

EL DESMORONAMIENTO DEL ENTORNO COMO RETO PARA LA FILOSOFIA

Juan Abugattas

CONSIDERACIONES GENERALES

Se haya o no se haya acabado la historia, ésta, en el Perú y en los demás países y regiones en las que viven las mayorías de seres humanos físicamente deprimidos y anímicamente cada vez más sujetos al desconcierto, es la hora de la filosofía. Cuando el entorno se desmorona; cuando los módulos políticos y sociales en los cuales se vive se destartalan, la más mínima voluntad de afirmación de la continuidad de la vida exige un máximo esfuerzo creativo. El impulso vital, que en el caso de la especie humana depende justamente del ánimo, requiere para desplegarse de una voz de orden del pensamiento. Entonces, al partir de un mismo impulso, ser y saber se identifican estrechamente y aparecen como respuestas a una misma demanda.

Y en el Perú, que es el paradigma de todos los agotamientos, esto es cierto en mayor grado que en ninguna otra parte. Todo aquí ha caducado: aquí se han marchitado definitivamente todos los sueños e ilusiones que hasta hace poco sirvieron de plataforma para lanzar experimentos políticos. Aquí ha concluído una época y debemos entonces renunciar a vivir como comunidad o inventar una nueva manera de hacerlo.

El mensaje de los que nos dicen con tanta crudeza y, a la vez, con tanta chatura intelectual que la historia ha llegado a su fin, es que lo que no es inventable es alguna nueva manera de vivir. Se dice que nuestro poder de reflexión se ha agotado, sin que en realidad, en nuestro caso, haya sido jamás utilizado. Está planteado así un gran reto y toca en primer lugar a la filosofía asumirlo.

A este nivel, la filosofía puede y debe pensarse con una perspectiva geográfica determinada. Sucede que pocas veces han sido más pola-

res, más diferentes y hasta más contrapuestas entre sí las diversas formas de ser humano que coexisten sobre el planeta. Las diferencias se tornan más profundas y marcadas conforme los grupos humanos involucrados en cada una de ellas de ellas se van haciendo conscientes de las oposiciones y disimilitudes que caracterizan sus situaciones. El reto teórico surgido desde el norte hay que asumirlo entonces en el sur, y hay que hacerlo, obviamente, desde el propio entorno y desde las peculiaridades de la manera de ser humanos que nos toca aquí y ahora sobrellevar.

Una perspectiva universitaria exclusiva y excluyente en la reflexión social y política, que en otras circunstancias sería no solamente sensata, sino hasta teóricamente necesaria, estaría ahora desprovista de contenido real, al estar vacía de toda referencia inédita a la realidad. Si en los trabajos de concepción que aquí hay que emprender damos a luz alguna criatura bien formada y universalizable, digna de convertirse en paradigma, habrá que celebrar el éxito. Pero esa no debe ser la intención primaria de la reflexión ni su sentido inspirador. Aquí de lo que se trata es de dar sentido y proyección a vidas que desde afuera son percibidas como inútiles y excedentes y, desde sí mismas, sentidas como inadecuadas y defectuosas.

Pero, alguien podrá preguntarnos si esa no es más bien una tarea de las ciencias sociales, ahora tan abundantes y prolíficas. La respuesta a tal pregunta sería un rotundo y definitivo ¡no! La crisis, la debacle, el desastre o como se prefiera llamarlo, es algo demasiado grave y profundo como para dejarlo en manos de disciplinas autolimitadas epistemológicamente y que, además, padecen ellas mismas una crisis de agotamiento de sus paradigmas y de sus discursos. Las llamadas ciencias sociales -y digo 'llamadas' porque una de las cuestiones a determinar es si ese epíteto les conviene en algún sentido relevante o si más bien hay que retomar la admonición aristotélica- son parte del problema. Toca a la filosofía, que siempre ha sido y seguirá siendo la disciplina adecuada para inventar paradigmas, buscar nuevas visiones globales del mundo, de la realidad histórica y del sentido de las vidas y, para decirlo con la imagen wittgensteiniana, mostrarles a las otras disciplinas la salida de la botella.

dad son tolerables y hasta útiles, son ahora un estorbo y, en los casos en que se dejan llevar por su soberbia, son más que eso. En esta república destartada no hay por ello lugar para quienes no pueden o no quieren, por las razones que fuera, ya sea profesionales o ideológicas, alzar vuelo teórico.

Pues, ¿cuál es la naturaleza de la tarea planteada? ¿Se trata acaso meramente de conocer más de cerca la realidad física que nos rodea? Esa realidad, en un sentido importante, es archiconocida justamente a través de los cientos de trabajos de las ciencias sociales. La acumulación de hechos por sí misma no puede ya brindar más luces ni nuevos criterios para responder a las interrogantes que tenemos formuladas. Los dos datos principales ya están bien establecidos: 1. Que estamos mal, que nuestra sociedad está mal conformada, que se desperdician posibilidades y energías. 2. Que nos sobran recursos, que no hay en lo inmediato limitaciones materiales a los proyectos sensatos de reconstrucción del orden social que quieran emprenderse. Esto último significa cosas tan elementales como que los muertos de hambre pueden ser fácilmente alimentados; que los desposeídos rápidamente dotados de recursos para tener una vida simple y digna; que la mayor parte de los enfermos curados, etc.

