable.

Es indudable que varias décadas del siglo XX alimentaron la desconfianza en el perfeccionamiento del hombre, quitando respaldo a quienes lanzaron sus entusiastas predicciones mientras nuestro avance parecía irreversible. En esta centuria, no tuvimos un gran inicio, puesto que, una vez más, la violencia y el dogmatismo dejaron sentir su presencia. Empero, este oscurantismo renovado, usuario de las nuevas tecnologías, pero asimismo favorecido por innúmeras frivolidades, debe ser considerado en su justa dimensión, sin dirigirnos a conclusiones erróneas sobre la realidad. Es uno de los propósitos que se persiguen en las siguientes páginas. Desde luego, existen párrafos que llevan la marca del optimismo, aunque también tienen el signo contrario; en cualquier caso, la crítica continúa siendo nuestro común denominador.

*E. F. G.*





**B**ernardo Boehme nació en Santa Cruz de la Sierra. A través de una formación académica en arquitectura, fue desarrollando una sensibilidad estética que culminó por develar su verdadera vocación artística. Entonces es que derivaría su trabajo, orientándolo principalmente hacia las artes plásticas, explorando distintas técnicas y tendencias en este rubro. La excepcional amalgama de sus capacidades técnicas como arquitecto titulado y el talento artístico innato son la clave de su singular estilo, exuberante y muy llamativo, en cuyos trazos se descubren profundas emociones casi diluidas entre color y movimiento. Formas que se desfiguran y disuelven entre sí, contrastes de textura y matices, en conjunto, ponen de manifiesto sensaciones intensas que caracterizan el trabajo del autor. Una obra cargada de una energía que no acaba de definirse, puesto que tiene tantas interpretaciones como las que el espectador pueda inferirles.

*Saeuum*, bravío y salvaje, o calmo y suave a veces, me remonta a un verso de Neruda que tan elocuentemente manifiesta la transformación que el mar ejerce en los hombres. Poderosos movimientos de la naturaleza emulados por el pincel que figura y desfigura el agua, la sal, la arena y la sangre.

*Necesito del mar porque me enseña:  
no sé si aprendo música o conciencia:  
no sé si es ola sola o ser profundo...*

Fragmento de «El mar», de Pablo Neruda.

...una suerte de flujo devela el trabajo en simultáneo de varios cuadros a la vez, denotando y potenciando la interferencia e interrupción entre ellos; como en la naturaleza, donde el vínculo entre sus elementos no solo es inherente a ellos, sino que además es innegable.

Se advierten contrastes y disonancias en las formas y colores, como si tomaran vida propia, y en una sinfonía infinita de matiz y movimiento, danzaran burbujeantes, impredecibles.

En un proceso creativo que se desvela a sí mismo a medida que la obra va tomando forma, el autor aguarda a que ella se defina y le dé encuentro. Y en cada cuadro se manifiesta un trazado que se funde, se transforma y se deforma, como borrándose.

La energía que revela Bernardo Boehme parece no tener principio ni fin, como en el agua o en los sueños donde imágenes y espacio se construyen en un vaivén que la violenta y la suaviza.

*Teresa Alberti*

DIRECTORA DE ARTE  
EN SKIZZE DESIGN

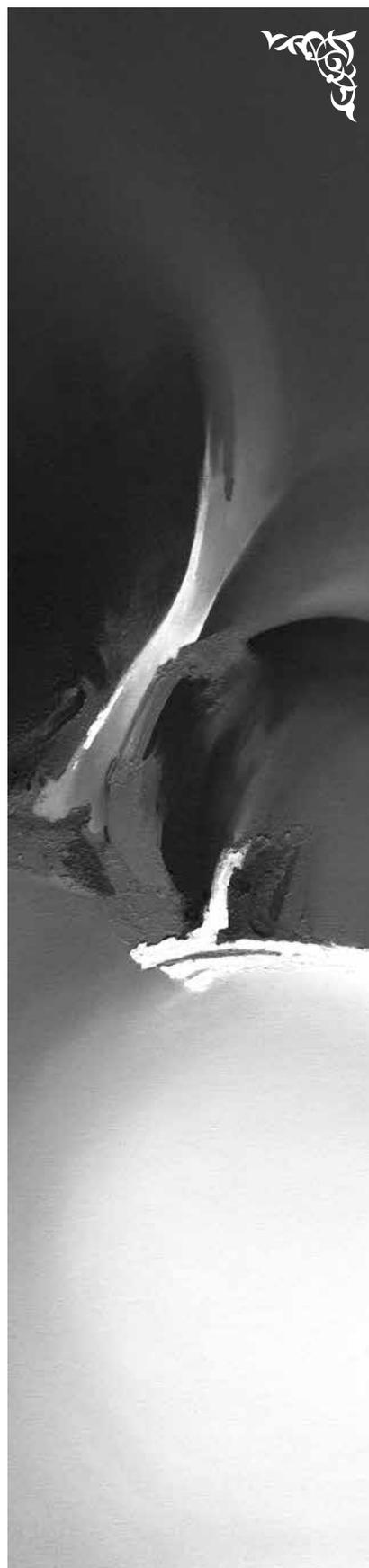


# Observaciones dispersas sobre los aspectos regresivos del progreso material

H. C. F. Mansilla

Dentro del ámbito de la civilización occidental, el siglo XIX se ha caracterizado por haber hecho del progreso científico-tecnológico y del desarrollo económico una religión secular y el fundamento mismo de la legitimidad social y política. El marxismo es, en el fondo, un producto generado por esta constelación filosófica e intelectual. Paradójicamente, es en pleno siglo XXI, en medio de la difusión más espectacular de innovaciones tecnológicas y de un aumento sin precedentes de conocimientos científicos, cuando surge una corriente crítica que impugna la fe generalizada en el progreso y pone en duda la supuesta positividad de sus logros principales. La creencia en el progreso, en cuanto objetivo supremo del esfuerzo humano y finalidad expresa de casi todos los programas políticos, continua siendo, sin embargo, la pauta orientadora de la actividad colectiva y del pensamiento político contemporáneo, pero debe justificar continuamente sus posiciones ante una consciencia crítica que comienza a exponer los aspectos regresivos e irracionales del progreso.

Las dificultades con que tropieza esta consciencia crítica y la autoridad casi indiscutible de que goza la ideología del progreso están ligadas a dos grandes corrientes de pensamiento: el marxismo y el utilitarismo. Nacidas en pleno siglo XIX, ambas tendencias han resultado ser auténticos productos de su época, dominada por un optimismo ilimitado con respecto a la capacidad inventiva del Hombre y fascinada por los efectos de la Revolución Industrial en Europa Occidental. Actualmente se puede constatar que las corrientes influenciadas por las más diversas formas de utilitarismo no han sido proclives a un enfoque crítico de sus propios principios, los cuales están dirigidos a fundamentar la eficiencia de instrumentos, medios y procedimientos, presuponiendo que la suma de los medios generaría por sí sola la sociedad ideal. Auguste Comte, el fundador del positivismo, postuló una *religión del progreso*, como el credo adecuado a la época moderna, el que incluía la concepción sobre el carácter totalmente benévolo del progreso



científico y tecnológico. Esta teoría concentra sus esfuerzos en la elucidación de relaciones, normas y métodos, quedando la esencia de los fenómenos y los fines de la evolución histórica fuera de su análisis racional.

En el polo opuesto del positivismo, Karl Marx instituyó la teoría del socialismo científico, cuyo fundamento mismo es la creencia en un progreso constante de la historia, que conduce necesariamente a la sociedad perfecta y sin clases del futuro. El núcleo de este fundamento está formado, según Marx, por la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción, en la cual las fuerzas productivas, es decir, el adelantamiento tecnológico-económico, termina siempre por imponer sus derechos a las relaciones de producción, materializadas por el régimen de propiedad y por el complejo socio-político. La premisa tácita de toda la concepción marxista reside en atribuir un carácter esencialmente progresista y permanentemente beneficioso a las fuerzas productivas, las que, por otra parte, son consideradas como el motor de la historia; la necesidad misma de revoluciones se deriva del hecho de que en ciertas constelaciones históricas las relaciones de producción se convierten en una traba para el desenvolvimiento de las fuerzas productivas. De un modo similar a Comte, Marx construye su edificio teórico sobre la suposición de la omnipotencia de ciencia y tecnología y sobre la hipótesis de su aplicación siempre positiva y provechosa.

La evolución histórica en el siglo XXI permite el mantenimiento de esta posición únicamente con una buena dosis de ingenuidad y dogmatismo. Nuestra época está siendo testigo de cómo justamente el progreso científico-tecnológico puede poner en peligro la existencia del planeta. El desarrollo económico puede lesionar el precario equilibrio ecológico y la labor de científicos y técnicos puede ser usada en forma masiva para oprimir al género humano. El desarrollo de las fuerzas productivas no ha significado una incongruencia básica con las relaciones de producción: precisamente el enorme incremento de conocimientos científicos y los logros aún más extraordinarios de la tecnología en todos los campos del quehacer humano se han llevado a cabo dentro del marco socio-político pre-establecido, sin haber inducido la esperada revo-

lución y sin haber hallado serias trabas en las relaciones de producción. Esta constelación hace, pues, probable la tesis de que el adelantamiento científico-tecnológico y sus resultados prácticos desempeñan un rol básicamente instrumental, congruente con diferentes sistemas sociales y tendiente a consolidar y vigorizar las sociedades respectivas. Por otra parte, la preeminencia del carácter fundamentalmente instrumental del desarrollo científico-tecnológico y la consciencia de su posible utilización en forma destructiva, represiva e inhumana contribuyen a hacer perder la fe en su naturaleza presuntamente positiva, benévola e invariablemente favorable a designios humanistas, fe que fundamenta la actual filosofía de la historia de tendencia optimista. No se debe, evidentemente, caer en la posición simplista de algunas sectas naturalistas y de grupos nihilistas, que condenan el adelantamiento científico-tecnológico como si este *per se* —y no su utilización por grupos sociales e intereses políticos— fuera el causante de todos los males de este mundo. El marxismo y el positivismo reproducen, bajo signos filosóficos diferentes, una posición similar e ingenua al suponer que el progreso de la ciencia y la técnica induciría, imprescindiblemente, una evolución social acorde con principios humanistas de corte progresista.

El progreso científico-tecnológico y su utilización en el desenvolvimiento económico han posibilitado la aparición de nuevos fenómenos en la historia de la humanidad, sin que la reflexión crítica por parte de los responsables de tales fenómenos haya alcanzado un nivel adecuado a sus graves implicaciones. Por primera vez, el Hombre está en condiciones efectivas de destruir toda la vida sobre el planeta y de aniquilar todas las naciones. El progreso, como máxima creación del ser humano, ha producido paradójicamente los medios para su propio exterminio. Uno de los aspectos más visibles de este proceso está localizado en el aporte que la ciencia y la técnica han hecho en favor de la carrera armamentista.

Hoy en día, el notable incremento del desarrollo económico a todo nivel, sustentado mediante la aplicación masiva de los adelantos tecnológicos, tiende a poner en peligro el equilibrio ecológico de nuestra biosfera. La tierra,

el agua y el aire, base de toda la vida planetaria, forman un sistema global interdependiente que, a pesar de su enorme capacidad de supervivencia y regeneración autónoma, está constituido por mecanismos delicados y vulnerables. Este equilibrio está siendo afectado de manera sensible debido al extraordinario aumento en el consumo de energía, al incremento desmedido de la producción industrial con su secuela de degradación ambiental, al agotamiento de recursos naturales y al crecimiento incontenible de la población. La posibilidad técnica de causar daños permanentes a la naturaleza, generando procesos irreversibles, está ya dada. El recalentamiento progresivo de la atmósfera, posibles —y nada benévolos— cambios climáticos, la continua acumulación de productos tóxicos derivados de plaguicidas, detergentes, residuos químicos y petrolíferos, la dilapidación de los recursos no-renovables, el malgasto de aquellos que se pueden renovar, la tala indiscriminada de árboles, la hiperurbanización a escala mundial y un crecimiento demográfico de orden exponencial representan factores vinculados en gran medida al adelanto científico-tecnológico, los que en estado de permanente interacción pueden, en un futuro ya nada lejano, causar un deterioro irremediable al medio humano.

Ante las amenazas que se ciernen sobre las sociedades modernas, se hace imprescindible abandonar toda posición ingenuamente admirativa hacia el progreso científico y toda apología incondicional del desarrollo económico. Los peligros inherentes a un progreso material descontrolado e incesante surgen tanto de las actitudes predominantes con respecto a la ciencia y a la tecnología como de los efectos de demostración causados por la cultura de los centros metropolitanos sobre el resto del mundo, efectos que actúan en conjunción con una verdadera explosión demográfica en las sociedades periféricas. Acerca de las actitudes más generalizadas frente al complejo científico-tecnológico, se puede constatar el triunfo casi total del pensamiento utilitarista y pragmatizado, inclinado a considerar la ciencia exclusivamente como la productora de instrumentos, medios y procedimientos cada vez más eficaces, precisos y rentables para alcanzar fines dados, los que a su vez quedan marginados del análisis científico crítico. El quehacer científico adopta entonces la tendencia a ser reducido a

un instrumentalismo en sí mismo perfecto, fidedigno, poderoso y universal, pero desprovisto de la dimensión crítica y trascendente, es decir, privado de todo momento no-utilitario y no-lucrativo. Sin temor a equivocación, se puede sostener que la mayoría de los científicos, técnicos y políticos y en general los responsables del desarrollo socio-económico de casi todas las naciones tienden a plegarse a esta clase de instrumentalismo, quedando en segundo plano la cuestión de la orientación política propiamente dicha: son ellos los que conciben los últimos “logros” del refinamiento bélico, crean nuevas industrias, generan nuevas necesidades de consumo y proyectan nuevas metas para el desarrollo económico, sin preocuparse particularmente por los resultados a largo plazo de su actividad, sin preguntarse por el destino ulterior de sus creaciones y sin inquietarse por la responsabilidad ética que puedan conllevar sus acciones. Las posibles víctimas de la carrera armamentista, los daños colaterales producidos por la tecnología aplicada y los desequilibrios causados por el desarrollo forzado quedan al margen del aparato conceptual de estas tendencias, por ser aspectos no-cuantificables y, por lo tanto, meramente especulativos. Debido a ello la consciencia de los responsables puede permanecer en perfecta tranquilidad.

Esta actitud de las élites denota una correlación significativa con la orientación general de las masas. También estas han sido condicionadas para desdeñar lo trascendente, para desechar lo teórico, para desatender la problemática de largo aliento y para hacer la vista gorda frente a las consecuencias éticas de toda actividad. La ideología popular es también la del éxito a corto plazo, la del consumismo y la de los problemas momentáneos. En las sociedades modernas las masas han sido igualmente educadas para idolatrar la prosperidad tangible, el principio de rendimiento y eficiencia y la categoría del éxito. En su marco de referencia, los valores positivos están representados por el progreso material, el acceso a los bienes de consumo y el aumento del poderío del propio Estado. El sentido de la evolución histórica, las consecuencias de la carrera armamentista, los desequilibrios ecológicos y la pérdida de libertad individual y política les parecen fenómenos muy alejados de sus visiones cotidianas.

Hoy en día ya contamos con claros ejemplos sobre las consecuencias que se producen cuando sistemas sociales traspasan su propia magnitud óptima y devienen en procesos no-explicables según las categorías de la analogía y la extrapolación. En zonas semi-áridas, el equilibrio ecológico tiende a ser particularmente vulnerable y delicado, y está en estrecha relación con la magnitud de las labores agropecuarias y el tamaño de la población. Modestos avances de medicina e higiene, el ansia de expandir marcadamente la producción y el incremento concomitante de la contaminación ambiental llegan a causar simultáneamente un rápido aumento de la población, un acrecentamiento de las presiones de todo orden sobre la frágil estructura del ecosistema y una pérdida sensible en la capacidad de regeneración del mismo. Los resultados nos son conocidos por los desastres en el Sahel africano: cambios climáticos, pavoroso aumento de la erosión del suelo, disminución repentina de la producción agrícola y hambre para la población. En las grandes ciudades de nuestra civilización urbana se puede presenciar otra ilustración de lo que significa superar la magnitud óptima: la administración municipal se vuelve en extremo complicada, lenta y cercana al colapso; los servicios públicos y educacionales no pueden mantener el ritmo del crecimiento poblacional y muestran signos de un progresivo deterioro. La tranquilidad, el aire puro y el contacto con la naturaleza se convierten en lujos difícilmente asequibles. Las congestiones de tráfico, las mareas de masas humanas y la contaminación del medio ambiente llegan a ser los aspectos cotidianos, característicos e irreductibles de las grandes urbes. Finalmente, sus habitantes se convierten en ciudadanos de segunda clase, sometidos a innumerables presiones ambientales y psíquicas, prisioneros de un ritmo existencial insensato e inhumano, pleno de frustraciones y fatigas inútiles (como perder una buena parte del tiempo disponible en desplazarse de un lugar a otro), frustraciones que son la base de la criminalidad, la deshumanización y otros desarreglos socio-psicológicos.

Para la mentalidad colectiva predominante en América Latina las grandes urbes encarnan, sin embargo, el núcleo de sus aspiraciones y metas de desarrollo. Las grandes metrópolis simbolizan el adelantamiento económico, el incremen-

to poblacional, la instauración de complejos industriales; son además las exteriorizaciones tangibles de las fantasías no-conscientes de grandeza y poderío. Por ello las críticas concernientes a los aspectos negativos y regresivos de la hiperurbanización no hacen mella en la mentalidad colectiva ni en el pensamiento utilitarista, pues ellas se concentran en temas y reflexiones –racionalidad trascendente, valores humanistas no-cuantificables–, a los cuales el pragmatismo no es accesible.

La obsesión por el desarrollo y crecimiento como valores rectores de la vida social está enraizada en las concepciones más antiguas y profundas de la cultura occidental y se manifiesta, bajo envolturas ideológicas diferentes, en los más diversos programas políticos, doctrinas filosóficas y creencias populares. El origen de esta convicción se remonta a la fe judeo-cristiana de perpetuo progreso y a su concepción lineal de la historia, contrapuesta a las teorías circulares del eterno retorno tan difundidas en la Antigüedad clásica y en el mundo oriental. (Las sociedades no-occidentales adoptaron el culto del progreso después de haber establecido un contacto permanente con la civilización europea.) En contraste con los credos paganos, la corriente judeo-cristiana estableció un dualismo marcado entre Hombre y naturaleza, complementándolo con la idea central de que la voluntad de Dios exige que el ser humano explote la naturaleza para sus propios fines. Se llegó así a una fundamentación teológica del valor eminentemente subordinado y secundario de la naturaleza con respecto al Hombre, que fue luego secularizada y convertida en la teoría de que el Hombre no solamente puede comprender todas las leyes naturales, sino que debe usar tal comprensión para controlar y explotar exhaustivamente la naturaleza para alcanzar los fines que se proponga. Esta concepción está tan generalizada en Occidente que ha llegado a conformar la base preológica de muy diferentes doctrinas, desde el marxismo hasta el utilitarismo, contribuyendo además a hacer plausible el menosprecio por la problemática ecológica y a exaltar el valor de los éxitos materiales.

Ciertamente que el marxismo primigenio no consideraba el desarrollo material como el objetivo de la lucha revolucionaria, sino como un

medio para llegar a una sociedad liberada, pero su estructura teórica abrió la puerta a interpretaciones menos humanistas y más centradas en torno a los criterios de desarrollo y crecimiento al postular un antropocentrismo riguroso y al considerar la evolución de las fuerzas productivas como principal motor de la historia y en sentido predominantemente positivo. Los parámetros determinantes del análisis socio-económico marxista son el capital y el trabajo, quedando a los recursos naturales la categoría de lo obvio y sobreentendido. La dominación de la naturaleza por cualesquiera medios para posibilitar el adelantamiento humano conforma, por lo tanto, una premisa implícita del pensamiento marxista, lo que simultáneamente conduce a ver en la naturaleza una dimensión sin derecho propio y destinada únicamente a servir de materia prima a los designios humanos. Por otra parte, al concebir el adelanto científico-tecnológico como un proceso exclusivamente positivo y, al mismo tiempo, al postular que la evolución de Europa Occidental sería el paradigma de evolución histórica para el resto del mundo (en un pasaje famoso del prólogo a *El capital*), Marx cerró a su teoría la posibilidad de analizar críticamente aspectos regresivos del progreso científico-tecnológico y de la violación continua de la naturaleza. Correspondió a los constructores del socialismo en la praxis el haber llevado esta tendencia hasta su última consecuencia, limitándose a la promoción del desarrollo económico-tecnológico y relegando indefinidamente la edificación del “Reino de la libertad” y la supresión de toda alienación humana. Hasta uno de los marxistas más lúcidos, L. D. Trotski, en su severa crítica al stalinismo: *La revolución traicionada*, fundamentó la superioridad del socialismo mediante sus éxitos materiales: “[...] el socialismo ha demostrado su derecho a la victoria no en las páginas del *Capital*, sino en una arena económica que constituye la sexta parte de la superficie del globo; no en el lenguaje de la dialéctica, sino en el del hierro, del cemento y de la electricidad”.

La adopción del pensamiento pragmatizado y utilitarista de parte de las sociedades periféricas conlleva a aceptar como meta de desarrollo una copia de lo alcanzado en los centros metropolitanos, sazonada con algunos elementos secundarios de folklorismo y autoctonismo para

hacerla más fácilmente digerible. Se corre así peligro de reproducir igualmente todos aquellos aspectos de la sociedad de consumo, desde la carrera armamentista hasta la degradación de la naturaleza, que abren las puertas al irracionalismo generalizado, a la uniformidad cultural y a la regresión individual. También en las sociedades del Tercer Mundo se ha llegado a considerar la naturaleza como simple medio, como material usable y desechable, y los paisajes como mera base para letreros de propaganda. El olímpico desprecio por la naturaleza ha alcanzado una dimensión verdaderamente monstruosa en la tala indiscriminada de árboles: la urbanización acelerada, la expansión de las labores agropecuarias, la comercialización de la madera y muchas veces la exteriorización de los instintos de destrucción están acabando con los bosques del planeta.

Para evitar que el adelanto económico-tecnológico se agote en aspectos regresivos e irracionales hace falta promover la formación de una consciencia colectiva crítica, que supere las limitaciones del pensamiento positivista, del pragmatismo utilitarista y de las concepciones socialistas en boga, que someta las metas de desarrollo a un análisis crítico y que conciba una nueva relación del Hombre con la naturaleza, basada en la armonía y no en la dominación. A esta consciencia crítica le corresponde consagrarse a los problemas verdaderamente serios de nuestro tiempo, que se refieren a la explosión demográfica, a la dilapidación de energía, a la degradación de la naturaleza, a la expansión del consumismo alienante y a la propagación de la uniformidad cultural y política. A esta consciencia crítica le cabe igualmente la tarea de superar proyectos y soluciones limitadas al ámbito de los estados soberanos, pues precisamente la crisis ecológica está conectada a una problemática que trasciende los límites estatales y que exige soluciones más allá de los egoísmos nacionales. Urge asimismo poner en relieve que la rentabilidad a corto plazo, por más promisorias que parezca, no es generalmente la racionalidad a largo plazo, y que solamente de esta última depende el destino de nuestra civilización.





# La razón ecológica

Fernando Mires

**N**unca imaginaron aquellos científicos naturales que pusieron en forma científica a las relaciones de intercambio que se dan dentro de determinados marcos espaciales a los que concibieron como “sistemas”, que no sólo estaban investigando hechos naturales sino, además, abriendo una perspectiva política de dimensiones incalculables, es decir que esa, su ciencia, iba a situarse en el centro de los debates políticos del siglo XX y XXI. Desde luego, “algo” había en esa ciencia que la hacía proclive a su politización

## El doble carácter de la ciencia ecológica

Que la ecología haya llegado a ser ciencia natural y política a la vez es un privilegio que raramente pueden ostentar las ciencias no sociales. Porque hablar de una sociología o de una economía política se entiende por sí solo, pues las ciencias llamadas sociales limitan directamente con las escenas políticas de acción. Mucho más difícil sería hablar de una biología, de una química, de una física política. Ecología Política, en cambio, ha pasado a ser una ciencia impartida en muchos institutos de ciencias sociales y políticas; y en las más diversas universidades. Pero para que hubiera alcanzado ese doble status tan especial –ciencia natural y política a la vez– fue necesario que en algún momento el saber ecológico fuera politizado, como ocurrió una vez con la Economía, la que en su forma de Economía Política compete, pero también se entrecruza, con el saber ecológico.

Estoy seguro, por ejemplo, de que, si a la mayoría de los historiadores les fuera preguntado cuándo la ecología fue politizada, afirmarían que ello ocurrió con la crisis de la sociedad industrial clásica (otros dicen civilización industrial). ¿Cuándo comenzó esa crisis? Frente a esa pregunta, surgirían desavenencias y discusiones. No obstante, hay cierto consenso en el afirmar que lo ecológico hizo su entrada en la escena pública cuando esa crisis fue representada en acontecimientos y no sólo en teorías. La crisis petrolera de los años setenta puede ser considerada, desde ese punto de vista, como un acontecimiento, entre otros, que llevó a cuestionar las posibilidades de un crecimiento

económico constante, que era hasta entonces la base de la economía clásica en sus dos formas principales: economía del crecimiento y economía del desarrollo. Ese debate —en sus orígenes, puramente intercientífico— rebalsó la esotérica de los laboratorios e institutos hasta alcanzar esas dimensiones políticas que hoy nadie niega.

### Actores ecológicos

Mas la popularidad que alcanzó la ecología fue sólo la antesala de su politización. Pues no todo lo público es político, aunque todo lo político es público. Lo político aparece cuando el espacio público comienza a ser ordenado en líneas antagónicas, lo que significa que lo público se transforma en escenario de actores que, agrupándose unos en contra de otros, luchan por aquello que da precisamente sentido a la política: el poder. Puede que incluso se trate de actores despolitizados, o sin pretensión de figuración política; pero, en la medida en que se enfrentan unos a otros, establecen, en las líneas que bordean el antagonismo, una lucha política. Por eso, al llegar a este punto, es imposible continuar escribiendo sin intentar dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿quiénes eran esos actores que con sus luchas politizaron a la ecología?

*En primer lugar*, y es obvio, los representantes del saber científico-ecológico. *En segundo lugar*, aquellos sectores socio-culturales más receptivos al mensaje ideológico, y que desde una perspectiva moral, e incluso religiosa, lo llevaron a los espacios de protesta política. *En tercer lugar*, un potencial político de una “izquierda” predominantemente intelectual y académica que desde los años sesenta se encontraba a disposición sin haber encontrado escenarios de acción representativa...

### Los portadores del saber

En el momento inicial, los actores ecológicos eran sólo representantes de un saber distinto al que se había establecido como hegemónico tanto en las ciencias como en las prácticas que conllevan un estilo moderno de vida basado y orientado exclusivamente en torno de un supuestamente ilimitado crecimiento económico.

Eran, casi todos, autores de libros e informes, algunos de los cuales se convirtieron en verdaderos acontecimientos. En muchos casos se trataba de funcionarios internacionales, que iban constituyendo, poco a poco, una suerte de sector disidente al interior de los paradigmas científicamente establecidos. Ellos señalizaban, efectivamente, la ruptura del paradigma central de la economía del crecimiento en los países industrialmente más avanzados, y de la economía del desarrollo en los países que poblaban el mal llamado Tercer Mundo.

Cuando llegue el momento de que sea escrita la historia del movimiento ambientalista, habrá que recordar nombres legendarios. Los trabajos acerca del significado de la entropía en los procesos de producción natural y económicos desarrollados por Geurgesco-Rogen; la crítica a la maquinaria industrial de un L. Mumford; la defensa de “tecnologías conviviales” por parte de I. Illich; la revaloración positiva de la producción en pequeña escala de F. Schumacher; el regreso a las economías simplificadas de M. Neef, y tantos otros, fueron hitos precursores de un nuevo estilo de pensamiento que, hoy lo sabemos, anunciaba un cambio paradigmático en el corazón mismo de la llamada *sociedad industrial*. Dichas ideas no tardaron en aparecer en informes internacionales. El informe Meadows; el del Club de Roma, *Global 2000*, hasta llegar a la comisión Brundland, en 1987, desde donde nació aquella criatura llamada “desarrollo auto sostenible”, la que, desde la ya legendaria Conferencia de Río (1992) ha llegado a ser parte del vocabulario oficial de representantes estatales que hasta ese momento no tenían la menor idea de lo que significaba el término ecología.

El movimiento ambientalista vivió, efectivamente, como todo movimiento, su fase infantil. Pero infantil significa también espontaneidad e imaginación, aptitudes que sólo pueden ser desarrolladas en espacios amplios o democráticos. En otras palabras, la idea ecológica sólo podía ser hija de Occidente, lugar real o simbólico donde nació la política y lo político; es decir: en un espacio público y democrático. Más aún, me atrevo a postular que la democracia es condición básica para la expansión del pensamiento político ecológico. Y lo es en un doble sentido: porque el debate ecológico no

podía prescindir de los más diversos juegos de opiniones, las que, en las llamadas “sociedades cerradas”, no son posibles, y porque ese debate requiere de instituciones que lo protejan y, en cierto modo, lo regulen. De ahí que me parece advertir que la lucha política ecológica surgió desde un comienzo unida al tema de la democracia y de su ampliación, lo que explica la estrecha relación que se da entre la política ecológica y el derecho, particularmente en la forma simbólica de derechos humanos, como trataré de comprobar algo más adelante. Pues el saber ecológico presiona no sólo para hacerse presente en el espacio deliberativo de lo político, función que ya ha cumplido con creces, sino que, además, en el espacio regulativo, a saber, el de las Constituciones y leyes, y no por último, en las Convenciones Internacionales.

En órdenes autoritarios es imposible cuestionar paradigmas, pues los paradigmas son partes de ese orden. Los portadores del saber ecológico pudieron desarrollarse en un orden que acepta, e incluso estimula las rupturas paradigmáticas. Eso significa, en breve, que, desde el comienzo hasta ahora, las nociones ecológicas no podrán ser separadas de los propios ideales democráticos desde donde surgieron. En términos epocales, debería decirse que el ecologismo es parte de la revolución democrática de nuestro tiempo.

### **Moralistas y ecologistas**

Fue quizás esa capacidad de autoelevarse de una instancia a otra, tan propia al discurso ecologista, la razón que inspiró –particularmente en países altamente industrializados– a determinados grupos culturales y sociales a manifestar su malestar frente a modos de producir orientados predominantemente al saqueo y al pillaje de los recursos de esta Tierra. La mayoría de ellos estaba guiado, en su protesta, por una actitud universalista y moralista. Y siempre hay que contar que en cada orden hay personas que no sólo se mueven políticamente cuando sus intereses materiales inmediatos se encuentran amenazados, sino a partir de convicciones, fundamentos y principios que son parte constitutiva de su identidad. Sin un mínimo de actitud altruista, la vida social sería sólo un simple conglomerado de intereses y la práctica política sería imposible.

