

EPITAFIO A LA MODERNIDAD

Desafío para una crítica postmoderna

Hernán Dinamarca



**UNIVERSIDAD
BOLIVARIANA**

Inscripción N° 139564
ISBN 956-8024-08-5

Editorial Universidad Bolivariana.
Huérfanos 2917 - Santiago, Chile.
<http://www.ubolivariana.cl>
<http://revistapolis.cl>
aelizalde@ubolivariana.cl

Diseño y diagramación: Utopía diseñadores.
Impresión: LOM Ediciones Ltda., Concha y Toro 25 - Santiago, Chile.

Primera Edición Junio de 2004.

Este estudio está protegido por el Registro de Propiedad Intelectual y su reproducción en cualquier medio, incluido electrónico, debe ser autorizada por los editores. El texto es de responsabilidad del autor y no compromete necesariamente la opinión de la Universidad Bolivariana.

Índice

	Pág.
Prólogo	5
Introducción	9
Primera parte	
Interpretaciones y crisis en el presente como historia	
Capítulo 1	
Distintas interpretaciones sobre el cambio de época histórica	19
Capítulo 2	
Las presiones que hacen insustentable e insostenible el mundo actual y nos llevan a un cambio de paradigma	41
Segunda parte	
Neo-renacimiento y Neo-ilustración en el actual cambio de época histórica	
Capítulo 3	
La necesidad de un cambio de mirada ante el agotamiento del paradigma social moderno con sus presiones hacia la insustentabilidad	69
Capítulo 4	
Los años sesenta: una década prodigiosa que inicia el cambio de época	85
Capítulo 5	
Los múltiples signos del emergente paradigma social postmoderno	103
Tercera parte	
Anexos y nódulos del cambio de época	
Capítulo 6	
El reordenamiento del conflicto social e histórico: ¿es necesaria una nueva izquierda postmoderna?	203
Capítulo 7	
Epitafio a la modernidad como época histórica	229

Capítulo 8	
Posibles escenarios históricos en la actual bifurcación epocal	235
Capítulo 9	
Una miríada de nuevas contradicciones culturales	245
Autores inspiradores	257

Prólogo

La crónica y el ensayo, como géneros literarios, tienen sus orígenes en el albor de la modernidad. Fue el ilustrado Montaigne quién por primera vez quiso fijar en un ensayo la conciencia de un yo cambiante que trataba de entender un mundo cambiante. Y eso ha sido para mí este ensayo ahora a finales de la modernidad e inicio de una nueva época histórica -que a falta de otro nombre aún nominamos como postmodernidad- cuando iba reflexionando y escribiendo acerca de un fértil, ambiguo y complejo presente como historia, mientras simultáneamente el mundo y yo cambiábamos. Las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI han traído en su seno un cambio de época histórica (un cambio cultural) de una envergadura cualitativa inédita en el devenir humano. Y este ensayo no es otra cosa que un relato sobre la historicidad de los cambios que están acaeciendo en el mundo, en mi mundo.

Mi reflexión ha sido conscientemente totalizadora. En ese sentido es continuadora de la tradición historiográfica moderna, que ayer empezó a pensar como un panóptico el devenir de la historia. Pero, y esto es relevante, no es totalitaria: por eso su radical ruptura con esa misma tradición moderna. Este ensayo es simplemente un relato más sobre nuestro presente como historia. Es mi relato. No tiene ninguna pretensión de objetividad, ni menos anhelo de verdad absoluta. Es, desde una sabia incertidumbre, mi actual, leve y profunda certeza.

Hoy sabemos que la soberbia certidumbre dada por la supuesta objetividad, tan propia del imaginario moderno, fue sólo un discurso ideológico enarbolado durante toda la modernidad por los amantes de Descartes -quienes incluso olvidaron la fértil duda que sí estaba presente en el sujeto amado-; todo para ilusionarnos con la idea de que estamos distanciados, que la mente no es el cuerpo, que el espíritu no es materia, que pienso y luego existo. Hoy, a tono con la emergente sensibilidad postmoderna (y reitero, escribo postmoderna en un estricto sentido histórico, *pos*, más allá o después de la época moderna), sabemos que en simultáneo soy durante el acto de pensar, hablar y actuar, que sólo existimos en nuestros cuerpos, actos y palabras.

Este ensayo es mi apasionada y honesta responsabilidad. Es para vagar junto a tantas palabras. Es mi relato, hecho para convivir con otros relatos.

La verdad histórica o lo único cierto en la historia es lo que ocurrirá. Y nosotros podemos contribuir a lo que ocurra simplemente desplegando nuestros deseos.

Agradecimientos y una intuición

En su génesis, este ensayo es tributario de dos fuentes.

Por un lado, amplía, recupera, reitera, cambia e innova en ideas, párrafos e imágenes antes editados en otros escritos y en otros ensayos audiovisuales míos. Pienso, en especial, en el libro y documental “El Viaje en el Uro Aruma” que ya era una síntesis e intuición precedente sobre el corazón de lo que hoy es esta reflexión mayor. Pienso también en artículos que escribí y fueron publicados en revistas que me ha tocado dirigir, como “El Canelo” y “Plaza Pública”. Y no podría ser de otra manera, si recordamos que todas las obras de un hombre, a fin de cuentas, son variaciones de una sola obra, el devenir vivo de su pensar y hacer.

Por otro lado, este ensayo, ahora a una sola voz, prolonga la larga conversación sobre el cambio de época histórica mantenida durante varios años con mi amigo Carlos Altamirano Orrego, tal vez el político de trayectoria más honesta y asombrada de Chile en el siglo pasado y el intelectual de matriz moderna más lúcido y autocrítico que he conocido. Con Carlos co - escribimos el libro “Después de Todo: Conversaciones sobre el Cambio de Época” (Ediciones B - año 2000), y sin duda lo escrito ahora en “Epitafio a la Modernidad” se relaciona de una manera u otra con lo que iba reflexionando cuando ayer fluía en esa muchas veces antagónica conversación. Por eso, ambas obras abordan los mismos tópicos; la diferencia es que en “Después de Todo...” mi rol era ser un interlocutor crítico postmoderno que polemizaba con la mirada también crítica pero moderna de Altamirano, mientras en este ensayo he tenido la tranquilidad y las hojas en blanco necesarias para ampliar y explicar más profundamente los argumentos ya dados en ese fértil diálogo.

En este “Epitafio a la Modernidad”, sus partes y capítulos siguen una relativa coherencia. En la primera parte (que también podría leerse como si fuera un largo anexo), en su capítulo 1, ordeno y describo brevemente las distintas interpretaciones de diversos autores sobre un presente como historia que en todo un signo revelador del actual cambio de época histórico se suele caracterizar como post, y en el capítulo 2 doy cuenta de las múltiples presiones que actualmente ponen a la especie humana ante la

siguiente encrucijada: ¿insustentabilidad o sustentabilidad? En la segunda parte me explayo en la tesis central de esta reflexión: el cambio de mirada y sus signos, y las nuevas contradicciones culturales en el actual cambio de época histórica. En el capítulo tres reflexiono sobre el actual cambio de mirada, que es el corazón de nuestro giro cultural. En el cuarto, destaco los nuevos signos e ideas culturales que emergen en lo que he denominado un **neo-renacimiento** en los años sesenta del siglo pasado. En el quinto, sistematizo la tensión de esas nuevas ideas y signos, tanto en lo interno como en su conflicto con los antiguos valores modernos, en lo que he denominado una actual **neo-ilustración**. Aclaro desde ya que he denominado a ambos procesos como un neo-renacimiento y una neo-ilustración (en un parafraseo del nombre de los procesos históricos que ayer originaron a la época moderna), ya que lo ocurrido en la sensibilidad humana en los años sesenta del siglo pasado y los cambios y tensiones culturales actualmente en curso son expresivos de la emergencia del paradigma social postmoderno y del agotamiento del paradigma social moderno, o lo que es lo mismo, son expresivos del actual cambio de época histórica.

En la tercera parte abordo algunas conclusiones que resultan de las reflexiones precedentes. En el capítulo 6 analizo cómo los cambios culturales antes reseñados inciden en un reordenamiento del conflicto social e histórico. En el capítulo 7, en un breve balance de época, recuperé la potente herencia de la modernidad. En el capítulo 8 propongo tres eventuales futuros escenarios históricos y en el capítulo 9, en necesaria reiteración, he querido cerrar didácticamente, sistematizando y convocando a tomar partido en las tensiones propias a los nuevos y viejos conflictos culturales.

Sobre el nuevo paradigma social postmoderno y la consecuente crítica a la cosmovisión de la modernidad occidental, en las décadas post-sesenta del siglo XX se ha escrito y pensado bastante. Lo específico de mi reflexión radica en su intención de sistematizar el actual cambio histórico en su complejidad o, dicho de manera más exhaustiva, en su intento por develar cómo los múltiples cambios y manifestaciones sociales, económicas, culturales, espirituales y éticas en el presente como historia, se vinculan o expresan la emergencia del nuevo paradigma social postmoderno o nueva cosmovisión postmoderna, en el sentido que es distinta cualitativamente a lo que ha sido, al menos en occidente, la común mirada moderna durante ya varios siglos.

En el ensayo hay muchas cifras e información dura, la mayor parte de ella para indicar la criticidad de ciertas variables ambientales, demográ-

ficas, sociales y otras. Esos datos, en general, están actualizados hasta el año 2.000, pues ahí cerré la información estadística; sin embargo, puedo decir con bastante convicción que la mayoría de esos datos en los últimos años han tendido a expandirse, para mal y para bien según sea el caso.

Sólo me resta agradecer a tantos co-inspiradores de este ensayo. En especial a mi bella dama, Patricia Junge, quién junto su creativa mirada en nuestras conversaciones, se dio mucho tiempo para leer y releer estas páginas, y también a amigos como Carlos Altamirano Orrego, David Molineaux, Gonzalo Pérez, Luis Weinstein, Gustavo Gindre, Mauricio Tolosa y Eduardo Yentzen, quienes durante tantos años me han ofrecido generosas palabras de aliento e ideas e informaciones claves para el devenir de mis propias reflexiones. Quiero además agradecer a maestros como Brian Swimme, Fritjof Capra y Humberto Maturana, quienes desde la academia me enseñaron a mirar con otros ojos. Y obviamente también a todos los autores que para no entorpecer el fluir de la lectura he preferido mencionarlos cada vez como una cita o bien reseñarlos al final como ineludibles a la hora de recordar las almas inspiradoras de lo aquí escrito (ya sea por acuerdos o desacuerdos).

Por último, en el estilo y en mi ánimo se reconoce fácilmente que en el ensayo tomo partido, tal como lo quería León Felipe. Tomo partido, y eso incluso a veces dificulta la comprensión en la lectura, ya que paso de la descripción a la opinión crítica sin aviso siquiera, por lo que de antemano pido disculpas al lector. Y tomo partido porque tengo certeza de la belleza del camino del cambio personal, del cambio cultural y de la evolución de nuestra conciencia. Mi rostro con este ensayo se ha alegrado.

Introducción

Un cambio en nuestro modo de vida

He querido iniciar este ensayo con una breve concatenación de mi propia manera interna de reflexionar, del por qué de mi voz, de mis preguntas y respuestas, es decir, del por qué de todo lo que iré desarrollando en las sucesivas partes y capítulos que hacen el conjunto de este libro.

Hoy vivimos en una singular paradoja: tal vez en la más intensa debilidad emocional de la que el ser humano tenga memoria y en simultáneo el mayor poder tecnológico -hoy de alcance planetario- nunca antes siquiera imaginado. Hoy, sin temor a exagerar, se podría afirmar que **sufrimos con el poder**. Hoy la especie humana ha adquirido conciencia de su eventual desaparición como resultado de su propio poder, y por eso sufre.

En los últimos siglos, en especial en el occidente moderno, llevamos al paroxismo la emoción del abusivo poder patriarcal, cuyo devenir viene desde milenios. Esa ha sido una emoción dominante y controladora de otras especies, de la mujer, de otros hombres, y de todo aquello que la variante de turno de esa emocionalidad patriarcal ha considerado diferente. Esa emoción en los últimos siglos generó su propia equivalencia cultural: el actual macro-poder tecnológico planetario. Por ambos paroxismos hoy sufrimos. La emocionalidad unilateral del poder patriarcal nos ha generado un agudo sufrimiento interior, generando una castración de la cual se han ocupado todas las tradiciones psicológicas y espirituales contemporáneas. Por su parte, el macro poder tecnológico nos ha llevado al sufrimiento colectivo que representa el eventual ecocidio o la creciente desaparición de la biodiversidad de especies, del aire, de las aguas, y a la larga de nosotros mismos. Todo el arte del último siglo ha girado en torno a ambos sufrimientos.

En las últimas décadas la ciencia postmoderna (principalmente la biología y la física) ha venido a corroborar lo que antes habían revelado todas las grandes tradiciones espirituales: que es el amor, cuyo eje gira entre el sufrimiento y la felicidad y/o entre la atracción y la repulsión, el

motor de la historia humana y del devenir del universo; *ergo*, cuando la mayoría de la humanidad vive desolada por una crisis de sufrimiento, como ocurre ahora, surge naturalmente la necesidad de un cambio en el modo de vida. Esa ha sido siempre la dialéctica del cambio histórico y del cambio personal. En el presente como historia eso está ocurriendo planetariamente: individuos de todas las culturas vivimos desgarrados por una vorágine de transformaciones ante las cuales reaccionamos desde la diversidad de nuestras historias y miradas.

En este ensayo me centraré en destacar los diversos y complejos ecos en el vivir humano del actual cambio histórico: una transición desde el ya antiguo paradigma social moderno al emergente paradigma social o mirada postmoderna históricamente constructivista (más adelante desarrollo ambos conceptos). Precisamente es ese cambio histórico, cuyos sujetos somos nosotros mismos, el que explica por qué en las calles del mundo hoy caminan hombres y mujeres en cuya emocionalidad coexisten de manera desgarrada ambos paradigmas. Es por eso que hoy, como humanidad, vivimos con tensión nuestra relación con la naturaleza, con nosotros mismos, con nuestra sexualidad, con la diversidad, con el consumo, con la productividad, con el ocio, con las emociones, con la búsqueda de equilibrio entre bienestar y **bienser**, con la pobreza, con la sobrepoblación, con la tecnología, en fin, con todo.

Hemos llegado a ser un poder planetario

Si en la noche, desde la altura y al sur de la Patagonia, observo la ciudad de Punta Arenas, cuyos bordes orillan el Estrecho de Magallanes, veo entonces una red de luces. Si subo, veo más luces. Si continúo ascendiendo, más luces. Y así, hasta que desde las estrellas todo el planeta se ve inundado por una inmensa red de luces, simulando ser una azul pradera con luciérnagas. Esas luciérnagas somos nosotros con nuestros poderes enredados.