Lo teóricamente importante de estos datos es que hacen patente la paradoja de la vida peruana, a saber, que no siendo desde un punto de vista material muy grave ni difícil superar nuestra situación, ésta sin embargo persista. La paradoja apunta, para quienes sepan leer el lenguaje de signos de la realidad, al núcleo mismo del problema peruano: el entrapamiento está más en las cabezas, en los hábitos, en los modos de ser y de relacionarnos que tenemos, que en el mundo exterior o en el juego de fuerzas que caracteriza las relaciones internacionales.

Es decir: el límite de la contribución posible de las ciencias sociales ha sido mostrado por su propio desarrollo. El problema central es axiológico, más que material; o, dicho de otro modo, las dificultades materiales no provienen de la naturaleza, ni siquiera del orden mundial, sino del esquema de relaciones humanas que prima en nuestra sociedad. La revolución que necesitamos es, por ende, fundamentalmente moral y cultural.

El procedimiento es metodológicamente simple: hay que reconocer y ubicar primero los entrampamientos, los nudos, las deficiencias de nuestros esquemas de relaciones humanas básicas para luego proponer fórmulas capaces de desatar y desentrampar, y para crear condiciones que permitan un gran despliegue de energías. Esto segundo pasa por la elaboración de una nueva tabla de valores, por un verdadero *tour de force* axiológico que permita encuadrar la conducta colectiva en función de virtudes y vicios clara y universalmente reconocibles. Donde todo vale, nada es serio, y entonces no prima la libertad, sino un mero desorden improductivo y degradante.

Para lograr el primer objetivo metodológico es menester desarrollar algo así como un análisis fenomenológico de la vida cotidiana. Tenemos que ser capaces de ver cómo nos comportamos realmente los peruanos. Esto apenas si ha empezado a hacerse y es uno de los aspectos más descuidados por nuestras ciencias sociales. El hecho de que por tantos decenios haya primado entre nosotros el reduccionismo economicista, tanto en su versión liberal como en la marxista, ha resultado ser a la postre un desastre, pues amplias esferas de la realidad han quedado en la más absoluta oscuridad. El espíritu no ha sido sacado a la luz.

Son útiles, pero insuficientes en ese sentido los estudios últimos sobre mitos, las formas de la religiosidad, etc,¹ pero está por hacerse eso que en otras latitudes ha sido de tanto provecho, a saber, una anatomía de la vida cotidiana en el Perú contemporáneo que permita responder a preguntas tan variadas como las siguientes: ¿La burocracia peruana es como es sólo en virtud de la exacerbación de la lógica natural del estatismo? ¿Nuestras clases medias deben su tendencia a vivir a espaldas de su entorno solamente a su chatura espiritual? ¿El espíritu litigante que entorpece las relaciones interhumanas en tantas partes del Perú es una mera tradición colonial? ¿La fiebre de saber de los jóvenes de las clases populares es sólo muestra de su arribismo? ¿El afán demoledor y destructivo que cubre todas las actividades de nuestro país, desde las más modestas hasta las más importantes, es causa o producto de nuestra trabazón?

insensatez, etc. Hay que explorar hasta llegar a tener una comprensión adecuada por qué los otrora buenos se han convertido en “cojudos” en nuestro país; y por qué en el Perú ni siquiera hay indicios de una *virtú* al modo renacentista, pues no es el apasionado el héroe moral, sino simplemente el “vivo”, el que está dispuesto a sacrificarlo todo en aras de sus metas personales inmediatas. Debemos al respecto preguntarnos al *modo kantiano* si una sociedad de *vivos* puede ser algo distinto a lo que es el Perú hoy. ¿No es acaso nuestra sociedad actual resultado de la realización final de la utopía inconsciente del vivo? ¿Hay algo más destructivo, o, en realidad, más autodestructivo y corrosivo que la viveza peruana? ¿La universalización de la trampa, de la media verdad, del ocultamiento, del doble juego, de la triple o la cuádruple moral, podrían haber producido algo distinto del caos y del entrapamiento actual?

Al decir esto me parece estar ya oyendo las voces a alarmadas de los espíritus custodios de la seriedad intelectual y académica, advirtiéndome que la perspectiva aquí esbozada equivale a rociar con lo que despectivamente Nietzsche llamaba “ácido morálico” ya no solamente la especulación filosófica, sino la propia ciencia social. Pero la respuesta a estas preocupaciones, que es a la vez simple y directa, debe ser que no es posible en el Perú de hoy ser serios intelectualmente sin ser innovadores respecto de lo nuclear de la vida social: la estructura moral en que se desenvuelven las relaciones entre las personas.

Este breve ensayo es un primer intento, titubeante, de enumerar alguna de las cuestiones elementales que hay que examinar para desarrollar un proyecto como el esbozado. Esto es, se trata de delinear una nueva manera de formular preguntas sobre la vida peruana y las posibles vías de desentramado que están a nuestra disposición.