Así se explica que sectores más moralizados que politizados, muchos de ellos portadores de fundamentos religiosos, y distanciados de los cursos de la política tradicional, hubieran captado que existían además otras formas de hacer política que no dependían exclusivamente de los mecanismos periódicos de delegación, sino, además, abrían posibilidades de protesta contra un orden de cosas: la llamada “civilización industrial”, la que aparecía en esos momentos como un edificio construido sobre falsos fundamentos. Comenzaba a nacer así una protesta ecologista con fuertes vinculaciones internacionales. Un movimiento global antes de que nadie hablara de globalización.

No hay política sin moral, se ha repetido tantas veces; aunque hay moral sin política. Eso quiere decir que la acción política se sirve de morales establecidas, pero las transporta a otro espacios, que no es el de la pura moral, lo que implicaba necesariamente que, en su marcha hacia los espacios de la política, el movimiento ecológico fuera dejando en el camino a muchos de sus fundadores que no se resignaron a abandonar los ámbitos de la simple protesta moral.

### **La Ecología y “la Izquierda”**

La entrada de los movimientos ambientalistas en la antesala institucional debía portar necesariamente consigo sino una ruptura, por lo menos una alta carga de tensión, aún no superada, con otra vertiente fundacional del movimiento. He de referirme en este punto a un tercer grupo de actores, esto es, aquellos que venían de la llamada “izquierda no tradicional”.

Particularmente, las generaciones antiparlamentarias de los años sesenta y setenta se encontraban, justo en el momento en que la razón ecológica comenzaba a transformarse en razón política, viviendo un momento de despolitización gradual que, durante y después de la explosión de los años sesenta, existía, antes que nada, en la forma de una subcultura de carácter predominantemente inter-universitario. Esa izquierda, a diferencia de las izquierdas parlamentarias, socialdemócratas, laborales e incluso populistas, no correspondía, en general, a ninguna negativa frente a una eventual “derecha”,

y su campo de antagonismo estaba situado más allá de los conflictos reales, en la virtualidad absoluta de sus propias ideologías. Se trataba, objetivamente, de un actor sin escenario, o si se prefiere: de un representante sin representados. La realidad de esa izquierda era su propia teoría. Luego, era una izquierda más bien cultural que política, y, por lo mismo, encapsulada en sus propios rituales y en su propia mitología. Como “izquierda”, aseguraba una identidad ideológica negativa a sus miembros (anticapitalismo), la que sólo se reconocía en una serie de principios generales, mas no en una práctica coherente. Muchos de sus miembros, por ejemplo, se distanciaban del “socialismo real”, pero sin atreverse a negarlo radicalmente por temor a hacer el juego del “enemigo principal”: el capitalismo occidental. Era, si se quiere, una izquierda sin política, y esto significa, sin acción política, ni escenario político.

Ahora bien, los movimientos sociales que comenzaron a cristalizar en diferentes países durante los años setenta —entre ellos, el ambientalista— ofrecieron a muchos sectores de esa izquierda la posibilidad de una (re)inserción en la escena política. Indudablemente, de esa cultura de izquierda fueron reclutados buenos organizadores, excelentes retóricos, intelectuales, y muchos activistas del movimiento ecológico. No obstante, ese cambio de posiciones no tardaría en producir escisiones, primero, manifestadas al interior de esa misma izquierda, y, después, al interior del propio movimiento ecológico, pues era inevitable que esa izquierda no trasladara sus traumas, visiones e ideologías al escenario ambientalista. Para muchos de sus exponentes, sobre todo en sus comienzos, la lucha ecológica era sólo una de las formas que asumía la “lucha contra el capital”, y la defensa de la naturaleza, sólo una continuación de la lucha de clases bajo “nuevas” formas. En las palabras de un cabaretista del movimiento verde alemán: “Si el proletariado ha muerto, que vivan los árboles”.

El exceso ideologista que portaba la izquierda que pasó a insertarse en los movimientos ambientalistas contribuyó en alguna medida a la formación, e incluso endurecimiento, de un polo opuesto: El de *los ecologistas puros*, muchos de los cuales provenían también de esa izquierda sin política, pero que, desencantados,

buscaban en los principios ecológicos un lugar de refugio narcisista desde donde, con yogurt y cena macrobiótica, aire puro y vegetación sin antipestidas, etc., pretendían crear “formas alternativas de vida”, lo que significaba, en buenas cuentas, recluirse en el mundo de la cultura, sin arriesgar la entrada al espacio público. En algunos países europeos, continuando en cierto modo las tradiciones *hippie* que coexistieron y, en cierto modo, impregnaron las revueltas de los años sesenta y setenta, los nuevos activistas trasladaban sus visiones comunales fuera de las ciudades, organizando cooperativas agrarias. Algunas de estas cooperativas todavía subsisten, pero organizadas bajo eficientes criterios capitalistas.

No obstante, e independientemente a esas inevitables deformaciones de nacimiento que todavía marcan el curso a veces titubeante de los movimientos ambientales, la izquierda importó también al campo ecologista su noción radical de justicia social, lo que significaba que las reformas ecológicas debían ser entendidas como medios de reivindicación social, y no sólo “natural”, y, por lo mismo, no al precio de pasar por alto intereses de grupos sociales subalternos. De este modo, temas como el agua, el aire, el clima, pasaron a ser entendidos en directa relación con sus usuarios: los humanos, y, por cierto, con los problemas que implica su administración. La inserción de esa izquierda en la ecología, permitió, en síntesis, que el movimiento no cayera definitivamente en manos de gurús panteístas, por un lado, o de técnicos ecologistas, por otro, facilitándose así el camino de la politización del movimiento en su conjunto. Dicha politización se hizo sobre todo manifiesta cuando, a partir de una determinada fase de crecimiento discursivo, el ecologismo pasó, de la simple protesta, a la concertación de medidas de acción, lo que implicaba reconocer la pluralidad de intereses en juego que frente a cada problema se hacían presente, aceptar la mediación de instituciones estatales, incluso las parlamentarias, y ajustar su práctica a sistemas jurídicos establecidos. No deja de ser interesante que, evolucionando a partir de esa izquierda, y en contacto permanente con el problema ecológico, haya surgido una generación políticamente institucionalizada que ha hecho posible que el Estado no sólo

aparezca como representante de una política de crecimiento y desarrollo, sino también como representante de intereses entrecruzados, entre los cuales se encuentran los de los actores ecológicos de nuestro tiempo.

## El reencuentro del Estado

Al pasar a la fase de la intervención política, el movimiento ambiental se vio en la necesidad de vincularse al Estado, ya fuera por adscripción política partidaria, ya fuera por aceptación de las reglas del juego que devenían del sistema jurídico. Pero ese Estado, a su vez, ya no era el Estado de la sociedad industrial, es decir, el representante de una cadena extendida de modo vertical que articulaba en eslabones sólidos la política con las organizaciones económicas de los empresarios e industriales, en el marco de procesos de producción económica que privilegiaban a la industria pesada, ya sea en los países en donde esta yacía, como en aquellos que la esperaban como tabla de salvación frente al “subdesarrollo”.

El movimiento ambientalista surgió efectivamente de modo paralelo y sincrónico con el deterioro del orden industrial clásico y creció también, de modo paralelo y sincrónico, con aquel otro que en el imaginario de los sociólogos es conocido como el de *la sociedad digital*, de tal modo que dicho movimiento tuvo la particularidad de enlazar dos tradiciones temporalmente separadas: Una, la *naturalista*, que desde los inicios del período capitalista viene realizando protestas en contra de la radicalidad de la modernización, y otra, la *post-moderna*, que, ligada a nuevas visiones de progreso, eleva una crítica a la sociedad industrial en nombre de “otro progreso”, y que, en lugar de la industria pesada del capitalismo clásico, aboga por una economía computarizada, donde la digitalización y lo virtual actúen como agentes productivos, mediante la instauración de estructuras de producción y de trabajo flexible que operan en gran medida en los sectores de servicios.

Ahora bien, ese paralelismo y sincronía del movimiento ambiental con las configuraciones post-modernas en los campos de la economía y de la cultura, no es simple casualidad. Es que, en

su forma intelectual, el movimiento ambiental es un resultado de la crisis de los modos “fordistas” de producir (división del trabajo, producción y consumo de masas, Estado distribuidor, etc.) basados en el uso intensivo de la fuerza de trabajo asalariada y en la utilización desmedida de energía fosilística.

El ambientalismo es, si se quiere, una protesta articulada de sectores políticos y culturales que perciben que el Estado ya no puede, no digamos controlar, pero ni siquiera coordinar la totalidad de la vida social, la que, en el marco de la llamada globalización, parece escapar de sus esferas, apareciendo por doquier nuevas formas de organización. Y si el esquema vertical con el Estado en la cúspide no funciona, sólo quedan dos alternativas: o los actores sociales caen en el desorden más caótico en espera de que el Estado alguna vez regrese, o crean formas inter-comunicativas que alteren la geometría vertical de la “sociedad-Estado”. Una de estas formas de organización diagonal y horizontal está constituida por las llamadas redes de intercomunicación social y política, las que, más allá de las necesarias estructuras institucionales e incluso partidistas “clásicas”, han sido las formas predilectas de organización ambientalista en los últimos años. Gracias a la comunicación reedificada, el movimiento ambiental ha logrado coordinar acciones supranacionales hasta alcanzar las más altas cúspides internacionales, donde, detrás de las declaraciones que firman gobiernos, se encuentra ese trabajo de hormiga desarrollado por organizaciones no gubernamentales, grupos derecho-humanistas, e iniciativas locales coordinadas.

## La gente que vive ahí

En cualquier caso, más allá de la globalización, de la digitalización y de la virtualización de los medios inter-comunicativos, la protesta ambiental tiene lugar en determinados espacios, pues ella misma, por definición (ambiental), se ha aventurado a recuperar espacios de reproducción de la vida frente a quienes consideran al espacio sólo como un lugar de reproducción de ganancias, a partir de consideraciones empresariales e incluso nacional-estatales.

Sin la reivindicación del uso equitativo del espacio, el movimiento ambiental no existiría. De este modo, se entiende por qué una de las conflagraciones políticas más relevantes de nuestro tiempo puede ser encontrada a partir de la contradicción entre dos modos de valorar el espacio. Un modo que “pone en valor” determinadas zonas de acuerdo a proyectos que han surgido muy lejos del espacio monetariamente “valorizado”. Otro modo que valora el espacio, de acuerdo al significado real que ofrece a quienes viven dentro de sus límites. De acuerdo a la primera noción, espacio es sólo sinónimo de “lugar”. De acuerdo a la segunda, espacio es sinónimo de “hábitat”, término que designa mucho mejor la relación entre individuos y grupos con el ambiente que comparten, y en donde desarrollan sus modos de vida, es decir, sus relaciones de identidad, sus tradiciones, sus organizaciones, en fin, su cultura. Espacio, en ese sentido, sería un lugar asociativamente cultivado.

Al fin y al cabo, la noción de espacio depende de la perspectiva desde donde se le ve, y un espacio puede ser visto desde fuera, desde lejos, pero también desde dentro. Y en cada caso, la visión es distinta, como distintos son los tiempos que transcurren al exterior y al interior de esos espacios. De ahí que alterar las relaciones de espacio es alterar las relaciones de tiempo de sus usuarios (y viceversa), y, en el caso de los espacios habitados por comunidades y pueblos, alterar las relaciones de tiempo significa alterar las relaciones de vida de los humanos, es decir, las condiciones que hacen a la reproducción de las identidades colectivas e individuales.

No obstante, más allá de cosmovisiones panteístas, no está escrito en ningún código universal que bajo determinadas condiciones no haya que alterar las relaciones espaciales donde habitan pueblos y culturas, más allá de lo que piensen los representantes de esa suerte de “fundamentalismo culturalista” que ha surgido también como una secuela del auge ambientalista. Estas, las relaciones espaciales, están siendo de un modo u otro siempre alteradas, y no sólo por hechos traumáticos como deforestaciones, deportaciones o guerras, sino que, muchas veces, por los propios habitantes de esos espacios, ya que habitar un espacio significa usarlo, y usarlo

es en cierto modo, “alterarlo”. De tal modo que el problema que está planteado no es la conservación sagrada de los espacios sino cuál es el grado de alteración que puede soportar un espacio para sus habitantes inmediatos, para una nación en general y, por último, para el propio planeta, pues cada espacio está situado en un marco jurídico territorial, y casi siempre en una nación.

Ahora bien, en tanto las reivindicaciones ambientales pretenden liberar el espacio de un sobrepeso de destructividad que, tarde o temprano, se vuelve en contra de la misma racionalidad económica, quienes defienden políticas ambientales han tenido que articularse, quieran o no, con los habitantes de esos espacios, teniendo lugar así una suerte de inesperada relación entre la llamada lucha ecológica propiamente tal y las de diferentes grupos humanos, sobre todo, las de los llamados “pueblos”, por la conservación de sus espacios de reproducción, material y cultural. Pero eso no fue así desde el comienzo. En los momentos preliminares de la lucha ecológica, los habitantes de los espacios que había que rescatar a la modernidad industrial constituían, para “los salvadores del planeta”, sólo factores secundarios.

Hace algunos años, me contaba, por ejemplo, un encargado de planificación urbana en un país de América Central que, por encargo del propio gobierno del país, llegó a ese país un grupo de técnicos escandinavos especializados en procesos de reforestación con el objetivo de planificar la reforestación de las zonas altas que rodean la ciudad, a fin de evitar nuevos derrumbes provocados por las inundaciones. Después de una evaluación hecha a primera vista, el director del grupo explicó que el trabajo básico podía estar terminado en el plazo de un año. El planificador le contestó que eso significaría trasladar de lugar a las personas que vivían en los cerros, y eso podía durar más de un año. La pregunta del director del grupo fue muy sintomática:

– ¿Es que vive gente aquí?

Tanto para los empresarios como para los ecologistas, los espacios no eran, en un comienzo, un “hábitat”; eran simplemente lugares. Hoy esa relación está cambiando radicalmente. Primero, hay que preguntar por la gente. Porque

esas gentes que pueblan los lugares son, en muchos casos, *pueblos*; y un pueblo no sólo es *la población*. Es algo mucho más complejo.

“La gente que vive ahí” ha encontrado, gracias, entre otras razones, a los accesos institucionales que les ha ido brindando la lucha ambiental, muchas posibilidades de hacerse presente, es decir, de hacer política; y no sólo frente al interlocutor tradicional, el Estado, sino, además, frente a organismos internacionales que, si bien pueden no representar la legalidad de cada Estado, gozan de la legitimidad que esos Estados les han conferido a través de la firma de múltiples acuerdos y convenciones. De este modo, la lucha por la defensa espacial se manifiesta en diferentes lugares a la vez. Y ningún conflicto es igual a otro, es decir, es siempre *nuevo*, y en tanto la política se ocupa de *lo nuevo*, lleva, cada vez más, a la politización de la lucha ambiental.

Existen, evidentemente, muchas zonas en donde el saqueo ecológico, en su complementación con el económico, ha alcanzado tanta intensidad que ha terminado por dañar, a veces irremediablemente, tejidos comunitarios y sociales. La fragmentación de la naturaleza va acompañada, en muchos casos, de fragmenta-

ción social (al revés ocurre lo mismo). De este modo, suele suceder que algunos ambientalistas asuman teóricamente el rol de “abogados” de tales grupos, es decir, hablar en nombre de “ellos” (los pobres, los erradicados, las víctimas), pero sin ellos. Eso posibilita que, en muchas situaciones, los “abogados de la naturaleza” se autonomizan de los representados que desean representar, y terminan por recrear en su propio imaginario, formas simbólicas de representación que substituyen a las reales. Créame el lector: cuando escucho a determinados ecologistas referirse de un solo plumazo a todos los pobres de la Tierra, o cuando comienzan a hablar del “Tercer Mundo”, y todavía peor: cuando amontonan en una sola y minúscula palabra toda la miseria de este mundo, en esa palabra llamada “Sur” (en oposición a un supuesto y millonario “Norte”), presiento que esos ecologistas sólo están hablando de ellos mismos, de sus propios nortes y sures internos, pero no de aquellos a los que dicen representar; en todo caso: no están hablando en nombre de “la gente que vive ahí”, porque “ahí” significa referirse a un espacio ni virtual, ni ideológico, ni imaginario. El “ahí” es siempre concreto, y “la gente que ahí vive” lleva nombre y apellidos.



# La religión del progreso y sus herejías

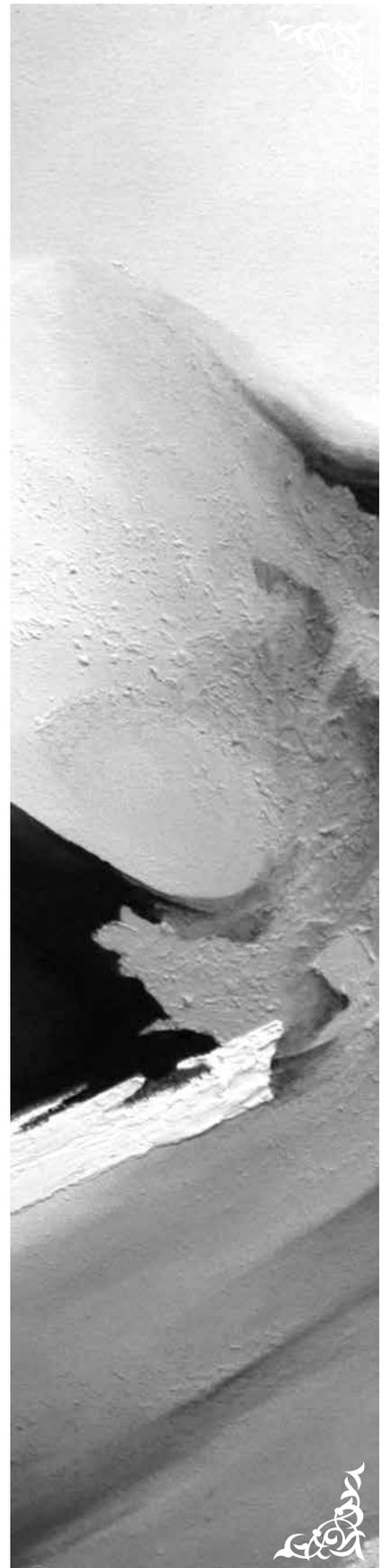
Fernando Molina

La preocupación por el cambio social es al menos tan antigua como Heráclito. Pero no la confianza en tal cambio, la suposición de que todo cambio representa un progreso y de que la sucesión de innovaciones permite que la humanidad “avance” hacia un futuro que, en consecuencia, será necesariamente mejor; este conjunto de creencias e ideas llega con la Ilustración. Se trata de una ramificación de la confianza en la ciencia y la iniciativa humana que aparece con las grandes transformaciones históricas que agrupamos bajo el rótulo de *modernidad*. Y se convierte en una nueva religión o, mejor, en una ideología que hereda el papel explicativo y esperanzador que había cumplido la religión hasta ese momento.

Guiada por la razón y el esfuerzo de los seres humanos, la sociedad avanza o, para usar la metáfora preferida por los progresistas, emerge desde estadios inferiores hasta su condición actual, y ulteriormente “subirá” aún más, hasta encarnar el modelo de organización colectiva anticipado como el más perfecto. Así lo pensaron, primero, los humanistas que representaban este ascenso con la forma del paso de la ignorancia y la superstición generalizadas al predominio del conocimiento científico; luego los liberales, que intentaron aplicar esta filosofía al campo político, con la idea de construir instituciones sociales que respondieran tanto al potencial como a los límites de la razón; y, finalmente, los socialistas, que vieron con enorme optimismo la posibilidad de organizar a la sociedad con arreglo a los dictados de la inteligencia, incluso cuando eran marxistas y mezclaban la esperanza en el progreso, heredada de la Ilustración, con una clara conciencia, que les había sido provista por el romanticismo, sobre el carácter contradictorio de este progreso, que estaba preñado de conflictos y amenazas.

## El desarrollo económico, contexto del progresismo

Lo que ha hecho posibles a los diversos progresismos ha sido, primero que nada, el “descubrimiento” por parte del capitalismo del *desarrollo económico*. Antes de la aparición de aquel sistema económico y sus presupuestos técnicos



(división del trabajo, maquinización, expansión del libre mercado, facilidades de comunicación), la humanidad había conocido momentos de éxito económico, pero que rápidamente eran compensados con catástrofes de distinto tipo que echaban por el suelo todo lo logrado. El único momento histórico en el que se había conseguido crear un ambiente propicio para conectar diversos sistemas productivos y acumular a largo plazo había sido el del Imperio y sobre todo el de la Pax Romana. Pero este momento no había durado lo suficiente y el recrearlo, aunque fuera el gran deseo europeo (el de un poder comprensivo y absoluto capaz de impulsar y proteger la bonanza), no fue fácil y no se logró.

El desarrollo económico, entonces, como hemos dicho, llegó con el capitalismo, sistema este que, característicamente, genera excedentes que reinvierte en la propia actividad económica, ampliándola, y lo hace de una manera tan necesaria que, cuando no pasa, hablamos de “crisis”, de una anomalía que resulta imprescindible corregir.

A su vez, fue el desarrollo económico el que alentó las grandiosas construcciones historicistas; por ejemplo, la marxista, la cual hace del progreso tecnológico, o del progreso de las “fuerzas productivas”, el demiurgo de las sucesivas sociedades conocidas y la garantía infalible de la superación de las desigualdades sociales en un mañana cercano.

Sin el contexto optimista que proporcionó el desarrollo económico, el cual hace su labor por ya medio milenio, ni este ni los demás sueños de los filósofos políticos modernos, inclusive el de la democracia, hubieran sido posibles. Y, por cierto, los seres humanos tampoco seríamos miles de millones apretujados en gigantescas factorías y hacinados complejos habitacionales que llamamos “ciudades”, extendidas a lo largo y ancho del planeta: miembros más o menos atribulados de la más avanzada y exitosa civilización que haya existido jamás.

### **Las críticas al progreso**

El progreso no solo ha tenido fanáticos, sino también enemigos. Apenas se había producido la Revolución francesa, la gran revolución *ilustrada*,

y ya Edmund Burke la cuestionaba desde Inglaterra con una crítica que puede usarse contra el progresismo en su conjunto. Cada generación, decía Burke, hereda una tradición que se ha ido formando secularmente, que constituye el medio en el que vive y que es, al mismo tiempo, uno de los elementos que la define; en suma, todos somos producto de lo que nuestros antecesores han sido y han hecho. Ahora bien, ¿con qué derecho, entonces, un determinado tiempo histórico, por el solo hecho de haberse colmado de espíritu revolucionario, puede cortar esta transmisión de largo plazo, dejar de lado lo que la sociedad ha sido hasta entonces, y tratar de comenzar todo de nuevo? ¿No tirará así al bebé junto al agua de la bañera? ¿Por qué deberíamos admitir la arrogancia de quienes quieren legar a las futuras generaciones exclusivamente el producto de sus desmesuras y sus atrevimientos, y no del acervo integral que posee la nación?

Por definición, todo cambio implica la eliminación de algo que existía con anterioridad; es decir, es una adición, pero también una pérdida. Entonces, ¿cómo justificarlo? ¿Cómo podemos saber si con estas pérdidas, con las “bajas” del cambio, no estamos arrebatando al futuro de la humanidad de algo crucial, de un tesoro? ¿Es realmente el progreso la evolución natural de lo existente, como se lo pinta, o más bien una forma alternativa de comportamiento en la que se ha decidido creer (normalmente porque beneficia a determinada élite), y que bien podría dejarse de lado o sustituirse por otras formas diferentes?

Este es el planteamiento que hoy hacen los ambientalistas, respecto a las pérdidas naturales que causa sin cesar el avance económico; el post-colonialismo, respecto a las pérdidas culturales que entraña la universalización de determinados modelos de vida y de pensamiento asociados al progreso; o cualquiera de nosotros cuando, situados en medio del boom de la industria inmobiliaria, vemos caer encantadoras construcciones del pasado, sustituidas por enormes y horribles rascacielos, o sentimos amenazadas las áreas ecológicas de nuestros barrios por el ideal progresista de cubrir el mundo de cemento; y nos preguntamos si dar estos pasos resulta en verdad inevitable o si debiéramos actuar de una manera más conservadora.

Ahora bien, la crítica al progresismo ilustrado no tuvo su principal foco en la tradicionalista e industriosa Inglaterra, sino en la tradicionalista e industriosa Alemania, en el momento en que esta se hallaba acorralada por los ejércitos napoleónicos y por el empeño que estos ponían para exportar los valores revolucionarios de racionalidad, científicidad, igualdad política, libertad económica y movilidad social, pero también para subordinar Europa a la égida francesa. Mientras alemanes, ingleses y otros europeos se oponían a esto último con las armas, los pensadores germanos inauguraron una gran corriente ideológica, que se suele comenzar con Goethe y que luego se ha ampliado y diversificado de manera difícilmente abarcable, hasta llegar a nuestros días mezclada con otras muchas escuelas filosóficas y políticas. El romanticismo opone lo emocional y espiritual a lo intelectual, lo nacional a lo universal y, en lo que aquí nos interesa, el crecimiento “orgánico” de las instituciones, las ideologías, las sociedades, al “progreso” inducido desde fuera y desde arriba, impuesto por un Estado revolucionario que no solo no sabe, sino que *no puede saber* las consecuencias finales de sus actos.

Porque fue en el entorno romántico que se descubrió un hecho que desde entonces no cesaría de esgrimirse en contra del progresismo, y es que todo avance material o intelectual, desde la máquina de vapor hasta la separación de la iglesia y el gobierno, pasando por la penicilina y las nuevas comunicaciones... todo avance sin excepción, al mismo tiempo que resuelve un problema existente, crea nuevos problemas de los que no se tenía idea hasta su llegada.

Pese a haber nacido en la patria del romanticismo, Hegel, ubicándose en las antípodas de Burke, saludó con espíritu progresista la *revolución* como el momento en el que el Estado podía imponerse sobre la sociedad civil y remodelarla conforme, digamos sintéticamente, a una determinada concepción del bien común. Comprendió Hegel que la revolución era el gran invento de la política moderna: el mecanismo que permitiría lograr que la historia siguiera dócilmente a la razón. En esto lo continuó otro alemán, Marx, y después, sucesivamente, diferentes oleadas de revolucionarios, cada una, eso sí, con una idea diferente de lo que la razón de-

bía mandar a la historia. Y en esta lista debemos incluir también a los revolucionarios fascistas. Al final, la innovación que Hegel había exaltado como grandiosa, y que fue efectivamente grandiosa en su momento, terminó convirtiéndose también en la peor amenaza política de la humanidad: la puerta hacia el totalitarismo.

Fue en esta “dialéctica de la Ilustración” en la que se ensimismaron los marxistas occidentales del siglo XX, escarmentados por la desilusión del comunismo y por la violencia sin cuento de las guerras mundiales. Queríamos construir el paraíso social y conjuramos un infierno de opresión y miseria, dijeron; queríamos perfeccionar nuestro conocimiento de la materia y creamos la bomba atómica; queríamos un Estado burocrático que funcionara como un reloj y, cuando lo tuvimos, lo usamos para administrar los campos de concentración nazis.

---oOo---

Tanto el éxito-generator-de-problemas del desarrollo económico como el fracaso de los progresismos a los que ha dado lugar hacen que el progresismo ocupe hoy una posición vulnerable, dubitativa. Sabemos lo que el desarrollo económico ha logrado, pero ¿también en qué terminará? Si bien casi todos actuamos como progresistas en el presente, porque la alternativa sería la parálisis, solo una minoría menguante mantiene al mismo tiempo una visión progresista del futuro. Los sueños del modernismo se han convertido, como consecuencia de su propia historia, en las pesadillas apocalípticas que constituyen uno de los rasgos de la posmodernidad.

### **El progresismo historicista**

El historicismo es la filosofía que hace determinar los acontecimientos presentes por los acontecimientos pasados. También es una doctrina de la historia que la considera un proceso *con sentido y continuidad*.

La historia puede verse como una diversidad de “conjuntos de sucesos”, en la que cada conjunto está relacionado causalmente, pero en el

que no hay relación causal entre un conjunto y los otros. En este caso, la revolución boliviana obedece a ciertas condiciones preestablecidas y no solo a la decisión de determinados personajes o partidos, pero no guarda una relación de causalidad, por ejemplo, con la lucha independentista del país. Esta es una interpretación *positiva* de la historia. Se basa sobre hechos positivos: la crisis moral del Chaco, el debilitamiento del Estado oligárquico, la existencia del MNR, el papel de los mineros en la economía, etc., para explicar, en el caso que estamos dando, la revolución boliviana. Pero no toma en cuenta, o lo hace solo de forma muy tangencial, la “cultura” y la “tradición”, esto es, los “hábitos” de pensamiento y de actuación de los protagonistas de la revolución; por tanto, no se atreve a relacionarla causalmente con –siguiendo el ejemplo– la forma en que el país luchó por su independencia y nació como república.

La historiografía positiva debe reflexionar sobre las determinaciones del comportamiento colectivo, esto es, sobre las “condiciones de posibilidad” de tal o cual acontecimiento. Esto es lo que la diferencia de la historiografía premoderna, que hacía depender casi todo de la voluntad de los jefes y mezclaba sucesos con leyendas, así como hechos con teorías sobre los hechos.

Durkheim, en su justificación de la sociología como ciencia independiente, establece claramente esta diferencia. Antes se hablaba de la sociedad, dice, desde la perspectiva del deber ser y de los “principios sociales”. El modelo clásico de estos estudios era el trabajo de Platón sobre la república. Solamente con la aplicación del método científico a los asuntos humanos, ocurrida en el siglo XIX, se crea un “objeto” material de estudio para la sociología y, podemos añadir nosotros, para la historia, que Durkheim bautiza como *hecho social*.

Un hecho social es resultado de determinaciones dadas por la organización de los seres humanos en sociedad, esto es, reglas sociales. El nacimiento de un individuo, por ejemplo, constituye un hecho natural que se halla determinado por reglas naturales (todas las que tienen que ver con la procreación de los seres humanos). Pero que ese individuo reciba un nombre y un apellido nada más nacer, y que sea sometido a

una serie de ritos de bienvenida y de cuidado y educación, todo esto constituye un hecho social. Que este individuo sea hombre o mujer es un hecho natural, y no de menor importancia. En cambio, que el tratamiento que reciba en lo que resta de su vida sea diferente por haber nacido con uno u otro sexo, eso está definido socialmente.