En el devenir histórico, hemos llegado a ser un **poder planetario**. Cuando Hernando de Magallanes, audaz occidental, explorador y aventurero, navegó por estos mares al sur del sur, las únicas luces eran el fuego del indígena y las iluminadas nubes rojas durante las largas apariciones y ocasos del sol, mientras allá lejos las ciudades del mundo aún permanecían como oscuras, pequeñas y desagregadas constelaciones humanas. Es curioso y potente: sólo cinco siglos más tarde, la Tierra, la cultura y los corazones estamos dramáticamente enredados, después de tantos y tan intensos

cambios en nuestro vivir, mientras allá arriba el cielo patagónico todavía irradia la misma y alucinante belleza telúrica.

De hecho, el más inquietante signo del actual vivir es ese poder humano y tecnológico enredado planetariamente, a la vez horizonte y amenaza a nuestra más íntima naturaleza: la biosfera. Si bien desde mucho antes la especie humana se expandió por la Tierra, ayer lo hizo en forma desagregada: fuesen comunidades grandes o pequeñas, simples o complejas, en general vivían desagregadas entre sí. En cambio hoy, enredados tecnológica y productivamente a nivel planetario, nuestros gestos impactan toda la biósfera. Ningún ecosistema de la Tierra, ninguna especie, ahora evoluciona con independencia de nuestro poder. Por eso asistimos a un cambio cultural nunca antes imaginado; a un cambio en nuestro modo de vida.

El fin y apertura de un siglo y un milenio ha coincidido con una crisis de sustentabilidad de la vida en la Tierra, cuya causa somos nosotros mismos. Y como respuesta a esa insustentabilidad, el único desafío humano que adquiere sentido es imaginar y construir una bifurcación cultural.

Somos poder planetario; por eso, simplemente, nuestra conciencia adviene al desafío de evolucionar. Somos las primeras generaciones humanas que con nuestro poder impactamos destructiva y constructivamente a todo el planeta y, en simultáneo, también somos las primeras generaciones que hemos arribado a una comprensión de 15.000 millones de años de evolución cósmica; de una historia enredada como un misterioso devenir. Asumir hoy radicalmente nuestro poder planetario es participar en la evolución de la conciencia hacia un nuevo modo de vida inspirado en una emoción de pertenencia a la Tierra y al Universo.

Ha sido el propio devenir de la modernidad occidental el que nos llevó a enredarnos en un poder global. Y este poder, hoy, para bien, puede ser un salto evolutivo inimaginado, si es que logramos dar un giro a nuestra propia vivencia del poder; o para mal, nos puede acelerar aún más y desbocar hacia el ecicidio de nuestra especie, de otras especies, de los ecosistemas, e incluso de toda la biosfera.

La planetarización (que, como veremos en este ensayo, no es lo mismo que la actual globalización) es ineludible, so riesgo de una radical regresión en nuestra cultura material. Por eso, cualquier reflexión del presente como historia necesariamente implica a toda la humanidad.

Es tan simple y tan complejo: estamos siendo interpelados desde nuestro propio poder a un cambio cultural capaz de inventar una nueva sabiduría para vivir ese poder en concordancia con las otras vidas; pues estamos emparentados con todo lo que existe.

Cambio cultural

El título principal de este ensayo no es un exceso. El “Epitafio a la Modernidad” es una responsabilidad con nosotros mismos, con otras especies y con nuestros hijos. Las actuales presiones hacia la insustentabilidad han sido causadas por el paradigma social moderno. Y son esas mismas presiones las que nos interpelan a un cambio cultural que dé curso a un nuevo modo de vida inspirado en un paradigma social postmoderno históricamente constructivista. En ese sentido, mi ánimo de epitafio a la modernidad es ante la tristeza y la urgencia. La urgencia de comprender que debemos cambiar nuestra moderna mirada del mundo, como única manera de dar continuidad a nuestra historia. La tristeza de ver una arrogancia tan grande en nuestra actual ceguera.

Sé que con las palabras modernidad y postmodernidad se dicen muchas y distintas cosas. Sé que en el habla común hoy se asocia modernidad a algo bueno *per se*, haciéndose abstracción de que la mirada moderna es una manera de mirar propia de una cultura y época histórica ya antigua y agotada, al menos en el centro del occidente moderno. Sin embargo, aclaro de inmediato que en este ensayo utilizo ambas expresiones sólo en un estricto sentido histórico. La modernidad ha sido la cultura y realización institucional de una época histórica, la moderna, que ya lleva largos siglos. Y lo postmoderno, a falta aún de otro nombre, es la nueva cultura histórica que se abre, es decir, *post* época moderna. El nombre de esta nueva época será su nombre. En este ensayo, y por ahora, simplemente hablo de una postmodernidad históricamente constructivista, aludiendo así al complejo cambio cultural en curso que desde los años sesenta del siglo pasado pre-anuncian y están construyendo esa nueva época histórica.

Ese cambio cultural está ocurriendo en la historia; y sobre ese cambio, del cual consciente o inconcientemente participamos todos, hablamos en este ensayo. Por ejemplo, entre los millones de hombres y mujeres son cada vez más las sensibilidades que en sus conversaciones y prácticas están comenzando a vivir un nuevo trato con la naturaleza (ahí tenemos el variopinto ecologismo), un nuevo trato con sus semejantes (aceptando la legitimidad de cualquier otro diferente) y en un nuevo trato consigo mis-

mos (a través de procesos de individuación, neo-espiritualidades y búsquedas de desarrollo personal.)

Ese radical giro en nuestras conversaciones (y no otra cosa es un cambio cultural), es el que a los hombres y mujeres del presente nos hace vivir en una copernicana subversión en nuestras conciencias, cuyos ecos van desde la economía hasta la arquitectura, pasando por todas las expresiones del arte y de la cotidianeidad.

El actual cambio histórico: un neo-renacimiento y una neo-ilustración

Para conectar con estas reflexiones, es fundamental que el lector comprenda que la idea de cambio histórico sugerida en este ensayo es distinta y se opone radicalmente a la unilateral idea moderna del **cambio por el cambio**: ese cambio ciego e irreflexivo, que todo lo desvanece y lo destruye, ya sean modos de vida, objetos y experiencias, muy a tono con la ya antigua tradición y cosmovisión de la época moderna y de la modernidad.

En estas reflexiones camino en otro sentido y propongo recuperar la idea de cambio histórico como una necesidad ética en la especie; necesidad que emerge ante la insustentabilidad de un modo de vida. De ahí el subtítulo del ensayo, “El desafío de una crítica postmoderna”, ya que históricamente el rasgo diferenciador por excelencia de toda actitud crítica (o de la praxis de la izquierda en su rasgo esencial de rebeldía), ha sido cambiar y llevar la historia hacia el norte ético que en cada momento sueña e imagina el ser humano. En ese sentido, la actual misión histórica de una crítica postmoderna (o izquierda postmoderna, o llámese como se llame mañana a esa sensibilidad), es profundizar en la superación del agotado modo de vida de la modernidad, cuyas presiones hacia la insustentabilidad hoy forman parte del cotidiano sufrimiento de tantos seres humanos.

Asumir esa ética y mirada, que es tributaria de un profundo amor a lo humano, es hoy la actitud más coherentemente **antro-ocupada**, pues impulsando el cambio histórico quiere conservar lo humano en oposición al antropocentrismo instrumental y egótico propio de la cosmovisión moderna, que desde la brutal inercia del cambio por el cambio ha terminado por amenazar incluso a la continuidad de lo humano.

Por eso, el planteamiento, tesis o reflexión medular de este ensayo, sobre la base de una analogía con la última transición epocal o el cambio

histórico en occidente desde la Edad Media a la Época Moderna, precisamente se centra en la fundamentación de dos convicciones:

1) En el sincrónico torrente de nuevas ideas y valores iniciado en la década de los sesenta del siglo XX, reconozco un **neo-renacimiento**, en el sentido de ser un momento vital preñador de la emergencia del actual cambio histórico. En esos años se inicia el tránsito desde el paradigma social moderno a una nueva concepción de mundo o nuevo paradigma social que anuncia una época históricamente postmoderna.

Como veremos en los capítulos 4 y 5 de este ensayo, desde hace algunos años es posible reconocer en lo cotidiano la expansión de los innovadores y subversivos signos e ideas del nuevo paradigma social postmoderno. Estos son subversivos porque no se limitan a expresar simples transformaciones o a repetir más de los mismos valores y prácticas ya comunes a la intramodernidad, sino que son una radical ruptura de sentidos y prácticas con el núcleo duro del antiguo y agotado paradigma social o cosmovisión de la humanidad moderna.

2) En el devenir creativo de las nuevas ideas y signos sociales, económicos, espirituales, culturales y éticos que dan vida al históricamente rupturista paradigma social post-sesenta y postmoderno, reconozco una **neo-ilustración**, en el sentido de su similitud con el proceso histórico acaecido en los siglos germinales de la época moderna: el XVII y XVIII.

Así como esos siglos constituyentes de la modernidad fueron animados por el movimiento intelectual y creativo de la Ilustración, que ayer actuó como un nuevo paradigma social moderno y subversivo ante lo que era la agotada cosmovisión del mundo feudal y medieval, las décadas post-sesenta del siglo 20 y las próximas décadas del siglo XXI están siendo y estarán animadas por el movimiento de nuevas ideas y prácticas del paradigma social postmoderno (llámese paradigma ecológico, holístico, sistémico o como sea) que hoy está subvirtiendo desde sus raíces el antiguo y agotado modo de vida y cosmovisión moderna. En ambos casos, ayer y hoy, se trata de procesos en los que todo lo humano, ya sea consciente o inconscientemente, debió y debe tomar partido.

Conciencia histórica

En este ensayo interpeleo a nuestra conciencia histórica, porque no puedo soslayar el compromiso humano con nuestra propia historia.

La aguda observadora social argentina, Beatriz Sarlo, ha expresado con claridad el triste desconcierto del actual estado de ánimo: «La pérdida de sentidos no tiene sólo que ver con el estallido presente, sino con la sombra que lo acompaña: el olvido de la historia y la experiencia de un tiempo que ha dejado de ser histórico y, en consecuencia, no mantiene lazos con el pasado ni hace promesas de continuidad futura. En la diseminación de sentidos y la fragmentación de identidades colectivas, naufraga no sólo la autoridad de la tradición; también se pierden las anclas que permiten vivir el presente no sólo como instante, al cual seguirá otro instante que también llamaremos «presente», sino como proyecto. El pasado, como quería el filósofo, ya no pesa sobre nosotros; por el contrario, se ha vuelto tan leve que nos impide imaginar la continuidad de nuestra propia historia».

Por eso, en este ensayo reivindico la necesidad de recuperar la conciencia histórica: como memoria, como presente y como promesa de continuidad.

Con la historiografía, y de una manera aún más intensa con la historia, he tenido relaciones desde el inicio de mi vida consciente. La historiografía es la descripción que hacemos de la experiencia que es la historia. La historiografía es la mirada sobre todo lo que nuestros iguales han hecho desde el ayer al ahora simplemente en el vivir histórico o en el experimentar el devenir (la historia.) La historiografía es pura distinción y conocimiento de lo vivido por la humanidad que llevamos dentro y que se va auto-haciendo en la historia.

La historia es puro hacer y conocer: es la experiencia vivida por los ya lejanos, la experiencia de los vivos y de los que vendrán para morir. La historia es puro hacer y conocer, incluido, obviamente, el peso leve e intenso de las distinciones historiográficas que vamos haciendo. En nuestras vidas, la experiencia y la descripción de la experiencia se hacen una. Y ahí, en esa unidad, coincide la clausura operacional y biológica del uno mismo con la clausura operacional e histórica del movimiento añoso de la especie. La historia es simplemente la auto-creación de la humanidad a través de la *praxis* que es el conocer y el hacer.

La idea del presente como historia que anima a este ensayo es la de una red de actividades y conversaciones entre todos nosotros, que vivimos entrelazados en un «momento-proceso» dinámico en el tiempo y en el espacio, siempre herederos, querámoslo o no, de una memoria, y desnudos ante el futuro.

Primera parte
Interpretaciones y crisis
en el presente como historia

Capítulo 1

Distintas interpretaciones del cambio de época histórica

En las últimas tres décadas del siglo XX conceptos como sociedad postindustrial o sociedad del conocimiento, sociedad postcapitalista, sociedad postbiológica, sociedad post era de piscis y sociedad postmoderna, pasaron a formar parte del habla común. Pese a sus diferentes énfasis, descripciones y propósitos, mediante el uso del prefijo post, todos llevan implícita la idea de superación de una época histórica. El común denominador de estas distintas miradas es que observan la historia en su devenir, luego constatan cambios históricos y, con más o menos sentido crítico, reflexionan acerca de las dimensiones del presente y hacen proyecciones o anticipaciones. Sobre las distintas interpretaciones que hacemos los observadores contemporáneos acerca de este vertiginoso presente hablamos en estas primeras páginas.

En el profundo y caótico océano de nuestro presente como historia, una compleja corriente de nuevas imágenes y sentidos deviene en cambio de época. De esa manera, en el devenir histórico está escribiéndose un vital epitafio crítico a la modernidad, y en simultáneo se nutre de nuevos horizontes el futuro postmoderno. Asistimos a una mutación cultural cada vez más percibida en toda su intensa ruptura en la histórica continuidad de la especie.

He elegido la metáfora de la historia como un océano, porque es ahí, en el agua en la que estamos y somos, donde participamos en pequeños colectivos o grupos que sólo a veces se tocan, salvo los “ídolos” de la especie que danzan sobre cualquier micro-grupo, y donde cada sujeto entra y sale de su grupo, va y viene entre uno y otro, en un movimiento múltiple y diverso, aunque único y en red.

En esa vorágine hoy caminamos asombrados ante lo misterioso e incierto: el futuro, y aferrados a la inercia de una breve memoria, pues la reciente y soberbia modernidad ha negado todo pasado. En esa vorágine

hoy derivamos atónitos frente a una encrucijada nunca antes sentida por la humanidad, donde incluso nos amenaza el fantasma de la autodestrucción como especie.

Sobre la base de vivir esta experiencia de ruptura y continuidad, pensadores de las ciencias naturales y sociales, del arte y de diversas tradiciones espirituales, desde sus diferencias, coinciden en reflexionar sobre nuestro presente como un cambio de época histórica.¹

Más allá de la inasible maraña de los acontecimientos cotidianos, de la fragmentación y simultaneidad en la circulación global de sentidos, y de la aparentemente incontrolable aceleración de la Historia, es posible reconocer las dinámicas profundas que iluminan el cambio de color de ese océano. Si no, ¿cómo entender que se hable y escriba acerca de una postmodernidad que hoy dejaría atrás a la ya antigua época moderna de casi cinco siglos? Nuestra ya agotada época moderna, iniciada en Occidente a través de un proceso de expansión europea allende sus costas, vivirá hoy su ocaso histórico.