EL DICTADO DEL MUNDO

El discurso actual sobre el post-modernismo tiene un mérito, a saber, plantear la necesidad de imaginar una alternativa a la sociedad dominada por el modelo industrial consolidado entre fines del pasado siglo y los inicios del presente. Lamentablemente, empero, la discusión en muchos casos ha transitado por senderos secundarios y poco relevantes para el largo plazo, que no han permitido centrar las cuestiones

como debiera hacerse. En efecto, en muchos casos se ha confundido la pregunta sobre la alternativa global a la civilización industrial, que es lo verdaderamente pertinente, con una interrogación sobre los modos nuevos de conducta de los sujetos en sociedades de prosperidad relativa. Esto es, se interroga a partir del modelo de industrialización presente, dando por sentada su supervivencia e imaginando al parecer que es posible enmendarlo de modo que no se autodestruya, y suponiendo a la vez que la fe en la superioridad ética de ese modelo se ha perdido. En ese caso, la cuestión se reduce simplemente a adivinar cómo será la vida de los desilusionados y los descreídos, o de los que asuman nuevas creencias más o menos enmarcables dentro del estado de cosas previsto en base a un ejercicio de proyección lineal del presente.

Obviamente, quien adopte ese que acabamos de reseñar como punto de partida está de antemano condenado a una reflexión menguada y se niega a sí mismo la posibilidad de un pensar radical. Su perspectiva es la del mal menor, no la del bien posible y deseable. Esta última exige iniciar la reflexión tomando como premisa la imposibilidad no solamente de universalizar, para provecho del conjunto de la humanidad, los beneficios del sistema industrial, sino la imposibilidad adicional de asegurar a ese sistema una existencia indefinida en el tiempo, aún en el caso de que sus beneficiarios sigan siendo las porciones menos numerosas de la especie. Esto segundo significa que, simplemente tornando al sistema más exclusivo y más manifiestamente excluyente, tampoco se garantiza su supervivencia como tal, y que en última instancia es un sistema autodestructivo².

La ilusión que subyace al neo-liberalismo actual, en muchas de sus expresiones, es que los problemas del sistema industrial provienen del hecho que se haya querido forzar una extensión acelerada de sus beneficios a las mayorías de la especie. Esa es la crítica central al populismo y al socialismo en todas sus variantes. La idea es que si esa extensión se da gradualmente, por acción de los mecanismos propios del sistema económico, especialmente el mercado, el sistema como tal no se verá sobrecargado. Se asume así, por añadidura, que si la extensión de los beneficios no se llegara a producir, ello se deberá simple y llanamente a que se han encontrado los límites naturales del sistema. Lo que se rechaza como contraproducente es la idea de que

una intervención “artificial”, esto es, política del estado pueda corregir o mejorar al sistema. El apoliticismo es, por ende, consustancial, en un sentido importante, a este tipo de concepción.

A la vez, el neo-liberalismo se niega a dar el salto audaz que es apostar a imaginar una alternativa al sistema industrial presente. Esa negativa se debe a la convicción de que se está ante la forma más lograda de sociedad humana, ante el mejor de los mundos posibles. Sucede que el mejor de los mundos posibles no es el más perfecto. Pero eso de manera alguna lo invalida. El pragmatismo, el ultrarrealismo obligan entonces a renunciar a las utopías maximalistas aunque no a las reformas, entendidas como mejoras al sistema empresarial, al sistema de administración de los conglomerados que son base de la actividad industrial o comercial a gran escala. Resulta claro, entonces, que en el fondo, muchos de los pensadores post-modernos se desenvuelven dentro de los parámetros del neo-liberalismo. Así lo muestra su aceptación pasiva y resignada del industrialismo y su anti-utopismo.

Una alternativa distinta, pero muy extendida por lo menos hasta hace muy poco, es la del ecologismo radical. Esa alternativa debe ser tenida en cuenta en una argumentación como la presente independientemente y más allá del grado de aceptación del que realmente goce, en la medida en que representa una de las actitudes que es posible asumir frente a la civilización industrial actual, pero, sobre todo, porque las premisas en que se sustenta indican algo importante sobre la naturaleza de la tecnología y las actitudes que puede suscitar.

El ecologismo, especialmente en sus formulaciones más radicales, debe ser leído no solamente como reacción enervada ante problemas contemporáneos suscitados por el industrialismo, sino como el rebrote de temores y sentimientos atávicos que han caracterizado durante siglos la relación del hombre frente a las fuerzas de la naturaleza. Aunque en los últimos siglos la ideología dominante en Occidente ha sido la del cientificismo, es obvio que siempre han permanecido latentes en sectores significativos de la población, mezclados tanto con creencias religiosas como con visiones generales sobre la vida, recelos ante la sospecha de que la civilización se encaminaba a la extralimitación, a la *hybris*. No es de extrañar, por ello, que la apari-

EL DESMORONAMIENTO DEL ENTORNO

ción de signos que hacen presagiar un desastre ecológico susciten una demanda de recomposición de las relaciones armónicas con la naturaleza.