Durkheim desarrolla una idea aristotélica y dice que un individuo aislado de los hechos sociales es inconcebible o, en otras palabras, que los hechos sociales *hacen* al individuo. Este ya es un consenso en el pensamiento moderno. Sin embargo, existe polémica –y probablemente siempre la existirá– sobre el grado de restricción que el individuo o los individuos sufren a causa de los comportamientos de sus contemporáneos (determinaciones primarias) y de los comportamientos que a lo largo del tiempo se han ido cristalizando como costumbres, imaginarios, hábitos esperables, leyes e instituciones (determinaciones mediatas).

En esta polémica, de un lado están los partidarios del método individualista. Para ellos, la restricción no es total, sino que cada individuo y cada generación de individuos toma decisiones relevantes y relativamente libres respecto de los hechos sociales heredados. Esto no significa que estas decisiones tengan la fuerza necesaria para, por decirlo así, “comenzar todo de nuevo”, pero sí que en cada momento histórico resultan más relevantes para la vida y el saber que el acervo heredado que, con su inercia, tiende a limitarlas. Aquí hay espacios para muchos matices. Por ejemplo, Weber, que se consideraba a sí mismo individualista, en muchos momentos habla como un sociólogo holista.

El método contrario es, en efecto, el holista. Dado que la sociedad es la suma de sujetos más hechos sociales, los individualistas ponen el acento en los sujetos, mientras que los holistas lo colocan sobre los hechos sociales. El propio Durkheim lo hace. Con ello, la restricción sufrida por el individuo se acrecienta. En el extremo, los holistas pueden llegar a plantear que toda acción está completamente determinada por los hechos sociales y, por tanto, que el cambio social no existe. Solo existiría una agitación superficial que resultaría de la creencia errada de los seres

humanos de que pueden cambiar sus determinaciones, así como del inevitable fracaso de esta creencia. Como es lógico, para los deterministas tampoco existe la libertad; para ellos, los individuos están compelidos por la fuerza de los hechos sociales y entonces actúan siempre por necesidad y nunca por voluntad. Un ejemplo de determinista es Laplace. Este científico creía que, si alguien pudiera conocer todas las causas (todos los hechos naturales y sociales, y sus relaciones) que operan en el presente, lo que no es fácil, pero para él resultaba posible, entonces podría anticipar con exactitud el futuro.

Aquí también hay mucho espacio para los matices. Puede creerse en la combinación de determinaciones (objetivas), provenientes del entorno o el pasado, y decisiones (subjetivas), provenientes de la libertad. Tal es, en efecto, la principal creencia del pensamiento moderno. En este caso resulta necesario definir cuáles determinaciones son imposibles de romper y cuáles, en cambio, resulta posible alterar en la medida en que los individuos tomen conciencia de ellas (es decir, en la medida en que estos individuos se separen de los hechos sociales que los constituyen y se conviertan en seres libres). Lo siguiente sería considerar esta toma de conciencia, tanto de lo que es vulnerable a la transformación como de lo que no cabe alterar, como el mecanismo del cambio social. Entonces, por medio de la comprensión de la naturaleza de las determinaciones, por medio de un “mapeo” de las condiciones de posibilidad, es que el hombre puede cambiar el estado de cosas y “hacer avanzar” a la sociedad.

Ahora bien, esto implica una especie de “ciencia del cambio” que no ha estado disponible para la humanidad en todas las épocas. ¿Cómo se dio el cambio entonces? Para responder esta pregunta puede postularse que los hechos sociales mismos tienen, inscritos en sus “genes”, en sus propias características, una tendencia evolutiva, es decir, un sentido histórico. Para decirlo de una forma más clara: puede afirmarse que los hechos sociales –la sociedad– no se dan porque sí, sino que tienen una *finalidad*. Con el paso del tiempo, con el desenvolvimiento de la historia, esta finalidad se va desplegando. Los hechos sociales, en primer lugar, evolucionan: no están librados ni a la repetición ni al estanca-

miento. El cambio no solo es posible, sino que es característico. Pero a la vez el cambio no es contingente, es decir, no está librado al acaso. Aun si, hipotéticamente, la voluntad de los seres humanos apuntara, como quería Platón, a la detención del cambio, esto no lo impediría. Igualmente, si la humanidad buscara “retroceder”, esto es, pasar por alto la lógica evolutiva propia de los hechos sociales, para llegar a un estadio ya superado al que por alguna razón se añorara volver, tal intento se frustraría igualmente.

A esto es a lo que refiere el concepto de “historicidad”. Ningún ente simplemente “es”; todo ente es siempre *en el tiempo*. No hay “hechos sociales” (Durkheim queda atrás)<sup>1</sup>, solo hay “procesos sociales”.

El concepto de *proceso* implica otros dos: *sentido* (o finalidad) y *continuidad*, esto es, acumulación, tradición, secuencia: incluso las rupturas se contabilizan como parte de un continuo, que las prevé y las necesita para ser tal. Lo que determina al ser humano, entonces, no es la sociedad, sino la historia. Las “condiciones de posibilidad” de un acontecimiento son siempre “condiciones históricas de posibilidad”.

Tal es el historicismo: la suposición o, según de opine, la constatación del determinismo en el tiempo.

¿Qué ocurre con la libertad humana bajo tal determinismo? Consiste, como ya hemos anticipado, en la voluntad de oponerse o de ayudar a la historia a realizarse, esto es, a lograr sus fines. Esta voluntad puede ser inconsciente, en todo el tiempo previo al historicismo; o consciente, cuando ya existe la ciencia necesaria para comprender la *necesidad histórica*.

Puestas así las cosas, debemos reconocer que, teniendo varios antecesores parciales, como san Agustín, Vico y Herder, el primer pensador completamente historicista, el verdadero fundador de la corriente, es Hegel. Y es el que más influiría, a través de Marx, sobre el pensamiento progresista del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX.

1 O, mejor dicho, “fuera”, ya que Durkheim es posterior a los principales pensadores historicistas, y en realidad ha sido influido por ellos.

Sin embargo, también hay que tomar en cuenta que tanto Marx como los progresistas que lo seguirían tuvieron como modelo, que quizá a nivel subconsciente fue más importante que el de Hegel, el historicismo natural que, plasmado en la teoría de la evolución y sus aplicaciones positivistas a la sociedad (Comte y Spencer), se desprendió de la revolución ilustrada. Sin embargo, la influencia de Hegel ha sido la formalmente aceptada por el progresismo marxista y posmarxista.

## El historicismo de Hegel

El pensamiento de Hegel es muy difícil y nunca estamos seguros de comprenderlo bien. Básicamente consiste en: a) la defensa, ante el determinismo positivo de la Ilustración, de un determinismo histórico; b) la suposición de que la historia tiene una finalidad y de que esta se halla inscrita, de la misma manera que las reglas sociales se halla inscritas en todas las conductas individuales, en el gran proceso histórico y en todos los procesos parciales que lo componen; c) la suposición de que, si fuera posible conocer la historicidad de todas las cosas (es decir, el conjunto infinito de las condiciones históricas de posibilidad), el futuro sería predecible; d) el intento, puesto que lo anterior no es humanamente posible, de analizar y aislar la lógica evolutiva del ser social, con el propósito último de dotar a la humanidad de una ciencia del cambio histórico y, por tanto, una ciencia *profunda* de la sociedad; sirva esta para guiar el comportamiento práctico o “simplemente” para hacer posible la sabiduría histórica absoluta, esto es, la reconciliación de la humanidad con su propio ser (que, como se desprende de lo dicho, es un ser histórico).

Ahora bien, ¿en qué consiste esa “lógica evolutiva” impresa en la sociedad (o, mejor dicho, en la historicidad de la sociedad)? Para Hegel, en el reencuentro del ser humano con el “espíritu”, que es una forma metafísica, pero no teológica, de referirse a lo divino. Antes del principio de la historia, el ser humano y el espíritu eran una unidad. Esta unidad puede entenderse de diferentes maneras: como la subsunción de lo humano en lo divino o como la divinización del ser humano; como un momento real pre-histó-

rico o como un postulado filosófico necesario para pensar la historia a partir de él. En todo caso, es un momento sin fisuras y, por tanto, sin angustias. El momento en que el sentido, tanto de la totalidad como de sus elementos, es absoluto, es decir, sin atenuantes ni conflictos. Un ser *lleno de sentido* es un ser sin desgarramientos entre la razón, la emoción y la voluntad; en el que razón, emoción y voluntad coinciden y, por tanto, la realidad es perfectamente cognoscible y perfectamente conocida.

Pero esta unidad se rompe en un punto, que es el punto en el que comienza la historia. Queda el ser humano desgajado de la divinidad, o expulsado de la matriz primigenia. Un desplazamiento que lo empuja a tratar de retornar a la condición, que es previa, pero que entonces se convierte en una aspiración, de conocimiento y dominio del ser. Se trata de un esfuerzo para superar el desgarramiento inicial y el empobrecimiento radical que ha provocado, a la vez que debe partir de ellos, así como del “mundo” que funciona como su catalizador. Los resultados de este esfuerzo constituyen el espíritu; en otras palabras, el espíritu no es más que residuos del sentido absoluto roto, los cuales van apareciendo con las respuestas humanas a las consecuencias del “destierro” del ser. Por eso el espíritu, que es *in nuce* la solución a la contradicción del ser desgarrado, solo encuentra su plenitud, su absoluto, en relación con esta contradicción.

En otras palabras, estamos hablando de una praxis, de la transformación de la “contradicción”, del espíritu empobrecido y dispersado por el mundo, en el espíritu absoluto. Esta praxis no solo cambia al ser humano, sino que lo define. El ser humano es, por tanto, un ser abocado a la praxis. Un ser en busca incesante del espíritu absoluto; en busca del sentido integral, no desgarrado, del universo.

Resulta obvio que la praxis es la historia. Entonces, la lógica de la historia es la que ya vimos: la superación progresiva, pero constante, de la contradicción y el desgarramiento en busca de una finalidad, de un “fin de la historia” en el que haya de nuevo un absoluto de sentido, es decir, un espíritu absoluto, una reconciliación del ser.

Hegel aplica a su manera el esquema con que el cristianismo figura la historia: una caída, un

camino ascendente y adverso, y, finalmente, un reencuentro con el origen, momento en el que la historia encuentra su perfección y, simultáneamente, su fin. La historia-praxis es el camino de la superación humana, o, si se quiere, de su *progreso*, a través de la paulatina, pero conflictiva, restauración del espíritu. Un camino con un final y con un principio (la unidad del ser).

La historia avanza cuando sigue el camino preestablecido y, en cambio, retrocede cuando no lo sigue. La elección es buena cuando se nota un progresivo aumento o enriquecimiento del “sentido”, esto es, de la comprensión de la propia historia y del mundo que esta va cambiando. Por eso la historia es una praxis y no una mera práctica. Los hechos se suceden en una serie causal; al mismo tiempo, producen conocimiento sobre la causalidad que los gobierna. El conocimiento permite al ser humano adquirir una conciencia de esta serie y, por tanto, proporciona un mayor conocimiento. La praxis es práctica-teoría y luego práctica retroalimentada y por tanto “superior”.

¿Qué es lo superior y qué es lo inferior? Lo superior es lo que se comunica con el espíritu, o lo porta, o lo mejora, acercándolo a su finalidad (reencontrar el absoluto). Lo inferior es lo que proviene del mundo, y entonces desgarrar al espíritu, lo fragmenta, lo lleva lejos de su finalidad. Lo superior es el espíritu y su desenvolvimiento progresista. Lo inferior es el mundo, es decir, lo que impide el desenvolvimiento del espíritu. Esta lucha es el tema de la historia. No cesa mientras la historia exista. Pero la superior debe prevalecer en último término, ya que la fuerza

fundamental es la que despliega el espíritu para reconstituir su condición de absoluto.

Esta misma idea, “dada la vuelta”, se encuentra en el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, que presenta la visión de conjunto del materialismo histórico. Marx afirma allí que una sociedad entra en un periodo de caducidad única y exclusivamente cuando las relaciones de producción que entraña se convierten en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo –concebido como una suerte de fuego sagrado que la humanidad debe mantener siempre encendido– explica el cambio social, lo justifica y, más aún, lo hace inevitable. Las fuerzas de la producción no pueden detenerse ni ir para atrás sino temporalmente; su irresistible dinámica acaba impulsando a la humanidad hacia delante, por encima de las formas sociales existentes. De este modo, Marx asienta el historicismo hegeliano sobre un proceso estructural y le proporciona un fundamento materialista.

La pregunta principal que Marx se hizo, por tanto, fue si en nuestra época el capitalismo tiene o no un carácter *históricamente necesario*. Él creía que no y desarrolló toda su doctrina económica para probar que las condiciones sociales materiales ya estaban listas para la llegada de la sociedad siguiente, la comunista, que también concibió, como Hegel, como un momento de reintegración y encuentro, de fin de la historia y de plenitud, pero ya no de una plenitud metafísica, sino social.





# Filosofía y pedagogía en la generación del 14: José Ortega y Gasset y la reforma del “hombre-masa” Más allá del progresismo

Guillermo Taberner Márquez

*El progresismo no es sino fatalismo. Es más, ningún verdadero progresista cree en el libre albedrío.*

Miguel de Unamuno, *Vae victorius*, O.C. IX.,  
artículo de 1913 en *El Imparcial*.

*El progreso humano nunca discurre por la vía de lo inevitable. Es fruto de los esfuerzos incansables de hombres dispuestos a trabajar con Dios. Si suprimimos este esfuerzo denodado, el tiempo se convierte de por sí en aliado de las fuerzas del estancamiento social.*

Martin Luther King, Jr.,  
*Carta desde la cárcel de Birmingham*.

## 1. Introducción

Si, con palabras del discípulo de Ortega, Julián Marías, filosofía es “el quehacer del hombre que se encuentra perdido para lograr una certidumbre radical que le permita saber a qué atenerse en su vida” (Marías, 1982: 443) y la ciencia pedagógica tiene como finalidad el conducir y orientar a los hombres del futuro, niños y jóvenes, a través de la educación, no nos debe extrañar que la filosofía tenga una relación intrínseca con la pedagogía. En efecto, no hay modo de educar a nuestros niños y jóvenes si no arraigamos la pedagogía en una antropología que le dé las bases filosóficas desde las que afrontar la maravillosa tarea de educar al hombre y la mujer.

En su crítica contra el progresismo que empapaba todas las dimensiones de la sociedad, Ortega ve en el hombre-masa la manifestación palpable de lo que llamará “el tipo humano dominante”. Desde ese escorzo nietzscheano de crítica del progresismo moderno que ve al hombre avanzar sin fin hacia lo mejor, manifestando así un uto-

pismo ingenuo y una idea de la vida estática y sin dramatismo, que es lo propio del proyecto vital, desde una idea de progreso donde lo importante es tener y no ser, donde la razón matemático-positivista impera en todos los órdenes de la vida humana, Ortega ofrece una razón insertada en la vida, una razón vital donde progreso signifique tomar conciencia de que la vida es dinámica, proyectiva, menesterosa, futuriza. Es cierto que se puede avanzar y de hecho se ha avanzado en muchas dimensiones de la vida; empero, según Ortega, el error del progresismo moderno consistiría en no reconocer que, de igual modo, se puede retroceder si creemos que la vida ya por sí misma está resuelta por esa falsa e ingenua idea de la linealidad absoluta del desarrollo humano. Tómese en cuenta que la única realidad que puede dejar de ser quien es es el hombre, por eso existe el término *deshumanizar* en la medida que puede el hombre negarse a sí mismo a través de un retroceso de quien es. Por eso lo decisivo es el progreso moral y la misión consiste en “anticipar ideales y educar según ellos los corazones” (O.C. X, 44-45)

Con este texto pretendo dar unas pinceladas sobre lo que, para Ortega, consiste la educación como instrumento de reforma del hombre y superar el concepto de progreso que ha llevado a las sociedades actuales al hombre-masa.

## **2. La misión de la Universidad: la enseñanza superior**

### **2.1. Origen de la Universidad**

En primer lugar, Ortega analiza el origen de la Universidad. Aprovechando el cuarto centenario de la Universidad de Granada, en 1932, pronuncia la conferencia en su Paraninfo con el título *En el centenario de una Universidad*.

Se plantea, en primer lugar, en lo que consiste “el recuerdo”, el “rememorar” el origen de la Universidad; y para eso se hace necesario reflexionar sobre lo que es recordar como dimensión de la vida humana, ya que ésta es siempre “una faena que se hace hacia adelante”. Sin embargo, de cuando en cuando, nos situamos en el pasado. ¿Con qué fin? Ortega nos lo responde:

*Recordar no es algo pasivo, que le pasa al hombre, sino algo que él hace [...]. Recordar es un hacer [...] nosotros vamos al pasado, volvemos a él [...] y todo lo que se hace se hace por algo, en vista de algo [...]. Por eso el recordar se hace en vista del porvenir y de ahí que, si nos analizamos mientras estamos entregados a la memoria, observaremos que al rememorar bizqueamos y que mientras recordamos con un ojo el pasado con el otro seguimos atentos al porvenir como refiriendo constantemente lo que fue a lo que puede sobrevenir (Ortega y Gasset, 1976: 102-103).*

En este punto es interesante recordar que uno de los errores del progresismo modernista y contemporáneo es su fobia al pasado, ya que no comprende el dinamismo histórico, lo que les conduce a un futurismo utópico y un utopismo pueril.

Seguidamente, Ortega pone la metáfora de la carrerilla para que entendamos qué es eso de recordar. “El recuerdo”, dirá, “es la carrerilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro”. Y precisamente esto es lo que pretende Ortega con esta conferencia: ir al pasado de la Universidad española para poder dar razón de la Universidad del presente y estar en condiciones de responder a dos cuestiones fundamentales: (1) ¿por qué está en crisis la Universidad española?, y (2) ¿en qué consiste su reforma? No conozco el contexto hispanoamericano de la Universidad ni, concretamente, el boliviano, pero es posible que puedan servir estas reflexiones para otros contextos más allá del español, pues la vida humana tiene unos caracteres, al menos en su estructura analítica, comunes a todos los contextos, si bien habría que inculturarlos en los procesos educativos concretos, la estructura empírica.

“¿Qué ha sido de la Universidad española?”, se pregunta nuestro pensador y descubre, en principio, dos características. Primera: la Universidad española nace de la misma inspiración e impulso coincidente que las demás de nuestro mundo occidental. Es algo exclusivamente europeo, consustancial con Europa, un poder constituido como poder social. Segunda: la existencia de la Universidad es posible en un clima vital donde la inteligencia, la razón, exenta, nuda y por sí, se constituye como energía

histórica. De los cuatro tipos de hombres que existen en la Edad Media, a saber, soldados, mercaderes, peregrinos y estudiantes, son estos últimos quienes “ganaron la partida a los demás poderes”; pero se pregunta Ortega: “¿Para siempre?”. Aquí es donde el recuerdo de lo que fue la Universidad como lugar de la inteligencia nos confronta con lo que la Universidad es ahora en este nuevo panorama, que Ortega sitúa hacia 1900, donde la inteligencia ha sido destronada por la voluntad:

*[...] a las nuevas generaciones no les interesa la idea de las cosas sino que quieren las cosas mismas [...] no se estima al que las piensa, sino al que las quiere con resolución; se desestima la inteligencia, se prefiere la voluntad; al intelectualismo sucede el voluntarismo. La voluntad. Esta es la nueva diosa de 1900 (Ortega y Gasset, 1976: 110).*

¿Por qué este desprecio de la inteligencia? En este punto, Ortega sitúa su exposición desde el marco filosófico, metafísico de la vida humana. El hombre vive de ideas, pues, al encontrarse con su circunstancia, tiene que dar razón de ella. Recordemos su tesis fundamental que enunciará en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, de 1914: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Es irrenunciable para la vida humana saber a qué atenerse y, por tanto, el interpretar constantemente lo que le hace y lo que le pasa. Como el naufrago no tiene más remedio que bracear para sobrevivir, así el hombre no tiene más remedio que pensar, que interpretar su circunstancia para tener sentido su vida. No es otra cosa la filosofía. Pero la filosofía europea ha sido reducida desde 1650 a 1900, de la mano de Descartes y llegando a la cima con Leibniz, a lo que se denomina idealismo, desde el que se postula la exclusividad de la razón, del pensamiento en la vida humana. Aquel “pienso, luego existo” atravesará estos siglos, haciendo de la inteligencia la realidad única de la vida humana. Pero, y he aquí el error cartesiano, el hombre se queda solo. Este postulado de la inteligencia, del existir como pensar será rechazado por Ortega:

*No, señor Descartes: vivir, existir el hombre no es pensar [...] vuestra merced ha padecido un error [...] recuerde que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha caído en la cuenta de*

*que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo ser era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar porque antes existía y ese existir de vuestra merced era un hallarse naufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es [...]. Vivir, existir, no es estar solo sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercano, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa [...] la circunstancia (Ortega y Gasset, 1976: 115-116).*

Ortega postulará, frente al error del idealismo y sin caer de nuevo en el realismo, un nuevo tipo de razón. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital, como escribió en su libro de 1923 *El tema de nuestro tiempo*. La crisis de la inteligencia es, pues, la raíz de la crisis de la Universidad. Ésta sólo puede resolverse mediante la reforma de la inteligencia<sup>1</sup>. No cae Ortega en manos del voluntarismo, ya que, según nuestro filósofo, no representa una actitud perdurable:

*Por ser el hombre primariamente voluntad es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia. Es ésta quien crea los proyectos entre los cuales la voluntad ha de decidir, y para ello intenta penetrar hasta la verdad del mundo y del hombre (Ortega y Gasset, 1976: 119).*

## 2.2. Misión de la Universidad

Como es notorio, la reforma de la Universidad era uno de los temas acuciantes para el filósofo y profesor Ortega. En *Misión de la Universidad*, segundo texto que traemos a nuestra reflexión, Ortega analiza la crisis de la Universidad y, por ende, de los estudios superiores, y qué puede ser en lo que consista su reforma. La conferencia la divide en cinco partes:

### 1ª La cuestión fundamental

Trata de la cuestión fundamental que, en su opinión, consiste en acertar plenamente con

<sup>1</sup> Sobre este tema Ortega escribirá su *Reforma de la inteligencia*, reimpresso en *Apuntes sobre el pensamiento* (O.C. V, Revista de Occidente, Madrid, 1951).

la misión de la Universidad, pues es ahí donde se halla la raíz de su reforma. A este respecto, varias son las cuestiones que se plantea Ortega. En aras de la brevedad y claridad, citaremos algunos párrafos de su conferencia para dar respuesta a cada una de ellas.

En primer lugar, Ortega se pregunta por las características que describen toda educación, y apunta como respuesta que:

*Para que un ser, individual o colectivo, exista con plenitud [la misión de la educación es] colocarlo en su verdad, darle su autenticidad, y no empeñarnos en que sea lo que no es [...]. Hay que llegar a las mismas conclusiones y formas que otros países por nuestro pie, tras personal combate (Ortega y Gasset, 2001: 1-2).*

Este texto incide en otra de las críticas que Ortega hace al progresismo y consiste en que suplanta lo real por la abstracción de lo deseable. Ortega insiste que hay que atenerse a la realidad. Sólo debe ser lo que puede ser (Cfr. Conill Sancho Jesús: *Más allá del progresismo*; Anuario Filosófico, 2011).

La segunda cuestión sería: ¿en qué consiste la enseñanza superior? –en el sentido de si se debe enseñar cultura o ciencia–. Ortega se sorprende al comprobar que la enseñanza superior consiste en profesionalismo e investigación, es decir, la enseñanza de las profesiones intelectuales y la investigación científica y la preparación de futuros investigadores. Y la sorpresa deriva de “ver juntas y fundidas dos tareas tan dispares”. Porque la sociedad necesita de profesionales en los distintos ámbitos de la realidad social, pero en absoluto necesita muchos científicos porque la vocación para la ciencia es especialísima e infrecuente. Para Ortega, “cultura no es ciencia”:

*[...] la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional y ha añadido la investigación quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura [...]. No seamos paletos de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma, que la hace posible [...]. Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical. Eso*

*tiene que ser, antes y más que ninguna otra cosa, la Universidad (Ortega y Gasset, 2001: 4-5).*

Por último, aborda la cuestión de cómo renovar la Universidad. Según Ortega, para andar con acierto por la selva de la vida, hay que ser culto, conocer su topografía. La vida humana es un *integrum*. El profesionalismo y el especialismo del hombre europeo han roto en pedazos a este hombre. Este hombre europeo no se halla en cada uno de los fragmentos en que consiste cada profesión. La vida humana, como se ha dicho, es anterior a todo profesionalismo y a todo cientificismo. ¿Quién puede lograr reconstruir este hombre entero? La Universidad, que para ello debe ser capaz de aunar estas tres funciones: (1) transmisión de la cultura; (2) enseñanza de las profesiones; por último, (3) investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia.

Ahora bien, observa Ortega que tal y como están planteados los estudios superiores es imposible que un estudiante medio pueda aprender todo lo que se le ofrece. Se le está exigiendo algo que no es y, por tanto, no favorece su autenticidad y la falsificación de sí mismo. Ortega cita en este punto un adagio de Leonardo da Vinci: “El que no puede lo que quiere que quiera lo que puede”, y añade: “[...] este imperativo leonardesco tiene que ser quien dirija radicalmente toda reforma universitaria”.

*Una institución en que se finge dar y exigir lo que no se puede exigir ni dar es una institución falsa y desmoralizada [...]. Hay que enseñar lo que se pueda enseñar, es decir, lo que se pueda aprender [...]. La innovación de Rousseau y su sucesores fue simplemente trasladar el fundamento de la ciencia pedagógica del saber y del maestro al discípulo y reconocer que son éste y sus condiciones peculiares lo único que puede guiarnos para construir un organismo con la enseñanza (Ortega y Gasset, 2001: 7).*

## 2ª ¿Qué es el principio de la “economía en la enseñanza”?

Existe un principio fundamental en el que la enseñanza se nos muestra en todo su sentido: la menesterosidad de la vida humana, es decir, la limitación en la capacidad de aprender. A cada

nueva generación le es más difícil o imposible absorber la riqueza cultural.

*Urge, pues, instaurar la ciencia de la enseñanza [...] partiendo de este humilde y seco principio: el niño o el joven es un discípulo, un aprendiz, y esto quiere decir que no puede aprender todo lo que habría que enseñarle. Principio de economía en la enseñanza (Ortega y Gasset, 2001: 10).*

El principio de economía en la enseñanza no se contenta con eliminar disciplinas que el estudiante no puede aprender, sino que economiza también en los modos como ha de enseñarse lo que se enseñe. Este principio parte del estudiante, no de los saberes ni del profesor. Las dos dimensiones esenciales del estudiante son: una, lo que él es, escasez de su facultad adquisitiva de saber, y dos, lo que él necesita saber para vivir.

*La situación actual de la enseñanza en todo el mundo obliga a que de nuevo se centre la Universidad en el estudiante, que la Universidad vuelva a ser ante todo el estudiante y no el profesor, como lo fue en su hora más auténtica (Ortega y Gasset, 2001: 10).*

A partir de ahí se deben determinar el conjunto de saberes que, en torso mínimo, debe enseñar la Universidad. Estos serán aquellos saberes que se sometan a una doble selección: por una parte, los que estrictamente son necesarios para la vida del hombre que hoy es estudiante, y, por otra, aquellos saberes que el estudiante puede aprender con holgura y plenitud. En definitiva, “no se debe enseñar sino lo que se puede de verdad aprender”.

### **3ª Lo que la Universidad tiene que ser “primero”**

Ortega distingue tres funciones o tareas de la Universidad: (1) la enseñanza superior que recibe el hombre medio; (2) hacer del hombre medio un hombre culto; (3) hacer del hombre medio un buen profesional.

A continuación, nombra las grandes disciplinas culturales que conforman el currículo de la enseñanza superior, distinguiendo la disciplina cultural o vital, y la ciencia correspondiente de que aquella se nutre: imagen física del mundo (Física); los temas fundamentales de la vida

orgánica (Biología); el proceso histórico de la especie humana (Historia); la estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología); el plano del Universo (Filosofía).

A diferencia de lo que ocurría en la Universidad de los años 30, y quizá también en la nuestra del año 2017, la ciencia y la investigación no se enmarcan entre sus funciones primarias. No se debe confundir a la hora de situar estas funciones básicas de la Universidad tres dimensiones diferentes: la cultura, la ciencia y la profesión intelectual. Necesitamos separar profesión de ciencia a la vez que separemos ciencia y cultura. La ciencia plantea problemas, es problemática, tiene la función de lo problemático; la profesión se propone usar de lo descubierto por la ciencia, “echar mano” de la ciencia para llevar a cabo su profesión. No es ciencia aprenderla y enseñarla como tampoco usarla y aplicarla. Tan sólo es ciencia descubrir una verdad o un error. Es, por tanto, una de las cosas más altas que el hombre produce. Será, pues, baladí pretender que el estudiante medio sea un científico. Es una pretensión ridícula. La misión de la Universidad no es la investigación. Esta tendencia ha sido, en opinión de Ortega, desastrosa para la Universidad. Esto ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. La Universidad necesita profesores que enseñen su asignatura y no, permítaseme la expresión, “una rata de laboratorio”. Por eso es preciso, imprescindible distinguir entre ciencia y cultura. Es a lo que dedicará la cuarta parte.

### **4ª Cultura y ciencia**

Para empezar Ortega define cultura, que para él es sinónimo de vida:

*Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee, mejor, el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive [...] las ideas vivas o de que se vive no son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras efectivas convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones [...]. Es una necesidad ineludible de nuestra vida (Ortega y Gasset, 2001: 15).*

Es en este punto donde Ortega volverá a repetir lo que es hilo conductor de su raciovitalismo: el concepto de vida como proyecto,

que debe saber atenerse respecto quién es y que no puede darse “el lujo” de problematizar como hace la ciencia sino dar respuesta a lo que hace y a lo que le pasa. Toda vida necesita, quiera o no, justificarse ante sus propios ojos.

La cultura no es ciencia. De la ciencia no se vive. El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura, sí. El hombre culto, el hombre ilustrado es el que ve a plena luz los caminos de la vida, el que sabe discernir. Sólo el hombre que no tiene miedo a abrirse a la autenticidad de lo que verdaderamente es, el que sabe discernir por sí mismo y opta por vivir a la altura de su tiempo sin refugiarse en las seguridades ya logradas, el hombre, en fin, creativo, fantástico en cuanto que, mediante la fantasía, anticipa su proyecto vital, ese “mundo verdadero que exigiría mucho de él” es el que tiene que educar la Universidad...