En las últimas tres décadas del siglo XX conceptos como sociedad postindustrial o sociedad del conocimiento, sociedad postcapitalista, sociedad postbiológica, sociedad post- era Piscis y sociedad postmoderna, pasaron a formar parte del habla común. Pese a sus diferentes énfasis, descripciones y propósitos, mediante el uso del prefijo *post*, todos llevan implícita la idea de superación de una época histórica. El común denominador de estas distintas miradas es que observan la historia en su devenir, luego constatan cambios históricos y, con más o menos sentido crítico, reflexionan acerca de las dimensiones del presente y hacen proyecciones o anticipaciones.

Siete tendencias o miradas interpretativas

Entre la abundancia de discursos reflexivos acerca de la actual complejidad social y cultural, intentaré aquí brevemente distinguir y describir

¹ Algunos autores consideran el año 1989, por la crisis terminal del socialismo real soviético y parte de su mundo, como un hito *post*. Sin embargo, asumiendo el carácter de hito de esa fecha, el planteamiento de este ensayo es que el cambio de época histórico al que hoy asistimos es algo más complejo y de larga duración, cuyo inicio se remonta a la década del sesenta del siglo pasado, con todos sus signos de ruptura más radicales e inclusivos, comparado con esa crisis terminal de uno de los proyectos de administración de la modernidad.

las principales tendencias interpretativas, a veces complementarias y otras veces contradictorias, sobre nuestro presente como historia:

- Postcapitalistas u optimistas tecnológicos
- Neoconservadurismo sociológico - neoliberales
- Neoconservadurismo filosófico
- Postmodernos esotéricos
- Modernos autocríticos
- Postmodernos desconstruccionistas
- Postmodernos históricamente constructivistas

Estas siete miradas se aproximan de distintas maneras al vórtice del actual conflicto de época. ¿Existe o no crisis en la modernidad occidental? ¿Podrá la humanidad moderna sobrevivir a sus propios poderes? ¿Qué conductas debemos asumir ante la actual crisis –que, como toda crisis, es a la vez riesgo y oportunidad– si queremos participar en la construcción de una postmodernidad coherente con nuestros sueños?

Antes de describirlas, quiero destacar la profunda diferencia entre la sensibilidad continuista del modo de vida moderno y la sensibilidad que cuestiona la continuidad de este modo de vida, creándose así los dos grandes bloques en los que podemos dividir a estas siete miradas interpretativas.

Por un lado, las dos primeras tendencias (**postcapitalistas-optimistas tecnológicos y neoconservadores–neoliberales**) son radicalmente continuistas de lo que ha sido el núcleo duro de la cosmovisión o paradigma social en la época moderna. Ellas se limitan a describir cómo las innovaciones tecnológicas y la expansión productiva y del consumo van determinando cambios en el proceso económico. Para su optimista mirada, el crecimiento económico –asociado a la hiperproducción y al sobreconsumo– es el motor que hace al mundo “realmente existente” y a la larga nos llevará a vivir en el “mejor mundo posible”. Esta mirada, como se lee, extrema una característica intrínseca al espíritu de la época moderna: la misión de la humanidad sería expandir en forma ilimitada su capacidad de producción y de dominio a través de la técnica. A su vez los **neoconservadores-neoliberales** critican sólo algunas dimensiones “impúdicas” de la modernidad tardía (he escrito “impúdicas” para no abusar de la palabra moral ni menos de la palabra ética, términos que estos críticos suelen usar para nominar su desconcierto ante la emergencia de los cuerpos, mientras se cubren los ojos ante la desconfianza y la codicia.) Pero en los hechos sus ideas y valores administran y mueven a la modernidad realmente existente.

Por otro lado, las otras cinco tendencias (**neoconservadurismo filosófico, postmodernos esotéricos, modernos autocríticos, postmodernos desconstruccionistas y postmodernos históricamente constructivistas**) participan de una sensibilidad crítica a la época moderna. Con distintos énfasis, ellas representan la gran corriente de sensibilidad gestora de las ideas y prácticas que animarán el imaginario del futuro. Desde cualquier lugar del planeta, ellas simplemente construyen el mañana.

Por eso, en la actual crisis, intuyo una sugerente analogía histórica: el cambio de época de la modernidad a la postmodernidad sería una transición similar a otras transiciones epocales, cuando sincrónicamente hombres y mujeres, en íntimo desgarramiento ético y en tensión ideológica, poco a poco iban construyendo lo nuevo, en oposición al modo de vida de una época ya antigua.²

Postcapitalistas - optimistas tecnológicos

Analistas norteamericanos como Lester Thurow, junto al japonés Taichi Sakaiya, entre otros, han popularizado los conceptos de Sociedad Postindustrial, Sociedad Postcapitalista y Sociedad del Conocimiento. Estos autores describen algunos cambios en el capitalismo: una globalización liderada por las empresas transnacionales, una complejización en las relaciones de propiedad (capitalismo sin capitalistas e inversores institucionales, léase: diversos fondos de inversión) y una creciente “desmaterialización” de la producción e informatización de los procesos económicos, sociales y culturales. Estos cambios nos llevarían a vivir en el siglo XXI en una nueva sociedad, postindustrial, postcapitalista o del conocimiento.

En sus análisis todos ellos expresan una profunda sintonía y continuidad con el antiguo paradigma social moderno. Por ejemplo, Lester Thurow augura una “Guerra Económica en el Siglo XXI”, un nuevo tipo de guerra entre empresas transnacionales provenientes de tres bloques geopolíticos: América del Norte, Europa y Japón - Sudeste Asiático. Es decir, junto con anunciar un continuismo geopolítico propio de la modernidad, ahora con estados nación ampliados y confrontados, el autor nos sugiere un futuro aún inmerso en la patriarcal lógica guerrera: la desnuda y global competencia entre transnacionales sucedería a los conflictos políticos, ideológicos y económicos, ayer tan comunes a los modernos estados nación.

² Ver el capítulo 5: Los múltiples signos del emergente paradigma social postmoderno.

Igual continuismo se observa en la descripción y defensa que estos autores hacen de una eventual Sociedad del Conocimiento (léase una Sociedad del Conocimiento Técnico.) Según ellos la expansión de dominios y distinciones de la nueva sociedad exigiría una constante educación en pericias y especialidades técnicas, orientada a cualificar a la población para maximizar los procesos productivos y la competitividad de los individuos en los mercados. La sofisticada tecnología aplicada a la producción impondría la diversificación del conocimiento técnico especializado en aras del crecimiento económico. De esa manera entraríamos a una Sociedad Postindustrial y del Conocimiento capaz de realizar la más cara misión moderna: todos unidos al interior de los mercados tras el norte del aumento productivo y de la capacidad de dominio y control de la naturaleza.

Ellos, sin embargo, soslayan que esta “Sociedad del Conocimiento” –con su eclosión de conocimientos especializados– está gestando en los hechos una sociedad de tecnócratas sumidos en la más profunda ignorancia de otras emociones y prácticas trascendentes a su especialidad. Por lo mismo, la especialización tecnológica no se puede confundir con lo que ha sido el signo humano por excelencia: la capacidad de asombro y el consecuente amor a la sabiduría.

Otro rasgo compartido por estos autores es un intenso optimismo tecnológico, lo que es un resultado obvio de la mistificación de la técnica común a la modernidad. Estos se muestran insensibles ante los nuevos desafíos culturales (ecológicos, demográficos y bioéticos), pues confían ciegamente en las innovaciones técnicas para ir resolviendo los desvaríos del mismo mega-poder tecnológico que hoy amenaza a la especie; todo en una tesitura muy continuista del alma más profunda de la humanidad moderna, que ayer soñó con la expansión de la técnica.

Alvin Toffler, tal vez el autor más popular entre quienes hacen anticipación social, en su libro “La Tercera Ola” aborda los ecos de tres grandes olas tecnológicas en la historia humana: la revolución agrícola que antaño abrió la época neolítica, la revolución industrial que hizo lo suyo con la modernidad occidental y la actual revolución de las telecomunicaciones que nos tendría a las puertas de un nuevo mundo global.

Pero Toffler en su obra se limita a describir los ya latamente analizados impactos de esas innovaciones tecnológicas, sin nunca cuestionar los inéditos y potenciales riesgos destructivos para el medio ambiente y las comunidades humanas de nuestro actual macropoder a través de la técnica. Y no lo hace,

porque él continúa comprendiendo a la técnica desde el imaginario de dominio tan característico de la época moderna. De esa manera, Toffler, a finales de la modernidad, aparece como un profeta tardío, pues viene ahora y enarbola una supuesta nueva misión para el ser humano, olvidando que esa misión en rigor no tiene nada de original, ya que avanzar en el dominio del océano, de los cuerpos y del espacio, que serían las últimas fronteras, es algo que el ser humano en un continuo ha venido haciendo desde siempre, en el sentido de conocimiento y expansión, más allá incluso de la propia modernidad.

El entusiasmo tecnológico de algunos va aún más lejos y hablan incluso de una Sociedad Postbiológica. El hombre nuevo, hijo del mundo tecnológico, sería culturalmente un “homo técnico” tan «evolucionado», que incluso se desarrollaría más rápido que la lenta transformación del mundo físico y el mundo biológico. Y como el mundo tecno-cultural evoluciona más rápido que el físico y el biológico, la misión de la especie sería ahora dominar a la propia evolución (en el capítulo 3 me explayó con un comentario crítico respecto a la ceguera implícita en este discurso con ecos filosóficos del científico Kenneth Boulder.)

Esa inédita sociedad tecnológica permitiría ahora a la especie dominar y manipular los átomos y la vida: la nanotecnología lo haría con lo más pequeño (átomo por átomo los científicos construyen las invisibles máquinas del futuro) y la biotecnología lo haría con la intimidad de la vida, el ADN.

Cada vez seríamos más diestros en la manipulación de la física y la biología, todo en continuidad con la razón instrumental y los deseos egóticos de una humanidad moderna occidental profundamente alienada y separada de su pertenencia a redes universales o al **todo cósmico**.³

Como veremos más adelante, los optimistas tecnológicos soslayan que al menos en la dimensión de nuestra relación con la tecnología el nuevo desafío de la humanidad postmoderna es, por un lado, superar la lógica de dominio en todas las dimensiones del vivir y, por otro, resignificar a la ciencia y a la técnica en su dimensión de conocimiento y ejercicio responsable y reflexivo en el contexto de las nuevas incertidumbres fabricadas de

³ Todos estos epígonos modernos que aún sueñan con una expansión ilimitada de la técnica, olvidan que ya en la década de los cincuenta Martín Heidegger, precisamente desconcertado por el ambiguo macropoder de ésta, nos interpelaba a vivir con desasimiento y serenidad nuestra relación con la tecnología.

la que nos habla el sociólogo Anthony Giddens, todo con el objeto de ampliar la mirada y el devenir de lo humano.

Neoconservadurismo sociológico neoliberal

La expresión neoconservadurismo ha sido usada para nominar a sensibilidades muy distintas. En esta clasificación de tendencias interpretativas he querido destacar la profunda diferencia entre el neoconservadurismo sociológico neoliberal y el neoconservadurismo filosófico, que es heredero del viejo conservadurismo.

El neoconservadurismo sociológico neoliberal, más allá de su recurrente horror ante los cuerpos desnudos en la modernidad tardía, evita cualquier crítica a la matriz ética de la época moderna. Por el contrario, en un ánimo muy moderno suele defender y reivindicar su incoherente moral del doble discurso, que separa entre hecho y valor, entre cuerpo y moral, entre fines y medios, entre lo público y lo privado, entre el decir y el hacer, desconociendo que esas matrices y polaridades éticas originarias de la modernidad son las que han pautado el devenir de la época hasta su actual decadencia.

Este neoconservadurismo, a la manera de Irving Kristol y Daniel Bell, ambos norteamericanos, calla ante la incoherencia ética de la modernidad y a la vez es grandilocuente en su crítica al egoísmo y hedonismo, soslayando, sin embargo, que estas conductas son potenciadas por la propia dinámica del mercado moderno.

La mayoría de estos neoconservadores se declaran neoliberales en lo económico e incluso socialdemócratas, como se ha definido a sí mismo Daniel Bell.

Pensadores estrellas del neoliberalismo, como Friedrich A. Hayek y Milton Friedman, participan de esta sensibilidad: fundamentalistas en la defensa del mercado moderno, un «lugar» de encuentro entre seres egoístas (o ego - islas) que compiten en busca de ganancias; pero, en brutal paradoja, simultáneamente son también defensores de un neoconservadurismo moral reactivo y fundamentalista. Hay, en suma, una inconsistencia de fondo en el neoconservadurismo sociológico-neoliberal: critican los valores más comunes de la tardomodernidad (por ejemplo, el egoísmo y el hedonismo, corolario inevitable de la modernidad); pero a renglón seguido reivindican como los únicos pilares de una «sociedad decente» a la familia

nuclear moderna, en cuyo seno necesariamente se reproducen prácticas y valores competitivos, y a la religión institucional, cuyo signo más profundo es la incoherencia ética moderna. Además, alaban cuando pueden y en todas partes los valores productivistas del capitalismo y de la economía de mercado como condición necesaria para tener una buena sociedad.

En fin, ellos soslayan que en la modernidad histórica ha sido la propia dinámica de la economía de mercado, entre seres egóticos animados de valores egoístas, la que fue destruyendo las antiguas tradiciones familiares y las comunidades. Lúcidamente el sociólogo Anthony Giddens ha destacado una perniciosa contradicción en el pensamiento neoliberal (y neoconservador sociológico): ese pensamiento no constata que al estimular la libertad de acción de las fuerzas del mercado desencadena influencias de gran alcance contrarias a la tradición.

Desde su origen, el movimiento de la modernidad económica ha sido creativo y destructivo. Cada vez que el mercado ha tendido a su ineludible proceso hacia la expansión global, bajo la égida de los valores occidentales modernos, junto con crear sus propias tradiciones destruye los usos del pasado y la diversidad de culturas en el resto del mundo. Cada vez que el mercado realiza su juego ciego de la oferta y la demanda entre los jugadores más brutales y fuertes, lo que hace es traficar también con los cuerpos y los afectos, sucumbiendo allí muchas morales. Pero ninguna de estas contradicciones es asumida reflexivamente por los neoconservadores-neoliberales. Por eso no es extraño que el neoconservadurismo suela vestirse de una mezcla entre libertades liberales en lo económico y autoritarismo fundamentalista en lo moral.

El neoconservadurismo filosófico

El neoconservadurismo filosófico, a la manera de Michael Oakeshott, ha ido a buscar sus fuentes al conservadurismo original o al viejo conservadurismo. Por ejemplo, a los ensayos de Edmund Burke, Louis de Bonald, Joseph de Maistre, en los siglos XVIII y XIX, cuyo ánimo era eminentemente crítico a la modernidad en sus inicios.