Sucede, sin embargo, que la tecnología ha provocado ya un verdadero cambio de época al romper de manera definitiva los términos milenarios de la relación entre la especie humana y su entorno natural. Obviamente no es inconcebible un retroceso a las condiciones anteriores, justamente como resultado de un esfuerzo máximo de la tecnología. Sin embargo, la hecatombe que ese esfuerzo generaría sería muchas veces peor que la que está prevista para producirse si no se alteran los actuales términos del desarrollo industrial. Hay en esto una cuestión de números, de cantidad humana, por decirlo al modo de los geógrafos, pero también de expectativas. Las formas culturales que harían deseable y pensable un regreso a condiciones antiguas de equilibrio serían, vistas desde donde ya nos encontramos, delezna- bles, y el tipo de moral en que deberían descansar ciertamente no podría tener nada en común con las nociones más elementales de dignidad humana que hoy se han generalizado. En otras palabras, si lo que nos preocupa de la sociedad industrial moderna es precisamente el hecho que sea exclusiva y excluyente, respecto del tipo de orden social que habría de establecerse sobre la base de la aplicación de los preceptos del ecologismo radical, habría que centuplicar esos temores, pues sería muchísimo más excluyente, en la medida en que implicaría la desaparición física de la mayor parte de la humanidad y la reducción drástica de las expectativas de bienestar material.

Queda entonces una sola alternativa adicional, que tal vez es la más factible y moralmente la mejor. Esa alternativa parte de tomar muy en serio las preocupaciones y admoniciones de los ecologistas, y decidir, en lugar de renunciar a la tecnología, que es la única forma conocida de asegurar producción masiva de bienes en la escala demandada por la cantidad humana actualmente existente y por un cuadro de expectativas de confort material mínimo³, apostar a su reforma radical, a la búsqueda de una tecnología eficiente, pero libre del *pathos* de la modernidad y de los afanes acumulativos que lo acompañan. En esto hay dos tareas distintas, pero complementarias a cumplir. Una primera, tal vez la más difícil, es sentar las bases para una nueva moral en la medida en que la destructividad del modelo industrial no

es explicable única ni primariamente por las características técnicas de los medios productivos, sino por la actitud de desprecio asumida frente a la naturaleza por quienes los administran.

La naturaleza, convertida en objeto, esto es, en ente desprovisto de alma, no estaba protegida, de acuerdo a la concepción moderna, por los preceptos de la moral. En la práctica, esto significaba que los seres humanos no estaban obligados a guardar para con ella ninguna consideración especial en el trato, salvo, claro está, las que derivan de cálculos prácticos formulados en términos de ventajas y desventajas⁴.

Pero a nadie puede escapar que propiciar un cambio radical en la actitud del hombre frente a la naturaleza, a fin de evitar su destrucción por acción deliberada o por omisión, implica querer poner en marcha una verdadera revolución moral. El peligro aquí es que tal revolución moral sea mediatizada o convertida en una empresa pueril. Tal cosa puede suceder si se pretende que la solución a los dilemas que se planteen es simplemente la aplicación de los mismos valores y conceptos de la moral clásica en términos y circunstancias nuevas. Así, por ejemplo, a algunos se les ha ocurrido extender la idea de “derechos” a fin de hacerla aplicable a plantas y animales.

Quienes así razonan, en realidad no se han percatado de la magnitud de la tarea, pues en un esfuerzo de renovación real de la moral habría que empezar justamente cuestionando el sustento de nociones tales como la de “derechos”.

Una nueva moral exige una nueva imagen del hombre, de su sociedad, y sobre todo, una concepción distinta del sentido de la existencia humana sobre el planeta. Obviamente, este empeño abre juego nuevamente para el tipo de razonamiento y de sentimientos que subyacen a la religiosidad y a la metafísica tradicionales. Sin embargo, iniciada la carrera, es imposible predecir cuál será finalmente el punto de llegada o los caminos que habrán de recorrerse, aunque más adelante en este ensayo intentaremos esbozar algunas sugerencias al respecto.

Fundar una nueva moral con las características aquí señaladas equivale a sentar las premisas para una nueva civilización, en la medida en que se debe concluir en el establecimiento de un código de conducta

diferente para las relaciones de los componentes de la especie humana entre sí, y de esa especie en su conjunto con el entorno.

Por ello se decía arriba que esta tarea no puede ser entregada a los aprendices de brujo, ni encargada exclusivamente a las ciencias sociales. Se trata de una tarea típicamente filosófica, en la medida en que es menester crear nuevos marcos, nuevos encuadramientos para el estudio y la transformación de la realidad. Siempre la reflexión metafísica ha precedido los cambios importantes de las ciencias y en este caso no podrá ser de otra manera. Obviamente, esta discusión no debe ser malinterpretada pensando que lo que está en cuestión son las personas que deben acometer la reflexión. El asunto es muchísimo más trascendental, pues se trata de determinar los procedimientos con los cuales tal reflexión fundante debe acometerse. Lo que se requiere es un pensar con vocación de radicalidad, un pensar que no esté prisionero de moldes y preconcepciones, ni de paradigmas, pero que, a la vez, sea capaz de comprender cabal y nítidamente las fuerzas que operan sobre el mundo.