*Yo haría de una Facultad de Cultura el núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior [...]. En la Facultad de la Cultura no se explicaría la Física según esta se presenta a quien va a ser de por vida un investigador fisicomatemático [...]. Esa disciplina expondrá en qué consiste el modo de conocimiento que emplea el físico para llegar a su portentosa construcción (Ortega y Gasset, 2001:17).*

¿Cómo lograr esa “Facultad de la Cultura”? Mediante dos actuaciones pedagógicas. Por el principio de economía de la enseñanza, que se explicó anteriormente, por el que se simplificaría y sintetizaría enormemente la enseñanza. Las ideas fundamentales de una ciencia van perdiendo el carácter de fundamental para convertirse en instrumentales. Por ejemplo, el principio de la alta matemática es imprescindible para hacer Física, pero no para entenderla humanamente. “Todo aprieta para que se intente una nueva integración del saber que hoy anda hecho pedazos por el mundo”. Es necesario no especializarse más que en una cosa: en la construcción de una totalidad.

*Hombres dotados de este genuino talento andan más cerca de ser buenos profesores que los sumergidos en la habitual investigación (Ortega y Gasset, 2001: 18).*

## 5ª Lo que la Universidad tiene que ser “además”

Al principio de este último apartado, Ortega vuelve a repetir lo dicho en el tercero respecto de lo que tiene que ser, primero, la Universidad para, acto seguido, decir lo que “además” tiene que ser:

*Ahora llega el instante justo para que reconozcamos en toda su amplitud y esencialidad el papel de la ciencia en la fisiología del cuerpo universitario, un cuerpo que es precisamente un espíritu (Ortega y Gasset, 2001: 20)*

No es la intención de Ortega desarraigar la ciencia de la Universidad, sino ponerla en el lugar que le corresponde; y éste no es el de la función primera o básica de la enseñanza superior, sino la de nutrir la cultura y las profesiones. Varias son las ideas clave a este respecto:

**Primera.** “Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias, laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el humus donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces” (Ortega y Gasset, 2001: 21).

**Segunda.** No es admisible, sin embargo, que se confunda el centro de la Universidad con esa zona circular de las investigaciones que debe rodearla.

**Tercera.** La ciencia es el alma de la Universidad, el principio mismo que nutre de vida e impide que sea sólo un vil mecanismo.

**Cuarta.** Pero la Universidad es también otra cosa: necesita el contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el presente...La Universidad tiene que estar abierta a la plena actualidad, más aún, tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella (Ortega y Gasset, 2001: 21).

Así, en definitiva, la Universidad no será sólo una institución para estudiantes sino que: “[...] metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un poder espiritual superior frente a la Prensa<sup>2</sup>,

2 Ortega, en párrafo inmediatamente anterior, dice que la prensa es el poder espiritual que ha ganado la partida al poder espiritual de la Iglesia, porque ha abandonado el presente y la vida pública es siempre actualísima, y el Estado, porque la democracia lo dirige gobernado por la opinión pública.

representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez” (Ortega y Gasset, 2001: 22).

### 2.3. Sobre las carreras: la vida como vocación

Cuánto se habla de vocación. Sobre todo entre los jóvenes que cursan sus estudios secundarios previos a los universitarios. Y tú, le preguntamos, ¿qué quieres ser? ¿Cuál es tu vocación? La pregunta, consciente o inconscientemente, cercena el auténtico significado de *vocación*. No hablamos ya en círculos eclesiásticos. Ortega nuevamente aprovecha estas primeras lecciones de un curso universitario para profundizar sobre el auténtico significado del término, pues es la vida misma la que es vocación de una manera constitutiva. Sólo desde este fundamento antropológico podrá Ortega explicar en lo que consiste la vocación particular que se identifica con una carrera, con una profesión.

Ortega distinguirá entre misión personal y misión profesional. De la misión personal, la que consiste en el propio vivir dirá:

*Misión significa, por lo pronto, lo que un hombre tiene que hacer en su vida. Por lo visto, la misión es algo exclusivo del hombre. Sin hombre no hay misión [...] lo que el hombre tiene que hacer, lo que el hombre tiene que ser, no le es impuesto sino que le es propuesto* (Ortega y Gasset, 1951 (V): 210).

Y en otro lugar dirá:

*[...] tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da más realidad a su vida, la que posee más sentido, la más suya [...]. ¿Cómo lo elegirá? Porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posible y notará que alguno de ellos le atrae más, tira de él, le reclama o le llama [...] es la vocación* (Ortega y Gasset, 1951 (V): 211-212).

Respecto de la misión profesional:

*[...] las trayectorias esquemáticas de vida que hallamos en derredor o contorno social son las profesiones, carreras o carriles de existencia que hayamos ya establecidos [...]. Entre ellos elegiremos cuál va a ser el nuestro, nuestro curriculum vitae* (Ortega y Gasset, 1951 (V): 212-213).

La vida humana es una carrera, un proyecto; se nos da, pero no hecha, sino que hay que elegir entre las posibles trayectorias a través de la imaginación, de la fantasía, es faena poética. Todo lo contrario postula el progresismo que critica Ortega, para el que la vida humana tiende por sí misma a la perfección. La carrera de la vida es la de cada cual y, aunque encontramos los esquemas generales de cada profesión u oficio, es personalísimo el perfil que cada uno le da, ya que a la vocación profesional la vocación o misión personal la configura de forma singular.

Permítanme que, finalmente, haga reseña, aunque sea de forma brevísima, al significado que la palabra *officium*. Ortega nos disecciona etimológicamente este término del latín. *Officium* deriva de *ob* y *facere*, “donde la preposición *ob* significa salir al encuentro, prontamente, a algo, en este caso a un hacer. *Officium* es hacer sin titubeo, sin demora, lo que urge, la faena que se presenta como inexcusable” (Ortega y Gasset, 1951, V: 215).

En aras a la concisión que me propongo en este texto, dejaremos para otro unas breves reflexiones, pero jugosísimas, sobre lo que es estudiar y ser estudiante. Jugosísimas, pero, a la vez, llamativas e impactantes en sus respuestas.

En definitiva y como resumen de lo que para Ortega debe ser el hombre reformado que supera el progresismo modernista, permítanme que enuncie algunas de esas características apoyado en el artículo del profesor Conill previamente citado:

1º Debe conservar el ayer que creó el hoy.

2º Las metas ideales son reales si satisfacen plenamente.

3º La técnica debe ir ligada a las necesidades humanas, ya que el bienestar es variable respecto a sus necesidades.

4º Más allá de la naturaleza, existe la libertad; más allá de la causalidad, existe la cultura.

5º El nuevo hombre sabe que el progreso decisivo es el moral, ya que el progreso es una interpretación dramática de la vida que es constitutivamente azarosa.

6º El nuevo hombre es el héroe, el hombre excelente que apela a una norma más allá de él a la que sirve; es autoexigente, disciplinado, noble,

con deberes más que derechos, asceta, que puede deshumanizarse y por eso vive desde la problematización y la menesterosidad, desde lo dramático y también desde lo “deportivo” en el significado orteguiano. En definitiva, llegar a ser quien es.

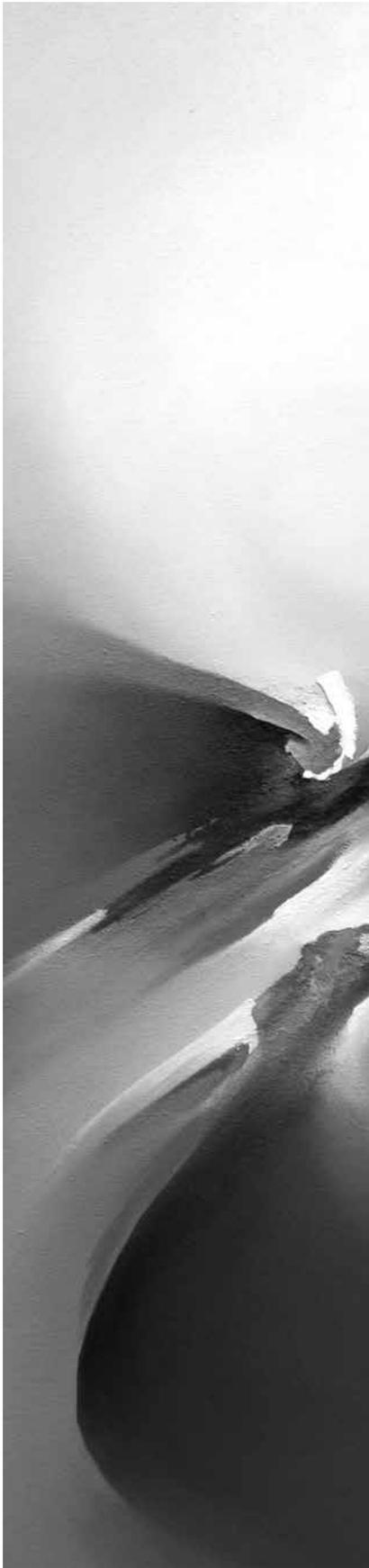
Concluamos, pues, con la idea fundamental que el profesor Abellán expone sobre la tarea educativa de Ortega en el prólogo a la obra ya citada de la profesora Juana Sánchez-Gey y el profesor Ángel Casado:

*La gran hazaña educativa de Ortega fue poner en marcha la Escuela de Madrid, un ensayo de reforma docente de la Universidad española, inspirado en su doctrina filosófica* (Casado-Sánchez-Gey, 2007: 11).

## Bibliografía

- Casado, A. (2001): «Ortega y la educación: perfiles de una trayectoria», *Revista española de pedagogía*, núm. 220, págs. 385-402.
- Casado, A. y Sánchez-Gey, J. (2007): *Filósofos españoles en la Revista de Pedagogía, 1922-1936*; Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- Conill Sancho, Jesús (2011): Más allá del progresismo: la reforma del hombre desde la *perspectiva de Ortega y Gasset*; Anuario Filosófico 44/2, pp. 253-275.
- Corrigan, R. (1964): «La misión pedagógica de José Ortega y Gasset», en C. A. Jones y F. Pierce (coords.): *Actas del primer Congreso Internacional de Hispanistas: celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962*, págs. 231-238.
- De Haro Honrubia, Alejandro: «La idea de progreso en la era del nihilismo: Ortega y su crítica al nihilismo»; *Revista de la Facultad de Educación de Albacete* Nº 18 (2003), pp.133-154
- Mariás, J. (1982): *Obras*, 10 tomos; Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2014): O.C. X. Madrid: Revista de Occidente, 2014.
- Ortega y Gasset, J. (1946-1983): *Obras completas*, 12 tomos. Madrid, Revista de Occidente/Alianza.
- (1976): *Misión de la Universidad*; Madrid, Revista de Occidente (col. El Arquero).
- (1976): *Para los niños españoles*; Madrid, Revista de Occidente (col. El Arquero).
- (1976): *En el centenario de una universidad*; Madrid, Revista de Occidente (col. El Arquero).
- (1976): *Sobre las carreras*; Madrid, Revista de Occidente (col. El Arquero).
- (2001): *Misión del bibliotecario*; Buenos Aires (Raúl J. A. Palma).





# La cuestión de avanzar

Andrés Canseco Garvizu

*Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso...*

Walter Benjamin

La marcha del mundo es una dinámica feroz; la lectura que haga de los avances y cómo se adapte a ellos son los primeros desafíos del humano. Así como los hombres, las sociedades se diferencian entre sí por elementos que facilitan o dificultan los adelantos, su receptividad al cambio o su obstinado anclaje a lo antiguo.

Para proseguir, quisiera eliminar dos tentaciones: la primera –evidente, pero no sobrante– es aquella idea de que el progreso se expresa únicamente en cuestiones de infraestructura o adelantos tecnológicos; la segunda –directamente relacionada– es que, para furia de los recolectores y acumuladores, no considero posible medir el progreso en indicadores, tablas o fórmulas. Mi escepticismo se extiende, por supuesto, a la altanería académica y la labor de organismos internacionales. Esto, desde luego, no proclama la inutilidad entera de las labores mencionadas, sino más bien la facilidad con la que pueden manipularse o acomodarse los resultados.

En cualquier caso, la reflexión que sí es constante tiene que ver con una expresión más temporal que de cualquier otra clase. Si la decadencia –como señala Ortega y Gasset– necesariamente implica una comparación con el pretérito, el progreso también requiere ese ejercicio. Al asumir la condición de mortales, por el paso del tiempo o por las vicisitudes que pueden poner fin súbito a la existencia, el progreso se vuelve una carrera. Si el tiempo en el mundo condiciona qué tanto un humano puede desarrollar capacidades y potenciales, se hace necesario que la velocidad sea la mayor posible, al menos como pretensión.

Lo que ocurre es que, precisamente, esta lógica de avance no es un proceso romántico y lineal. Aunque la contemporaneidad ofrece muestras, en varios sentidos, mejores que las de los siglos pasados, ese camino está marcado por

errores, atrocidades y hasta ruinas de aquello que el mismo hombre ha tenido que dinamitar. Despojarse de taras y hasta costumbres que se consideraban inalterables es un requisito que no admite cortes de sentimentalismo. Oficios desaparecen, edificios caen, tradiciones se renuevan, lo propio se mezcla con lo ajeno; y, de esta forma, surge lo nuevo, un lento alumbramiento, cuyo fruto, a veces, no es percibido, sino por las generaciones venideras. En estos cambios, el barniz de lo civilizado no es siempre una constante: invasiones, guerras, intereses, revoluciones sangrientas y otras muestras más son una realidad que no puede negarse. En la novela *La rebelión de Atlas*, obra de Ayn Rand, el progreso está asociado con la figura del tren. Ya sea por casualidad o por voluntad de la polémica y valiente autora, la metáfora es válida. El tren no retrocede, cerca de sus vías se crean ciudades, se desafía aquello que antes era nada, a fin de crear.

Esta idea de desarrollo no se da de modo espontáneo e inevitable; mentalidades y esfuerzos constantes, acompañados de la crítica, son fundamentales. De lo contrario, puede originarse un estancamiento estatuario o hasta un retroceso, patrocinados por el conservadurismo o el pensamiento falaz de que todo tiempo pasado fue mejor. Apunte extra para ciertos enemigos de la modernidad que ven en pasados remotos,

ancestrales, precolombinos y hasta bárbaros, modelos de vida ideales y perfectos; una muestra de fanatismo peligroso que pinta al progreso como un demonio culpable de todas las pestes e infamias de los últimos siglos.

Por otro lado, en tiempos en que la población mundial crece y sus necesidades con ella, pensar en el progreso parece estar en conflicto con la conservación y la sostenibilidad, sobre todo en temas ambientales. Y aunque, por supuesto, no podríamos imaginar un modelo de vida que no contemple necesarios cuidados responsables, también es ridículo generar una suerte de idolatría intransigente hacia el medio ambiente. El desafío precisamente es ese: buscar lo más cercano a la prosperidad de la civilización sin caer en delirios.

A la luz de estas reflexiones, se ve que el progreso no es algo sencillo; las personas y naciones que lo logran de mejor manera luchan constantemente contra el estancamiento, los fanáticos, el tiempo y contra el enemigo más duro: su propia versión pasada. En ocasiones, abandonarse, renovarse y morir para nacer en forma de una nueva verdad más acorde a las circunstancias, necesidades y deseos, es un paso que genera dolor, un sacrificio indispensable para ubicarse en el futuro.





# Obsolescencia humana

Juan Carlos Porcel

**D**urante los inicios de nuestra civilización, las actividades de procura de alimentos y resguardo eran algo en lo que participaban prácticamente todos los individuos dentro de un grupo humano. Hoy en día, tras muchos siglos de progreso, hemos pasado de habitar cavernas y cazar nuestra comida a vivir en gigantescas ciudades con millones de personas donde, prácticamente, nadie necesita producir alimento de manera directa. Esta drástica disminución en la necesidad de nuestra labor física se debe a la variedad de herramientas que hemos creado para realizar el trabajo duro en nuestro lugar. Estos “músculos mecánicos” han facilitado nuestras tareas, superando vastamente los músculos orgánicos (humanos o animales) en velocidad, fuerza, resistencia y, gradualmente, en precio, y nos han permitido la diversificación y especialización en áreas más enfocadas en la actividad intelectual y creativa.

Indudablemente, el progreso tecnológico e industrial continuará la reducción de la labor manual. Pero los más grandes y acelerados cambios en la tecnología actual no están sucediendo en la creación o mejora de nuevos músculos mecánicos, sino en el desarrollo de “mentes mecánicas”, las cuales, en la forma de diferentes tipos de inteligencia artificial, disminuirán enormemente la demanda por nuestra labor mental. A mi parecer, el desinterés e incredulidad en el profundo impacto que estas nuevas mentes mecánicas pueden tener en la sociedad se debe a la concepción arcaica que tiene el público en general sobre el alcance de la automatización en la actualidad.

Al mencionar el papel de la automatización en el mercado moderno, la imagen que se evoca más comúnmente suele ser la de enormes y costosos brazos robóticos en líneas de ensamblaje, realizando tareas pre-programadas, completamente dependientes de las instrucciones asignadas por sus operadores. Este tipo de máquinas, ciertamente, son una parte vital de muchas industrias —y seguirán siéndolo—; sin embargo, son una pobre muestra de las ampliamente superiores capacidades con las que cuentan las últimas iteraciones en el campo de la robótica e inteligencia artificial. La constante mejora en la velocidad del *hardware* y *soft-*

*ware* está otorgando a las máquinas más y más capacidades que alguna vez fueron consideradas exclusivamente humanas (como jugar ajedrez, conducir un vehículo o crear música).

Robots de Propósito General como Baxter<sup>1</sup> no tiene ni necesitan ninguna rutina pre-programada ni necesitan de operadores especializados. Baxter puede aprender —a través de sus propios sentidos y extremidades— cualquier tarea que sea necesaria, desde empacar productos hasta servir café, con solo mostrarle los pasos a seguir. Por otro lado, los vehículos autónomos<sup>2</sup> ya han recorrido cientos de miles de millas de forma automática, y la tecnología solo va a mejorar. El reemplazo de los conductores humanos no es una cuestión de probabilidad, sino de tiempo.

Este tipo de sistemas capaces de aprender necesitan básicamente dos *inputs*: una tarea y un set de ejemplos de dicha tarea completa correctamente; con esto, el sistema debería ser perfectamente capaz de encontrar y perfeccionar el proceso por el cual realizar la tarea propuesta de manera óptima.

Podemos partir de ejemplos relativamente simples de estos sistemas. MarI/O<sup>3</sup>, por ejemplo, es un programa escrito por Seth Bling que es capaz de jugar *Super Mario World* por sí solo. El programa tiene acceso a los controles del juego y a la pantalla donde puede “ver” los diferentes elementos de la interface. Usando estos únicos *inputs*, el programa es capaz de aprender a jugar, usando como objetivo la maximización de la distancia recorrida por el personaje principal. Más aún, en algunos casos, ni siquiera es necesario especificar la métrica exacta que debe ser usada para definir las condiciones de victoria. En el *paper* «El primer nivel de Super Mario Bros. Es fácil con ordenamientos lexicográficos y viajes en el tiempo, luego de eso se vuelve un poquito complicado»<sup>4</sup>, el Dr. Tom Murphy

muestra cómo un programa puede buscar y definir sus propias condiciones de éxito, encontrando números ascendentes en la memoria del juego, con lo cual la cantidad de *inputs* básicos se reduce simplemente a los ejemplos de tareas completas.

Pero veamos otros sistemas más conocidos que, de igual manera, requieren robots con capacidades de aprendizaje autónomo. En este sentido, destaco que la bolsa de valor es un ejemplo de actividad que, prácticamente, no necesita la intervención humana; son mayormente *bots* que aprendieron a hacer intercambios, intercambiando con otros *bots* que se enseñaron a sí mismos como intercambiar<sup>5</sup>. Asimismo, la escritura es otra actividad cuya automatización es un negocio común. En efecto, empresas como Quill<sup>6</sup> usan algoritmos para generar artículos sobre cualquier tema que uno necesite y son indistinguibles de aquellos escritos por un humano. Por último, para ilustrar más la idea, acoto que, en el ámbito musical, sitios como Jukedeck<sup>7</sup> pueden generar un infinito número de canciones de cualquier longitud en cualquier estilo que se desee para cualquier propósito (y es gratis).

Siempre he notado que la creatividad es considerada como una de las máximas limitaciones para una máquina y cómo es una capacidad netamente humana; sin embargo, no hace falta más que familiarizarse con el más elemental curso de narrativa o creatividad para saber que esta no es más que un simple proceso de acumulación de información. El proceso creativo solo implica realizar nuevas conexiones entre ideas preexistentes. La ley de conservación de la materia también se aplica a las ideas. Ni la materia ni las ideas se crean *ex-nihilo*. El sistema Watson de IBM<sup>8</sup> es una buena muestra de la capacidad para relacionar conceptos y conectar ideas. En 2011, Watson ganó el concurso de trivia *Jeopardy*, siendo capaz de dar respuestas como “¿Qué es Sauron?” dada la pista “Es bus-

1 Rethink Robotics. *Baxter Collaborative Robots for Industrial Automation*. 2017. [www.rethinkrobotics.com/baxter/](http://www.rethinkrobotics.com/baxter/) (visitado el 03/05/2017, como en todos los enlaces que se indican en este ensayo)  
2 Waymo. *Waymo*. 2017. <https://waymo.com>  
3 Bling, Seth. *MarI/O - Machine Learning for Video Games*. 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=qv6UVOQ0F44>  
4 Murphy, Tom. *The First Level of Super Mario Bros. Is Easy with Lexicographic Orderings and Time Travel... after that it gets a little tricky*. SIGBOVIK 2013. 2013.

5 CGP Grey. *Humans need not Apply*. 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=7Pq-S557XQU>  
6 Narrative Science. *Quill*. 2017. <https://www.narrativescience.com/Platform>  
7 Jukedeck. *Jukedeck - Create unique, royalty-free soundtracks for your videos*. 2017. [www.jukedeck.com](http://www.jukedeck.com)  
8 IBM. *IBM Watson*. 2017. <https://www.ibm.com/watson>

cado por maldad generalizada; visto por última vez en Barad-dur; es un ojo gigante, difícil verlo”.

El progreso de la tecnología es rápido y su velocidad se incrementa constantemente; además, por lo que se puede ver, cualquier tarea de interés comercial realizable por un humano es mecánica o algorítmicamente replicable. Y nótese que los ejemplos mencionados aquí son exclusivamente de máquinas o sistemas existentes y funcionales. En ningún momento, he incurrido en especulación o extrapolaciones. Esto no es ciencia ficción; esto es la realidad, el presente.

No existe ninguna regla de la economía que diga que “mejores tecnologías crean mejores empleos para los caballos”; no obstante, al reemplazar “caballo” por “persona”, esta proposición suena perfectamente razonable y esto debería invitarnos a la reflexión. Así como los carruajes son una tecnología obsoleta en la cual no ha existido ningún progreso desde su reemplazo, grandes sectores de la labor humana enfrentarán un destino similar en cuanto un pedazo de *software* pueda hacer cualquier trabajo mejor, más rápido o más barato que nosotros. Esto no es difícil de imaginar si consideramos que un

vehículo autónomo ya es capaz de manejar sin mayores complicaciones en el tráfico normal de una ciudad como San Francisco y apenas llevamos unos pocos años en el desarrollo de esta tecnología, sin mencionar que no ha pasado mucho más de medio siglo desde la invención de la primera computadora.

La curva que sigue el avance de la ciencia de la computación está lejos de ser la pendiente lineal que nuestras mentes están más acostumbradas a comprender. Decir que la inteligencia artificial va a tener un impacto dramático en la sociedad puede sonar poco creíble hasta que pensamos que muchos de nosotros crecimos en un mundo donde no existían los celulares o Internet, nuestros padres, probablemente, en uno sin computadoras o televisión, y nuestros abuelos, por último, fueron niños para quienes un vuelo comercial era ciencia ficción.

Tal vez la revolución de las máquinas no llegue en la forma de un holocausto nuclear propiciado por el despertar de la primera superinteligencia artificial consciente y, seguramente, no sucederá mañana; no obstante, es necesario, o, por lo menos, interesante, cuestionarse sobre las posibles implicaciones de la venidera obsolescencia del ser humano.



# Bioética y estética en el diseño industrial: necesidad de combinar métodos

Sergio Picco Ortiz

Según el filósofo Vilém Flusser, “hoy en día diseño significa más o menos aquel lugar en el cual el arte y la técnica (y por ello el pensamiento valorativo y científico) se solapan mutuamente, con el fin de allanarle el camino a una nueva cultura”. Hablar de diseño como disciplina es hablar del hombre, su contexto y sobre todo de sus creaciones culturales.

La cultura, definida como los rasgos particulares que ha creado una sociedad específica en lo referente a sus prácticas, códigos, costumbres, objetos, vestimenta, religión, reglas y normas que guían la manera en que se relacionan sus miembros, entre otros, se convierte en el objetivo primordial del diseño.

Es por medio de la cultura que el ser humano, miembro de una sociedad específica, puede discernir los valores y tomar opciones de comportamiento, logrando así un compromiso ético. Al relacionar la cultura con el diseño, podemos pensar que la ética debe ser una preocupación constante para el diseño, ya que el diseño contribuye de manera significativa a construir constantemente una nueva cultura: la está diseñando y rediseñando.



Es interesante ver cómo la bioética y el diseño industrial tienen un origen común en la filosofía. El estudio de la filosofía parte de la autorreflexión del espíritu sobre tres pilares fundamentales: su conducta valorativa, teórica y práctica.

Los valores se consideran y estudian en la reflexión sobre el estudio de la conducta valorativa del espíritu gracias a la teoría de los valores. En teoría se divide, a su vez, en teoría de los valores éticos, de los valores estéticos y de los valores religiosos. De este fundamento epistemológico aparecen tres disciplinas llamadas ética, estética y filosofía de la religión.

La estética, como área de la filosofía que estudia la manera como el hombre racional interpreta todos los estímulos que son producidos en la realidad y son percibidos por los sentidos, tiene en el arte su principal campo de trabajo. Y es el arte el que da origen a muchos de los fundamentos del diseño industrial, en especial lo referido al manejo del lenguaje de la forma objetual. Son los objetos y sus propiedades formales el campo fundamental de estudio del diseño industrial. Pero el diseño contemporáneo ha olvidado los valores éticos como escancia de su ejercicio.

Al referirnos a la ética, llama la atención lo señalado por Mary Midgley en su ensayo *El origen de la ética*, donde hace alusión a lo mencionado por los griegos y Hobbes: "... la ética simplemente como un mecanismo de la

prudencia egoísta; su origen es el contrato social. Para esta concepción, el estado pre-ético es un estado de soledad y la catástrofe primitiva tuvo lugar cuando las personas comenzaron a reunirse". De allí que la comunidad humana solo es posible con la articulación de reglas de convivencia y comportamiento que permitan manejar las individualidades y subjetividades en un gran todo comunal, que de acuerdo a lo dicho podríamos llamarlo el contrato social.

Dicho lo anterior, la relación práctica entre la estética y la ética se da gracias a la subjetividad de los individuos en función a un orden social por medio de valores. Pero este orden social tiene varios rasgos que debemos considerar gracias al estado contemporáneo de la sociedad: por ejemplo, la tecnología, la crisis medioambiental, la superpoblación, las sociedades heterogéneas, el respeto por la autonomía individual, etc. De esta manera, la relación entre una y otra debe establecerse obedeciendo a exigencias exógenas a ellas (ética y estética), pero que van de la mano cuando se refiere a objetos. Los objetos hacen de crisol fundante para que la ética y la estética dialoguen, diálogo influido fuertemente por los rasgos mencionado. Y es allí donde entra la bioética, ya que el trasfondo común en todo esto es la vida no solo humana, sino terrícola.

El encontrar los espacios comunes entre estética y bioética ha sido un trabajo que toca lo fundamental de una relación fundamental: la vida sobre el planeta, el diseño industrial y los valores humanos.



# ¿Qué es esa cosa llamada “progreso”?

Gustavo Pinto Mosqueira

*No hay nada repartido de modo más equitativo en el mundo que la razón: todo el mundo está convencido de tener suficiente.*

*Vivir sin filosofar es, propiamente, tener los ojos cerrados, sin tratar de abrirlos jamás.*

*Dos cosas contribuyen a avanzar: ir más de prisa que los otros, o ir por el buen camino.*

Descartes

Al parecer, la idea o el valor del *progreso* humano es parte del discurso de la modernidad. ¿O es parte de la naturaleza humana progresar –aspecto ontológico que enfatizó la modernidad–? ¿En qué ámbitos de nuestra vida necesitamos progresar? ¿Qué tipo de progreso es más prioritario para la vida humana: el material (económico) o el moral, o ambos a la vez?

Vamos a suponer que el deseo de progresar está en la naturaleza del hombre. Por tanto, no es solo un concepto regulador de la vida moderna. Y que esto de progresar se da en todos los ámbitos de la vida humana: el material, social, cultural, moral y ético. En este sentido, en el último cuarto del Siglo de la Luces (XVIII), por ejemplo, Adam Smith, en su obra *La riqueza de las naciones* (Buenos Aires: Longseller, 2008), al explicar las causas de los distintos progresos económicos que tienen las naciones, hace ver que no solo está el comercio entre el campo y la ciudad que intercambian bienes manufacturados y agrícolas, más la inversión de capital, primero, en la agricultura, luego, en las manufacturas y, por último, en el comercio exterior –en ese orden–, sino también que la historia demuestra que para progresar a nivel material se requiere que los habitantes de un pueblo o sociedad tengan *libertad e independencia*.



A esos principios ético-políticos se fueron añadiendo la imposición del “orden y el buen gobierno y, con ello, un mayor grado de libertad y seguridad de sus habitantes”. (p. 97). Esto es, un avance en el campo moral implicaría un progreso también material (económico).

*Esto hizo que los individuos procuraran mejorar su condición y lograr, aparte de lo necesario para la mera subsistencia, la posibilidad de conseguir ciertas comodidades y placeres. Algo que se logra antes en el medio urbano que en el rural (p. 97).*

Más adelante, Smith observa que la riqueza de las ciudades –generada por las manufacturas y el comercio– promovió el cultivo y la mejora del suelo en el campo, la compra de tierras por parte de individuos como forma de invertir parte de su capital. Este avance fue acompañado, reitera, de la imposición del “orden y un buen gobierno, y libertad y seguridad, tal como sucedía en las demás ciudades” (p. 99).