Los viejos conservadores, en un sentido histórico, fueron críticos a la modernidad al ser inspirados por una apasionada defensa del antiguo régimen monárquico y pre-revoluciones políticas modernas. Una vez que éste desapareció, arrasado por la ola moderna que desvanecía todo lo sólido en el aire, de manera muy coherente también desapareció ese conserva-

durismo como expresión socio-histórica.

La obra de Oakeshott, en las últimas décadas del siglo XX, ha expresado un neoconservadurismo filosófico centrado en el presente e inspirado en esa vieja sensibilidad conservadora. Este neoconservadurismo ha realizado tres aportes nada triviales: primero, ha continuado y enriquecido la crítica cultural al racionalismo instrumental moderno; segundo, ha propuesto una nueva e inteligente defensa filosófica de las tradiciones; y tercero, ha innovado con su rica descripción de la política como conversación.

De ahí, que no sea extraño reconocer en el neoconservadurismo filosófico una de las fuentes del nuevo pensamiento ecologista postmoderno, pues ambos comparten la necesidad de reflexionar sobre la memoria y la conservación cultural y natural.

Postmodernos esotéricos

Otra tendencia interpretativa es la de los postmodernos esotéricos. Y al escribir esotérico, lo hago sin ningún ánimo despectivo. Aclaro esto, debido a que ha sido un lugar común del racionalismo instrumental descalificar a quienes dialogan con sabidurías antiguas, como la astrología, a la hora de analizar nuestro presente.

En esta tendencia, escritores contemporáneos como Marilyn Ferguson y James Riedfeld, por nombrar algunos adherentes al pensamiento New Age o Nueva Era, se suman a una larga tradición de pensadores receptivos de la sabiduría esotérica, es decir, aquella extraña a la ciencia moderna oficial. Entre ellos destacan Mircea Eliade, el notable historiador de las religiones, y Carl Gustav Jung, quien amplió notablemente la comprensión del alma humana a través de aportes e intuiciones que han sido heredados por una diversidad de corrientes de la psicología.

La Nueva Era, con sus diversas manifestaciones cotidianas, tanto en la salud como en prácticas de desarrollo personal y en el arte, sugiere que en nuestro presente la humanidad asistiría a un cambio de Era Astrológica. Esta mirada explora en una lectura cósmica o astral de la Historia. A saber, la disposición astronómica de los astros y planetas y su vínculo con el devenir de la humanidad, hoy nos conduciría al fin de la Era de Piscis y al ingreso a un nuevo tiempo astral e histórico: la Era de Acuario. Este tránsito de Eras traería consigo profundos cambios en la humanidad; no sólo atribuibles al devenir cultural, sino a insondables misterios del tam-

bién histórico devenir cósmico.

Modernos autocríticos

Integran esta tendencia interpretativa una diversidad de pensadores que, si bien son críticos del modo de vida actual en la modernidad occidental, se niegan a comprender y asumir el presente como una transición a una nueva época histórica.

Habermas, Giddens, Touraine y Gorz, por ejemplo, pese a describir los actuales cambios en distintas esferas de la cultura y estar profundamente conectados con la crisis de la modernidad, carecen de una mirada exploradora de las energías sociales y culturales portadoras de los signos que anuncian una nueva sociedad.

Jurgen Habermas

Este autor es muy lúcido al describir que hoy asistiríamos a “una crisis del proyecto racional-iluminista”, pero se equivoca cuando explica esa crisis por la deriva de una modernidad a la que ve sólo como un «proyecto incompleto e inacabado».

El carácter etnocéntrico y expansivo de la época, con su dramática exclusión social, con su soberbia fetichización de la tecnología y con su acelerado ritmo ambientalmente destructivo, entre otros signos centrales de la modernidad histórica, serían, según Habermas, consecuencias de un sesgado e incomprensido proceso de modernización.

Ese sesgo provendría de la hegemonía unilateral de sólo una de las racionalidades que fueron comunes al originario proyecto moderno e ilustrado: la racionalidad formal-instrumental. Según Habermas, la pluralidad de racionalidades del proyecto original, por ejemplo, “la racionalidad moral - práctica” (conductas en función de valores y metas) y la “racionalidad estética - expresiva” (conductas orientadas por las emociones), habría sido inhibida por la hegemonía de la racionalidad formal - instrumental, que sólo busca aplicar el conocimiento tecnológico para el dominio y el control de la naturaleza y de otros hombres y mujeres.

Como resultado de esa unilateral hegemonía habría surgido una modernidad incompleta, despojada de las emociones, metas, valores y

reflexividad, e importando en ella sólo la eficacia de los medios tecnológicos y productivos para acrecentar el expansivo poder humano.

Ante ese sesgo y esa incompletitud, Habermas ve como única salida el retomar la diversidad de racionalidades del proyecto original, proponiendo una nueva “racionalidad comunicativa”, que las incluya y a la vez reflexione a manera de una gran y respetuosa conversación sobre el destino humano.

Pese a la validez, inteligencia y sentido ético de la mirada del pensador alemán ¿acaso habrá sido la hegemonía de sólo una de esas racionalidades la causa del devenir real de la época histórica moderna? O, como lo afirmo en este ensayo, ¿no resulta una simple abstracción suponer que podríamos compartimentar en la experiencia nuestros cuerpos y sensibilidades entre esas tan distintas y supuestas racionalidades? Ese abstraccionismo de Habermas, que es una manera de mirar el mundo tan típicamente moderna, a mi juicio, es sólo eso, una simple abstracción. Y esa abstracción en su reflexión termina por oscurecer el hecho de que los seres humanos, en cada época histórica, vivimos de acuerdo a un tupido y complejo velo o trama, que es el paradigma social de cada época; en consecuencia durante la modernidad occidental nuestra manera de mirar, cosmovisión o paradigma, simplemente ha sido lo que ha sido: un mirar que ha privilegiado lo instrumental, lo asertivo y el control, que ha escindido la moral, que ha abusado del pensamiento abstracto, etcétera, etcétera.

En mi opinión, desde una perspectiva crítica posmoderna históricamente constructivista, más allá de lo que será la inevitable y necesaria continuidad de algunas herencias⁴ de la modernidad en el hacer y en el imaginario futuro, hoy asistimos a un cambio de época que nos interpela al desafío de una crítica integral al también integral paradigma social moderno. La realización histórica de este último paradigma social simplemente fue lo que fue, obligándonos ahora a desatar la imaginación hacia un nuevo paradigma social postmoderno e históricamente constructivista. Hay que comprenderlo y asumirlo: el paradigma social de la modernidad, que actúa como un velo, trama o mirada, simplemente ha sido lo que ha sido en su complejo desenvolvimiento integral.

⁴ Aprendizajes de la especie o “racionalidades” incorporadas por la especie, para decirlo a la manera de Habermas.

Anthony Giddens

El sociólogo inglés gestor de la “Tercera Vía” –ni capitalismo ni socialismo⁵–, es otro autor contemporáneo que comparte esta perspectiva autocrítica de la modernidad. El se niega a sí mismo a mirar más allá de la época histórica moderna, aunque hace notables aportes en la descripción del presente como historia. Por lo mismo, hay algunas ideas suyas significativas de comentar.

Según Giddens, hoy estaríamos en presencia de cuatro “males mundiales” generados por dimensiones institucionales de lo que él denomina “modernización sencilla”. Estos son: 1) el capitalismo y su polarización económica, 2) el industrialismo y sus amenazas ecológicas, 3) la vigilancia como negación de los derechos democráticos y 4) los medios de violencia con su consecuente amenaza de guerra a gran escala.

Esas cuatro contradicciones o males generarían respuestas sociales que hoy estarían superando a la modernización sencilla y, a través de la oposición política, tenderían a una nueva “modernización reflexiva”: 1) Al capitalismo opone la economía post-escasez. 2) Al industrialismo opone la naturaleza humanizada. 3) A la vigilancia, una democracia dialogante. 4) A los medios de violencia, un poder negociado.

Como se lee, Giddens divide la modernidad en dos períodos históricos: la antigua “modernización sencilla” (imperante hasta el estado de bienestar y el socialismo real) y la reciente “modernización reflexiva”. En la modernización sencilla “la evolución capitalista o industrial parece un proceso predecible... La ciencia y la tecnología asociada a ella se aceptan como verdad autorizada... El crecimiento industrial posee una dirección clara”.

En la “modernización reflexiva”, en cambio, la población se vuelve “más activa y reflexiva”, todo en un contexto de **incertidumbre fabricada**: una incertidumbre construida por la amenaza de **accidentes** generales o por la ruptura de las tradiciones en la vida cotidiana. Y esa incertidumbre precisamente sería la causa socialmente generadora de reflexividad. De todo esto, el autor desprende la necesidad política de superar el socialismo

⁵ Postura adoptada por políticos de origen socialdemócrata de finales de la modernidad, luego de la desolación socialista de cualquier cuño tras la erosión del Estado de Bienestar, la caída del Muro de Berlín y del tan moderno socialismo real.

y (neo) liberalismo, ambos comunes a la modernización sencilla, que hoy se muestran incapaces de comprender el emergente modo de vida y, en consecuencia, de participar como ideologías eficaces en una “sociedad postradicional”.

Este último es un concepto medular en su reflexión: la “sociedad postradicional” sería resultado del proceso de universalización causado por la interconexión tecnológica planetaria y por la globalización económica. En el presente los procesos de destradicionalización surtirían efectos globales más profundos que nunca antes: terminaría por desaparecer la tradición y la naturaleza estaría siendo como nunca antes amenazada, debido a la inercia del ritmo irreflexivo de las actividades desplegadas en pos del **progreso** durante la fase de modernización sencilla.

Por lo anterior, Giddens argumenta que la reflexividad necesaria en una “sociedad postradicional”, inserta en una “modernización reflexiva”, sería la que ahora nos impone asumir que ya no existe naturaleza ajena a lo humano: la naturaleza habría sido humanizada. Luego, la defensa fundamentalista de la naturaleza sería un absurdo (aunque él igual postula que es un nuevo desafío priorizar la sustentabilidad ambiental) y también sería un absurdo seguir defendiendo ciegamente las tradiciones, ya que conduce al fundamentalismo tradicionalista (aunque sí, en interacción reflexiva, afirma que en algunos casos igual tenemos la obligación de defenderlas.)

Como dije antes, la mirada de Giddens es muy interesante, compleja y fértil en sus ecos críticos. Sin embargo, son ineludibles algunas críticas o preguntas nada triviales.

¿Por qué el despliegue irreflexivo de la antigua “modernidad sencilla”, que desencadenó la destradicionalización (desaparición) de tantas culturas e incluso ha llegado a amenazar a nuestra propia naturaleza, hoy habría de mudar, todavía en el marco de los mismos patrones paradigmáticos, a una “modernización reflexiva”? Cabe la duda, ya que esta última, en los hechos, se instala en una sociedad tecnológicamente universalizada y en red, que fue promovida y aún es animada por el paradigma social o sentido común más profundo de la ya antigua e irreflexiva modernidad como época histórica.

¿Por qué el sociólogo no asume que lo que él llama “modernización reflexiva” (al menos algunos de los más significativos nuevos signos cul-

turales que él mismo reconoce en nuestro presente histórico) podría ser lisa y llanamente expresión de la sensibilidad de hombres y mujeres que anuncian una nueva época histórica emergente desde las entrañas de la modernidad, pero que la supera en tanto esos nuevos signos cuestionan el corazón de los valores y prácticas comunes al paradigma social moderno? ¿Por qué no lo asume, si incluso él llega a reconocer que “la universalización actual (en rigor, la planetarización) no es una simple continuidad de la expansión del capitalismo y del Occidente, sino que es otra sociedad?

¿Por qué Giddens se niega a sí mismo la posibilidad de reconocer el valor histórico de la crítica cultural que muchas sensibilidades actuales le hacen a la modernidad realmente existente? ¿Por qué él se aferra a la modernización, aunque ahora supuestamente sea reflexiva? Digo supuestamente, ya que en los hechos la actual hegemonía tecnócrata de la modernidad realmente existente es todo lo contrario a una actitud reflexiva. Es más bien una actitud irreflexiva en la medida que se limita a administrar la actual inercia hiperproductivista, ciegamente confiada en la expansión de la técnica y en la autonomización de la economía, superando así incluso los peores excesos que pudo autoimaginar la racionalidad instrumental inherente a la modernidad originaria.

El mismo Jurgen Habermas, al constatar y reconocer la actual irreflexividad, ha escrito que en nuestro presente el gobierno es ejercido por “modernizadores economicistas”, que sólo quieren gobernar una modernidad “culturalmente muerta”. ¿Por qué Giddens, entonces, no asume que la verdadera reflexividad es hoy un valor muy lúcido y vital en la ciudadanía postmoderna inspirada en un cambio cultural crítico a la modernidad, pero ausente en el sentido común tecnócrata, que aún permanece en el ritmo desbocado de la locomotora en que la modernidad convirtió a la historia?

Dicho en pocas palabras, Giddens se muestra incapaz de profundizar en su lúcida reflexión cultural sobre el presente y desde ahí conectar con el actual cambio de época histórica.

Concretamente:

-Giddens no comprende en toda su radicalidad que los seres humanos somos pura y simple naturaleza.

Es claro que como resultado del increíble despliegue de actividades

tecnológicas y productivas realizado durante la modernidad, hoy cotidianamente la especie humana genera violentos impactos en toda la red que es la biosfera. Por lo mismo, y debido a que hemos llegado a ser poder planetario, se desprende nuestra emergente responsabilidad radical con nosotros mismos, con otras especies y con nuestros hijos en el desafío de la sustentabilidad de la red de la vida.

Este es un punto central. Una cosa es lo que hace la sensibilidad postmoderna cuando responsablemente reconoce que el actual momento histórico nos interpela a asumir el impacto que hacemos en la naturaleza, como seres que hemos actuado siempre intencionalmente con nuestra cultura a cuestas y desde nuestra natural conciencia. Pero otra muy distinta es hablar en un tono y ánimo muy moderno de **naturaleza humanizada**, cosa que hace Giddens, desnudando así hasta el paroxismo nuestra ansiedad por el control. Giddens no puede o no quiere comprender ni menos asumir radicalmente que **la humanidad es naturaleza**. Y este no es un trivial juego de palabras, pues mirar de una u otra manera es fundamental a la hora de enfrentar la actual crisis de la modernidad.

La expresión **naturaleza humanizada** podría aceptarse como una descripción de nuestro actual, evidente y sucio impacto intencional en la biosfera. Pero, en lo profundo, requiere ser criticada porque posee un fuerte sesgo continuista de la mirada señera de la modernidad, que se ilusionó con su espejismo de separatividad de la naturaleza. **La naturaleza nos pertenece** fue la gran promesa que se hizo a sí misma la humanidad moderna, todo con el objeto de dominarla y controlarla por un ser humano que miraba desde la emoción de un ser vivo separado.