La segunda de las dos tareas que habría que desarrollar para fundar una nueva civilización tecnológica, es la de rediseñar el modelo tecnológico. Allí los problemas son múltiples. El objetivo estratégico central deberá ser sentar las bases para la creación de un entorno crecientemente artificial para la vida humana. Bien puede pensarse que, en un primer momento, una de las metas iniciales a cumplir en el camino hacia ese objetivo más general sea la de evitar una mayor destrucción del entorno natural, pero por lo dicho anteriormente es evidente que ese no puede ser el objetivo final. El camino a recorrer es, por ende, el que conduzca a una mayor artificialización del medio. Esto, en un primer plano, exige pensar formas tecnológicas muchísimo más refinadas y flexibles que las actuales. Un entorno artificial no puede basarse en la utilización intensiva de fuentes de energía agotables, ni menos contaminantes; no puede tampoco jugar su destino a la disponibilidad cambiante de materiales y recursos no-renovables; pero, de otro lado, debe partir de un conocimiento muy preciso y exacto de las capacidades de resistencia del cuerpo y la mente humanas, y de los efectos que cada paso hacia una mayor artificialización pudiera tener en la salud integral del organismo.

a la construcción de cualquier estructura artificial. Una de las lecciones que con toda nitidez podemos extraer de lo acontecido en los últimos doscientos años en los países ahora más altamente industrializados es que el uso intensivo de tecnología crea las bases para una gran centralización de los sistemas de toma de decisiones. En términos políticos, esto tiende a traducirse rápidamente en formas autoritarias de administración del estado y de la sociedad. Pues bien, si la tecnología rudimentaria que ahora se maneja produce ese problema, es fácil e inevitable inferir que una tecnología cualitativamente superior, desarrollada sobre la base de la misma lógica actual, simplemente multiplicará el riesgo de concentración del poder en pocas manos⁵.

Este riesgo se hace más patente si se piensa que justamente una manera de tornar más dúctil la tecnología es perfeccionando los mecanismos de manipulación de la realidad abiertos con el desarrollo de la biología y las ingenierías de partículas básicas. Es decir, si bien por un lado hay que alentar el desarrollo de estas ingenierías, de otro lado sería desastroso perder de vista los inmensos riesgos que entraña una utilización arbitria y unilateral de los poderes que ella genera.

Es evidente, en todo caso, que las dos tareas aquí muy brevemente reseñadas son absolutamente inseparables y complementarias entre sí. Por primera vez, las consideraciones morales deberán tener una incidencia mayor en el diseño de las alternativas tecnológicas. Por eso mismo, nociones como las de “progreso” y actitudes como las de valorar lo nuevo simplemente por ser nuevo, no tendrán cabida en este esfuerzo. La construcción de un entorno artificial obliga a desechar como absurda y contraproducente cualquier ilusión sobre un curso predeterminado y positivo de la historia. No todo lo que aparece es por ello bueno.

PERU Y AMERICA LATINA COMO ESCENARIOS PRIVILEGIADOS

La pregunta que naturalmente surge en relación a esta argumentación sobre la necesidad de tratar de concebir las bases de una nueva civilización es: ¿Por qué habría de pensarse en el Perú o en América Latina como escenarios posibles de una empresa de ese tipo? Después de todo, si sobre algo puede haber universal consenso es sobre la

exactitud de la tesis de Carlos Rangel⁶ que la historia de la América Latina es la historia de un monumental fracaso. Es ciertamente innegable que medidos los resultados de los procesos históricos de los últimos siglos en las dos partes del hemisferio en términos de los ideales de la modernidad, lo sucedido en la parte sur es digno de toda suerte de lamentos y reproches. No es empero de por sí evidente que ese tenga que ser el destino, ni haya algún insuperable germen de fracaso en la naturaleza de los latinoamericanos.

En todo caso, argumentar a favor de la tesis que América Latina es un lugar privilegiado para una empresa de invención de un nuevo mundo requiere probar tres aseveraciones: 1. Que en la población de América Latina existen condiciones particulares -una flexibilidad adaptativa especial, una capacidad imaginativa desarrollada, etc.- que la colocan en situación ventajosa. 2. Que las correlaciones y el emplazamiento internacional actual de esta región son propicios para una empresa de esa índole. 3. Que esas ventajas relativas no existen o existen menguadas y en menor medida en otras latitudes.

El mito tradicional de que América era el Nuevo Mundo y que aquí podrían realizarse las utopías imaginadas en Europa se desarrolló sobre la base de una argumentación simple, pero llamativa, cuya expresión más clara fue la tesis del cura Quiroga sobre la maleabilidad excepcional del nativo americano. Una antropología muy elemental y prejuiciada, la misma que dió origen a la noción del "buen salvaje", sustentaba esa tesis. La idea era que los nativos del continente tenían una ingenuidad pueril, no contaminada ni por emociones fuertes, y por lo tanto libre de vicios mayores, ni por instituciones sólidas. Eran las condiciones más perfectas de ductibilidad social y humana.

Los siglos transcurridos desde entonces, que han servido, como se tiene dicho, más bien para instaurar la anti-utopía en el subcontinente, han mostrado que esa maleabilidad, si alguna vez existió, fue mal utilizada. Pero lo más evidente es que la conducta real de los latinoamericanos y, sobre todo, de sus élites intelectuales y políticas, ha sido autodestructiva. El producto de siglos de experimentación social en estas latitudes ha dado como resultado sociedades trabadas, disminuidas en su capacidad de sacar provecho de sus propios recursos y potencialidades. Ningún proyecto de envergadura, ninguna apuesta a

la escala del juego de fuerzas global ha surgido de América Latina. Aquí ha primado el espíritu de pequeñez y de marginalidad.