*Ergo*: tiene que haber progreso moral o ético en una nación, sociedad o cultura, vale decir, avance en valores entre sus individuos o habitantes, para que surja también un progreso económico. Sin libertad, autonomía individual, seguridad en los bienes que se tiene, no hay progreso humano en el ámbito material. Ambos factores, al parecer, van combinados.

Aunque en el siglo de la Ilustración, otros pensadores enfatizaron más el aspecto mental y moral como, por ejemplo, Kant en Alemania.

Immanuel Kant abordará el asunto del progreso social (político, cultural, educativo) desde la perspectiva del pensamiento y la moral, respectivamente, en dos ensayos: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?» (en ¿Qué es la Ilustración; Madrid: Tecnos, 1988, p. 9-10) y «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor» (1797) (en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*; Madrid: Tecnos, S.A., trad. Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, 2ª. ed., 1994).

En efecto, en su escrito sobre la Ilustración, Kant trata de constatar el asunto de si la sociedad alemana de su época, en relación con el pasado, se encontraba en un estadio mejor

–léase de ilustración–, es decir, de mayor desarrollo de su capacidad de pensar, por un lado, y qué obstáculos aún habían que impedían ese progreso, por otro. Con prudencia, dirá que la sociedad alemana, o la humanidad toda, aún no estaba en todo su esplendor en la época de la Ilustración, pero que sí se estaba avanzando en esa dirección. Por eso, Kant conminaba a que el hombre se atreviera a pensar por sí mismo, con su máxima: ¡*Sapere aude!* (“Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento” (p. 77)). Caso contrario, no habría progreso en el campo del pensamiento que implica, ineludiblemente, la emancipación del hombre, o sea, un desafío moral en última instancia.

Pero ¿por qué todavía no había entre los hombres ese valor de servirse del propio entendimiento? Varias eran (son) las causas. Entre otras, estas:

- La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los hombres permanezcan, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de su vida. “¡Es tan cómodo ser menor de edad!”. Cuando hay un libro que piensa por mí, un nutricionista que me dice lo que tengo que comer, un director espiritual que guía mi conciencia, entonces, no necesito esforzarme. Si tengo dinero y puedo pagar todo eso, otros asumirán por mí esa fatigosa tarea.

- Los tutores (autoridades políticas –monarcas, príncipes, y hoy dictadores, caudillos–, pastores, eclesiásticos, profesores) que han asumido la tarea de supervisión, se encargan de mostrar de que el paso para dejar la minoría edad sea visto, además de difícil, peligroso.

*Después de haber entontecido a sus animales domésticos, y procurar cuidadosamente que estas pacíficas criaturas no puedan atreverse a dar un paso sin las andaderas en que han sido encerrados, le muestran el peligro que les amenaza si intentan caminar solos. Lo cierto es que este peligro no es tan grande, pues ellos aprenden a caminar solos después de unas cuantas caídas: sin embargo, un ejemplo de tal naturaleza les asusta y, por lo general, les hace desistir de todo posterior intento. Por tanto, es difícil para todo individuo lograr salir de esa minoría de edad, casi convertida ya en naturaleza suya. [...]. Por eso, poco son los que, por esfuerzo del propio espíritu, han conseguido*

*salir de esa minoría de edad y proseguir, sin embargo, con paso seguro* (p. 78).

A pesar de esas barreras, el desafío de emanciparse, para Kant, había que asumirlo. ¿Cómo? ¿Exigiendo qué? ¿Qué se requiere para progresar en este ámbito espiritual o moral? Se “requiere libertad, y, por cierto, la menos perjudicial entre todas las que llevan ese nombre, es a saber, la libertad de hacer siempre uso y en todo lugar *uso público* de la propia razón [...]. Por todas partes encontramos limitaciones de la libertad” (p. 78). Todos nos dicen que les obedezcamos. Que no pensemos. Que no razonemos. Que no critiquemos. El contador, que no razonemos, que solo paguemos. El presbítero, que solo tangamos fe. El oficial o militar, que solo ejecutemos su orden...

Pero ¿qué limitación impide la ilustración?, y, por el contrario ¿cuál la fomenta?, se pregunta Kant.

*Mi respuesta es la siguiente: el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer Ilustración entre los hombres. En cambio el uso privado de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la Ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón aquél que alguien hace de ella en cuanto docto ante el gran público del mundo de los lectores. Llamo uso privado de la misma a la utilización que le es permitido hacer en un determinado puesto civil o función pública* (p. 78).

Entonces, en el uso público de la razón o entendimiento, el hombre puede ejercer la crítica. En cambio, en el uso privado, solo obedece; tal el caso de los burócratas de un Estado donde no les está permitido razonar, es decir, pensar por sí mismo.

Se impide también el avance de la Ilustración o del progreso en el campo espiritual (del pensamiento y de la ética) cuando una generación pretende obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que sea imposible avanzar en el estado de Ilustración. Si lo hiciere, esto constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial es el “progreso”: avanzar en el estado de Ilustración; ir siempre hacia lo mejor en materia moral.

Tampoco se debe imponer (ni siquiera a una generación) una constitución religiosa inmovible, pues esto impediría la marcha de la sociedad o humanidad hacia su mejoramiento. Hacerlo resultaría estéril y nefasto para la posteridad. (Kant va contra la sociedad de los clérigos de su época, contra la tutela de la Iglesia luterana y aboga por la separación de esta última y el Estado civil, y, por tanto, defiende que haya tolerancia religiosa.)

El hombre puede eludir la Ilustración en algunas materias, pero no renunciar a ella. Porque hacerlo significaría tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre.

La crítica de los que piensan, antes que la desobediencia civil que era lo que planteaba Locke, así como las discusiones racionales, tienen también un papel decisivo en la avance del estado de la Ilustración.

Esto llevará a Kant a hacer una advertencia al monarca (o al Estado autocrático o gobierno despótico): lo que ni un pueblo puede acordar por sí y para sí mismo, menos podrá hacerlo el monarca en nombre de él. Porque su autoridad legisladora descansa en la voluntad del pueblo y no en la suya; su función no es permitir a sus súbditos que dispongan de los medios para la salvación de sus almas (o sea, no es meterse en asuntos de religión o de fe), sino evitar que unos a otros se impidan con violencia buscar aquella salvación por el libre uso de todas sus potencias; y su papel no es restringir la libertad de expresión.

Ni lo social o un sector de este, ni lo religioso, ni lo político o un gobernante, pueden frenar o limitar el progreso humano en el campo intelectual o moral. Porque avanzar hacia lo mejor, hacia adelante, es algo natural en el ser humano. El deseo de ilustración o de ilustrarse, de pensar por sí mismo, era y es un desafío planteado por Kant a fines del siglo XVIII.

Cerrando ese siglo, Kant, en su segundo ensayo mencionado arriba, volvió a ocuparse del asunto del progreso moral hacia lo mejor del género humano que vive en sociedad o en pueblos esparcidos por la tierra.

En efecto, hasta su época evidenciaba que la humanidad toda había avanzado hacia lo mejor —moralmente hablando—. Para constatar

este avance no bastaba la experiencia, o los hechos históricos, sino que era necesario postular la existencia de una voluntad buena en la naturaleza humana, fundamentada a su vez en la libertad. Sin esa voluntad, el ser humano no habría progresado hacia lo mejor en el campo ético. Escribe:

*Si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, entonces podríamos predecir con total seguridad ese progreso de la especie hacia lo mejor, pues se trataría de algo que él mismo puede llevar a cabo. Pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción desconoce, no sabe qué resultado puede esperar de ello.*

La expresión empírica de ese progreso eran las revoluciones sociales –como la Revolución francesa, sobre la que Kant leyó con atención su desenlace– que habían llevado a los pueblos a darse, voluntaria y libremente, sin ningún poder que se le oponga, una constitución republicana, aunque también se había llegado a tener ese tipo de constitución de manera evolutiva, pasando del iusnaturalismo al republicanismo, sin necesidad de pasar por un conflicto social.

Ahora bien, para seguir avanzando en ese progreso moral, según Kant, se requiere (o requeriría) también (i) ilustración, que el filósofo la entiende también como “instrucción pública del pueblo respecto a sus derechos y deberes”; (ii) que el Estado –que debe reformarse por evolución y no siempre por revolución– se encargue (una tarea desde “arriba hacia abajo”, y no a la inversa) de la educación de los jóvenes para que sean “buenos ciudadanos” y para que “hagan el bien”, y de los gastos que la instrucción planificada implica, en vez de utilizar los recursos económicos en hacer la guerra que lo único que acarrea es destrucción; (iii) que los filósofos, no los abogados o profesores del Derecho, libremente publiquen sus críticas al Estado con miras a cambiarlo. Prohibir esta libertad de crítica pública impide el progreso del género humano hacia lo mejor.

*La prohibición de la publicidad impide el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que atañe al mínimo de su demanda, es decir, a su mero derecho natural.*

Kant se pregunta: ¿qué beneficio le reportará al género humano el progreso hacia lo mejor? Responde: “No una cantidad siempre creciente de moralidad en la intención, sino un aumento de los efectos en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasiones; y es que el crédito (resultado) del empeño de la humanidad por mejorar sólo podemos compulsarlo en las buenas acciones de los hombres”. A su vez, “poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y prevalecerá el acato de las leyes. En parte por pudor y en parte también a causa de un egoísmo bien entendido, cada vez se originará un poco más de beneficencia, algo menos de dependencia de los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad y esto acabará por extenderse a las relaciones interestatales de los pueblos hasta llegar a la sociedad cosmopolita, sin que con esto haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva nación”.

Aquello lleva a Kant a concluir esto:

*Nada reprocho a quien ante los males del Estado comience a desconfiar de la salud del género humano y de su progreso hacia lo mejor, pero yo confío en la heroica receta de Humanismo, en una medicina que puede proporcionar una rápida cura contra ese desaliento: [...] Sin lugar a dudas, las funestas consecuencias de una guerra actual pueden imponer al político el reconocimiento de un cambio de sentido hacia lo mejor por parte del género humano, como algo que se halla en perspectiva.*

Si en su momento estas ideas kantianas hubiesen llegado a América Latina, y particularmente a Bolivia, y no así las ideas rousseauianas, tal vez algunos pensadores bolivianos, como el caso de Alcides Arguedas, no habrían cuestionado duramente no solo la falta de progreso material en Bolivia, sino también el problema del escaso desarrollo moral en casi todas sus capas sociales. Su obra *Pueblo enfermo* refleja también esto último. El libro *La mentalidad chola en Bolivia*, del escritor beniano Daniel Pérez Velasco, relata y cuestiona esa falta de moral en la mentalidad del cholo boliviano que se mete a hacer política y a administrar el Estado. En un escrito anterior,

mencionamos el libro *El carácter conservador de la nación boliviana*, del escritor argentino-boliviano H. C. F. Mansilla, donde recoge una serie de opiniones críticas sobre la mentalidad conservadora de las élites intelectuales, políticas y hasta populares, de los bolivianos (sobre todo de la zona andina).

Sería interesante releer esas obras, pues en muchos casos aún hoy tienen razón esos pensadores bolivianos. Basta seguir el caso

Zapata-CAMC y sus ramificaciones para corroborar sus asertos. ¿O no? Pues el cinismo, la corrupción, la mentira, la manipulación de la información, la prebenda, la coerción y limitación a la libertad de expresión, se campean en el Estado boliviano y entre los que lo gobiernan. ¡Cuánto progreso moral o ético nos hace falta para avanzar hacia lo mejor!

*Sapere aude*. Empecemos por esto. ¿Le parece?





# Notas sobre el sentido del progreso

Juan Marcelo Columba-Fernández

Preguntarse sobre el sentido del progreso nos expone, intrépido lector, a una indagación vinculada a sus peculiaridades espaciales y dinámicas. Las referencias diccionarísticas sobre el avance, adelanto y perfeccionamiento a las que refiere habitualmente el término constituyen un buen punto de partida para discurrir en torno a la singularidad cinética y direccional del vocablo.

Etimológicamente, este movimiento de avance deriva de la voz latina *progrēdi* que quiere decir “caminar adelante”, palabra conformada por el prefijo *pro-* (hacia delante) y el término *grādī*, que remite, a su vez, tanto al verbo *andar* como a la *gradación* en pasos o peldaños que dicha acción implica<sup>1</sup>. Así, la espacialidad y dinámica del progreso no solamente involucraría un impulso *in avanti* como fuerza lineal constante, sino también un movimiento *in crescendo*, escalonado a manera de potencia ascendente.

En su sentido figurado, esta marcha ascendente puede considerarse como una mejora o superación continua en distintos ámbitos de la actividad humana. Es éste el sentido dominante durante el Siglo de las Luces cuando se piensa en un progreso infinito basado en la Razón Universal, una marcha que expresa el orden de los cambios que sigue la humanidad en búsqueda de la verdad y la felicidad<sup>2</sup>.

Si nos referimos a aquello que se encuentra hacia delante en nuestro camino, andariego lector, resultará interesante observar que la noción espacial introducida por el prefijo *pro-* se encuentra también inscrita en vocablos como *programa*, cuya etimología remite a la escritura (gr. *gramma*) y, en una de sus principales acepciones, a la expresión de las acciones que se piensan realizar.

Dicho vocablo asume toda su trascendencia en el ámbito político, donde los partidos tienen la intención de poner en práctica un programa cuyas propuestas de acción preten-

1 J. Coromines, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 2011, páginas 279, 451.

2 G. Hermet et al., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris: Armand Colin, 2011, pág. 248.

den solucionar los problemas de una nación<sup>3</sup>. Así, el debate político se realiza sobre la base de las propuestas públicas plasmadas en estos escritos, que proclaman las acciones futuras en búsqueda del bien común y la mejora progresiva de las sociedades.

Habiendo emprendido un camino exploratorio de ascenso hacia el esclarecimiento de la voz que concita nuestra atención, probablemente valga la pena, alpino lector, preguntarnos cómo se representa la noción de progreso en algunos programas políticos bolivianos, surgidos hacia finales del siglo XIX, notablemente después de la Guerra del Pacífico, y que continuaron en sucesivas enunciaciones durante las intensas transformaciones del siglo XX.

La antología documental consultada en esta sucinta indagación<sup>4</sup> nos permite encontrar, ya en el siglo XIX, referencias explícitas como las del Partido Liberal, que exhiben la orientación espacial y extensiva propia al progreso en el marco de la doctrina liberal de la época: “El Liberalismo, como lo dice su nombre, tiene por base fundamental la libertad, o sea, la legítima *expansión* de todas las actividades sociales en *sentido del progreso*” (*Discurso-Programa del Partido Liberal*, 1885, énfasis mío).

Durante la primera mitad del siglo XX, las referencias relacionadas con el movimiento, la direccionalidad y gradualidad del progreso no están ausentes. Así, las propuestas programáticas del Partido Socialista Obrero Boliviano no dudan en representar el progreso, evocando tanto la sucesión del movimiento pedestre como la posibilidad de arribo a una etapa superior mediante la senda estatizadora y la superación de obstáculos en este andar: “La nacionalización de las minas sería el *primer paso* en la independencia de Bolivia, su potencialidad como Nación, su fuerza como Estado y su desarrollo industrial [...]. Habrá muerto el feudalismo que se opuso al *progreso* [...]. Los bolivianos, por primera vez en su historia, conocerían los atributos de una *vida nueva*, sintiéndose por fin libres de las

*trabas* sociales que les retardó y humilló” (*La verdad socialista en Bolivia*, 1938, énfasis mío).

Durante el mismo periodo, la figuración del progreso se vincula con referencias a una avanzada partidaria que, mediante su acción directa, haría posible mejoras cuantificables en el contexto nacional. Ello puede apreciarse en los principios programáticos de la Falange Socialista Boliviana: “[...] encabazaremos la *vanguardia* de las conquistas populares en la destrucción de las roscas [...] del capitalista que hace su fortuna mediante la explotación y que no pone esa fortuna al servicio de un *mayor progreso nacional*” (*Fundamentos de la Falange Socialista Boliviana*, 1941, énfasis mío).

Asimismo, encontramos el rasgo de gradualidad propio al progreso en la referencia de una marcha o caminar histórico fraccionado en etapas sucesivas conducentes a un estado superior de desarrollo, tal y como se presenta en el documento refundacional del Movimiento Nacionalista Revolucionario: “[...] la historia no se confunde y sigue su *marcha* implacable [...]. Méjico ha consolidado definitivamente su revolución y ha ingresado a una *etapa de progreso industrial*, y Bolivia ha iniciado la Revolución Nacional” (*Teoría, medios y fines de la Revolución Nacional*, 1946, énfasis mío).

Avanzando en la segunda mitad del siglo XX, programas como los del Partido Demócrata Cristiano, además de identificar al sujeto del progreso, resaltan el balance negativo de una etapa previa que sería superada mediante la acción partidaria: “En el panorama anteriormente delineado en los diagnósticos, que indica *miseria, ignorancia y explotación*, nace la Democracia Cristiana dirigida a afirmar la democracia en un régimen de igualdad que vela por el *progreso del pueblo*” (*Democracia Cristiana*, 1966, énfasis mío).

Durante el mismo periodo, encontramos que el empleo explícito del término en programas como el de la Unidad Democrática y Popular nos remite a la inevitabilidad de las transformaciones orientadas a mejoras societales: “La UDP deviene en la confluencia de fuerzas que reivindican el contenido liberador de la Revolución de Abril y la proyectan en su sentido antiimperialista y de *progreso social*, convirtiéndose

3 René González Moscoso, *Breve historia de la ideas políticas en el mundo y en Bolivia*, Sucre: Túpac Catari, 1982, pág. 8.

4 José Roberto Arze, *Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia*, La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2015.

así en el instrumento adecuado de los *cambios*, que en el orden social, político y económico exige la realidad nacional” (*Declaración política de la Unidad Democrática y Popular*, 1979, énfasis mío).

Cabe apuntar un empleo singular del término en los fundamentos programáticos de Acción Democrática Nacionalista que, además de subrayar la idea de cambio y superación de bajos niveles de crecimiento, concibe el progreso en una triada de valores orientadores de la acción política: “[...] grupos de ciudadanos independientes [...] *bajo el signo de la Paz, el Trabajo y el Progreso* [...] decidieron fundar una organización política a la que denominaron Acción Democrática Nacionalista [...] para alcanzar un proceso autónomo de *cambio y transformar* el sistema económico, político y social del país,

liquidando definitivamente su condición de *sociedad subdesarrollada y dependiente*” (Acta fundacional de Acción Democrática Nacionalista, 1979, énfasis mío).

Hemos podido apreciar en este tránsito fugaz, esforzado viandante, ciertos rasgos de movimiento y de orientación propios al vocablo progreso, considerando algunos de sus usos reales en documentos políticos de la región. Retomar el desafío de nuestra marcha implicará discurrir por otros escritos, otras latitudes y otras voces que redefinen el universo conceptual del progreso. Sea el recorrido precedente, obstinado caminante, una invitación a repensar esta noción a partir de nuevos recorridos lumínicos en la indecente obscuridad de los tiempos que corren.



# *El Progresismo*

## Una propuesta política relegada por el poder

Freddy Zárate

En la década de los años treinta, Julio Aquiles Munguía Escalante (1907-1983) retornó a Bolivia después de cuatro años de peregrinaje por Estados Unidos y Europa. Los pocos datos que se tiene acerca de Julio Munguía son a través del periodista y dramaturgo chileno Armando Arriaza. Lo describe como un hombre que dejó la ciudad pintoresca de las altas montañas de La Paz, de calles estrechas y coloniales. Se dio a vagar por las grandes ciudades de Norteamérica y Europa (por el año de 1927). Estuvo en Hollywood. Allí se mezcló con pintores y artistas de cine. Fue amigo de Charles Chaplin, el gran bufo, que bailó especialmente para Julio Aquiles Munguía *La danza del bastón*. Brevemente, ejerció el oficio de caricaturista en el periódico *Evening Herald*, indica Arriaza. Luego pasó a España. Asistió en Madrid a las tertulias de Ramón Gómez de la Serna en la Sagrada Cripta de Pombo. En el Gato Negro (café madrileño), departió con el premio Nobel de Literatura Jacinto Benavente y Martínez, y el pintor Julio Romero de Torres. Anduvo por Barcelona, Salamanca, Sevilla; luego, París, la Costa Azul, Monte-Carlo, afirma Arriaza.

Estas experiencias existenciales fueron plasmadas en un manuscrito y enviadas a la imprenta para su publicación a fines de 1931. Pero, según el relato del propio autor, “los originales del documento llegaron a extraviarse en la imprenta”. Volvió a esbozar sus ideas y dictó una conferencia el 24 de febrero de 1932 en predios de la Universidad Mayor de San Andrés (predicó la doctrina pacifista para evitar la Guerra del Chaco). Posteriormente, Munguía amplió varias de sus postulados y publicó *El Progresismo. La nueva ideología que debe seguir Bolivia* (La Paz: Editorial América,



1933). Esta propuesta política merece cierta atención en el campo de la filosofía política por representar un testimonio de las inquietudes imperantes de la época.

El contexto sociopolítico descrito por Munguía “se halla en tan mala situación, la baja política practicada por sus gobernantes. Según nuestra pobre manera de pensar, política quiere decir malversar fondos, escalar los peldaños del Estado con el único objeto de cometer toda clase de fraudes, explotando miserablemente a la Nación [...]. En Bolivia, hasta la fecha hemos vivido en un caos, sujetos a la desorganización administrativa completa sin encontrar un ideal propio”. Ante este nebuloso panorama, el autor propone una “política quirúrgica” que cure con éxito las “enfermedades de Bolivia”. La doctrina *El Progresismo* pretendió forjar una nueva corriente dentro del pensamiento político para marcar un nuevo itinerario de los pueblos; en especial, resaltó la necesidad de que Bolivia tenga una propia ideología adaptada a su ambiente, a sus costumbres y resuelva sus problemas más intrínsecos para su progreso. Al igual que el poeta Franz Tamayo, Julio Aquiles Munguía rechaza enfáticamente todos los modelos políticos “extraños” a Bolivia. Pero Munguía va más allá que Tamayo, al proponer una nueva filosofía cargada de idealismo, una “especie de crisol” que regenere a Bolivia, limpie todos sus vicios políticos, solucione sus problemas más vitales y encauce a sus ciudadanos por la senda del progreso.

Para llevar adelante su soñado ideal político, Munguía propuso fundar el gran Partido Progresista, cuya denominación significa: “Avanzada, vigor y juventud”. Una vez en el poder, el partido “milagroso” echaría por los suelos los muros podridos de la vieja casona que no resistiría la fuerza espiritual del progresismo. De esos escombros se levantarían los nuevos cimientos que forjarían el “fantástico palacio”, regido por los siguientes principios: (1) “Trabajar por el

progreso y el prestigio de Bolivia y la felicidad de su pueblo en general para cooperar de esta manera al progreso y al bienestar de América y el mundo entero”; (2) “Nadie puede poseer ni ocupar lo que no puede hacer progresar”; (3) “Dar a cada cual lo que le corresponde según sus aptitudes progresistas”; (4) “Combatir el analfabetismo difundiendo el libro lo más que se pueda”; (5) “Renovación completa y eficiente de la actual estructura social y fomento poderoso de las industrias para convertir Bolivia en una gran República industrial”; (6) “Trabajar tesoneramente por la conversión del indio en un elemento completamente civilizado para que pueda cooperar en toda forma al progreso y bienestar del país”; (7) “Todo progresista contribuirá según su estado físico y económico al progresar en común”; (8) “Todo progresista tiene derecho a una vida feliz y cómoda, pero también tiene el deber de trabajar y pensar honradamente”, entre otros lineamientos.

Todos estos postulados políticos se resumen en tres palabras: “Progreso, Prestigio y Felicidad”.

El intelectual Julio Aquiles Munguía –en su programa de gobierno– enfatizó solucionar el problema del indio: “Bolivia para su progreso necesita que al indio se le eleve de su nivel social, que se le encauce a la vida civilizada [...], actualmente el indio es un verdadero paria que no coopera en ninguna forma el desenvolvimiento y a la organización correcta de nuestro país [...]. Podemos decir que el indio en la actualidad no come, pues se alimenta en su totalidad con coca y alcohol; no viste, siempre anda harapiento; no lee, en este sentido es un elemento completamente nulo”. Siendo ambivalente en sus apreciaciones, por otro lado, Munguía reconoce al indio como “un gran elemento de producción”, pero su atraso se debe al estado social del pongueaje donde es tratado como bestia, “haciendo que esa raza se vuelva tan melancólica y lánguida”. Desgraciadamente –resalta Munguía–,



la visión que se tiene del indio se debe a la mala educación de nuestra gente.

Ante este espinoso panorama, Munguía planteó las siguientes medidas políticas: (1) abolir el pongueaje; (2) fundar escuelas indígenas por cuenta del gobierno y de los propietarios de fincas; (3) obligar a cada propietario de finca para que mantenga en sus dominios escuelas equipadas, higiénicas y con profesores capacitados, responsabilizándose por cada indio analfabeto que se encuentre en su propiedad; (4) las escuelas estarían instaladas de acuerdo con la extensión de las fincas o parcelas y la cantidad de colonos; (5) fundar residencias para estudiantes indígenas. Todas estas medidas educacionales tuvieron la finalidad de “levantar el espíritu del indio” y “honrar la memoria de los incas, enalteciendo los méritos de sus descendientes”.

Después de dar estos primeros pasos con la educación del indio, Munguía planteó solucionar el tema de la tierra a través de la implementación de la Reforma Agraria y la Parcelación Relativa: “Este problema no sólo incumbe a la agricultura propiamente dicha, sino al indio que se halla tan íntimamente ligado con ella”. Para cumplir con este propósito, planteó el Plan Agrario Progresista, contemplado bajo los siguientes puntos: (1) levantar una estadística y empadronamiento de todas las tierras particulares, comunales y estatales para fijar el valor, la extensión, la naturaleza y la renta de cada propiedad; (2) declaración estricta del área de las tierras cultivadas y no cultivadas de cada propiedad; (3) censo de los indígenas propietarios y colonos; (4) creación de la Comisión de control rural del Estado; y (5) creación del Ministerio Agro-Indígena. Estos lineamientos estarían bajo el principio fundamental: “Nadie puede poseer ni ocupar lo que no puede hacer progresar”.

Bajo los lineamientos de la Reforma Agraria, Munguía pone en debate el hecho de que un solo individuo “acapare miles de hectáreas, sin cumplir la ley del Progreso, por el único hecho de dar rienda suelta a su vanidad y egoísmo, habiendo tanta gente que pueda cultivarlas y que al no tener donde ganar su pan se va muriendo de inanición y hambre”. Para frenar la tenencia de la tierra en manos de pocos, propone dividir

las propiedades en progresistas y no-progresistas; la primera estaría exenta de expropiación y la segunda quedaría sujeta a las siguientes medidas: (1) expropiación de las tierras no-progresistas; (2) impuesto progresivo sobre las mismas tierras para indemnizar las expropiaciones; y (3) confiscación de las propiedades eclesiásticas sin indemnización alguna. Con estas medidas, la división de la tierra se compondría por *parcelas simples* (tierras concedidas al campesino), *colectivas* (varias familias campesinas) y *estatales* (creación de haciendas y granjas para generar empleo). Para impulsar todo este Plan Agrario, Munguía propone la creación del Banco Agrícola Progresista en cada capital de departamento. Para afianzar la doctrina progresista, sugiere la edificación de canales y pozos en el sector agrícola, la inmediata construcción de carreteras asfaltadas, y la prohibición del consumo de alcohol y coca por considerarlo un aspecto “degenerativo” y “venenoso” para el sector campesino. En este último punto, la hoja de coca no era percibida como “sagrada” ni “milenaria”, sino era simplemente nociva. En la actualidad, la hoja de coca representa identidad y poder político.

Dentro del programa de gobierno del Partido Progresista, se hace latente el problema de la educación: “En Bolivia es tan mala y tan mal planteada la educación, que su escaso pueblo letrado es un pueblo muy mal educado, debiéndose a esto la desastrosa organización, la política rastrera y el progreso lento”. A todos estos males, Munguía concibe una “instrucción científica de la infancia y la formación de verdaderos maestros”. Según la propuesta, cada profesor debe ser el elemento mejor seleccionado, el más virtuoso, el más culto, en otras palabras, “deben ser verdaderos maestros que guíen a sus discípulos por la senda limpia, sabia y recta de la vida”. Para este ambicioso proyecto, el autor plantea asignar el 50 % del presupuesto nacional a la instrucción pública, disminuyendo en gran medida los fondos destinados al sector castrense.

Un interesante punto dentro del programa de gobierno es el referido al problema marítimo: “Para resolver este magno problema del mar que reportaría a Bolivia grandes beneficios desde el punto de vista sociológico hasta el económico,

convendría seguir una política internacional pacifista y de acercamiento sin la necesidad de alterar la tranquilidad de América”. Al respecto, Munguía propone la transacción territorial, que, en la ideología progresista, significaría una permuta igualitaria de posesiones: “El sentimentalismo nuestro, al recordar algo que nos perteneció, a veces nos exasperamos tanto creyendo ingenuamente que esas antiguas posesiones volverán otra vez a nuestras manos [...]. Para resolver nuestros litigios pacíficamente, admitir la permuta igualitaria de posesiones, equiparando la integridad de los territorios en cuestión [...]. En este sentido, nosotros escogeríamos el puerto de Arica, el más asequible a nuestro territorio mediterráneo. En cambio, les daríamos cualquier porción de nuestro territorio fronterizo”.

La doctrina *El Progresismo* de Julio Aquiles Munguía representa el ímpetu de una generación. Pero la propuesta política fue desestimada por la contienda bélica con el Paraguay (1932-1935). Décadas más tarde, toda la prédica idealista de Munguía fue acaparada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, cuyo proceso político culminó con la reforma agraria, el voto universal, la nacionalización de las minas y la reforma educativa. Todas estas medidas políticas fueron dogmatizadas y amplificadas por los ideólogos del partido rosado, atribuyendo la “autoría” revolucionaria al jefe del partido: Víctor Paz Estenssoro. Un destino trágico para el autor de ideas progresistas que terminó arrinconado y silenciado por el poder político, donde sólo le quedó ver desde el balcón la apropiación de algunos de sus postulados políticos sin el menor reparo.



# Lineales y cíclicos, o Condorcet versus Poe

Emilio Martínez Cardona

Como bien apuntó Hannah Arendt, la humanidad no conoció el concepto de progreso tal como lo concebimos actualmente hasta bien entrado el siglo XVIII.

En realidad, el punto de partida para el progresismo moderno sería el marqués de Condorcet, reformador moderado o girondino, quien, a saltos de mata mientras escapaba a la persecución de Maximiliano Robespierre, escribió su célebre *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*.