En cambio, volver a comprender que **somos naturaleza** es hoy un radical giro en nuestra cosmovisión. Afirmar que **somos naturaleza**, junto a reconocer el actual y potente impacto humano en ella, implica en lo sustantivo asumir plenamente que somos organismos naturales. Es decir, que somos una naturaleza organizacional y estructuralmente formada por átomos, moléculas y células emparentadas con la misma energía y materia que conforman al universo y la Tierra. Somos, ni más ni menos, una expresión de la naturaleza que al ritmo evolutivo de su conciencia ha llegado a generar cultura, que a la vez es nuestra naturaleza.

Continuar en la mirada moderna, **naturaleza humanizada**, nos hace permanecer en la sensibilidad del dominio y del control humano y separado de la naturaleza, llegando así al absurdo de afirmar, como lo hace

Giddens, que humanizamos aquello que simplemente somos, pura naturaleza. En cambio, empezar a vivir en la mirada postmoderna, que nos recuerda que **somos naturaleza**, nos resitúa, nos revela –¡literalmente es una revelación!– que debemos reflexionar acerca de nuestros intencionados impactos culturales desde nuestra propia pertenencia natural, o lo que es lo mismo, que debemos renaturalizar nuestra cultura-naturaleza.

- Giddens carece de audacia y sabiduría para comprender la necesidad de una nueva emoción orientada a equilibrar la tradición y el cambio.

Es cierto que nunca más, después de la modernidad, las tradiciones podrán ser defendidas a la manera antigua, es decir, porque sí o por el insoportable peso de la costumbre. Pues, ha sido la propia «modernización sencilla» y su irreflexiva capacidad destructora de tantas tradiciones, como bien destaca el sociólogo, la que paradójicamente desató una inteligencia social caracterizada por el ánimo crítico en el ser humano.

Sin embargo, Giddens no es suficientemente enfático a la hora de destacar que en su supuesta «modernización reflexiva» (o dicho a mi manera, en la postmodernidad históricamente constructivista) hoy asistiríamos a un importante desafío relacionado a la complejidad implícita en el concepto tradición.

En la modernidad tardía están siendo amenazadas tradiciones fundamentales en el devenir humano. Entre ellas tenemos desde tradiciones muy concretas como la diversidad cultural de tantas comunidades, la arquitectura tradicional y la economía de subsistencia, por ejemplo, hasta profundas herencias relacionales como la tradición de vivir en proximidad (junto al prójimo), la tradición del amor, el hilo de continuidad entre las emociones y los afectos de padres a hijos y la memoria histórica y natural. En consecuencia, esas tradiciones ahora más que nunca deberán ser defendidas y recuperadas reflexivamente en aras de la sustentabilidad humana.

En fin, Giddens se muestra incapaz de asumir lo que es consustancial al emergente paradigma postmoderno: la innovación ya no puede ser más entendida como el cambio por el cambio, desdeñando toda tradición, sino que de aquí en más debe ser comprendida como una innovación creativa, desde e incorporando la tradición.

-Giddens no es capaz de distanciarse reflexivamente de la origi-

naria inercia económica de la modernidad.

Si bien el sociólogo en algunas pocas páginas de su obra “Más allá de la Izquierda y la Derecha”, realiza una crítica al paradigma industrialista moderno, lo hace aclarando de inmediato que su propuesta de una sociedad de la **post-escasez no implica equipararla a un fin del crecimiento económico**⁶.

Nunca, insisto, él hace cuestión radical del corazón de una modernidad cuya ética económica fue materialmente expansiva durante ya varios siglos, con su unilateral búsqueda del lucro, el egoísmo, la lógica del progreso, el crecimiento material y la expansión de la técnica. No lo hace. Y Giddens, al callar, lo que realmente hace es lo mismo que critica: defiende a la manera tradicional, es decir a la manera moderna y con visos de fundamentalismo, la tradición con que hoy se nos presenta por el pensamiento único el ya viejo y agotado paradigma económico moderno: un mercado mundial al que concurren seres egóticos y competitivos, que tras el lucro buscan maximizar una producción regulada por empresas transnacionales.

Giddens, en otras palabras, defiende la principal tradición de la modernidad y lo hace de la misma manera irreflexiva con que los actuales modernos defienden las propias tradiciones de su antiguo y agotado paradigma social. Giddens se traiciona a sí mismo: dice convocarnos a entrar a una sociedad posttradicional, que erosiona las tradiciones con su reflexividad; pero al mismo tiempo no reflexiona críticamente sobre la principal tradición de la modernidad.

Por eso su Tercera Vía –una ingeniosa intuición de lo que hoy podría ser una necesaria práctica política postmoderna–, de manera muy moderna igual participa de la actual lógica de la globalización económica, sin postular un cambio cultural hacia una nueva manera de vivir la economía planetaria y local. Esta propone sólo correctivos de sustentabilidad ambiental en los procesos productivos globales y en el tráfico del mercado mundial, cosa que por lo demás ya hacen las propias empresas

⁶En cambio, la sensibilidad postmoderna postula el fin del crecimiento económico material ilimitado, a la manera moderna, en tanto es animada por la nueva ética económica del **Crecimiento Cero**, por la ética de una **neo-expansión económica sustentable** o por la ética de una **economía de la coherencia entre las actividades humanas y los ciclos ecológicos de la naturaleza**.

transnacionales al incorporar algunas de estas prácticas ambientales. Esto último es sin duda relevante, aunque no suficiente si pensamos en la urgencia de un cambio cultural que sea capaz de cambiar a toda la ya insustentable tradición del paradigma social moderno. Giddens, como diría Marx, es un sociólogo que describe el mundo, pero que reprime su imaginación histórica en aras de transformarlo.

En suma, él, en su obra, pese a los notables aportes que hace a la crítica cultural a la modernidad, nunca hace cuestión radical de la típica y enajenada emoción moderna de separatividad del ser humano de la naturaleza; ni tampoco de la unilateral lógica del cambio por el cambio y por el cambio; ni menos de la lógica económica productivista.

André Gorz

Finalmente, otro de los modernos autocríticos, el sociólogo André Gorz, desconcertado ante el *Fin del Trabajo* y la desaparición de los actores (clases) sociales comunes a la modernidad, en sus últimos escritos habla sobre la necesidad de promover una **modernidad sensata**, la que hoy debería ser construida y conducida por una nueva vanguardia socialista acorde al siglo XXI.

Gorz, muy nostálgicamente, se niega a asumir que la modernidad ya fue. Hoy todos sabemos que en sus orígenes la época moderna emuló al más apasionado Prometeo, pero además hoy todos sabemos que nunca la modernidad fue sensata (siempre fue, y lo sigue siendo, excesiva); por eso, ella misma, incluida su propuesta de una vanguardia socialista, hoy se acaba ensimismada peligrosamente en su insensatez.

Postmodernidad desconstruccionista

Otra tendencia reflexiva fundamental en la crítica a la modernidad es la de los pensadores postmodernos desconstruccionistas. Autores muy diversos, en especial Baudrillard, Lyotard, Deleuze, Derrida y Foucault, han descrito de manera notable la pérdida de sentido y la fragmentación en el fin de la época moderna. Su aporte común ha sido una inteligente crítica al totalitarismo de la racionalidad moderna.

Ellos han teorizado sobre el fin de todas las ideologías modernas (socialismo, comunismo, liberalismo y otros ismos), han anunciado “la muerte de los grandes relatos”, inspirados e inspiradores de una violenta

vocación expansiva y de absoluto, y han elaborado una sólida desconstrucción teórica de una de las más inéditas creaciones de la modernidad: el **sujeto moderno**, con su ilusión del yo unitario y separado, con su ego autónomo, universal y racional, origen de su palabra y de su acción.

Su tarea crítica ha sido corroer la tan preciada idea moderna de autonomía del sujeto, y comprender (y co-instaurar) la realidad síquica de la tardomodernidad con su **sujeto descentrado**.

Gerald Vilar, analizando este proceso de crítica a la idea del sujeto moderno, habla de cuatro descentramientos, que fueron originariamente emprendidos por la propia razón moderna de Marx y Freud, además de Nietzsche ya en los bordes de la sensibilidad postmoderna.

Este proceso de descentramientos luego ha sido continuamente ampliado por los autores posmodernos desconstruccionistas: como consecuencia de la importancia asignada al lenguaje en la formación de las subjetividades, tenemos el **descentramiento lingüístico**; como consecuencia del descubrimiento del inconsciente, tenemos el **descentramiento psicológico**; como consecuencia del relevamiento de la condición social e histórica de la existencia humana, tenemos el **descentramiento socio - histórico**; y como consecuencia de la tensión impuesta al Yo moral universal, tenemos el **descentramiento estético hermenéutico**. Tras este múltiple descentramiento del **sujeto moderno**, la sensibilidad postmoderna desconstruccionista ha terminado por reemplazar la pregunta ¿quién soy? por la interrogante ¿desde dónde hablo?

En las sociedades de finales de la modernidad estos autores han intentado **explicar y comprender** el abandono en que ha caído el **individuo supuestamente postmoderno**, que vive radicalmente enajenado y solo, que reniega de lo único -universal y exalta lo aparentemente múltiple. He escrito a propósito “un individuo supuestamente postmoderno, que vive radicalmente enajenado y solo”, y lo he hecho para destacar que habría que preguntarse con más profundidad si este individuo, tan común en las sociedades de la tardomodernidad, es un sujeto postmoderno o en rigor no es simplemente un sujeto hipermoderno: esto es, el mismo y aumentado individuo “enajenado y solo” que ya en los orígenes de la modernidad, hace varios siglos, fue tan bien retratado por Tocqueville al describir la vida cotidiana en la América anglosajona.

Producto de esta simplificación en que suele caer la sensibilidad

postmoderna desconstruccionista, los pensadores postmodernos históricamente constructivistas afirman que los primeros son lisa y llanamente **ultramodernos**, ya que, más allá de su importante tarea crítica, ellos sólo habrían terminado de comprender y asumir el desencantamiento iniciado inexorablemente hace algunos siglos por la razón moderna, con su separación de cuerpo y espíritu. Además, en los hechos, los postmodernos desconstruccionistas habrían extremado la ilusión de separatividad del sujeto moderno, que fue la que le confinó a la soledad más radical. Pierre Bourdieu, el sociólogo francés, va más lejos y polemiza ácidamente con sus colegas postmodernos desconstruccionistas: “detesto el cinismo y el nihilismo de los predicadores postmodernos que copan los medios de comunicación”.

Como respuesta a esa mirada ultramoderna desconstruccionista, los postmodernos constructivistas proponen la necesidad de una nueva ética histórica que supere el dogmatismo e ilusión del yo autónomo (como entidad separada) tan propio de la época moderna. A la vez, esta nueva ética histórica deberá superar, pues es un corolario de la ya antigua modernidad, la autocomplacencia, la desesperación y el relativismo absoluto en que hoy viven inmersos los individuos de las sociedades de la tardomodernidad realmente existente.

Según los postmodernos constructivistas, los teóricos de la postmodernidad desconstruccionistas se han expresado como maestros en la descripción del agotamiento del paradigma social de una época histórica, pero han sido incapaces de reconocer la vital historicidad del actual proceso de cambio de época.

Postmodernidad históricamente constructivista

Como ya he adelantado, entre la diversidad de diagnósticos sobre nuestro presente como historia se encuentra la tendencia reflexiva de la postmodernidad constructivista⁷. Estos pensadores son postmodernos, porque reflexionan críticamente sobre la modernidad, y a la vez son constructivistas, en tanto proponen un nuevo paradigma social que superaría, en ruptura y continuidad, a la época moderna.

Como escribí antes (y lo repito, pues es fundamental comprender

⁷Expresión acuñada en 1988 por David Ray Griffin, norteamericano, filósofo de las religiones.

esta diferencia) los postmodernos constructivistas reconocen en los postmodernos desconstruccionistas a quienes han descentrado al sujeto moderno y han desnudado a la razón totalitaria moderna, pero sin contribuir a la emergencia de un nuevo imaginario social. Como estos últimos también están inmersos en el escepticismo del individuo solo y separado que describen, se han limitado sólo a ‘desconstruir’. Fue David Ray Griffin quien acuñó la expresión **ultramodernos** para nominar a estos pensadores desconstruccionistas, discutiendo así, en sentido histórico, su carácter de pensadores postmodernos, aunque valorando enormemente sus aportes en la desconstrucción crítica de la modernidad.

En este ensayo, a la nominación original (postmodernidad constructivista) dada también por Griffin a esta tendencia interpretativa, he agregado la palabra **históricamente**. De esa manera en este ensayo hablaré de autores inmersos en una postmodernidad **históricamente** constructivista para destacar así a un conjunto de pensadores y actores sociales que, con sus haceres, ideas, emociones, deseos y sueños, están construyendo cotidiana y sincrónicamente un mundo diferente al de la modernidad. (Fritjof Capra, Brian Swimme, Hubert Reeves, Morris Berman, Humberto Maturana, Riane Eisler, Francisco Varela, Vandana Shiva, Patricia May, Gastón Soublette, David Molineaux, Gregory Bateson, Thomas Berry, Abraham Maslow, David Ray Griffin, Fritz Perl, Stanislaw y Cristina Grof, David Bohm, Rupert Sheldrake, Alan Watts, Charlotte Selver, Joseph Campbell y tantos y tantos otros pensadores y científicos que participan de esta tendencia).

Su misión, en el devenir de la historia, consciente e inconscientemente está siendo reconocer, crear y participar en el nacimiento del imaginario de un nuevo paradigma social.

Es una época postmoderna la que se abre, y escribo postmoderna en estricto sentido histórico, pues quizás con qué nombre los pensadores del futuro nominarán a esta nueva época que va más allá de la modernidad. Es una nueva época que nace desde el devenir orgánico de la propia modernidad, en un proceso de continuidad y ruptura, en un proceso que las actuales generaciones estamos viviendo.

Somos muchos quienes participamos de esta sensibilidad interpretativa en América, Asia, Oceanía, Europa y África. Todo un mundo que hoy deviene en red, acuciado por desafíos que resultan del cierre del proceso de la globalización común a la modernidad desde sus orígenes;

siendo dialécticamente esa planetarización en red otro signo de la postmodernidad como proceso histórico que hoy se abre⁸.

Estos autores provienen en especial de las ciencias, lo que no es extraño, pues el primer signo de la actual mutación epocal ha sido precisamente el cambio en el paradigma científico. Son muy diversos entre sí y ni siquiera todos se reconocen en esta sensibilidad. Pero eso no importa, ya que en otras transiciones de época (por ejemplo, Edad Media - Epoca Moderna), una diversidad de pensadores, también sin saberlo, fueron construyendo sincrónica y complementariamente un nuevo paradigma social, incluso muchas veces confrontados. Sólo el tiempo y la necesaria perspectiva histórica los ha terminado por reconocer como integrantes del mismo paradigma social (la diversa y compleja unidad que se dio en el proceso de la Ilustración moderna, por ejemplo, fue señora al respecto.)