En términos de la creatividad social, hay que reconocer asimismo que no hay indicios de ningún experimento innovador. Las estructuras políticas que existen son todas producto de un proceso elemental de adaptación de fórmulas europeas, y los atisbos de originalidad, basados en intentos de tomar más o menos en serio la realidad para generar desde ella formas político-sociales adaptadas a las demandas de los componentes reales de la comunidad, no han cuajado en estructuras estables y capaces de resistir los embates del tiempo y sus presiones.

Curiosamente, sin embargo, es precisamente este monumental fracaso lo que permite postular que la población latinoamericana es, hoy por hoy, la más convenientemente situada para poner en marcha un experimento social original. Y es que el entrapamiento ha llegado al punto en que las sociedades del subcontinente han encontrado los límites de su propia viabilidad. Decir esto no significa ciertamente que estas sociedades vayan a desaparecer. Lo que significa es, nada más ni nada menos, que en las condiciones actuales para la vida humana sobre el planeta América Latina puede convertirse en un lugar estructuralmente incapacitado para brindar a sus pobladores una esperanza de vida digna y, sobre todo, una garantía de posibilidad de autodeterminación importante. Estas sociedades, de seguir el rumbo en que están ambarcadas, se convertirían en apéndices menores de los grandes centros de poder. Lo evidente es que la independencia política en estos tiempos es privilegio exclusivo de aquellas sociedades que poseen la potencia suficiente para autoafirmarse como espacios relativamente autónomos o, por lo menos, para darse a sí mismos una considerable capacidad de maniobra. Esa potencia es resultado de la combinación de varios elementos, todos relacionados con el control de factores de poder reales.

El dilema es entonces perfectamente claro y absolutamente ineludible; o se apuesta en grande por la construcción de una sociedad capaz de participar en el concierto de los nuevos conglomerados en condiciones de igualdad, o se acepta un destino de humanidad disminuída. En este sentido, el caso peruano es particularmente serio, pues aquí el proceso de disolución del orden tradicional ha avanzado más rápida-

mente que en otros lugares sin que existan indicios serios de que estén en marcha esfuerzos serios de construcción de algún orden alternativo viable. El dilema peruano es más duro aún, pues ni siquiera es evidente que la mayoría de personas que habitan este país deseen seguir viviendo juntas. Más aún, muchos peruanos sienten que sus problemas y los de su sociedad provienen justamente del tipo de conciudadanos que poseen. Es decir, los peruanos no sentimos una disposición natural a seguir viviendo juntos y ni siquiera es seguro que admitamos estar condenados a esta suerte. No es de extrañar, por ello, que las apuestas a una salida individual sean ahora las que estén más en boga. Parece esa la vida más pragmática, y por lo tanto la más aconsejable y deseable. Es de esas aguas que bebe el proyecto neo-liberal. De otro modo, la educación aparentemente tan contraria al sentido común, que hace aparecer como más aceptable la anti-utopía cuanto mayor es la profundidad de la crisis, no sería explicable.

Es obvio que si no deseamos ni estamos dispuestos a vivir juntos por el momento, solamente podremos cambiar de parecer si llegáramos a percibir como factible en primer término, y como valiosa, la posibilidad de embarcarnos colectivamente en una aventura de gran aliento. Tendríamos los peruanos que tornarnos soportables unos a otros y luego deberíamos ser capaces de vernos como posibles protagonistas de una empresa de significación histórica. En otras palabras, la única posibilidad que tenemos en estas circunstancias de volar alto es promoviendo una gigantesca y radical revolución moral, entendiendo la palabra moral como debiera hacerse, es decir, como el arte de darle un basamento sólido a la vida colectiva.

Paradojamente, los peruanos, y en general los latinoamericanos, aunque todavía muchos no quieran percatarse de ello, estamos condenados a la disgregación y a la mediocridad o a la grandeza. La energía que puede surgir de ese dilema implacable planteado a espíritus firmes y dotados de vitalidad es la fuerza que debemos saber explotar.

LOS INGREDIENTES DE LO NUEVO

Un asunto grave e irresuelto es definir si hay mecanismos de acumulación moral en la historia de la humanidad. El relativismo puso en duda las certidumbres tradicionales al respecto. Pero aquello que hace un

siglo parecía conveniente, podría bien haberse tornado excesivo hoy. En todo caso, y más allá de la cuestión teórica, hay un hecho incontrovertible: se ha producido una suerte de universalización de las expectativas. Esto se debe a muchos factores, entre los cuales se cuenta seguramente eso que los economistas llaman proceso de globalización, pero también el desarrollo de los medios de comunicación masiva. No puede dejar de tener consecuencias que en todas partes aparezcan las mismas mercancías en los círculos de la vida cotidiana, ni que los mismos mensajes sean difundidos por todo el mundo. Sin embargo, detrás podría bien haber algo más sólido, a saber, una activación de esquemas de motivación básicos y fundamentalmente incambiantes, que se han activado precisamente por la percepción de que hay razones para sospechar de que es posible un nivel sin precedentes de universalización del bienestar. Los neo-liberales tienen al respecto una actitud ambigua, pues por una lado creen que hay una naturaleza humana incambiante; pero, por otro lado, han llegado a la conclusión que es materialmente imposible la satisfacción efectiva de las demandas que emergen de una naturaleza multiplicada por miles de millones de seres individuales, igualmente egoístas.