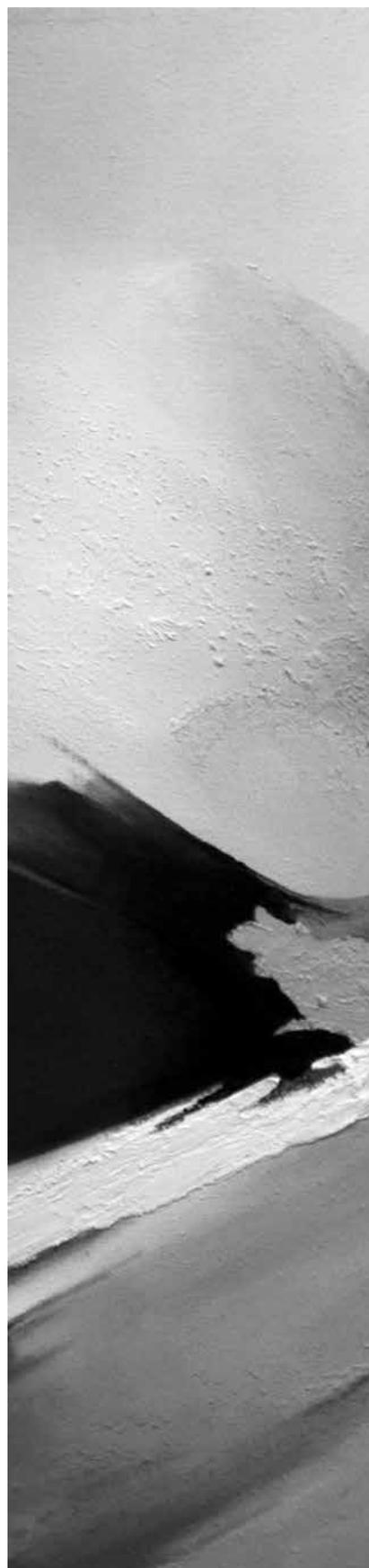
Allí afirmaba su credo optimista sobre la infinita perfectibilidad de la humanidad, algo que, como buen iluminista, desarrollaba mediante una tensión agonista entre la superstición y el conocimiento.

En el otro extremo, tenemos la refutación sarcástica plasmada por Edgar Allan Poe en uno de sus mejores cuentos humorísticos, «Conversación con una momia», donde un “conde” del Antiguo Egipto reanimado por medio del galvanismo, Allamistakeo, demostraba la superioridad de su civilización sobre la moderna, derribando de paso varios mitos.

*Mandamos buscar un ejemplar de un libro llamado The Dial, y le leímos en alta voz uno o dos capítulos acerca de algo no muy claro, pero que los bostonianos denominaban el Gran Movimiento del Progreso. El conde se limitó a decir que los Grandes Movimientos eran cosas tristemente vulgares en sus días; en cuanto al Progreso, en cierta época había sido una verdadera calamidad, pero nunca llegó a progresar.*

En el fondo, la oposición entre Condorcet y Poe es la de los partidarios de una visión lineal de la historia, que va de un estado primitivo a otro idílico, y la de quienes sostienen la existencia de ciclos civilizatorios, muchas veces recurrentes.

Adolecen de linealidad –en mayor o menor medida– los sistemas de Hegel, Marx y Comte: el primero, con su culminación de la Idea en el Estado Absoluto; el segundo, con



sus etapas inexorables del esclavismo, feudalismo, capitalismo y comunismo; y el tercero, con sus gradaciones de las eras teológica, metafísica y positiva.

Entre los cíclicos, destaca el napolitano Giambattista Vico con su *corsi e ricorsi*, donde la historia atraviesa la edad divina (teocrática y sacerdotal), la edad heroica (guerrera) y la edad humana (racional), para remontarse una vez más al punto de partida.

Apuntemos también entre los cíclicos a Arnold Toynbee y Oswald Spengler, quienes plantearon una *morfología organicista* de la historia y de las civilizaciones, con presupuestos algo más optimistas el británico y francamente fatalistas el germano.

Pero es sin duda en Friedrich Nietzsche donde la recurrencia histórica es llevada al paroxismo con la doctrina del Eterno Retorno, expresión

tanto de una inmanencia radical como del vitalismo del filósofo-poeta.

Más cerca en el tiempo, el historiador ruso-americano Peter Turchin ha buscado matematizar la teoría de los ciclos, bosquejando una nueva disciplina a la que denomina cliodinámica (“Clío” por la musa de la historia, “dinámica” por el estudio de los movimientos en el tiempo).

Sin embargo, hay matices entre ambas posturas, con progresistas lineales que admiten algún tipo de recurrencia histórica, aunque sea de modo jocoso, como la que apunta Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (la repetición de los hechos, primero, como tragedia y, luego, como farsa).

O con teóricos de la historia cíclica como el mismo Vico, quien se cuida en su *Scienza nuova* de aclarar que no se trata de un movimiento cerrado, sino de una suerte de ascenso en espiral.



# Sobre el progreso y su impacto en la salud mental

Carolina Pinckert Coimbra

*¿Significa progreso el que el antropófago coma con cuchillo  
y tenedor?*

Stanislaw Lec

Si queremos evocar reflexiones respecto al progreso, lo primero será pensar en el poder, la fama y el dinero, tres valores normativos que, desde la Antigüedad, no dejan de acompañarnos, y en cómo éstos llenan de estatus y orgullo al individuo que los posee, distinguiéndolo del común denominador de sus congéneres y dándole una condición privilegiada. Ésta es la naturaleza del progreso del individuo a través de los últimos siglos. Sin embargo, en la actualidad, el consumismo y la mercadotecnia han hecho que la balanza se incline hacia una de las tres: el dinero, que se ha vuelto, en la mayoría de los casos, la llave para abrir las otras recámaras del éxito humano.

Es normal ver que los individuos, sin importar la clase social de la que provienen, la preparación que tienen o el trabajo que desempeñan, tiendan a esforzarse en jornadas laborales de más de ocho horas en sus ocupaciones, llevar trabajo a casa y hasta sacrificar fines de semana. Todo esto se llevaría a cabo con el fin de generar los mayores ingresos posibles y, merced a ese dinero, posibilitar la satisfacción de necesidades y placeres para sentir de manera tangible su progreso.

Sin lugar a objeciones, la dedicación, tenacidad y enfoque en las prioridades y metas son actitudes admirables y dignas de la imitación; no obstante, así como pasa con todas las disposiciones en la vida, el exceso de éstas conlleva a poner en riesgo nuestra salud laboral y, en cuestiones crónicas, la mental. Efectivamente, las extensas jornadas de trabajo vuelven al individuo propenso a descuidarse de sí mismo, de su familia y en los demás aspectos de su vida. El llevar trabajo a casa colabora en la falta de sueño, generando alteración de los ciclos circadianos –periodos de sueño y



vigilia— que dan ritmo a nuestra alimentación y estados de atención y claridad mental.

Y aquí surge un tema mirado con recelo y, hasta hace poco, visto como un mito: el estrés laboral. Que el trabajo, a través de sus múltiples actividades, genere cierto nivel de activación física y mental es bueno, pues el estrés, en cierto grado, es un motivador humano, ya que nos impulsa a ponernos en acción, prepararnos para desafíos y buscar la plenitud. Empero, cuando el estrés se vuelve una situación desagradable y mortificante, los incidentes laborales —como caídas, esguinces, luxaciones— y las enfermedades laborales —dolor de espalda, fatiga visual, síndrome de fatiga crónica, obesidad, males-tares gastrointestinales, hipoacusia, dermatitis de contacto, *burn out*— no tardan en hacerse presentes.

¿Y qué pasa con la salud mental? Ésta resulta afectada inicialmente con estrés, que hace más difícil rendir laboralmente y, desde luego, altera nuestro estado de ánimo, lo cual condiciona y perjudica la comunicación laboral y el clima del trabajo. De esta forma, el estrés encuentra cómo “contagiarse” como una plaga entre compañeros de trabajo. Pero no sólo esto. Pasa que, después de que el estrés inunda nuestra vida laboral, es sencillo llegar a la conclusión de que ésta es desagradable y aborrecible; sin embargo, nos encontramos atados a ella por conseguir sustento a nuestras necesidades. Ahí empieza la depresión, cuyo diagnóstico dentro de áreas laborales es mínimo y su gravedad es amenazante, aunque tomada a menos.

Hablando de cosas menospreciadas, el síndrome *burn out* —referente a quemarse a sí mismo— comprende un conjunto de síntomas como fatiga crónica, ineficacia, negación de lo ocurrido, exposición a incidentes de trabajo y un cansancio emocional excesivo; todo en respuesta a una exposición intensa y prolongada al estrés laboral causado por la abundante carga de trabajo y el mal manejo de relaciones interpersonales.

Japón dio la denominación de *karoshi* —muerte por exceso de trabajo— al deceso de un individuo por causas de derrames cerebrales y complicaciones cardíacas después de mantener un ritmo de trabajo mayor a 100 horas extra al

mes. Además, *karoshi* también tiene otra acepción incluso más trágica: el suicidio por causas laborales. Podría parecer absurdo suicidarse por motivos de trabajo, pero una persona víctima de estrés laboral y depresión, quien, además, no tiene las técnicas y herramientas necesarias a su alcance ni apoyo en sus colaboradores, puede terminar considerando factible esa determinación. No hay que ignorar lo endeble que es la salud mental cuando el ser humano es expuesto a ambientes adversos.

La salud mental resulta ser uno de los primeros puntos en ser atacados, y esto sucede porque el ser humano es multidimensional: tenemos relaciones con nuestra familia, pareja, amigos, y además necesitamos espacio para dedicar a los estudios, a la fe o crecimiento personal, el cuidado de nuestra salud y, de manera irrefutable, para el ocio. Por supuesto, como se puede intuir, cada dimensión debe ser debidamente cultivada a través del establecimiento de un equilibrio en nuestro tiempo, mente y acciones.

Platón postulaba que tanto el ser humano como la sociedad experimentan estados de salud y enfermedad. Los primeros eran propulsados por las virtudes platónicas, siendo la más importante de ellas la justicia, cuya principal acepción es la determinación de equilibrio, de una justa medida. Los estados de enfermedad, por su parte, son la degradación de las virtudes en vicios por falta de equilibrio. Conviene recordarlo en las circunstancias que, ligadas a una concepción material del progreso, pueden resaltarnos perjudiciales. Es que el trabajo tiene que resultar una fuente de salud en nuestras vidas, un medio para descubrir nuestras capacidades y alcanzar un sentido de realización. La dimensión laboral no debe ejercer un dominio hegemónico sobre las demás, sino integrarse a ellas como parte del todo que es el ser humano. Es de este modo que podemos concebirlo como una evolución que favorezca a todos.

*Para progresar no basta actuar; hay que saber en qué sentido actuar.*

Gustave Le Bon



# El progreso, la sociedad y el individuo

## La aceptación ciega y el desprecio por la consciencia

Eynar Rosso

No cabe duda de que el progreso científico-tecnológico tiene dos caras ambivalentes. Por un lado, formó el mundo que hoy en día vivimos y conocemos, es decir, desde las máquinas más avanzadas que buscan el origen de la masa y la vida en otros planetas hasta los microchips que se utilizan para almacenar grandes cantidades de información, pasando por los pesticidas y los antibióticos más elaborados. Todo esto es el resultado de la búsqueda incesante y sistemática de conocer el universo y a nosotros mismos. Actos, sin duda, dignos y loables. La otra cara del progreso es la que, por una parte, consume grandes cantidades de recursos naturales para buscar lo que quiere encontrar, y, por otra, es la que tiene que satisfacer las demandas de la creciente demografía que son cada vez más insaciables e incontrolables, siendo éstas resultado de la manipulación mediática para la construcción de necesidades y deseos.

Entonces, ¿en qué punto nos situamos en la ambivalencia? ¿Cómo podemos ser críticos del progreso científico-tecnológico sin caer en el conservadurismo?, y viceversa: ¿cómo podemos ser defensores sin caer en el progresismo a ultranza? La posición razonable, creo, es la de situarnos en la media de ambos puntos, pues no podemos negar el gran aporte de progreso científico-tecnológico en diferentes campos, como tampoco podemos negar el consumo desmedido de los recursos naturales que a la larga –ahora más corta que larga– produce serios problemas ambientales y sociales.

Esa posición ambivalente también nos sitúa en tener una posición y opinión igualmente ambivalentes sobre el progreso científico-tecnológico. Con esto no queremos



caer en un contradicción *in stricto sensu*, sino en ser coherentes con lo que está pasando en nuestro entorno. Resulta difícil realizar una crítica, cuando lo hacemos desde un equipo electrónico –mi computadora–, como también resulta difícil realizar una apología cuando, para hacer una hoja A4, se gastan 10 litros de agua, entre muchos otros recursos.

Es así que saltan las siguientes preguntas: ¿cómo salir de la encrucijada ambivalente del progreso científico-tecnológico? ¿Hay una salida en esta encrucijada? Mi respuesta es que no hay una salida porque estamos prácticamente en un empate *ad infinitum*. Lo que medianamente podemos hacer es que nuestra consciencia progrese y no sólo los avances científicos-tecnológicos. El mencionar el progreso de la conciencia no es un acto menor o de poca monta, ya que, hoy en día, vemos cómo los artefactos, productos del progreso científico-tecnológico, en la sociedad, avanzan a pasos acelerados. La destrucción del medio ambiente y los cambios radicales en la sociedad y el individuo han provocado que la conciencia, por tanto, juegue un rol secundario en el uso de los instrumentos tecnológicos. Es indudable que el progreso avanza en la pista de la historia sin frenos ni conductor, y la búsqueda por el conocimiento científico-tecnológico resulte una trampa, porque el objetivo final no es el deseo por el conocimiento, sino el poder de dominio y control. La relación, por tanto, es más que obvia entre progreso y ciencia.

Las nuevas preguntas que surgen, entonces, son: ¿existe alguna relación entre ciencia y sociedad, es decir, entre progreso e individuo? Y si existe, ¿cómo ésta cambia, modela y configura a la sociedad y por ende al individuo? Estas preguntas son necesarias porque nos delimitan para hacer una “justa” crítica al progreso. Crítica que se relaciona directamente entre progreso e individuo, y no entre progreso y ciencia. Probablemente, sea ésta una generalización bastante obvia, pero que nos especifica en saber cómo afecta el progreso científico-tecnológico al sujeto en relación con su entorno y, en consecuencia, con su otro inmediato.

Para mencionar algunos rasgos, situémonos en un lugar que simbolice el progreso. Miremos a una persona no mayor de 40 años, sólo de

manera externa por ahora. Podríamos decir que únicamente ha cambiado en sus gustos estéticos para vestirse, pues usa atuendos más ocasionales y cómodos. Acerquémonos un poco más y con suspicacia, añadiendo a nuestro acercamiento una comparación entre esta persona y otra de hace 20 años atrás. Ahí podemos deslumbrar que perdió y ganó elementos significativos. Por ejemplo, perdió el uso del reloj de pulsera y ganó un celular, donde converge un sinfín de elementos, entre ellos, el reloj, la agenda, el calendario, etc.

Volvamos al reloj de pulsera. Este objeto nos puede resultar insignificante y anticuado; sin embargo, nos devela algunas características significativas del individuo, como ser: la consciencia de un artefacto que mide y calcula las horas, los minutos y los segundos, además del sentido de responsabilidad sobre lo único que no podemos recuperar, el tiempo. En ese sentido, el reloj de pulsera no es una atadura o una dependencia al tiempo –como comúnmente se puede creer–, sino es la capacidad de saber que somos finitos en un mundo infinito. Por tanto, el desuso de esta prenda es la aniquilación del sujeto a ser consciente de que el tiempo avanza y no perdona. Ello en contraposición al querer que nada en mí permanezca, fluya ni cambie, y, por el contrario, que todo se mantenga o regrese.

Regresemos al individuo y, poco a poco, ampliemos nuestro campo visual, hasta que el éste sea parte de todo lo que podemos observar. Al hacer este ejercicio, nos veremos dentro de un moderno edificio levantado con las más altas tecnologías, donde el cemento, el hormigón, el azulejo, la línea recta y la textura liza priman sobre los árboles y la propuesta ornamental que da placer a la reflexión estética. Estos edificios fríos, inhumanos y poco estéticos son el resultado del autoritarismo arquitectónico donde lo funcional, la rapidez y la aceleración son importantes, y no así la persona, la contemplación y la pausa. Miremos a nuestro alrededor y observaremos que lo principal en el edificio es el consumismo desmedido de productos netamente suntuosos y ostentosos, es decir, materiales. Pensar, dentro de este edificio, en una cafetería o en una librería, son cosas menores para una sociedad que sólo valora lo externo sobre lo interno, lo

materiales sobre lo intelectual, lo pomposo sobre lo sobrio, lo rápido sobre lo pausado.

Está claro que la construcción de estos edificios es el resultado último de una sociedad que ve en el progreso la ostentación, la externalidad y la insignificancia individual. Las cafeterías y las librerías son, en contraposición, lugares para conversar de manera informal sobre múltiples temas con un interlocutor. Las librerías, por ejemplo, son el templo de las preguntas más que de las respuestas. Mientras tanto, las cafeterías, más que las librerías, son el encuentro ocasional e informal de las personas –independientemente de su condición de género, raza e ideología política o religiosa–, donde el objetivo principal es el diálogo. Si las librerías son el templo de las preguntas, las cafeterías son el púlpito del diálogo, más que de la prédica. También es el lugar en donde la informalidad prima sobre lo agendado, la pausa y la contemplación, sobre la aceleración y la desatención. Las cafeterías son lugares que, mediante la conversación íntima, podemos conocer a nuestro interlocutor y a nosotros mismos. No obstante, estas cosas de antaño, en estos modernos edificios, pasaron a conformar lugares para adquirir, solamente, conexión de Internet, llegando al punto de que las personas no se comuniquen en la era de la comunicación, porque ha aflorado la sensibilidad en el discurso mediante medios electrónicos, dando paso al bloqueo y la eliminación en la esfera virtual.

En la esfera virtual, las personas viven ciegas por los avances científico-tecnológicos, buscan-

do de forma hedonista nuevas sensaciones. La virtualidad como resultado del progreso –si es que aún no lo ha hecho– está causando que el medio y las personas pasen a una esfera secundaria y sean meros componentes. Los resultados de la relación entre progreso e individuo son la eliminación de lo humano en nosotros, así como el alejamiento total de nuestra intimidad frente al *me gusta* y la aceptación de los otros por mecanismos netamente virtuales, convirtiendo a ésta más apetecible que la aburrida y tediosa realidad.

Es así que no sólo el progreso nos provoca el distanciamiento del mundo, por sus grandes avances científico-tecnológicos, de las casas con belleza arquitectónica y no funcional, de los lugares con olor a granos de café para soñar despiertos, de los paseos con los altos árboles en las plazas y, entre otras cosas, del trato entre persona a persona; también, está provocando la eliminación sistemáticamente de la reflexión, del mundo interior y de la privacidad. Es que ha convertido, por un lado, que todo frente a nuestros lentes de celulares sea público y, por otro, que todos seamos inactualizables, desechables, bloqueables y, sobre todo, eliminables. En conclusión, el progreso ha vuelto a la sociedad y al individuo en una maquinaria de consumo y de búsqueda hedonista por medio de la virtualidad sobre la aburrida realidad. Estos aspectos causan una ciega aceptación de los avances de la ciencia y la tecnología, y un desprecio por la consciencia, la reflexión y la realidad.





# La virtud del pensamiento crítico y el escepticismo en nuestro tiempo

Mario Mercado Callaú

*No imité a los escépticos que dudan sólo por dudar y simulan estar siempre indecisos; al contrario, mi intención era llegar a una certeza, y excavar el polvo y la arena hasta llegar a la roca o la arcilla de debajo.*

René Descartes

En *El mundo y sus demonios*, el escéptico astrofísico y divulgador científico Carl Sagan escribió sobre su anhelo de creer en la existencia prolongada de la vida más allá del plano terrenal. Esto lo hizo luego de la muerte de sus padres. “Hay una parte de mí... que se pregunta dónde estarán”, señaló entonces. Expresó también que la última palabra que dijo a su padre antes de morir fue “cuídate”. Con certeza, esta situación, muy triste para la mayoría de los mortales, debería servir para ponernos en perspectiva, mostrándonos la fragilidad humana frente a nuestras poderosas emociones y sentimientos, capaces de despertar profundas vacilaciones, sobre todo en momentos tan duros y de vulnerabilidad que en un momento dado se encuentra cualquier individuo, incluso una persona con las cualidades intelectuales de Sagan.

Por desgracia, en épocas diferentes, los hombres han sido bombardeados por pregoneros de la “verdad”, quienes, a diferencia de Sagan, no consienten ningún tipo de cuestionamiento. No debemos esforzarnos mucho para averiguar cuán funesto ha sido su legado; sin embargo, hay todavía quienes creen en su firmeza. Es cierto que, en el presente, por Internet y otros medios, la información resulta tan vasta que se hace difícil identificar entre lo que, probablemente, sea más cercano a la “verdad” que lo falso; incluso se habla de una era en política en la que impera la *pos-verdad*. La discriminación entre tantos datos es, pues, una tarea que no puede considerarse menor. Con todo, se hace vital desarrollar barreras que protejan y eviten el engaño

por embaucadores ingenuos o inescrupulosos que buscan algún beneficio personal. Ciertamente, en todo tiempo, hay hombres siempre dispuestos a engañar a los suyos de forma consciente o inconsciente, por efecto de falsas creencias y como consecuencia de no haber desarrollado la capacidad de distinguir lo posible de lo improbable. La historia nos muestra incontables casos de este tipo, y que incluyen a dogmas religiosos e ideológicos, muchas veces tan fuertes que no dan cabida a la razón. Y es ahí donde el escepticismo puede funcionar para cuestionar ciertas ideas o argumentos.

Los embusteros están a la orden del día, y el problema no solo se traduce en que puedan vaciar la acaudalada o poca fortuna del incauto, con tesis religiosas falsas y con mágicos remedios naturales, sino que también pueden atentar contra la vida. Casos como el de Jim Jones y su iglesia El Templo del Pueblo, en el que muchos de sus fieles no supieron en qué momento perdieron el control de sus mentes y vidas para participar en uno de los suicidios masivos más impactantes del siglo XX. En esta misma línea, debemos destacar las cirugías psíquicas realizadas en Filipinas, donde personas de todo el mundo viajan para sanarse porque se corrió el rumor de que curan a los pacientes extrayendo el “mal”; empero, los índices de las personas curadas están por debajo de aquellos pacientes que sobreviven sin someterse a ningún tipo de tratamiento.

Con el escepticismo, no se trata de caer en un pirronismo agudo, un ejercicio sistemático de la duda, sino más bien en probar hasta qué punto un argumento, tesis o dogma, si se quiere, tiene algún tipo de comprobación que, medianamente, se acerque a la verdad. Quizás la herramienta falible y perfectible que nos pueda ayudar a desenmascarar los fraudes sea el método científico. Imaginemos por un segundo vivir en un mundo sin mortales que no se hayan dado a la tarea de cuestionar, por ejemplo, ¿qué es el Sol, un Dios o algo más? ¿Cómo funciona la naturaleza? ¿Cómo funciona el cuerpo humano? ¿Por qué un Rey es la autoridad impuesta por Dios? Sin esas reflexiones, es muy probable que muchas de las cosas que vemos y conocemos hoy en el mundo no existieran.

Por otra parte, considero importante señalar que, en una de sus conferencias, el astrofísico y divulgador científico Neyl deGrasse Tyson trata de mostrar la otra cara de los argumentos de aquellas personas religiosas que destacan la participación de un “Diseñador Inteligente” en la creación del universo. El argumento de estas personas se basa en que muchos científicos –entre ellos, los más grandes de la historia– reconocen en sus escritos la importancia de este diseñador para afirmar nuestra existencia, y que, sin tal



causa (diseñador inteligente), no existiéramos como efecto. Por su parte, Neyl deGrasse expone que estos genios –Ptolomeo, padre de la geografía, Galileo y sus avances en astronomía y física, e incluso Isaac Newton, con sus avances sobre la ley de gravitación universal y sus estudios fundamentales de la mecánica clásica, por ejemplo– argumentaban sobre la importancia de un Dios o diseñador inteligente, no para fundamentar que esa Divinidad sea importante para la creación, sino que, más bien, cada uno de estos genios reconoce al diseño inteligente cuando llega a los límites de su propio conocimiento. Explicado de otra manera, sólo argumentaban la existencia de un Dios para rellenar el espacio o los huecos que la ciencia y el conocimiento humano no había podido descubrir en cada uno de los momentos en el que vivieron estos genios.

Esos espacios vacíos de conocimiento son peligrosos, pues hacen que religiones y pseudociencias los aprovechen, acarreado fieles y creyentes que lo único que buscan es creer y no saber. Hoy la mecánica cuántica describe fenómenos tan complejos que solo podemos medir a escala atómica, pero a nuestra escala se hacen imposibles de creer. Si tomamos en cuenta su principio de incertidumbre, podemos hablar de una creación espontánea de materia en pequeñas unidades de tiempo, no cumpliendo

durante ese breve período con el principio de conservación de la energía. Estos avances científicos se están dando en todos los campos, pero la baja educación, superstición y dogmas hacen que muchos individuos no los reconozcan como ciertos. Depender cada día más de la ciencia y la tecnología, sin que la sociedad la entienda, debe causarnos algún tipo de preocupación.

Por supuesto, la llegada al poder de líderes que sufren del efecto Dunning-Kruger (cuanto menos saben, más listos se creen) o que viven influidos bajo algún tipo de doctrina, creencia o ideología que no da cabida a la razón, teniendo a merced aparatos tecnológicos de destrucción masiva, es tan peligroso como tener ciudadanos crédulos y poco críticos sobre la realidad que hoy nos toca enfrentar. Carl Sagan, en medio del dolor ya mencionado, reflexiona acerca de lo fácil que una persona puede caer en un “timo poco elaborado”. Esto se debería a los numerosos individuos (charlatanes, sería más correcto) que dicen comunicarse con los muertos. Sagan comprende su propia vulnerabilidad y, antes de caer en la tentación de lo que quisiera creer, escribe: “De mala gana, recorro a mis reservas de escepticismo”. Lo mismo tendríamos que recomendar frente a quienes, más aún en épocas electorales, procuran la conquista del electorado, distanciándose de cualquier línea de orden racional.

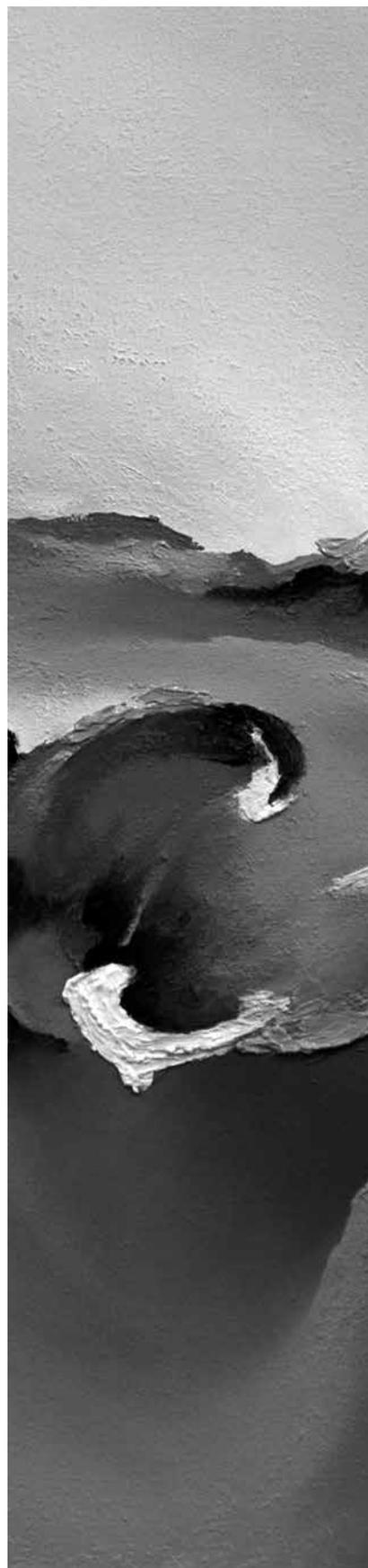


# Alegato en favor del progreso

Erika J. Rivera

Con ayuda de cualquier diccionario de la lengua española, se entiende el progreso como acción de ir hacia delante. Asimismo, podemos comprender el progreso como avance, prosperidad, florecimiento, auge, mejora, crecimiento, desarrollo, evolución. Otra forma de entender el progreso es a partir de posibilidades teórico-metodológicas, como las que brinda mi catedrático Blithz Lozada Pereira –profesor de filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz)–, quien nos enseñó a comprender la filosofía de la historia desde dos perspectivas: la filosofía *analítica* de la misma y la *especulativa*. Si bien las dos tienen su base epistemológica y metafísica, el progreso, como se lo supone hoy en el siglo XXI, lo encontraríamos sólo dentro de la filosofía especulativa de la historia. Aunque se critiquen duramente sus supuestos metodológicos, la filosofía especulativa de la historia es recomendable para el desarrollo de las ideas filosóficas y de las propias concepciones históricas. Es importante señalar que la filosofía de la historia analítica es eminentemente epistemológica. Dentro de esta corriente, se encuentra el neopositivismo, el relativismo y el idealismo, a diferencia de la filosofía especulativa de la historia, donde se hallan la visión teleológica de la historia, la concepción utópica y, finalmente, la teoría cíclica de la misma.

En la visión teleológica, encontramos la tendencia general de la historia a nivel universal. Se habla del final normativo (*telos*). Para alcanzar el telos, es necesaria la transformación, el cambio y el devenir. Resulta entonces importante la división de la historia en etapas que se acercan al telos, pues hay una ubicación del proceso evolutivo según un orden ascendente (el progreso). Esta visión es muy diferente de la utópica y la cíclica. En la visión utópica de la historia, no interesa un principio universal; se habla del presente y del futuro focalizado en el presente; además, se postula un mundo perfecto e ideal, pero no como algo que se va a lograr según un programa y un decurso. El telos



no es el resultado marcado por el devenir; es una ensañación deseada. No es un resultado necesario del proceso.

También encontramos a la *distopía* (la utopía negativa) como visión de la historia: se habla de un final de la historia, pero no como resultado de un orden universal, sino como un riesgo inminente, próximo, en todo caso, no muy lejano. La distopía no establece un sujeto mesiánico; solo nos relata el deterioro y la precipitación de la catástrofe. Grandes novelistas como Aldous Huxley y George Orwell nos han brindado muestras de la utopía negra. La visión cíclica de la historia tampoco habla del principio de la historia universal como homogéneo, sino que presenta la historia como secuencias particulares donde no hay final y donde todo se repite. No ordena ni divide la historia y no presenta un sujeto mesiánico. Es evidente que estas últimas visiones de la historia poseen características muy diferenciadas de la visión teleológica de la misma.