La mirada de este ensayo se propone ser un **epitafio a la modernidad** como sensibilidad histórica en la medida que otea el presente con los ojos críticos de la postmodernidad históricamente constructivista, aunque, tanto el neoconservadurismo filosófico, la postmodernidad esotérica, los modernos autocríticos y los postmodernos desconstruccionistas, con sus potentes y lúcidas reflexiones, cada uno desde su especificidad, han venido aportando con sus ideas y acciones a la erosión del paradigma social moderno.

Dicho de otra manera, mi principal propósito en este ensayo será describir, desarrollar e integrar la dispersa mirada de la sensibilidad postmoderna históricamente constructivista. Todo lo que escribo de aquí en adelante busca develar el proceso histórico integral del cambio de época: desde un paradigma social antiguo, el moderno, a un paradigma social emergente, el postmoderno (Gregory Bateson llama a este último **paradigma holístico** y Fritjof Capra, **paradigma ecológico o sistémico**).

El actual cambio de época es un giro incierto en nuestro largo viaje. El futuro aparece a la vez preñado y vacío. Sabemos que no será más lo mismo. No sabemos si será mejor o peor; sólo sabemos que será lo que está emergiendo, motivada la humanidad por superar las insostenibles presiones hacia la insustentabilidad que hoy padecemos. Sólo será como lo modelen nuestros deseos y sueños.

⁸ En el capítulo 5 se desarrolla la relevante diferencia entre globalización moderna y planetarización postmoderna.

Capítulo 2

Las presiones que hacen insustentable e insostenible el mundo actual y nos llevan hacia un cambio de paradigma social

Hoy habría que parafrasear una poderosa imagen bíblica: en los finales de la modernidad estamos siendo presionados por varios Jinetes del Apocalipsis que nos llevan hacia la insustentabilidad: la presión ecológica y ambiental; la presión demográfica; la presión del comercio transgénico y de una irresponsable experimentación biotecnológica; la presión de las nuevas enfermedades; la presión de la pobreza; la presión del miedo y la (in)calidad de vida de las grandes megalópolis; la presión de las drogas letales; la presión del fin del trabajo y del desempleo; la presión del complejo militar-industrial; la presión de la velocidad e inmediatez de las telecomunicaciones. Y precisamente todas estas presiones hacia la insustentabilidad son los signos históricos inquietantes del agotamiento de una época. Pero afortunadamente algo está cambiando en la historia.

Por primera vez en su historia la humanidad enfrenta una inquietante encrucijada: una eventual autodestrucción o bien una evolución de su conciencia y de su mirada hacia un destino incierto.

Hoy no existe ni un hombre ni una mujer responsable –e informada– que no sepa de la actual insustentabilidad de la especie en caso de seguir acriticamente en la irresponsable inercia social, cultural y económica de la modernidad. Entre los discursos del presente circula una anécdota que, pese a lo trivial, no puedo dejar de narrar: “hoy en muchos lugares del mundo a una madre le es más fácil conseguir una Coca Cola que agua limpia para lavar y dar de beber a su hijo”. Fuerte, ¿no es cierto? Pero un hecho de ocurrencia muy cotidiano.

La producción de sentidos desde la ciencia, la religión, el arte y los

medios de comunicación masiva, ha ocupado muchas páginas e imágenes en las últimas décadas hablándonos de que estamos a las puertas de la desaparición de la especie. El potencial ecocidio (la crisis ambiental de sustentabilidad de la biosfera), el uso de la metáfora de plaga o de cáncer para referirse a la explosión demográfica, la amenaza de la inseguridad social generada por los “bárbaros” (miserables) de los enormes “sures” del mundo, la amenaza a la coexistencia humana en la proximidad-proximidad y los eventuales accidentes generales vinculados a las nuevas tecnologías de la comunicación, las nuevas preguntas éticas y los riesgos para la biodiversidad y el devenir natural de la vida que impone la mercantilización de la biotecnología son, entre otros, algunos signos inquietantes en la modernidad tardía.

Pero, pese a todos esos desafíos, igual continuamos como si nada. Algunos impulsando transformaciones hacia la sustentabilidad, es cierto, aunque muchos sólo continúan en la inercia de la actual sociedad insustentable. Los más por una levedad desinformada. Otros por la inercia cultural y valórica de una red de actividades económicas animada por el principio del costo-oportunidad en función del lucro individual o corporativo -red que aparece como indismontable y la única capaz de sustentar a tantos, ante la cual se muestran sin imaginación para construir alternativas posibles inspiradas en los principios de la eficiencia social y la sustentabilidad. Algunos hombres y mujeres tristes e inmersas en una lacónica desesperanza. Y no pocos muy soberbios en su optimismo tecnológico y en un pesimismo cínico que se niega al cambio histórico, convencidos de que la tecnología resolverá el futuro o bien que la destrucción ya es un hecho y no hay solución posible.

El teórico del postcapitalismo, Lester Thurow, ha expresado con claridad meridiana esta última tesitura pesimista al aludir al desafío ecológico. Según él, la respuesta capitalista a lo que se debiera hacer hoy para prevenir el calentamiento de la Tierra o a la disminución del ozono es muy clara: nada, ya que no hay conclusiones definitivas y cualquier medida que se adopte no tendría efectos apreciables sobre lo que está ocurriendo hoy, sino en 50 o 100 años más. Thurow reconoce que tal vez llegará una generación que no podrá continuar sobreviviendo en el medio ambiente alterado de la Tierra, pero entonces será demasiado tarde para que la humanidad pueda hacer algo a fin de evitar su propia extinción. Cada generación toma buenas decisiones capitalistas, pero el efecto neto puede ser un suicidio social colectivo. Es brutal: puesto que hay dudas, no hay conclusiones definitivas, y en consecuencia, no tiene sentido tomar decisiones en estas circunstancias. En 50 años más, si se ha producido un cataclismo, ya no habrá nada que hacer. Así dicho, Thurow parece el ideó-

logo de un suicidio colectivo. Su argumento evoca la historia de un sujeto alcohólico que conscientemente se está suicidando poco a poco. Ese individuo es comparable a la borrachera economicista del presente, la misma que él describe y propone en el nivel social.

Lo anterior es muy sugerente. Tras el “optimismo tecnológico inmediatesta” de estos ideólogos del postcapitalismo, quienes postulan que vivimos en el mejor de los mundos posibles, late un crudo fatalismo sobre el ser humano y un oscuro pesimismo histórico. En cambio, transitando por otra vereda vital, y pese a todo el “pesimismo” en la descripción del presente que expresan los postmodernos históricamente constructivistas, en la mirada de éstos subyace un optimismo de la acción, una ignota confianza en la sabiduría del ser humano que podría subvertir las cosas, o bien la íntima convicción de que la mirada ecológica e integrada y respetuosa constituye un paso evolutivo que, en el devenir de lo vivo, ilumina cualquier nueva evolución futura en otros ámbitos del universo que también somos, incluida la recurrencia de nuestras conciencias.

Quiéranlo o no los “optimistas tecnológicos”, hoy habría que parafrasear una poderosa imagen bíblica: en los finales de la modernidad estamos siendo presionados por varios jinetes del Apocalipsis que nos llevan hacia la insustentabilidad:

- La presión ecológica y ambiental
- La presión demográfica
- La presión del comercio transgénico y de una irresponsable experimentación biotecnológica
- La presión de las nuevas enfermedades
- La presión de la pobreza
- La presión del miedo y la (in)calidad de vida de las grandes megalópolis
- La presión de las drogas letales
- La presión del “Fin del trabajo” y del desempleo
- La presión del complejo militar-industrial
- La presión de la velocidad e inmediatez de las telecomunicaciones.

La presión ecológica y ambiental

Desde el Informe del Club de Roma (o Informe Meadows) elaborado en 1972 por un sector de la comunidad científica a petición de los gobiernos del Norte, hasta los actuales informes de instituciones como World

Watch, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y estadísticas de los gobiernos europeos y de Estados Unidos, ilustran y comprueban con datos impresionantes el riesgo inmediato para la supervivencia de la especie humana, causado por ella misma con sus actividades económicas descontroladas y destructivas. Como corolario de estos documentos, en 1999 la ONU entregó el informe “GEO 2000” realizado por científicos de 50 países.

“GEO 2000” no deja lugar a dudas: de no mediar un cambio radical e inmediato en el modo de vida humano, el **no-futuro** será realidad, al menos para nuestra especie, tal cual ha llegado a ser históricamente. Así lo afirmó el propio ex presidente de Estados Unidos, Bill Clinton, tras conocer el informe.

Luego de estos documentos, la mayoría de los analistas saben que es ineludible el *Fin del Crecimiento* (Sauvy) y el *Fin del Progreso* (Meadows, De Closet) a la manera moderna.

Las cifras impactan. La Unión Mundial para la Conservación (UICN) ha cuantificado sólo en el hemisferio norte la desaparición significativa de algunas especies vertebradas: el 11% de las especies de aves y el 34% de los peces. Además, de las 233 especies de primates, una de las cuales es la especie humana, la mitad se encuentra en peligro de extinción. El 50% de los bosques que una vez cubrieron inmensas extensiones de la Tierra han desaparecido. Entre 1980 y 1995, por sobreexplotación e incendios, el mundo perdió 200 millones de hectáreas de bosques. En los últimos años se estima una pérdida anual de 16 millones de hectáreas.

No es extraño entonces que un sondeo realizado en 1998 por el Museo Americano de Historia Natural y la empresa Louis Harris entre 400 miembros del Instituto Americano de Ciencias Biológicas, concluyera que siete de cada diez biólogos afirman que la Tierra hoy sufre la extinción en masa más rápida de seres vivos en sus 4.500 millones de años. Mayor incluso que cuando ocurrió la desaparición de los dinosaurios, y a diferencia de las extinciones del pasado, ésta es resultado de la actividad humana. Un 70% de esos científicos cree que en los próximos 30 años, de seguir el incontrolado impacto económico humano, habrá desaparecido un quinto de todas las especies, mientras el 30% va más lejos aún y piensa que será la mitad. Este estudio es un dramático llamado a los individuos, gobiernos e instituciones, ya que no sólo nos enfrentamos a una amenaza formidable

a la salud del planeta, sino también a la supervivencia de la humanidad.

La contaminación de las aguas, resultado de los desechos químicos y tóxicos generados por múltiples actividades humanas, amenaza con hacer del agua el recurso más escaso del futuro. Según "GEO 2000", en el año 2020 dos de cada tres personas tendrán problemas para acceder al agua potable. Un solo ejemplo: las 2.400 toneladas de oro extraídas en 1997 generaron 725 millones de toneladas de residuos (una gran cantidad de cianuro y mercurio.) Es decir, una tonelada de desechos tóxicos por cada ocho personas del planeta.

El calentamiento climático ya es una creciente ola de calor y/o frío que amenaza con impredecibles consecuencias a la compleja circulación atmosférica y los climas de la biosfera. En 1997 la temperatura promedio de la Tierra fue la más alta desde que ésta comenzó a medirse en 1866. Los catorce años más calurosos ocurrieron en las últimas décadas. Un impactante signo ha sido que el río Amarillo, uno de los más importantes de China, en este tiempo no alcanzó el mar durante trece años consecutivos. El río Amarillo se seca con consecuencias impresionantes para un país que ha vivido de los cereales de su valle aluvial.

El calentamiento de la Tierra es inevitable y aumentará cada vez más de no mediar radicales reducciones en la quema de combustibles fósiles, la energía que ha movido a la industria y el transporte moderno. La quema de estos combustibles emite el carbono responsable de las concentraciones de dióxido de carbono (CO₂) en la atmósfera. El llamado gas invernadero es causante del 64% del cambio climático inducido por la actividad humana. En 1997 las emisiones de carbono ascendieron a 6.300 millones de toneladas y las concentraciones atmosféricas de CO₂ alcanzaron las 363.6 partes por millón (ppm.) Ambas cifras son las más altas de los últimos 160.000 años. El Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC) estima que las emisiones anuales de carbono deben reducirse a menos de 2.000 millones de toneladas, si queremos estabilizar las concentraciones de dióxido de carbono en 350 ppm en el año 2050.

La combinación de la fusión de los hielos y la expansión del agua a causa del calentamiento de la Tierra, elevará el nivel medio del mar entre 10 y 25 centímetros durante el próximo siglo. ¿Qué ocurrirá con las sociedades humanas afincadas en islas y con tantas ciudades costeras?

Al escribir, no es fácil seleccionar la información entre la maraña

de datos que circulan en tantos informes sobre la saturación ambiental del planeta: la erosión, la fijación de nitrógeno, la contaminación de los océanos, los desechos nucleares, etcétera, etcétera.

No obstante, algunos “científicos mercenarios” invocan aún una supuesta “ausencia de evidencia” para diagnosticar la gravedad de la crisis ambiental. Al respecto, en los pasillos de las conferencias de cambio climático ocurren situaciones delirantes. Ahí es común ver haciendo lobby a distintas empresas transnacionales con informes sobre el calentamiento de la Tierra. Por ejemplo, las transnacionales de seguros, angustiadas por el aumento de desastres naturales -en 1998 hubo la mayor cantidad de huracanes en la historia conocida - y la consecuente disminución de sus ganancias, se ven confrontadas con las transnacionales de combustibles fósiles que, amparadas en sus propios “*papers*”, elaborados por equipos de “científicos mercenarios”, alegan que el calentamiento del clima no está probado ni menos que ellos serían activos causantes del mismo.

Pero más allá de la dramática anécdota, la mala calidad del aire que respiramos y del agua que bebemos la padecemos día a día en nuestros organismos, que co-existen y co-derivan en red física y biológica con todo lo existente.

La presión demográfica

En la primera película de la saga de socio-ficción “*The Matrix*» (“La Matriz”, ambientada en las primeras centurias del tercer milenio), hay un diálogo notable entre Neo - el humano elegido para destronar a la Inteligencia Artificial (IA) de las máquinas que controlan la Tierra, luego de la hecatombe ambiental causada por la humanidad, más o menos cerca del año 2000- y un prototipo de IA. Éste dice a Neo que duda que los humanos sean mamíferos, pues es la única especie que va saturando todos los ecosistemas, expandiéndose como una plaga, sin límites. Todos los otros mamíferos, agrega, asumen los límites impuestos por la alimentación y los límites impuestos por los depredadores naturales de su ecosistema. De esa forma ellos se reproducen en natural concordancia con otras especies. Los humanos no.

Esa auto comprensión como plaga, popularizada en ese diálogo filmico, en rigor es antigua en las ciencias sociales. Se ha expresado en la idea de que actuamos como un virus o una célula cancerosa en relación con la red viva que es la biosfera.

Nuestra cultura, nuestra mirada, desde siempre ha sido tan inquieta, asombrada y potente, que nos ha permitido expandirnos y multiplicarnos. Primero nos sobrepusimos a los límites de los depredadores y luego a los límites de los alimentos. La modernidad, por su parte, en las últimas centurias exacerbó esa potencia.