Para los efectos de este ensayo, basta sin embargo con notar un hecho que por lo demás, es incontrovertible: hay un crecimiento exponencial de las expectativas de bienestar material. Ese hecho, como ya se señaló antes, hace impensable la vuelta a formas más primarias de producción. Pero de otro lado marca un imperativo para cualquier sistema ético que quiera proponerse con visos de credibilidad. La legitimidad de la aspiración a un mayor bienestar material debe ser reconocida por ende como central en la propuesta de nueva civilización que se maneje.

Otra cuestión es si esa aspiración debe constituirse en el eje central del sistema. Obviamente, una moral que postule a ese como fin de la vida humana no se distinguirá en lo sustantivo de la que hoy sustenta a la civilización industrial moderna, cuya viabilidad, según veíamos, está precisamente en cuestión. Respecto de esto hay dos dimensiones a ser tenidas en cuenta: una primera es la existencia de posibles límites materiales al crecimiento indefinido de la producción. Esos límites van desde el agotamiento de las materias primas -posiblemente superable- hasta la generación de condiciones de vida insostenibles -mega ciudades inmanejables o manejables solamente por medios de

imposición, generación de condiciones de tensión incompatibles con el desenvolvimiento moral de las funciones psico-somáticas del hombre, etc.-, pasando por los riesgos de contaminación masiva. La segunda y posiblemente más relevante dimensión es la que tiene que ver con las demandas de artificialización del medio. La creación de un medio artificial no impone de por sí una limitación a la producción, pero sí obliga a una regulación estricta de sus mecanismos y formas. En un medio artificial hay condiciones de equilibrio muy delicadas, que no pueden ser puestas en riesgo ni por sistemas de producción no compatibles, ni por la presencia de ciertos productos y elementos capaces de causar reacciones no previstas o no manejables dentro de los parámetros establecidos para la conservación del equilibrio.

Dejando simplemente insinuado este tema, que deberá ser motivo de las reflexiones más cuidadosas, es tal vez conveniente pasar a considerar otro factor relevante en este contexto. Recordemos que hasta quienes hoy por hoy proclaman el fin de la historia y piensan que no hay más remedio que resignarse a pensar que el único objetivo de la existencia humana es la búsqueda individual de bienestar material, se cuidan justamente de presentar esa conclusión con cierta pena. No por otra razón llaman a la resiganción.

Una nueva civilización debe entonces replantearse la posibilidad en formas de concebir la felicidad de otra manera. Esto implica revalorar la idea de una vida tranquila como un bien en sí mismo, y de pensar de maneras no necesariamente "productivas" de ocupar el tiempo libre. Hace un par de décadas estaba de moda criticar la ética del trabajo. No cabe duda que esa crítica debe ahora ahondarse y hacerse muchísimo más sofisticada. El trabajo no debe ser menospreciado, pero tampoco presentado como el factor por excelencia de la humanización de la especie. Qué otras maneras tiene el ser humano de realizarse a sí mismo, es una pregunta que hay que replantear con fuerza.

Pero al hacerlo es menester también cuidar de no recaer en las fantasías decimonónicas sobre las consecuencias del desarrollo técnico y la sustitución del trabajo manual por trabajo mecánico. Al respecto existe el peligro de que se gesticone un mito aún más peligroso a partir del desarrollo, sin duda impresionante, de la cibernética y sus manifestaciones más impactantes en la vida cotidiana, la informática y la

robótica. La ilusión en referencia es la de la sustituibilidad del trabajo espiritual. Esta fantasía tiene muchas aristas, pero su limitación principal salta a la vista cuando se razona a partir de ella sobre la naturaleza del ocio o tiempo libre. Y es que los problemas que se encuentran para definir un uso “productivo” del tiempo libre provienen no del no tener que “trabajar”, sino del pensar el tiempo libre como tal, es decir, como el que corresponde al período del no-trabajo.

Las dificultades derivan por ende de la concepción misma de la vida humana como una aventura productiva. Si el sentido de la vida humana sobre el planeta no es repensado, no habrá salida posible a las innumerables paradojas que se generan al pensar el ocio desde su falso e innecesario opuesto. La búsqueda de fórmulas de ampliación de la libertad humana es, tal vez, una de las vías más fructíferas que se ofrecen para reflexionar sobre estos asuntos.

Esa búsqueda conduce inevitablemente sin embargo al replanteamiento de los términos de la relación entre lo individual y lo colectivo. En la medida en que se aspire a artificializar al máximo el entorno, sin duda se estará avanzando en el objetivo moderno de ampliar la libertad, pues en un sentido importante ésta consiste en aumentar indefinidamente el número de opciones que se ofrecen a la especie en su conjunto y a cada individuo en particular. El poder tiene sentido para los modernos sólo en cuanto que conduzca a un incremento de las posibilidades de manipulación de la naturaleza y del medio y, por ende, facilite el diseño espontáneo de escenarios para el desenvolvimiento de la vida humana.