Menciono estas características porque los críticos consideran que aquellos que nos adscribimos al progreso tendríamos como fundamento una visión teleológica de la historia, basada en el pensamiento teológico. Con los siglos esta idea de progreso se ha secularizado, aunque sin perder sus raíces religiosas<sup>1</sup>. H. C. F. Mansilla enfatiza y critica los elementos teológicos en las filosofías de la historia, refiriéndose especialmente a los modelos hegeliano y marxista como manifestaciones de la historiografía moderna de corte lineal-ascendente: “Una base teológica subyace al modelo hegeliano, base que ha sufrido un fuerte proceso de secularización”<sup>2</sup>. Mansilla sostiene que desde San Agustín aparece en la filosofía occidental el intento de vincular el desarrollo de la formación intelectual del individuo con la evolución colectiva de la humanidad, siendo el resultado el despliegue de la razón hasta su culminación. Cabe advertir que se corre el peligro de justificar el totalitarismo cuando se conciben doctrinas en torno a

leyes obligatorias de la evolución histórica, que harían pasar por alto los terribles “accidentes” de las historias concretas.

Basado en el pesimismo y escepticismo de sus maestros de la Escuela de Frankfurt, y siguiendo específicamente a Theodor W. Adorno, Mansilla llega a decir que, si se habla de progreso, el único cierto es la evolución de las armas desde los arcos y flechas hasta la bomba atómica<sup>3</sup>. Asimismo, Mansilla señala que hemos sido poco críticos en América Latina con respecto a las ideas del progreso, asumiéndolo como una forma de ley histórica obligatoria. Imitando el triángulo mágico conformado por el desarrollo, progreso y crecimiento como un imperativo histórico insoslayable, somos poco críticos ante las ambivalencias de los aspectos negativos de la modernidad obligatoria.

A pesar de estas exhibiciones de erudición críticas, me propongo mostrar varios elementos del progreso como algo positivo en nuestras vidas, ya sea individual o socialmente. Basta recordar aquí la *revolución neolítica*, que fue probablemente la más grande de la historia<sup>4</sup>, cuando nuestros antepasados inventaron la agricultura y abandonaron la vida de meros cazadores y recolectores. Recuerdo la maravillosa película *2001: una odisea en el espacio*, de Stanley Kubrick (con una brillante banda musical), en la que podemos observarnos como monos salvajes, lanzando un hueso hacia arriba y, mientras gira el hueso, convirtiéndose en un cohete espacial, nos desplegamos hacia el espacio sideral. Las imágenes lo dicen todo: somos producto del progreso.

¿Qué sería de nosotros sin progreso? Sin esta estrella a seguir, sin un paradigma, sin esta búsqueda del progreso, aún estaríamos en las cuevas, acicalándonos parasitariamente de forma indiferenciada. Desde lo más doméstico hasta las formas más sofisticadas de pensar y actuar en el mundo, los seres humanos tenemos como fundamento el progreso. Podemos apreciar cómo se han desarrollado nuestras manos torpes hasta lo más delicado y complejo como el sostener una copa de cristal: es imposible no

1 Esta es la gran teoría de Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*; Barcelona: Herder, 1997.

2 H. C. F. Mansilla, *Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común*; La Paz: FUNDEMOS / UMSA, 2008, páginas. 67-91.

3 *Ibid.*, p. 44.

4 Aquí sigo a Gordon Childe, *What Happened in History*; Harmondsworth: Penguin Books, 1965.

apreciar nuestros dedos maravillosos. Hasta la monogamia es una expresión del progreso: desde actitudes instintivas y animalescas hasta construir un orden racional altamente organizado. Hemos construido civilizaciones, nos hemos elevado en alma, mente y cuerpo. Somos las generaciones actuales un producto del dominio de los instintos. Hoy ya no es posible imaginar un mundo sin orden. ¿Qué sería de nosotros en un mundo caótico presos de los instintos? ¿Qué sería de un mundo sin razón?

Sin la idea de progreso, estaría en peligro nuestro mundo espiritual. Hasta el sentido de justicia y solidaridad evolucionó en el tiempo. Prueba de ello es la concepción de los derechos humanos. Es más, nuestro mundo corporal estaría amenazado sin la idea de progreso. ¿Qué sería de nosotros sin la ciencia médica? Ilustres personajes de la historia se fueron tempranamente por enfermedades que hoy son insignificantes gracias a una actitud progresista.

En el presente existen muchas corrientes que critican el progreso, la evolución de las ciencias, el avance de la tecnología y también un mundo en constante transformación. Para ellas, la visión de la superación de la especie humana es ingenua e ilusa. Pero, cuando surgen estas críticas, emergen también las nuevas tecnologías ecológicas, aminorando el impacto medioambiental. Aparece esta nueva consciencia crítica porque el cambio climático nos afecta a todas las especies en el planeta. Para llegar a este objetivo, no necesitamos repudiar el progreso; por el contrario, debemos desarrollar la razón instrumental con objetivos globales y humanistas.

Una cosa es la posición hipercrítica que desahucia todo progreso material –como la representada por la Escuela de Frankfurt– y otra cosa muy distinta es un cuestionamiento altamente diferenciado, considerando cuidadosamente cada aspecto del progreso, posición representada tempranamente por los grandes historiadores e intelectuales británicos, como Arnold J. Toynbee y H. G. Wells<sup>5</sup>.

5 H. G. Wells, *Esquema de la historia universal*; Buenos Aires: Anaconda, 1948 (2 vols.); Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, edición de D. C. Somervell; Londres: Oxford University Press, 1960.

Por todo ello, me digo: a los enemigos del progreso material me gustaría verlos viviendo sin evolución, es decir, sin un sistema de alcantarillado, sin espacios de aseo; en fin, sin las más mínimas condiciones de limpieza<sup>6</sup>. Sin progreso, no hubiéramos trascendido la brutal discriminación de género que hasta hace poco era tan expandida. No puedo imaginar un mundo en el que, como mujer, mi única función sea la de procrear, preservar la prole del esposo, alimentar la progenie, es decir que no haya un ámbito para mí más allá de la transformación de los alimentos crudos en cocidos, que no exista un espacio más allá de las papillas, los pañales, de esposa comprensiva y cariñosa, madre sublime y mujer sacrificada para la sociedad. Hoy las mujeres tenemos la libertad de escoger, y eso es progreso.

Los escépticos pueden criticar que el progreso no ha resuelto los aspectos más fundamentales de la humanidad, como la salud, la educación y la calidad de vida. Es verdad que hoy tenemos más inseguridad que ayer. Hoy nos es más difícil ser parte de un sistema laboral estable. Hoy la mayoría de los ciudadanos ni siquiera tenemos un seguro de salud y, menos todavía, un seguro de vida. Todos los argumentos son aceptables, pero no el repudio al progreso en sí. Porque tenemos lo más importante que el progreso nos ha dado a las sociedades actuales: la libertad. Tenemos la libertad de elegir y salir de la etapa infantil, asumiendo nuestra responsabilidad de existir, primero, individualmente y, luego, colectivamente, para, finalmente, hablar de una responsabilidad planetaria. Tenemos la libertad de elegir cómo planificar y cuándo ejecutar, asumiendo responsabilidades en proyectos indivi-

6 Ahí está el ejemplo de uno de los escépticos del progreso, H. C. F. Mansilla, quien no podría vivir sin los progresos de la medicina, los transportes y las comunicaciones, aunque se haga la burla –desde arriba, desde una cómoda posición aristocrática– acerca del uso del progreso por las masas plebeyas. Muy diferente fue el trabajo intelectual de su ilustre antepasado, el general Lucio V. Mansilla, quien describió y analizó con cariño y con agudeza la situación de los indios argentinos en la Patagonia del siglo XIX y sopesó con mucho cuidado las pérdidas de la identidad cultural, pero también las ganancias que les reportaría el progreso material y político. Por ello, Lucio V. Mansilla es considerado ahora como el iniciador de la antropología filosófica y el inspirador de una filosofía de la historia de corte postmodernista. Véase Félix Luna, *Lucio V. Mansilla*; Buenos Aires: Planeta, 2001.



duales y colectivos. Esto también es progreso. Quiero decir que el progreso no sólo es una forma de mirar la historia, una forma de justificar la política o solamente un modelo económico. El progreso lo es casi todo: es la articulación de varios factores complejos como los ya mencionados, lo que incluye disponer de un punto racional de orientación, una estrella a seguir porque implica el avance de la humanidad. Libertad y progreso son los regalos más fascinantes de la evolución para nuestra generación.

Por supuesto que hay problemas, sí y siempre los habrá. No debemos temer a la razón. Nuestra razón instrumental guiada por un sentido humanista nos hará evolucionar como ciudadanos y como civilización. Como humanidad, somos capaces de levantar nuestros ojos y mirar el espacio, preguntándonos qué hay más allá. El mundo no se termina, siempre tenemos algo que hacer. Estamos en constante transformación. Así la vida sea efímera, la historia nos demuestra que no es estática porque, a través del progreso, percibimos que avanzamos.

Hoy, como mujer del siglo XXI, puedo expresar públicamente lo que pienso, a pesar de mi contexto inestable y efímero y mi estrato socio-económico, y lo hago a diferencia de un pasado que, casi siempre, ha silenciado la problemática del género y ha discriminado la posición social de las mujeres. En la Edad Media, hasta las mujeres de la más ilustre cuna se hallaban en una posición legal y cultural cercana a la esclavitud<sup>7</sup>. En épocas muy recientes, yo habría sido esclava, yanacona, sierva de la gleba o esposa sin derechos propios –como en la época de la colonia española–, o bailarina de un harem, o geisha, y quién sabe cuántos roles, todos ellos ignominiosos, y los habría tenido que aceptar sumisamente. Yo soy la expresión del progreso y soy algo real, y por ello estoy en contra de toda concepción, por más brillante que sea, como la de la Escuela de Frankfurt, que argumenta un elegante y ciego escepticismo ante el progreso.



---

<sup>7</sup> Véase el breve y hermoso libro del gran historiador francés Georges Duby, *Leonor de Aquitania*, Madrid: Alianza, 1996, págs. 5-28.

# El progresismo como “progre dumbre”

Luis Christian Rivas Salazar

El progresismo es la realización de lo políticamente correcto. Este modo de pensar busca mediante reformas institucionales estatales la “justicia social”<sup>1</sup>, lo que significa otorgar protección estatal mediante leyes a quienes se considera víctimas y oprimidos. Es una secuela del marxismo que ve conflicto donde no existe, pero lo provoca, y lo visibiliza de una manera retórica convincente. Así, se nos explica que no solo los proletarios son explotados, sino también los indígenas, negros, mujeres, gais, naturaleza, etcétera, buscando de esta manera criticar la sociedad que les permite ser progresistas<sup>2</sup>. Observemos la contradicción: solo un sistema de respeto de derechos y libertades puede tener progresistas; este fenómeno no ocurre en sociedades autoritarias.

El progresismo agrupa no solo a personas que se identifican como de izquierda, sino también a gente de derecha: agrupa a socialistas, liberales, nacionalistas, creyentes, agnósticos, ateos, etcétera. Es un pensamiento transversal y aparentemente compatible con muchas visiones, por lo que puede ser considerado como una forma de mentalidad pragmática, porque las ideas dependen del enemigo circunstancial y la consigna que debe defenderse; la acción es la reforma por la reforma: hoy, puede ser el Imperio; mañana, la Iglesia cristiana, el enemigo.

Pero ese pragmatismo permite que el progresista pueda camuflarse fácilmente, hoy como socialista, mañana como liberal, o lo que sea, siendo una especie de escape argumentativo para diletantes y presuntuosos que se hacen pasar

---

1 Para el filósofo Herbert Spencer, en su libro *La justicia*, esta consiste en que “cada individuo tiene que recibir los beneficios y sufrir los daños de su propia naturaleza y de la conducta consiguiente”. No obstante, el progresista tomará como justicia social que cada individuo reciba beneficios y privilegios según su naturaleza oprimida. El progresista repara en la injusticia antes que la justicia; así, discrimina positivamente, procura que la balanza se incline a favor de quien considera olvidado. La diosa Themis se despoja de su venda para considerar el estatus socioeconómico, sexo, raza, etc.

2 Los representantes de la Escuela de Frankfurt y sus seguidores se han ocupado de criticar, más allá del sistema capitalista, la cultura que lo sostiene.



por paladines de la justicia social. Obviamente, es un pensamiento atractivo por cuestiones emocionales, porque denuncia vehementemente supuestas injusticias que pretende reparar.

No es gratuito identificar al progresista como un luchador social que goza de buena fama<sup>3</sup>, porque el término progreso implica avance. Pocos se identificarían antiprogresistas porque significaría que frenan un avance, supuestamente detienen el movimiento, por lo que el pensamiento contrario al progresista suele denominarse en forma despectiva conservadurismo, pensamiento retrógrado, anacrónico, primitivo, etcétera. Así, dadas las cosas, podemos afirmar que el progresismo es el pensamiento dominante de quienes necesitan relativizar sus posiciones para estar bien con Dios y con el diablo; además, es mejor ser progresista porque es una moda que se acomoda y propicia el “buenismo” entre todos<sup>4</sup>.

Podemos identificar a dos enemigos principales del progresista, a saber: el sistema capitalista y la civilización occidental. Las críticas al sistema capitalista son herencia del marxismo económico, y las críticas a la civilización occidental son influidas por los bagajes del marxismo cultural. El marxismo identifica enemigos por medio de su dialéctica materialista que encuentra lucha de contrarios por todas partes. Ahora, vamos a describir el progresismo con más detalle, analizando algunas características y sus errores.

### Progresismo económico

Para el progresista, como existen muchas injusticias, fruto de la explotación de los oprimidos, la única institución que garantiza la “igualdad social” es el Estado. Una adoración de este organismo funda una religión de la cual el progresista es su principal defensor y apóstol. En su criterio, el Estado se encarga del bienestar y es su benefactor, que redistribuye los ingresos, cobrando a los que producen para repartir a los beneficiarios. Esta es básicamente la consigna: “Quitar a los ricos para dar a los pobres”. De

esta manera, el progresista abandera derechos de última generación como “derecho a la vivienda”, “derecho al agua y servicios básicos” y el clásico “derecho al trabajo”, sin estar claro quién es el ente encargado de dar y recibir esos derechos. ¿Quién está obligado a entregar casas? ¿El abominable hombre de las nieves tiene derecho al trabajo?, ¿quién lo emplea y por qué está obligado a eso?<sup>5</sup> ¿Todos tienen derecho a agua y alcantarillado?, ¿quién se encarga de llevar el agua al domicilio?, ¿se hace de forma gratuita?

Esos y otros aspectos de naturaleza económica no son comprendidos por el progresista, quien entiende al Estado como el encargado de todo aquello. Siguiendo esta línea, exige el cumplimiento de los pseudoderechos ya mencionados, pero no contribuye siquiera con impuestos para efectivizar los servicios<sup>6</sup>; peor aún, aunque pague impuestos, prefiere que sea la Administración pública la encargada de estas labores. Antes de confiar en manos privadas el servicio requerido, su adoración al Estado lo mantiene ciego frente a la ineficacia, ineficiencia, corrupción y derroche que representa mantener con parámetros burocráticos y políticos empresas subordinadas a lineamientos del gobernante.

Esa mentalidad paternalista y anticapitalista puede ser disimulada por una apertura política, ya que acepta las libertades políticas, civiles y sociales, pero no las económicas. Debido a esto, por no aceptar el liberalismo en forma integral, se autodenomina liberal social, socioliberal, liberal (en el sentido estadounidense)<sup>7</sup>, “nueva izquierda”, centroizquierdista o socialdemócrata, lo que le otorga un aura de santificado

3 La cultura popular lo suele llamar chairro, mamerto, perroflauta, progre, etcétera.

4 El “buenismo” que tenían los buenos salvajes y los buenos revolucionarios.

5 Para comprender mejor el asunto de los derechos sociales como pseudoderechos, la diferencia entre justicia y legislación, se puede analizar *Derecho, legislación y libertad*, de F. A. Hayek.

6 El colmo de pseudoderechos subvencionados por el contribuyente radica en pagar abortos en el Estado de bienestar, pues el derecho al aborto no existe.

7 El liberalismo de origen español e inglés es diferente al liberalismo estadounidense, ya que este último está asociado con el Partido Demócrata, mientras que el liberalismo en el sentido clásico del término es conocido como libertarismo en Estados Unidos, asociado con el Partido Libertario y ciertas facciones del Partido Republicano. Para profundizar esta distinción, se puede consultar el ensayo «¿Porque no soy conservador?», de F. A. Hayek, contenido en su libro *Los fundamentos de la libertad*.

y comprometido con la libertad<sup>8</sup>, para no ser calificado de socialista o comunista, pero tampoco es “neoliberal”<sup>9</sup>, ocultando así, de manera disimulada, sus lecturas, mentalidad y raíces colectivistas.

Por otro lado, aunque sea evidente, un progresista no reconocerá los méritos del capitalismo competitivo. Siempre atribuirá a otros factores el avance y bienestar económico. Ya lo decía Ludwig von Mises: “La filosofía popular del hombre corriente deforma estas realidades del modo lamentable. Juan Pérez se halla convencido de que las nuevas industrias, gracias a las cuales disfruta de una vida cómoda que sus padres ni sospechaban, son obra de mítico llamado *progreso*. La acumulación de capital, el espíritu empresarial y el ingenio técnico nada tienen que ver con la prosperidad que, en su opinión, surge por generación espontánea”<sup>10</sup>.

### Progresismo ecologista

Como es anticapitalista y tiene conciencia social, condenará de todos los males al hombre y los productos de su trabajo y esfuerzo, sea la infraestructura, ciencia y tecnología, porque una nostalgia aristocrática inunda sus pensamientos: “Hay mucha gentuza poblando lugares donde había naturaleza o se construyen edificios y condominios allá donde no había nada”. Para este, la naturaleza, todos los días, se degrada

8 La libertad positiva exige libertades que tienen que ser protegidas y ejecutadas; el camino de la libertad positiva nos lleva al socialismo. En cambio, la libertad negativa nos conduce al liberalismo clásico; la no intervención es la consigna que desconoce u omite el progresista. Para ampliar sobre la libertad positiva y negativa, se puede consultar el libro de Isaiah Berlin *Dos conceptos de libertad y otros escritos*.

9 Con “neoliberalismo”, el progresista califica despectivamente a todos los liberales. Esta palabra suele unirse con otros adjetivos como “vendepatria”, “imperialista”, “explotador”, “sanguinario”, etcétera, pero, para nosotros, después del Consenso de Washington de 1989, se denominará “neoliberal” a todos los que siguen esas recetas mercantilistas, que no tienen que ser confundidas con el liberalismo, por la unión corrupta entre políticos y “amigotes” empresarios con el fin de sacar rédito político del mercado intervenido para enriquecerse mutuamente, muy diferente al “capitalismo para todos – capitalismo para los pobres”.

10 Ludwig von Mises, *La mentalidad anticapitalista*, Madrid: Unión Editorial, 2011, páginas 46-47.

por el hombre, único y principal causante de los cambios climáticos. Así, las boinas rojas se cambian por boinas verdes; no se toman en cuenta los factores más influyentes en el clima, como el astro sol o las nubes, y es el afán de consumo del hombre el causante de todos los males. Su visión religiosa ve en los cataclismos las señales claras del Apocalipsis inminente, si es que el dios Estado no interviene para regular, controlar, vigilar la economía, la industria y el comercio, que son manifestaciones infernales, egoístas y avariciosas propias de Moloch. Entonces, el progresista es antihumanista, es vegano y animalista radical, porque son formas de exculpar su responsabilidad como humano depredador. Consecuentemente, proclama derechos a entes que no pueden ejercer deberes, llamándolos “derechos de la Madre Tierra”<sup>11</sup>.

El progresista solicita la regulación de los gases de carbono. Al mismo tiempo que consume, no comprende que el capitalismo es producción en masa para las masas; si no fuera así, por ausencia de capitalismo, estuviera comprometida su propia existencia. Aboga por energías limpias y saludables que muchas veces son costosas, como los alimentos libres de transgénicos, inalcanzables para los pobres porque no se producen en masa, sino en pequeños huertos para consumo en restaurantes de lujo, bajo el sello de “amigable para la naturaleza”. Además, protege, es sensible y quiere entregar derechos a los animales, pero el embrión y el feto no son seres humanos y no tienen derechos. Como ve el Apocalipsis en frente, el aborto es una solución socioeconómica para no traer más pobres a este mundo oscuro y colapsado.

### Progresismo feminista y sexual

No existe un solo feminismo, sino varias olas feministas. La primera estuvo influida por el afán liberal de participar políticamente con todas las capacidades ciudadanas de elegir y ser elegido<sup>12</sup>. Actualmente, las feministas de la tercera ola exigen cuotas de género en el cargo público y laboral, hasta piden subvenciones estatales para

11 Quienes proclaman estos derechos suelen ser denominados vulgarmente como “pachamamertos”.

12 Este movimiento feminista era un movimiento sufragista.

abortar. Los progresistas que adoran al Estado ven en esta figura paterna el garante de igualdad y privilegio mediante la discriminación positiva de las oprimidas. En lenguaje marxista, se crea la lucha de clase entre el hombre y la mujer, y desaparece “el principio de igualdad de todos ante la ley” por “el principio de igualdad de todos mediante la ley” a favor de las mujeres. En este sentido, hay países donde se tiene la declaración de la mujer como de “presunción de verdad”, eliminando “la presunción de inocencia hasta que no se compruebe lo contrario”, operando el sexo de la persona como determinante de decisiones jurídicas.

Se produce, por tanto, una sustitución del capitalismo por el patriarcado. En este marxismo trasnochado, donde el hombre es el opresor y la mujer, la oprimida, la lucha de sexos va más allá, porque la lucha también es en contra del hijo. Por esta razón, el feto es un parásito y el cuerpo de la madre es de la mujer y el hijo indeseado debe morir como todo enemigo, porque este hijo también oprime a la mujer y su sexualidad. “Yo decido porque es mi cuerpo”; si, pero ¿cómo decidir sobre la vida de otro cuerpo en etapa fetal? Se olvidan las feministas que, antes, los propietarios de esclavos decidían sobre ellos. Lo mismo sucedía cuando la mujer era propiedad del marido. Ahora, el feto quiere considerarse como propiedad de la mujer<sup>13</sup>.

El matrimonio y la familia oprimen esa libertad sexual<sup>14</sup>. A cada uno, en su vida y esfera privada libre, le corresponde hacer lo que sea con su propio cuerpo; sin embargo, ellos no se conforman con la intimidad de la propia vida, recurriendo al auxilio paternal de Estado para imponer una forma de vida a los demás mediante el sistema educativo. De esta manera, aquel padre de familia que no esté de acuerdo

con la autoridad paternal de Estado puede ser sujeto de persecución penal, violándose la libertad de pensamiento, conciencia, culto y religión de los padres, a quienes se les va quitando la autoridad sobre sus propios hijos.

Con la destrucción de la familia, tenemos individuos aislados, escindidos, débiles psicológicamente, que esperan la ayuda y protección del Estado, porque no tienen una figura paterna o materna de forma integral; por consiguiente, tampoco podrán ser padres o madres dentro de una familia. Esto se replica.

La idea detrás de destruir el supuesto sistema patriarcal es destruir el sistema capitalista, que ha garantizado no solo la propiedad privada, sino el patrimonio familiar, protegido por el matrimonio que, etimológicamente, solo puede aceptar una pareja que produzca “mater”, es decir, una relación que implique en acto o potencia maternidad.

### **Progresismo antiimperialista y migratorio**

El progresista tiene como causa de todos los males y opresión internacional al imperialismo. Las nociones de países opresores y países oprimidos leninistas están presentes en discursos que abogan por la liberación y “soberanía de los pueblos”, como una reacción frente a la globalización. Las teorías de conspiración le indican que es pobre por culpa de intereses corporativos internacionales, eliminando la propia responsabilidad nacional de políticos corruptos locales, quienes se aprovechan de las cooperaciones y ayuda internacional de países desarrollados que envían dinero para que terminen en los bolsillos de los gobernantes.

Mientras odia visceralmente a los países ricos, se presenta como pacifista y exige ciudadanía mundial, que los países ricos abran sus fronteras sin restricciones, pero, a nivel local, persiguen y cobran impuestos a los extranjeros. Uno podría estar de acuerdo con la política de fronteras abiertas si los Estados receptores no fueran Estados de bienestar, paternalistas, que atosigan a sus contribuyentes con fuertes impuestos para la seguridad social de emigrantes. Esto no lo aceptaría el progresista si tuviera que entregar impuestos para mantener otras familias en per-

13 Vulgarmente se denomina a las feministas de la tercera ola como *feminazis*, por su afán de abortar como reivindicación de derechos. Se presenta el derecho al aborto como una forma de genocidio masivo comparado al de los nazis.

14 En *Socialismo*, el economista Ludwig von Mises analiza, en el capítulo «Organización social y constitución familiar», de qué manera el socialismo afecta al matrimonio, familia, relaciones sexuales, etcétera: con la propiedad privada, deben desaparecer el matrimonio y la familia. En la actualidad, ese objetivo es parte de la agenda de la ideología de género.

juicio de la propia. Tampoco entiende el progresista que hay culturas que pueden asimilarse al país receptor y hay culturas incompatibles de raíz dogmática, fundamentalista, antidemocrática y antiliberal, que no pueden integrarse, más bien imponen su cultura de forma violenta. No se puede ser tolerante con la intolerancia.

Su reduccionismo lo llevará a calificar toda separación nacional o supranacional como xenofóbica, sin comprender que muchos procesos internacionales de integración se están separando por motivos burocráticos de un Estado paternalista paquidérmico supranacional benefactor, el cual impide la libertad económica, principalmente, retrasando en competitividad a los Estados miembros y poniendo sobre los ciudadanos la pesada carga de soportar Estados irresponsables en permanente crisis.

### **Progresismo y tradición judeocristiana**

Nuestro sujeto de análisis entiende la historia como un fenómeno de hechos históricos en progreso continuo, evolución constante sin lugar a la involución, avance inexorable y optimismo ingenuo. Como en todo el mundo se legaliza el aborto subvencionado, eso tiene que ocurrir inexorablemente en todos los países tarde o temprano, dirán. Entonces, rechazan la tradición judeocristiana porque sería una reacción que frena el avance del progreso, sin entender que es esa tradición judeocristiana la que les permite hablar y levantar los argumentos de la ciencia libremente, aspecto que no se repite en sociedades religiosas fundamentalistas musulmanas, por ejemplo. Mientras el fundamentalismo islámico avanza por todo el mundo, los esfuerzos progresistas se concentran en atacar una institución intermedia entre el Estado y el individuo, que es la Iglesia cristiana, institución de adhesión voluntaria y pacífica en el presente.

Un progresista es un ateo enfurecido que también exige del Estado intervención en contra de la Iglesia y la libertad de religión, pensamiento, conciencia y culto, al exigir a todo médico proceder con el legrado de manera obligatoria, bajo sanción penal, por ejemplo. Pero también existen progresistas creyentes, que nos dirán que Jesús fue un socialista revolucionario, como

el Che Guevara. Por ese tipo de comparaciones, el guerrillero argentino es visto como un santo por sus seguidores.

En realidad, la tradición judeocristiana es uno de los pilares de la civilización occidental<sup>15</sup>. No se podría entender la educación, universidad, asilos, beneficencia, caridad privada, salubridad, arte, ciencia sin los aportes de los sacerdotes y pastores cristianos. Esto es de difícil comprensión para el incendiario ateo progresista, que tiene la esperanza de que las masas comprendan la ética kantiana, la filosofía heideggeriana, las absurdas ideas existenciales de Sartre, así como así, cuando los primeros acercamientos básicos del promedio han sido por medios religiosos. Diferenciar lo bueno de lo malo se debe a la religión en su etapa más precaria<sup>16</sup>. Entonces, imponen el ateísmo como moda, y las consecuencias se presentan con la relatividad moral del posmodernismo, el pensamiento débil.

No existen diferencias entre las religiones en los progresistas, ni reconocen que fueron los sacerdotes quienes originaron las profesiones clásicas tales como la del maestro, abogado, arquitecto, científico, juez, médico, etcétera<sup>17</sup>, guardianes de la tradición<sup>18</sup>. Exige que no exista ningún rastro de religión en espacio público alguno. Pero, como se autodenomina tolerante, acepta las manifestaciones religiosas que no sean de la tradición judeocristiana, porque es “tolerante”. Heredero de la Ilustración, considera lo medieval como período oscuro, sin reparar que en los conventos se escribían y transcribían los

15 Tal vez un escudo efectivo que se tiene contra el avance imparable del islamismo a nivel mundial, aparte de la apelación al racionalismo crítico.

16 Adam Smith indicaba: “La religión, incluso en su forma más burda, sancionó las normas morales mucho antes de la era del razonamiento artificial y de la filosofía”.

17 En *El origen de las profesiones*, de Herbert Spencer, se analizan las raíces eclesiásticas y sacerdotales de las principales profesiones, poniendo de manifiesto que esta clase fue la depositaria y cultivadora del conocimiento desde la tribu hasta las bibliotecas.

18 En el capítulo «La religión y los guardianes de la tradición» de *La fatal arrogancia*, el pensador liberal F. A. Hayek describe de qué manera la religión de tradición judeocristiana y las instituciones fundamentales como la familia, la propiedad y la justicia (regulación de intercambios) han propiciado de normas e instituciones al orden extenso. Los países que mantienen esas tradiciones son prósperos; la tradición y la religión juegan un rol muy importante en ese asunto.

libros clásicos que se leerían en el Iluminismo y que fue en este periodo donde se preparaban las bases de lo que iba a ser el fulgor de la Escuela de Salamanca, por ejemplo.

Cuando Alexis de Tocqueville fue por Estados Unidos, analizó ese fenómeno, entendiendo que la religión era la primera institución de la democracia: “Ya he dicho suficiente para poner a la civilización angloamericana en su auténtica luz. Es el producto (y este punto de separación siempre debe tenerse en mente) de dos elementos perfectamente distintos que en otros lugares frecuentemente están en desacuerdo. Pero en América, estos dos han sido en cierta manera exitosamente mezclados y maravillosamente combinados. Me refiero al espíritu de religión y al espíritu de libertad [...]. Lejos de hacerse daño mutuamente, estas dos tendencias, aparentemente opuestas, se mueven en armonía y parecen ofrecerse apoyo mutuo [...]. La libertad ve en la religión la compañía de sus luchas y triunfos, la cuna de sus primeros años, la divina fuente de sus derechos. La libertad considera a la religión la salvaguardia de la moralidad, y a la moralidad como la garantía de las leyes y la promesa de su propia duración”<sup>19</sup>.