Lo nuevo de finales de la modernidad, cuando hemos llegado a ser poder planetario, es que ahora impactamos literalmente como una plaga a toda la red de la biosfera. En el pasado desaparecieron dramáticamente culturas acotadas a espacios geográficos menores, debido a la presión demográfica causada por nuestra especie en esos ecosistemas locales. Sin embargo, hoy nuestra presión es global, de ahí también la necesidad de asumir por primera vez un límite global a la expansión. Nuestro poder planetario nos impone auto-limitarnos, según la mayoría de los demógrafos, en alrededor de 10.000 millones de seres humanos. Las proyecciones de las Naciones Unidas (ONU) son que a mediados del siglo XXI la población alcanzará los 9.500 millones de seres humanos. ¿Ahí habrá que parar? ¿Y cómo?

Son preguntas inquietantes. Sin duda, la presión de la sobrepoblación es uno de los desafíos éticos y prácticos más intensos que hoy conocemos como especie.

La sentencia bíblica (y política del Antiguo Testamento) “creced y multiplicaos” debería hoy abandonarse como una rémora de la vieja historia humana, cuando se confrontaban tribus y culturas patriarcales y ganaderas, compitiendo entre sí por ecosistemas para la sobrevivencia. Hoy deberíamos abandonarla, pues ya no es necesaria esa competencia por espacios vitales, ni entre culturas intraespecie ni con nadie. Hoy sabemos que la humanidad es un poder enredado planetariamente y poseedor de una inédita, potente y suficiente capacidad para generar, compartir e intercambiar recursos, cuya única responsabilidad es empezar a vivir en una nueva conciencia evolutiva y desde ahí autocontrolarnos. Actualmente el único riesgo y competencia vital somos nosotros mismos con nuestros poderes descontrolados.

Después de la destrucción de muchos individuos de la especie a finales del Occidente medieval, en la modernidad ha habido una constante expansión poblacional causada por las innovaciones tecnológicas en salud pública, por la recurrencia cultural de familias masivas y por la recurrencia de una sexualidad patriarcal que ha privilegiado la reproducción.

En el último siglo la población mundial aumentó de 1.500 a 6.000 millones. En 1997 la población creció en 80 millones; 50 millones sólo en Asia, donde vive más de la mitad de la humanidad. La ONU estima que en medio siglo la población de Asia pasará de 3.400 millones a 5.400 millones de personas.

El principal potencial de crecimiento demográfico hoy se da en los países pobres. Los países industrializados crecen vegetativamente a un 0,3% anual, los países en desarrollo a un 2,7%, lo que hace aún más compleja esta presión disruptiva hacia la insustentabilidad.

La presión del comercio transgénico y de una irresponsable experimentación biotecnológica

La biotecnología es la exploración de los genes (segmentos de ADN) y la manipulación de los mismos con el objeto de crear nuevas especies.

Una de las caras existenciales de la humanidad moderna fue el desencantamiento de Dios por narcisizarse con ella misma. **Y seréis como dioses** decía la sentencia bíblica, sin saber que de esa manera el Dios monoteísta y trascendente, a imagen y semejanza del hombre, impulsaba al hombre a auto-convertirse en un ser a imagen y semejanza de Dios. Era un camino para ser caminado. Por eso, la humanidad moderna, a imagen y semejanza de un Dios trascendente y arrogante, se ha sentido con el poder de crear vida manipulando los aún misteriosos hilos de información codificados en el ADN de todos los seres vivos.

Hoy sabemos, tras el dolor del desencantamiento, que la sentencia bíblica omitía que no se trataba de avanzar como dioses arrogantes, a imagen y semejanza de como lo han hecho los hombres y mujeres modernos. Si no que se trataba de asumir el **seréis como dioses**, en tanto el desafío de vivir serena y creativamente, asombrados con el misterio divino del universo. Afortunadamente, en las últimas décadas (y, como lo veremos, éste es un signo fundamental del cambio de paradigma social) estamos recuperando la comprensión de un Dios ni trascendente ni arrogante, sino de un Dios inmanente al universo.

Digo que hay arrogancia e irresponsabilidad en nuestra actual práctica biotecnológica, porque, pese a que ya podemos manipular los genes, es muy poco aún lo que sabemos del ADN. Por ejemplo, del total del genoma humano (ADN) sólo alrededor de un 3% constituye “genes” (unidades

decodificables para la construcción de proteínas y enzimas), el 97% restante no es leído por las enzimas encargadas de la decodificación y consiste en su mayoría en frases “incoherentes” o en secuencias de dos o tres letras repetidas incansablemente. El sentido de esta gran porción de ADN, que no codifica para ninguna molécula, es un misterio. Muchos biólogos han llegado a llamarlo “junk ADN” (ADN “basura”)

Pero, ¿es realmente “basura”? Según Fritjof Capra, “se sabe que la mayor parte del ADN -quizás hasta el 95%- puede ser usado para actividades integrativas de las que los biólogos permanecerán ignorantes mientras mantengan su adhesión a los modelos mecanicistas (modernos)”.¹

Ciegas ante ese debate científico y bioético sobre la biotecnología, en las últimas décadas empresas transnacionales están invirtiendo cuantiosos recursos en la creación de organismos modificados genéticamente (OMG), en especial para el mercado de los alimentos. Ellas decodifican el genoma humano y así como decodifican se apropian de información genética de las especies del mundo.

Este apropiarse es literal: sólo en Estados Unidos en 1991 fueron solicitadas 4.000 patentes privatizadoras sobre secuencias parciales de genes que son extraídos del conocimiento del genoma humano y del conocimiento de otras especies animales y vegetales en los países del Sur y en culturas indígenas. En 1996, la cifra aumentó a 350.000 y en 1998 llegaron a 500.000 las solicitudes de privatización por parte de empresas conocidas como “tiendas de genes”. En otras palabras, lo que antes era patrimonio divino y más tarde, en la modernidad, se asumió como patrimonio humano, hoy pasaría a ser patrimonio de algunas empresas privadas; en fin, un corolario obvio, aunque triste, para algo que equivocadamente hemos considerado un patrimonio.

En este proceso hay varios riesgos y excesos que nos plantean una presión de insustentabilidad inédita como especie humana. Mencionaré sólo algunos.

La transnacional Monsanto, que es constantemente cuestionada en los países del Norte, patentó un gen denominado ‘exterminador’. Este gen

¹ En el capítulo 5 sobre el nuevo paradigma social postmoderno, en el apartado “Un cambio en la relación con la tecnología”, volveremos sobre este tema.

se incorpora a cualquier semilla, de las que se comercializarían a los agricultores del mundo. Esa semilla es capaz de producir sólo una vez una planta, lo que obliga a volver a comprar una y otra vez semillas a Monsanto. Ese es el norte del totalitarismo de esta empresa transnacional de la biotecnología: obligar a los agricultores del mundo y a nuestros estómagos.

También la locura genético-predictiva es muy seria. Podría llegar a ser causa de la más irreversible forma de discriminación. Ésta discriminación, a diferencia del ayer, ya no sería étnica, económica, sexual, ni por lugar de nacimiento, sino que sería por supuesta determinación genética (escribo supuesta, porque entre los biólogos se discute sobre el rol que tendría el mecanicismo determinista genético).

De esa manera sería la primera discriminación absoluta e irreversible en la historia humana: podría gestar ciudadanos de distintas categorías en función de su disposición genética. De ahí que en Europa y Estados Unidos se está regulando en aras del derecho al secreto personal de esta información y se discute prohibir la práctica de no pocas grandes empresas que para contratar a alguien le exigen un examen genético con el objeto de reconocer sus potenciales enfermedades. Una vez más el cine de ficción es ilustrativo al respecto: “Gattaca, experimento genético”, nos mostró una sociedad que discriminaba *a priori* en función de los genes.

Finalmente, lo más inquietante es lo denunciado por los mismos científicos que han contribuido a que estas transnacionales biotecnológicas manipulen la información sobre la vida (la que resultó de una evolución milenaria.) En la reunión sobre Biotecnología y Comercio Transgénico, en Cartagena, Colombia, en 1999, 12 científicos de Estados Unidos, Gran Bretaña, India, Canadá y Etiopía pidieron detener la liberación al medio ambiente de organismos modificados genéticamente: “Nuestras evidencias científicas nos convencieron de la necesidad de una inmediata suspensión de la liberación y comercialización de cultivos y alimentos transgénicos para humanos y animales... es mucho el riesgo para la biodiversidad, la seguridad alimentaria y la salud humana y animal.

- Genes transplantados, resistentes a los herbicidas, se han propagado a especies silvestres mediante polinización cruzada en semillas de colza y remolacha azucarera, creando varias especies de potenciales “superhierbas”. Un estudio demostró que los genes transplantados tienen 30 veces más posibilidades de escapar a otras especies que los genes propios de la planta.

- Las toxinas biotecnológicas introducidas en una amplia gama de plantas transgénicas ya liberadas al ambiente podrían concentrarse en el suelo y tener efectos devastadores sobre los polinizadores y otros insectos beneficiosos.

- La alimentación de ratas con papas manipuladas genéticamente provocó una reducción significativa en el peso de muchos de sus órganos, perjudicó su sistema inmunológico y produjo síntomas de infección viral.

- Investigadores de Estados Unidos hallaron pruebas de transferencia horizontal de un parásito genético de la levadura al genoma mitocondrial de plantas superiores, lo que provoca una gran preocupación sobre la propagación horizontal descontrolada de genes transplantados y marcadores a partir de plantas transgénicas liberadas en el ambiente.”

¿Qué mayor presión de insustentabilidad para la especie humana que coexistir con aceleradas mutaciones de otros organismos en un intercambio de información genética descontrolado?

Es inquietante. Lo que la naturaleza con nosotros en su seno fue haciendo lenta y maravillosamente con “tecnologías naturales” sofisticadísimas, ahora nosotros, ignorantemente, lo hacemos a rajatabla, por dinero y con “tecnologías brutales”. Sin duda, nos esta faltando serenidad y sabiduría.

La presión de las nuevas enfermedades

En las últimas décadas han surgido nuevas enfermedades físicas y síquicas, no pocas causadas por la propia intensidad y expansión de la cultura moderna.

En 1970 la humanidad moderna había llegado a su paroxismo optimista ante el cumplimiento del horizonte de superación de las enfermedades infecciosas. W.H. Stewart, Cirujano General de los Estados Unidos, dijo al Congreso que el tiempo de ‘cerrar el libro de las enfermedades infecciosas ha llegado’. La verdad es que su ánimo no parecía del todo injustificado: en esa misma década la Organización Mundial de la Salud (OMS) había anunciado oficialmente la ‘erradicación mundial de la viruela’. La OMS auguraba igual triunfo con la difteria, sarampión, tétano, tos ferina, tuberculosis y polio, a través de su programa extensivo de inmunización.

En esos años el *establishment* médico aún no veía con temor la incipiente evidencia de que varios de los agentes de las enfermedades infecciosas estaban desarrollando resistencia a las drogas y químicos, el sostén principal de las campañas de erradicación.

Hoy, a inicios del siglo XXI, las enfermedades infecciosas continúan siendo la principal causa de muerte en el mundo. Además, en las últimas décadas, aparecieron enfermedades antes no conocidas, aunque no por ello inexistentes: enfermedad de Lyme en 1975; el síndrome Hanta virus pulmonar en 1977; la enfermedad del legionario en 1978; el Sida en 1981 y la Ehrlichiosis en 1989. Irónicamente, a finales de la modernidad, ha sido su propio modo de vida el que ha reactivado la extensión de las enfermedades infecciosas, pese a que su sueño fue erradicarlas.

Un comercio mundial desregulado y la contaminación ambiental han aumentado las oportunidades de patógenos y vectores (transmisores) para propagarse en nuevas áreas. El regreso del cólera a Sudamérica en los años noventa resultó del derrame de aguas contaminadas de China a las aguas costeras de Perú. El agua transportaba el embrión del cólera que prospera en algas que florecen enriquecidas con nitrógeno y fósforo de fertilizantes. Una vez que entró en América Latina, la infección se propagó rápidamente, motivada por la urbanización y la pobreza.

El desarrollo de infraestructura, la pobreza y la polución ambiental se han combinado para crear nuevos nichos para enfermedades. En los océanos, los fertilizantes derramados en los ecosistemas marinos y la extracción indiscriminada de peces, han conspirado para causar masivos florecimientos de algas en áreas costeras de todo el mundo, proveyendo un rico ambiente para diversas comunidades de micro-organismos. Las altas temperaturas en estos ambientes causan un giro hacia formas más tóxicas de patógenos, posiblemente a través del incremento de sus tasas de mutación y reproducción. En estos florecimientos de algas se ha identificado a una nueva variante del vibrión cólera, llamado “Cholare 0139”. En 1995 éste estaba presente en 10 naciones de Asia.

En tierra, las pilas de neumáticos en la periferia de las ciudades colectan agua en la que se reproduce el mosquito *Aedes aegypti*, un vector para la fiebre amarilla. Las acequias de irrigación, sitios de construcción, bombas de agua y fondos de ríos escasamente drenados pueden servir de incubación para los mosquitos que portan la malaria. De esta forma se han creado nuevos nichos, más allá del rango geográfico original de los vectores

o transmisores.

Por otra parte, en el nivel psíquico y de los afectos, la depresión, el stress, la angustia, la anorexia y la bulimia, son enfermedades con patente de normalidad en nuestras ciudades.

Todas las investigaciones consideran que la masificación de estas enfermedades es resultado directo de traumatismos históricos modernos (allí donde han habido genocidios, dictaduras, competitividad y exclusión social y económica) y de la ansiedad, tensión y soledad vital del sujeto alienado en el mundo moderno.

En Chile, según estudios de la OMS, el 25% por ciento de la población presenta rasgos de depresión. En México, uno de cada cinco habitantes padece neurosis. En Europa y Estados Unidos las cifras aumentan.

Como “malestar de la cultura” describió este signo afectivo en los años sesenta el psicólogo social y filósofo Herbert Marcuse. Mal-estar. En Chile, una ex autoridad de salud, la médico Carmen López, imperturbable, argumentó que “quizás llegará el momento en que sentirse deprimido sea una característica del hombre moderno, y no se le considere un trastorno”. ¡Qué ironía! La época moderna se inauguró con la esperanza de la felicidad y el perfeccionamiento moral (Condorcet); mientras ahora, en su decadencia, la depresión y la tristeza han llegado a ser un “progreso”, sólo una “característica del hombre (y la mujer) moderno”, nunca más un trastorno.

La presión de la pobreza

Otra de las más intensas presiones a finales de la modernidad está siendo la disrupción de la enorme mayoría de pobres -y «neo bárbaros»- del sur, sobre los bolsones de riqueza de todas las ciudades del norte y del sur. Todo eso coexistiendo junto al ostracismo miserable de continentes enteros.

Esta es otra ironía. La cultura moderna se construyó sobre la base de la promesa de erradicar la pobreza. Pero, paradójicamente, la propia modernidad inventó la pobreza como carencia absoluta, pues todas las otras culturas no occidentales, en sus desigualdades y carencias, vivían en éticas de redistribución, reciprocidad y subsistencia.