Pero, de otro lado, conforme avance la artificialización se incrementará, en el sentido ya indicado antes, la necesidad de cooperación entre los individuos para mantener el entorno. La demanda de cooperación puede convertirse fácilmente en base para la peor de las dictaduras. Una apuesta por la imposición puede rápidamente ganar apariencia de legitimidad en la medida en que se argumente en base a consideraciones de necesidad, conveniencia, inevitabilidad y finalmente subsistencia. La cuestión central que se plantea en un medio cuya mantención dependa sustantivamente de la capacidad de cooperación que se tenga es si es posible mantener un grado importante de cohesión social, sin recurrir a la coerción.

Este tipo de cuestiones es de obviamente mucho más difícil manejo en sociedades como las nuestras, en las cuales las gentes ni siquiera saben vivir juntos. Pero no menos proclives al totalitarismo son las sociedades más industrializadas, esto es, precisamente aquellas que hoy valoran más el orden y la disciplina y que creen que en ellos radica la clave de su éxito.

En términos de teoría moral, el dilema que allí se plantea es el de optar por una ética de la imposición o una ética de la autodisciplina. No es posible diseñar ningún sistema de preservación del orden basado en controles internos que no conduzca, por una vía u otra, a la lógica de imposición. La única alternativa es, por ende, la moral de la autodisciplina. El individuo que pueda desarrollar esa opción deberá ser, evidentemente, un ser de nuevo tipo: un ser que conciba su propia libertad en comunión con los otros seres. Hay ya ciertos valores, como la amistad o el amor en sus manifestaciones menos físicas, que dan indicios de cómo podrían desarrollarse los mecanismos que hacen pensable una sociedad coherente y a la vez no represiva. Algo de esto quiso imaginarse Rousseau. Lo que habría que cuidar es no caer en las trampas que hicieron que a la postre su propuesta libertaria terminase siendo base teórica para algunas de las formas más nefastas del totalitarismo contemporáneo.

Es obvio, por último, que entre los ingredientes de una nueva moral no deberá faltar un sentido, un *pathos* vital totalmente contrapuesto a los afanes indiscriminados de dominio de la modernidad. Un sistema moral o un orden social no pueden ser contruidos sino sobre la base de ciertos sentimientos básicos. Lo único que puede hoy por hoy contrarrestar las tendencias al desencanto y a la resignación es una afirmación radical del gusto a la vida.

Ese gusto a la vida, esa alegría de existir en el aquí y ahora que ha caracterizado a los pueblos más sanos de la historia, es lo que hay que saber construir, desde los escombros y las mediocridades en que hoy vivimos, en el Perú y en América Latina. Supone esto que encontremos un nuevo equilibrio entre la búsqueda del placer corporal y otras formas de goces, pero sobre todo supone que logremos dirigir esa tremenda dosis de auténtico entusiasmo que se deja entrever en la música y las diversas artes de estas tierras. Si pudiéramos, sin dejar

de bailar al ritmo de las más desenfundadas danzas, asumir la tarea seria de construir un nuevo mundo, habríamos encontrado la vía hacia un lugar digno en el planeta. Empero, para ello hay dos monstruos que es imprescindible aprender a esquivar, la desesperanza y la excesiva solemnidad, de un lado, y la tendencia fuerte a la frivolidad, del otro. □

Notas

1. *Mención especial en este contexto merecen los trabajos de Willy Nugent. Hay en ellos un esfuerzo inicial valioso de desarrollar algo así como una fenomenología del espíritu peruano a través del estudio de la literatura y de las formas lingüísticas diversas que se usan en nuestro medio. cf. El conflicto de las sensibilidades. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1990. Cf. asimismo los últimos ensayos suyos recogidos por Carlos Franco en su libro La nueva modernidad. Lima, CEDEP, 1991.*

2. *Obviamente, esta tesis tiene sentido mantenerla siempre y cuando se amplíe la perspectiva adoptada por Marx. Esto es, en primer lugar hay que tener en cuenta que cuando se habla del sistema industrial no se está hablando de ningún orden jurídico en particular, sino de cualquier sociedad que base su supervivencia en la producción masiva de bienes con la tecnología industrial actual.*

3. *La fórmula más conveniente para medir las expectativas razonables a fin de no generar presiones distorsionantes excesivas es tal vez la de Fourier: apuntar a una vida simple, pero cómoda.*

4. *En este sentido, la sugerencia de Schumacher de considerar a la naturaleza como un bien de capital no es suficiente, pues no implica un cambio real en la moral. Es más bien un llamado de atención sobre las ventajas que resultarían de no destruir deliberadamente los recursos naturales. Esa recomendación está formulada finalmente en los términos tradicionales de la moral moderna. Cf. Lo pequeño es hermoso.*

5. *Una de las personas que más tempranamente se percató de este problema fue Simone Weil. Ella percibió en la organización misma del sistema industrial la fuente de los totalitarismos contemporáneos y las bases de las élites poco proclives a la democratización. Percibió también que esa estructura organizativa desempeña un papel mucho más relevante que las formas de propiedad en la determinación de la conducta global de los grupos que conforman una sociedad moderna.*

6. *Cf. Del buen salvaje al buen revolucionario.*