### Consideraciones finales

Reconozco que esta descripción del progresismo puede ser advertida como una caricatura, pero es así como se presenta, como un recorte burdo y una deformación trasnochada del marxismo que encuentra problemas donde no los hay. Con ello, pretende recurrir al poder y la coacción del Estado para tales problemas. Así, tratando de imponer un pensamiento único, se crea lo políticamente correcto, una dictadura disfrazada de tolerancia selectiva, victimización y represión de lo crítico. Siempre con ayuda y favor del Estado, el progresista no puede avanzar sino es bajo la sombra de la mano visible estatal que se encarga de controlar y vigilar todo.

¿Quién no aspira al progreso y el avance evolutivo? No obstante, ¿debemos aspirar a hacerlo por medio de la violencia monopólica del Estado? Ahí radica su podredumbre: en cada progresista hay un tirano disfrazado de bueno que va empedrando los caminos al infierno de buenas intenciones, avanzando así la agenda de la ideología de género, feminismo de la tercera ola, subespecies del marxismo cultural, subconjunto del socialismo.



<sup>19</sup> El mismo John Locke debe a la Biblia la realización de *Dos tratados sobre el gobierno civil*, que, al mismo tiempo, fue fuente para los Padres Fundadores de los Estados Unidos. Conviene también estudiar otra obra suya que se denomina *La razonabilidad del cristianismo*.

# Progreso y evolución

Marco Antonio Del Río Rivera

*Debemos recordar que el progreso no es una regla invariable.*

Charles Darwin

*Los mitos modernos son mitos religiosos formulados en otros términos.*

John Gray

En la filosofía de la historia, la sucesión de acontecimientos de la vida humana, tanto en términos individuales como colectivos, se pueden visualizar de dos formas: lineal o cíclica.

Para la mentalidad moderna, heredera del cristianismo y de la Ilustración, el tiempo se configura como una flecha lineal y que apunta al futuro, donde el presente aparece como la línea de frontera entre el pasado y el futuro. Además, se suele sobreentender que esta flecha tiene pendiente positiva, o sea, se tiende a suponer que las cosas van para mejor, que el futuro deberá ser mejor que el presente y mejor aún que el pasado. A finales del siglo XIX, encandilados por el avance de las ciencias naturales (“hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad”, decía don Sebastián, en *La verbena de la Paloma*, una zarzuela estrenada en 1894), esta visión absolutamente positiva estaba ampliamente extendida. Por supuesto, había graves problemas, pero, para unos, la ciencia habría de descubrir sus soluciones, y, para otros, las leyes de la historia apuntarían a su superación. Así, por ejemplo, los males del capitalismo serían superados por la revolución proletaria y la instauración del socialismo, cuyo advenimiento no dependía del voluntarismo de la gente, sino de elementos plenamente objetivos de la dinámica del sistema capitalista, como señalaba el socialismo “científico”, precisamente.

La Primera Guerra Mundial cuestionó profundamente esta visión. Luego, con sus secuelas –la Segunda Guerra Mundial y los totalitarismos–, el optimismo se ha matizado, pero no se ha perdido. Hoy se acepta que puede haber retrocesos. Podríamos decir que la flecha esta ondulada o torcida. En general, la idea es que la historia avanza, y que, aunque no sabemos qué nos depara el futuro, este deberá ser mejor que el presente. Una expresión de este enfoque



fue el famoso y polémico ensayo de Francis Fukuyama *El fin de la historia y el último hombre*, de 1992. En este texto, Fukuyama expresaba la idea de que tanto los fascismos como el comunismo, como proyectos sociopolíticos alternativos al liberalismo, al haber sido derrotados o haber fracasado, dejaban el espacio libre para que, finalmente, la economía de mercado y la democracia representativa se presentaran como las únicas alternativas viables para el futuro.

El cataclismo que supuso la Primera Guerra Mundial, sin embargo, planteó una posibilidad diferente: la idea de una historia no lineal, sino cíclica. El exponente más conocido de este enfoque fue Oswald Spengler, quien en *La decadencia de Occidente* (dos volúmenes publicados en 1918 y 1922, respectivamente), postuló la idea de que las culturas, al igual que los seres vivos, nacen, se desarrollan y mueren (en rigor, Spengler identificó cuatro estadios en la evolución de una cultura: juventud, crecimiento, florecimiento y decadencia). También se asocia a esta manera de ver la historia humana a Arnold Toynbee, quien, en su monumental *Estudio de la historia* (doce volúmenes publicados entre 1934 y 1961), llega a establecer que las civilizaciones tienen una génesis, crecen, colapsan para, por último, desintegrarse, período en el cual forman un Estado Universal, que culmina en la creación de una Iglesia Universal. Para Toynbee, el mecanismo fundamental que permite entender la evolución de las civilizaciones es la relación estímulo-respuesta. Estímulos adecuados –del medio físico o de los contactos con otras civilizaciones– pueden tener respuestas creativas que permiten tanto la génesis de una civilización o su posterior crecimiento. Pero, en otras ocasiones, el estímulo puede ser excesivo, tanto que impida el nacimiento de una civilización, o lo trunque en su proceso de desarrollo. En todo caso, Toynbee, explícitamente, niega que su esquema esté basado en una analogía biologicista, y, pese a que todas las antiguas civilizaciones han terminado desintegrándose, postulaba que las civilizaciones actuales no tenían definido tal destino como sino del destino. En tal sentido, mientras que Spengler pensaba que Occidente había entrado en su fase de decadencia, y estaba destinada ya a desaparecer, Toynbee pensaba que Occidente había entrado en una situación

de colapso (la señal era precisamente la Primera Guerra Mundial), pero de ello no se derivaba por necesidad histórica que prosiguiera a su desintegración. Todavía era posible que los líderes y las élites de Occidente encontraran alternativas para evitar el colapso y revertir la situación.

En muchos casos, estas visiones cíclicas se han asociado a la idea, más antigua y arcaica, del Eterno Retorno. Este se suele interpretar en el sentido de una suerte de historia cíclica, casi circular, donde los acontecimientos se repiten cada cierto tiempo. De ahí que se suele representar mediante el uróboros, la serpiente que se come la cola. Sin embargo, en su libro *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade propone una visión distinta. En las sociedades arcaicas, o antiguas, los ritos y los mitos buscan reproducir los hechos de un momento fundamental o arquetípico del pasado, momento en el cual se manifestó lo divino, lo sagrado. Así, por ejemplo, la creación del mundo por parte de los dioses se rememora mediante los ritos del año nuevo, los cuales van acompañados de sus respectivos mitos, las narraciones de ese momento creador. Se trata, sin duda, de una celebración, pero interpretada como una participación esencial. Con el rito y el mito, la comunidad participa del momento sagrado que se está rememorando. De esta forma, para Eliade, el mito del eterno retorno, más que una doctrina de la filosofía de la historia, tiene que ver con la forma como las sociedades del pasado interpretan y establecían su relación con lo que creían fundamental del cosmos, lo sagrado o lo divino.

Si la interpretación de Eliade es correcta, es evidente que, de alguna forma, el judaísmo supuso una ruptura con el mito del eterno retorno. Sin embargo, Eliade señala que esta ruptura fue gradual y que sólo culminará en su desarrollo en la filosofía de la historia elaborada por san Agustín. Es más, con lucidez, señala que las nuevas ideas serán sostenidas por las élites religiosas, pero que la religiosidad popular aún hoy tiene fuertes componentes de la religiosidad arcaica. En todo caso, el cristianismo, heredero del judaísmo, define una nítida visión lineal de la historia, no sin caídas y retrocesos. Su origen coincide con la creación del universo y del hombre; la caída en el pecado es el gran

retroceso, pero a partir de él se inicia la historia de la salvación. De este modo, se presentan todos los esfuerzos que hace Dios para redimir a la humanidad del pecado original. El proceso culmina con la encarnación de Dios en un hombre, Jesús de Nazareth, quien muere en la cruz, viniendo luego el período de difusión de la buena nueva. Finalmente, cuando el Evangelio hubiera sido proclamado a todas las naciones, en el mundo entero, el Señor volvería a juzgar a los vivos y a los muertos, momento que culmina y termina la historia de la humanidad. De esta forma, la historia tiene un sentido, y tiene un final predeterminado.

Con el advenimiento de la Ilustración, dicha visión de la historia se seculariza, eliminándose los elementos religiosos. No obstante, cabe señalar tres notas significativas. En primer lugar, el pasado se asocia con una época de barbarie y superstición, de ignorancia y de tradiciones irracionales y absurdas. Un segundo apunte es que una nueva época ha comenzado, tiempo de madurez de la humanidad, que se atreve a pensar por sí misma, por lo cual, gracias a la razón y a la ciencia, sólo cabe esperar mejores tiempos para las personas. Ambas ideas fueron expresadas con contundente claridad por el mayor filósofo de la modernidad, Kant, quien escribió, respondiendo la pregunta ¿qué es la Ilustración?: “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por ningún otro... ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración”.

La tercera observación es que, pese a su despojo de elementos místicos y religiosos, las nuevas ideologías político-sociales que van a sustituir a la religión cristiana no eliminan la idea del juicio final, y la nueva Jerusalén. Esto es más que evidente en el marxismo, donde el juicio final es sustituido por la Revolución, y la nueva Jerusalén se sustituye por la sociedad comunista, “donde cada cual recibirá de acuerdo con su necesidad, y trabajará de acuerdo con su posibilidad”.

Todo lo anterior se indica para puntualizar la siguiente idea: a lo largo de toda su historia,

hasta el siglo XIX, Occidente tuvo una filosofía de la historia lineal, pero, además, siempre con la idea de un sentido de la historia, la cual se orienta hacia cierta situación ideal en el fin de los tiempos. En resumen, una filosofía de la historia teleológicamente determinada.

Ahora bien, me parece que estos antecedentes permiten entender cómo se recibió la teoría de la evolución de las especies de Darwin-Wallace, y su fundamental equivoco.

Cómo se sabe, Charles Darwin propuso, en 1859, su teoría de la evolución de las especies: las distintas especies de seres vivos han evolucionado a partir de un antepasado común por medio de la selección natural. La selección natural consiste en el proceso por el cual las especies que mejor se adaptan a un entorno se expanden con mayor dominancia, mientras que las especies con una menor adaptación se reducen numéricamente, llegando a desaparecer eventualmente. En tal sentido, la naturaleza selecciona a las especies exitosas y castiga a las que no lo son. Pero este proceso carece de dirección y sentido, pues, como señala John Gray: “La característica más importante de la selección natural es que es un proceso a la deriva. La evolución no tiene dirección ni punto final” (*El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, 2013).

Ahora bien, en lo que podríamos llamar *darwinismo vulgar*, a la teoría de la evolución de las especies se le introdujo el componente teleológico, es decir, una suerte de orientación. En ese momento se interpretó que la selección natural favorecía a las *mejores* especies. Desapareció así la interacción entre las especies y su entorno, su hábitat, y la lucha de las especies se consideró una suerte de batalla donde triunfaban las mejores. En este sentido, el darwinismo vulgar, una de cuyas versiones más difundidas a fines del siglo XIX fue el darwinismo social, unió la idea de progreso a la teoría de la evolución.

Probablemente, la versión más grotesca y brutal de esas ideas sea el racismo nazi, con su idea de que la pretendida raza aria era una raza superior a las demás razas humanas, idea que se concretizó no sólo en una guerra, sino además en los campos de exterminio de las

“razas inferiores”, así como la esclavitud de las naciones sometidas al poder alemán durante la Segunda Guerra Mundial. Otra versión, sin tales fatales y lamentables consecuencias, es la síntesis que hizo el padre Pierre Teilhard de Chardin de sus ideas religiosas y la teoría de la evolución. Para este jesuita, la evolución del universo no sólo tiene un sentido, una dirección hacia un punto llamado Omega, sino que también supone un proceso de convergencia hacia el Cristo Cósmico. En cualquier caso, lo que aquí se quiere destacar es que tales derivaciones del darwinismo y de la teoría de la evolución, al añadirle un sentido o un propósito, desvirtúan las ideas originales de Darwin.

Para Darwin, la evolución de las especies funcionaba por medio de la selección natural, en el sentido de que un grupo de especies compartía el mismo nicho ecológico. Ahora bien, las especies que van desarrollando cualidades que mejoran su capacidad de adaptación al medio son las que, cuantitativamente, tienden a imponerse, mientras que aquellas especies que no lo hacen tienden a ver reducir su número. Las “mejores” cualidades, en consecuencia, dependen de la adaptación al entorno. Es aquí donde surge el detalle que el darwinismo vulgar ignora: si el entorno sufre un cambio importante, las especies demasiado adaptadas a él, ahora, se hallan en situación de desventaja, y especies que estaban en trance de reducción, entonces, pueden experimentar un proceso inverso. En otras palabras, las ventajas adaptativas son relativas. Durante el jurásico, los dinosaurios eran la familia de especies dominantes, mejor adaptadas a las condiciones existentes; doscientos millones de años después, los grandes saurios habían desaparecido, y eran los mamíferos quienes dominaban la superficie del planeta.

De esta manera, lo que se quiere subrayar en este escrito es la idea de que la evolución, considerada desde un punto de vista no metafísico ni religioso, no tiene dirección ni sentido. Esto, aplicado a la evolución de las sociedades humanas, Darwin lo señaló explícitamente en su libro de 1871 *El origen del hombre*, donde anotó: “La selección natural sólo obra de un modo experimental. Los individuos y las razas, aunque hayan adquirido ciertas ventajas indisputables,

pueden perecer, y de hecho así pasa, por la falta de otros caracteres”.

La teoría de la evolución tiene dos implicaciones demoledoras para la visión que el *homo sapiens* se ha hecho de sí mismo a lo largo de su historia: 1) lo devuelve a sus orígenes mamíferos y primates; 2) quita el sentido a la vida humana, o, al menos, deja de ser evidente que la vida en el planeta Tierra tenga algún tipo de sentido u orientación. Como señala John Gray: “Si el desarrollo social es un proceso evolutivo, es un camino que no va a ninguna parte” (opus cit.). Aún hoy, más de ciento cincuenta años después de que Darwin publicara sus libros, gran cantidad de gente no asume estas implicaciones, y no sólo quienes, por sus creencias religiosas, se oponen a la teoría de la evolución. Sin embargo, esto es comprensible: durante siglos, el hombre se vio a sí mismo como un ser distinto de los animales, y por encima de ellos. Asimismo, durante siglos, los hombres han vivido interrogándose por el sentido de sus vidas y el propósito de sus muertes.

En todo caso, cabe la pregunta si esta búsqueda de sentido a la vida y a la muerte es una idea y actitud que ha tenido valor de sobrevivencia para el *homo sapiens*. Si así fuera, no se hace evidente que pueda ser abandonada impunemente. En palabras de John Gray: “La vida sin mitos es imposible [...]. Cuando la verdad es irreconciliable con el sentido, el sentido gana. La razón por la que esto es así es una cuestión delicada. ¿Por qué necesitan los seres humanos una razón para vivir? ¿Será porque no podrían soportar la vida si no creyeran que la vida tiene un sentido oculto?”.



# La Nueva Utopía (o la fe revolucionaria en el Progreso)

Roberto Barbery Anaya

Su filosofía es muy simple: pasa de la sospecha generalizada a la presunción de culpabilidad; en otros términos, institucionaliza lo que, por ejemplo, era de facto en la Unión Soviética...

Elevada la presunción de culpabilidad a la condición de principio constitucional, se añade una característica jurídica que hace de la “presunción” una sutileza gramatical sin ningún valor práctico: la presunción no admite prueba en contrario *–iuris et de iure*, por su locución latina...

La consecuencia inmediata de la proclamación de este principio constitucional y su característica de puro derecho es la Reglamentación de la Muerte, como sanción redimidora de culpa...

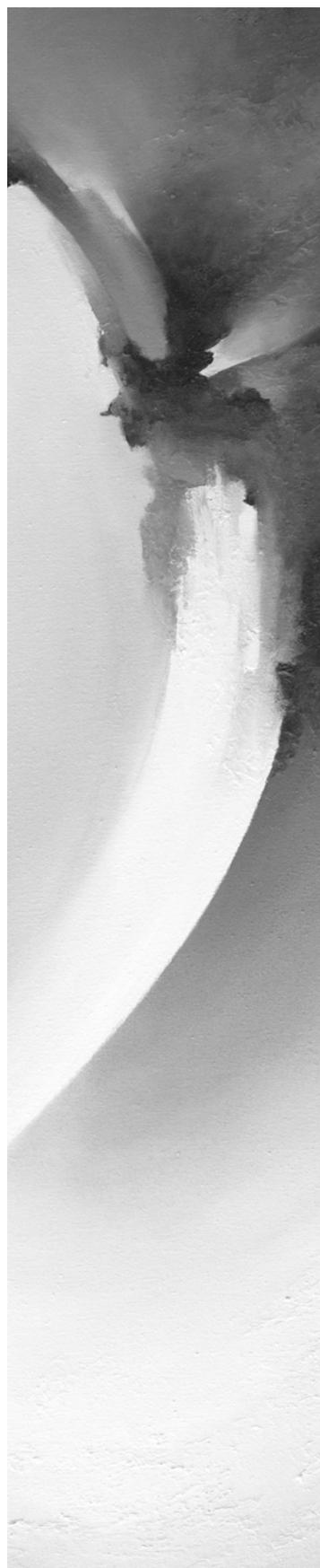
La reglamentación legal de la muerte consiste en que el Estado establece al azar el día y la hora de la muerte de todas las personas al momento de nacer..., “salvando aquellas situaciones fortuitas que todavía no puede dominar”, según cláusula general incluida en cada Decreto Personal...

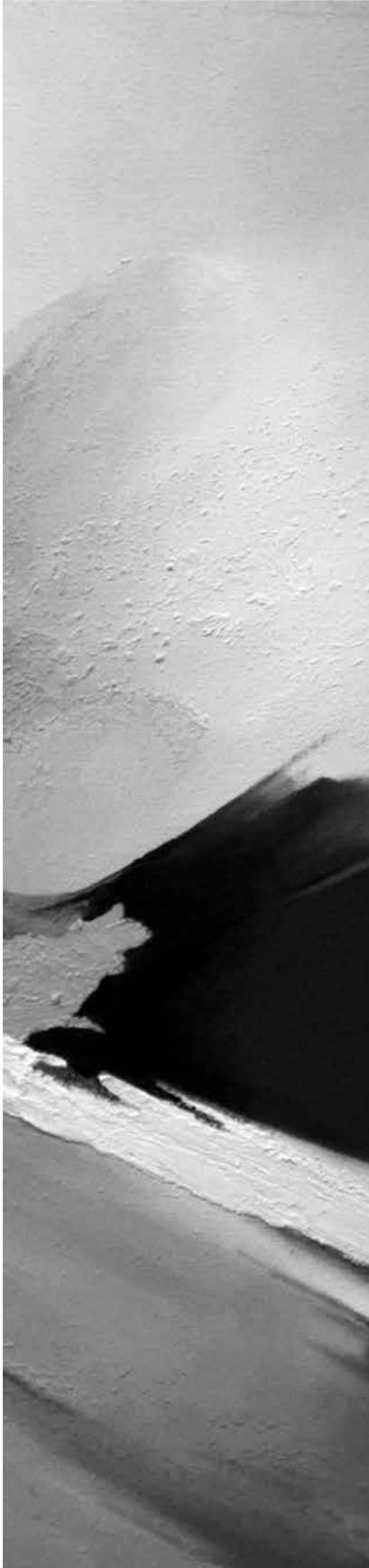
La ejecución de cada decreto personal se hace por cualquiera de los medios acreditados por la Historia, recurriendo al sorteo que privilegiaban los griegos para definir algunas incursiones públicas *–en todo caso, debe estar puntualmente definido si se trata de la horca, de la guillotina, de la silla eléctrica, de la lapidación o de alguna otra forma convencionalmente aceptada, para evitar la crueldad de la incertidumbre...*

La consecuencia política es muy previsible: cada persona está fervorosamente agradecida con el Estado por cada segundo de vida *–solo quiere vivir...*

Para reforzar la gratitud política, hay un Sistema de Premios a los Buenos Ciudadanos. Así, el que es más “disciplinado” puede aspirar a una adenda en su decreto personal, que le extiende la vida por meses, por años y hasta por décadas, según sus méritos *–verbigracia: los burócratas tienen muchas adendas, que, al parecer, tienden a la inmortalidad...*

Para finalizar, cabe añadir, en resguardo del optimismo revolucionario, que La Nueva Utopía no está lejos. Sólo le resta un paso más de temeridad para organizar abiertamente lo que sugirieron las utopías del siglo XX y lo que aún sugieren sus rescoldos anacrónicos...





# El progreso como consecuencia de nuestras penurias y tensiones

María Claudia Salazar Oroza

*Lo grave del asunto es que la vida no nos es dada hecha sino que, queramos o no, tenemos que irla decidiendo nosotros instante tras instante.*

José Ortega y Gasset

**E**l progreso de una sociedad puede estar antecedido de tensiones entre los razonamientos éticos de sus ciudadanos y la tolerancia hacia las prácticas con las que se satisfacen los deseos y necesidades. Estas prácticas provienen del individuo –independiente o agrupado bajo cualquier modalidad–, de las empresas y de los gobiernos (en este caso, sus prácticas precisan de normas que son creadas, aunque no siempre respetadas). Las situaciones de tensión se dan entre estos actores, entre dos de ellos o los tres en conjunto. Como consecuencia de esto es que se producen cambios, los cuales pueden ser considerados positivos, es decir, avances que resultan favorables, progresivos.

Cuando en la sociedad existe una tensión provocada por la proclamación de ciertos valores morales o democráticos que no guardan armonía con prácticas que son efectuadas por quienes ejercen el poder –o por aquellas figuras que, de hecho, se adjudican la representación de determinados sectores–, el progreso será ostensiblemente mayor en el plano individual. Esto se explicaría porque, independientemente de los perjuicios que produzcan esos comportamientos de autoridades y gobernantes, encontraríamos la convicción del individuo, una posición que no necesita de los estímulos externos para conducirse conforme a lo que juzga correcto. Su desarrollo se hará, pues, efectivo, a pesar del ambiente propiciado por terceros. Lamentablemente, no todas las personas cuentan con este grado de conciencia; la regla es toparse con una cada vez mayor indiferencia que nos impide preguntarnos en qué nos perjudica o nos hace

retroceder ese tipo de actitudes que, desde una perspectiva personal, pueden ser deploradas.

Una mirada a lo cotidiano debería bastar para el surgimiento de esas contradicciones, las cuales terminan perjudicando siempre a los que, por diversos motivos, cuentan con una fragilidad mayor. Pensemos, por ejemplo, en la frustración con que lloran a sus difuntos quienes no pudieron acceder a los avances médicos tecnológicos para salvarlos, debido esto a que el hospital público no los tenía o no estaban en funcionamiento, o simplemente no abastecían los equipos existentes. Ellos pueden escuchar de las bondades tecnológicas, de adelantos que son capaces de producir casi milagros, incluso pueden haber contemplado cómo se ofrecieron esas posibilidades en medio de una campaña electoral; no obstante, la realidad los desengaña de la peor manera.

Mientras se sufre por ese fatal desencanto, los políticos de turno participan en actos casi divinos, mostrándose como puntales del progreso, faltando sólo que aparezca del cielo la mano de algún dios y los señale como sus elegidos, llegando luego sus respectivos querubines. Sí, una estética casi celestial. Y es que muchos de estos políticos son conscientes, aunque podrían recurrir posteriormente a la autonegación, de que albergan intenciones de lograr beneficios personales y, luego, en la medida que no les afecte, el beneficio de los ciudadanos. Otros, en cambio, estarán convencidos de sus proyectos, de la realización de alguna utopía, aunque ésta pueda ser también nefasta. En cualquier caso, su talante moral vuelve imposible la mejora colectiva o, al menos, el alivio de problemas tan concretos como el del sufrimiento. Respecto a esta cuestión, Peter Singer, filósofo utilitarista australiano, se manifestó así en *Ética para vivir mejor*:

*Si la historia nos enseña algo, es que nuestras libertades democráticas están tan amenazadas por quienes se hallan éticamente motivados como por quienes se mueven por codicia y ambición personal. De hecho, puesto que ahora estamos más en guardia contra estos últimos, el peligro que plantean los primeros puede ser mayor. Deberíamos guardarnos de aquellos que plantean grandiosas teorías, pretendiendo saber la causa de todos nuestros males y el único medio para superarlos.*

En muchos acontecimientos históricos, estas tensiones tienen relación con la toma de conciencia de atributos intrínsecos a la vida, a saber: la fragilidad, vulnerabilidad y generosidad. La fragilidad estaría asociada con nuestra capacidad de respuesta provocada por la afectación que sufrimos debido a amenazas provenientes de nuestra naturaleza y el medio ambiente. Así, la fragilidad de nuestra salud, del cuerpo o de la vitalidad ha impulsado al hombre a realizar avances tecnológicos que le permitan disminuirla, al punto de que, en algunos países, existen enfermedades con una prevalencia que no aparece ni en las estadísticas. También, por poner otro ejemplo, debemos destacar los esfuerzos empleados para aumentar la esperanza de vida y retrasar el envejecimiento. Cabe precisar que la tecnología guarda en ella misma una paradoja al respecto, pues, mientras trata de evitar ese tipo de fragilidad, incrementa, para muchos, su vulnerabilidad en otros campos. Podemos tener, por ende, mayor longevidad, pero, por otro lado, multiplicar nuestros achaques. El punto central es que el móvil de nuestro avance ha sido procurar amparar nuestra fragilidad, presente desde nuestra llegada al mundo. En este sentido, el controvertido autor del libro *De animales a dioses*, Yuval Noah Harari, señala:

*Y, en efecto, en comparación con otros animales, los humanos nacen prematuramente, cuando muchos de sus sistemas vitales están todavía subdesarrollados [...]. Los bebés humanos son desvalidos, y dependientes durante muchos años para su sustento, protección y educación.*

Al leer ese texto del escritor israelí, es fácil traer a la memoria los nombres de equipos médicos que han sido diseñados para hacer frente a complicaciones relacionadas con esta primera debilidad. Volviendo a su explicación, Harari subraya esa nuestra dependencia inicial hacia el otro para crecer y desarrollarnos en un determinado sistema. Es que los sistemas han sido y son creados, y modificados, por el hombre; además, junto con ellos, se van estableciendo grados de vulnerabilidad de los diferentes niveles socio-económicos. Y es allí donde la tecnología se presta para incrementar nuestra dependencia y vulnerabilidad. Se nos presenta entonces un panorama diverso: nivel de satisfacción de la ne-

cesidad de alimentación y de seguridad, acceso a una educación que esté acorde con el grado de exigencia actual y a futuro; condiciones salubres y medio ambientales de vivienda y trabajo, etc.

Llegados a este punto, procurando una comprensión cabal del asunto, es imposible que obviemos las diversas manifestaciones de la generosidad, puesto que han sido también importantes –incluso, en ciertos casos, determinantes– en nuestra historia. Destaquemos las acciones privadas y los mecenazgos que fueron llevados a cabo para contribuir al florecimiento intelectual, artístico, científico, así como a las reivindicaciones sociales pertenecientes a las diferentes épocas. En cuanto al papel de la generosidad en los procesos conflictivos, ésta ha tenido un rol nada menor, ya que permitió la consumación de acciones solidarias, aun de carácter internacional, que acabaron con verdaderas masacres.

En cuanto a la vulnerabilidad, sea desde un punto de vista general o de un grupo en desventaja, tenemos la satisfacción de mirar el pasado y sostener que siempre han existido hombres, instituciones y grupos civiles que han aportado al reconocimiento de derechos básicos y fundamentales (incluyendo a las manifestaciones que pretenden ese reconocimiento en favor de los animales y medio ambiente). No se descarta que haya individuos que simulen su apoyo a quienes se hallan en condiciones que facilitan su opresión o marginación; sin embargo, es también posible encontrar posturas tan contrarias cuanto auténticas.

En esa convergencia de tensión entre el progreso social, el progreso tecnológico y el progreso material o económico, hacen su aparición, aunque de modo ambiguo, las empresas. La ambigüedad se daría en razón a que son vistas como generadoras de riquezas y empleos, pero, a su vez, como explotadoras del hombre y destructoras de la naturaleza. A propósito, el estratega, economista e investigador estadounidense Michael Porter afirma que “las empresas deben reconectar su éxito de negocios con el progreso social. Y el gobierno debe aprender a regular de maneras que permitan el valor compartido en vez de impedirlo”. Esta reconexión se daría a partir de un cambio en la manera en que las

empresas se ven a sí mismas, y en la manera que se busca, junto con el gobierno y la sociedad civil, solucionar los problemas sociales, aspecto en que los gobiernos no han sabido ser eficientes ni eficaces.

En ese contexto, el mencionado estratega empresarial ha desarrollado su concepto del Valor Compartido, que consiste en la suma del valor económico y el valor social que generen las empresas, considerando que las empresas deben ser parte de las soluciones de los problemas sociales y no de éstos, pues no pueden tener a largo plazo beneficios crecientes si no existe el progreso social en igual medida. Por ejemplo, si ellas no son promotoras de programas del cuidado del agua, del mejoramiento de la salud pública, de la educación, podrían luego quedar desabastecidas de agua para sus negocios, tener altos niveles de ausentismo o gastos médicos, contrataciones de consultores extranjeros que impliquen mayores costos, víctimas de delincuencia, etc. En este sentido, se precisa apelar a la toma de conciencia de las empresas acerca de estos problemas sociales o medioambientales, pero no así a la generosidad, sino que, de manera realista, se asume que no puede existir el desinterés para lograr la sostenibilidad e incrementar el impacto de proyectos de bien social en un área donde, evidentemente, se buscan ganancias, como lo es el sector empresarial.

Considero que este modo de proceder es tan válido y necesario como en los campos y situaciones donde el desprendimiento es fundamental. Por su parte, los gobiernos deben asumir que no han sido los mejores para resolver estas situaciones, por lo que las políticas que asuman respecto a estas acciones de Valor Compartido, entre empresas, fundaciones, grupos civiles, deben cambiar. De este modo, mediante diferentes actores, el avance puede resultar efectivo y, por otro lado, libre de tensiones tan intensas, las cuales pueden producir conflictos mayores