En nuestra época ha habido un aumento sostenido de la pobreza

absoluta, alcanzando cifras intolerables y nunca antes conocidas en la historia, ya sea en términos de exclusión social o en la distancia entre ricos y pobres.

En 1991, el 20% de las personas más ricas en el mundo ganó 61 veces más que el 20% más pobre, según cifras del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD.) Y estas diferencias, pese al constante intento por acortarlas, crecen y crecen. Hace sólo 30 años, el 20% más rico ganaba 30 veces más que el 20% más pobre. A principio de siglo la brecha era aún menor.

Desde 1970 a la fecha, la participación del 20% más pobre en la renta mundial cayó del 2,3 al 1,4%, mientras el 20% más rico incrementó su participación del 70 al 85% (PNUD). En 1997, las 225 personas más ricas del mundo tenían una riqueza igual al 47 por ciento más pobre de la población mundial, 2.500 millones de personas. Y esa tendencia a la concentración aumenta.

De los 23 millardos (1 millardo = mil millones) de dólares del Producto Mundial Bruto de 1993, 18 se generaron en los países industrializados y sólo 5 en los países en desarrollo, donde vive el 80% de la población mundial.

Las diferencias de ingreso per cápita entre el mundo industrializado y el mundo en desarrollo se triplicaron en las últimas tres décadas. Los ingresos de aproximadamente 1.500 millones de personas en unos 100 países fueron más bajos en los años noventa del siglo XX que en décadas anteriores (PNUD.) La mayoría de estas personas vive en África, América Latina y el Caribe, en los países árabes y Europa Oriental. Esto significa que el crecimiento económico ha fracasado en 100 países.

Esta es una presión insostenible históricamente. La modernidad ya se ha acostumbrado a vivir con esta realidad en expansión constante. Son sus propios valores económicos y sus relaciones de producción los que generan y aumentan necesaria y constantemente la concentración y la desigualdad.

Si bien la maximización de la producción ha sido real, no ha habido -y este es un débito moderno- una distribución real.

Ya es hora de asumirlo: después de siglos de modernidad, la pobre-

za aumenta inexorablemente. Los éxitos materiales de la época moderna se han construido sobre la base de relaciones desiguales -de expoliación de unos contra otros, de clases contra clases, de culturas contra culturas- y de una ética de acumulación y no redistributiva, lo que ha sido la causa profunda de su fracaso.

La presión del miedo y la (in)calidad de vida de las grandes megalópolis

En 1800, en el mundo sólo Londres tenía un millón de personas; hoy, 326 ciudades superan ese tamaño. A inicios del año 2000, 17 de las 20 ciudades de más de 10 millones, estaban en los países pobres. En 1950, el número de personas que vivía en áreas urbanas era 750 millones, en 1996 aumentó a 2.640.

Lo increíble, y otra ironía, es que la modernidad, inaugurada en los **burgos** (ciudades) de Europa occidental, soñó con que en las ciudades habría una mejor calidad de vida. Pero hoy, según un estudio del Consejo de la Población, la calidad de vida en los centros urbanos del mundo en desarrollo es peor que la calidad de vida en las áreas rurales.

Cada semana se incorporan más de un millón de personas a las ciudades. Muchos pobres son atraídos por las posibilidades de empleo y por la seducción engañosa de los medios de comunicación que suelen evocar un buen pasar urbano. Sin embargo, en los hechos, éstos casi siempre terminan como sobrevivientes en el corazón de los mercados de bienes y servicios.

La ONU considera que la mitad de los más pobres entre los pobres del mundo, unas 500 millones de personas, en el año 2000 vivían sumidos en un hacinamiento miserable en los asentamientos urbanos. Vivían sin hogar, sin empleo, con contaminación y congestión. Estos asentamientos, además, quitan importantes extensiones de terreno a la agricultura.

En las grandes ciudades, junto al hacinamiento y la pobreza absoluta, la otra constante es la inseguridad y el miedo. Cada vez más se vive en *ghettos* amurallados. La convivencia es un recuerdo del pasado. La plaza pública ha tendido a desaparecer para dejar paso al condominio enrejado, a las cámaras ocultas y al *shopping center*. En las grandes ciudades impera la delincuencia, la desconfianza y violencia recíproca. En sus calles deambulan quienes tienen hambre de comida y ansiedad de *estatus*, amenazando a los “satisfechos” que tienen miedo. Es decir, parafraseando a Eduardo Galeano,

coexisten quienes sobreviven en el hambre y quienes lo hacen en el miedo. En Chile, según una encuesta del año 2001 de la Fundación Ideas, un 45% de los habitantes de Santiago considera peligroso a su vecino y teme acercarse a la gente pobre.

En Estados Unidos, en 1990 el gasto anual en seguridad privada ascendió a 52 millardos de dólares, esto es, 22 millardos más que el presupuesto de las fuerzas de seguridad de ese país. Y el año 2000, previo a los atentados del 11 de septiembre del 2001, los gastos en ese ítem alcanzaron los 100 millardos. En América Latina, por su parte, los gastos de seguridad pública y privada absorben del 13 al 15% del Producto Interno Bruto, superando los gastos de la región en bienestar social.

En el mundo hoy existe una “epidemia” de armas pequeñas. En las ciudades son la mayor amenaza a la seguridad cotidiana. Por lo mismo, los gobiernos e instituciones solidarias están financiando programas de recompra: en Australia, en 1996, el gobierno compró y retiró más de 600.000 armas.

La presión de la incalidad de vida, de la inseguridad y el miedo en las ciudades, ha llevado en las últimas décadas a un proceso incipiente de regreso a la ruralidad, especialmente en Estados Unidos, Europa e incluso en América Latina. Tecno-tribus es el nombre que los sociólogos han dado a los nuevos colectivos autoorganizados en pos de una mejor calidad de vida. Estos, aprovechando sus conocimientos tecnológicos, se trasladan a pequeños reductos rurales donde viven en contacto estético con la naturaleza y en una convivencia más personal. Estos emigrantes postmodernos de la ciudad al campo, hoy están invirtiendo lo que fue la tendencia hegemónica en la modernidad, pues migran convencidos de que las megaciudades, más tarde o más temprano, social y ambientalmente exploderán.

La presión de las drogas letales

Las drogas han acompañado desde siempre a la humanidad. El singular e importante papel que les ha cabido en la génesis de todas las sabidurías originarias es conocido por la mayoría de los estudiosos de las religiones y tradiciones espirituales.

Sin embargo, la modernidad todo lo que produce lo masifica y trivializa. En Occidente, en especial a finales de la modernidad, ha habido una mercantilización e industrialización de psicofármacos y drogas leta-

les, acompañado también de un aumento impresionante de su producción y consumo. El narcotráfico organizado y la industria farmacéutica orientada a los psicofármacos comparten el mercado del dolor, la ansiedad, la depresión y el *estrés* del hombre y la mujer moderna, causado por el exitismo material, el individualismo y el ego-ismo común a cualquier modernidad. En ese contexto, no es casual que la producción, oferta y consumo de la cocaína, por ejemplo, se industrializó, junto a su derivado letal, la pasta base.

A la planta sagrada, que en las culturas andinas era un energizante y una fuente de placeres y salud corporal, Occidente la “re-descubrió” para terminar consumiéndola con el objeto de activar energías en aras de la competitividad y la sobrexigencia personal, o bien para llenar el vacío físico del hambre. Son las drogas de una modernidad hiperkinética: la cocaína para los ejecutivos y la pasta base para los pobres, según la acertada analogía de Martín Hopenhayn.

En Asia y América Latina hay gobiernos enteros infiltrados por las mafias productivas de la droga. La participación del negocio en sus Productos Internos Brutos, si se cuantificara oficialmente, alcanzaría a la mitad de su economía. Esa producción alimenta a mafias del Norte y del Sur que redistribuyen a sus mercados también del Norte y del Sur.

Por su parte, el negocio de los psicofármacos, estimulantes y antidepresivos es una de las principales fuentes de ingreso de las transnacionales de la industria química. No hay ciudad del mundo cuyos habitantes no consuman indiscriminada e institucionalmente estos fármacos en porcentajes que van desde el 25% y más de su población (OMS.) Los niños no son ajenos: he ahí la “maravilla sico-pedagógica” del Ritalín, cuyo uso y abuso en las últimas décadas ha sido considerado clave para aumentar el exitismo académico y la competitividad en la “sociedad postcapitalista del conocimiento”.

En fin, en la modernidad tardía, pese a que las drogas supuestamente son prohibidas, vivimos en la presión del “reino de la libertad” para traficar y consumir estimulantes que ayuden en la competencia interpersonal y, una vez ésta aumentada, sean también capaces de calmar el dolor.

La presión del “fin del trabajo” y del desempleo

La presión social del desempleo ha sido la norma del sistema económico moderno. “El ejército de reserva” fue la expresión que acuñó Marx

en los inicios de la modernidad para nominar a los millones y millones de manos excluidas por la industrialización.

La tecnología incorporada a los procesos productivos no sólo ha maximizado la producción, sino que, junto al crecimiento demográfico, en el devenir de la época moderna también ha tendido a maximizar la exclusión del empleo.

La última ola de aplicación tecnológica, cuya máxima expresión ha sido la informatización de los procesos productivos, hoy conlleva una exclusión definitiva. Estamos a las puertas del “fin del trabajo” escribió hace algunos años el sociólogo André Gorz. De ahí en adelante se han escrito páginas y páginas sobre este inédito desafío cultural, todas imaginando y preguntándose cómo reorganizar la vida económica.

La sentencia bíblica **ganarás el pan con el sudor de tu frente** en el futuro inmediato dejaría de tener sentido. Las máquinas y robots estarían reemplazándonos. En Europa y Estados Unidos, ante este desafío inédito impuesto por la tecnología, la respuesta ha sido una disminución de las horas de trabajo a efectos de redistribuir empleos y simultáneamente empiezan a nacer nuevas actividades asociativas con el objeto de dar sentido al emergente vivir humano excluido de los procesos productivos.

El World Watch Institute indica que la fuerza laboral mundial ha crecido de 1,2 billones de personas en 1950 a 3 billones en 1999. Pero, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), hoy un tercio de la población económicamente activa del mundo (1 billón) está desempleada o subempleada, trabajando involuntariamente menos que una jornada completa y percibiendo menos que un ingreso mínimo. De mantenerse las tasas actuales de crecimiento poblacional, para el año 2050 se calcula que la fuerza laboral se incrementará en 1.500 millones de personas (1.5 billones), la mayoría de las cuales pertenecerán a países en desarrollo.

Y en estos países de rápido crecimiento poblacional es donde se concentra el desempleo. El sector informal, en pésimas condiciones laborales y con escasa seguridad, en América Latina ha aportado entre el 80 y 90% de los nuevos trabajos y el 60% en África urbana. En los países pobres la gran brecha entre el crecimiento poblacional y el trabajo disponible obliga a la gente joven a vivir en la frustrante realidad del desempleo. En el 2050 las cincuenta naciones más pobres del mundo aumentarán su fuerza laboral alrededor de un 250%.

La situación se torna aún más dramática si se considera que incluso en aquellos países europeos con ínfimos niveles de crecimiento de población, el desempleo y subempleo igualmente aumenta. Viviane Forrester, en su libro “El Horror Económico”, informa que en 1958 había 25 mil desocupados en Francia, mientras que en 1996 había casi 3 millones y medio.

Esto nos lleva a preguntarnos: si cuando recién comienza el proceso de mundialización de las tecnologías que reducen el trabajo, ya existen tales cifras de desocupados, ¿qué ocurrirá en 20 años más? Si la explosión demográfica elevará la población del mundo en no menos de 2.500 millones de habitantes para el año 2030, y sólo en América Latina en más de 400 millones, ¿cuál será el porvenir de los millones de jóvenes en el mundo? ¿Tal vez tendrán que caer aún más los ingresos de enormes masas de trabajadores, sin que nadie pueda afirmar que esto hace crecer el empleo, o bien la economía informal y la delincuencia deberán aumentar en grados inimaginables?

¿Cuál es la respuesta del neoliberalismo transnacionalizado ante este círculo vicioso? Su respuesta es más competitividad y mayor productividad, pero éste soslaya que al mismo tiempo se estaría generando más desempleo y salarios más bajos. ¿Cuáles serán los niveles tolerables para los pobres del mundo, que en la actualidad suman varios millones de seres humanos? En fin, la tendencia al aumento incontrarrestable del desempleo es una presión inquietante. También en esto el actual sistema productivo mundial y la inercia de la racionalidad económica moderna que le guía están en tela de juicio.

En los orígenes de la modernidad, el negocio (o el neg-ocio), es decir, el exceso de celo productivo en aras de la maximización de las ganancias, se instauró compulsivamente como la negación del ocio. Sin embargo, en potente paradoja, hoy, a inicios de la postmodernidad, la belleza y necesaria vitalidad del ocio se ha vengado y vuelve a imponer su presencia, invitándonos a recuperar el esparcimiento y la simple contemplación, y todo gracias a la persistencia de la intimidad más humana y al propio desarrollo tecnológico que al excluir mano de obra obliga a imaginar nuevas formas para organizar el trabajo y el tiempo. Como veremos, el nuevo paradigma social postmoderno tiene como desafío reconciliar al ocio contemplativo, el juego, el simple hacer y el hacer laboral.

La presión del complejo militar-industrial

Durante la modernidad, los “juegos de guerra”, tan humanos y de tan largo aliento, dejaron de ser “simples juegos”. Así ocurrió una vez des-

nuda nuestra capacidad para “jugar” con la energía nuclear, con las armas biológicas y las armas químicas.

Esas tres “espadas de Damocles” industrializadas por la humanidad moderna, en dramática extensión de su capacidad de destrucción, han convertido a la “simple guerra” en una posibilidad real de muerte global. Pero, a la vez, en dramática paradoja, en un futuro posmoderno la posibilidad de una muerte global podría incidir afortunadamente en el abandono de nuestros deseos de guerra.

El complejo militar-industrial aliado a la tecnología moderna, después de Hiroshima y Nagasaki convirtió a la guerra en un juego que conviene olvidar.

Pese a todo, continuamos armándonos. A mediados de los años ochenta, el equivalente al 5,7% del Producto Mundial Bruto (PMB) fue destinado a gastos militares. Con posterioridad a la Guerra Fría, sin embargo, ha comenzado a imperar algo la cordura: en los noventa hubo una reducción en gastos militares hasta llegar al 2,6% del PMB.

La existencia de armas de destrucción masiva y lo accesible de su construcción, paradójicamente nos lleva a la deseada confianza en que sólo un cambio de mirada, un cambio cultural, podría desembarazarnos de esta presión.

La presión de la velocidad e inmediatez de las telecomunicaciones

En las últimas tres décadas la simultaneidad espacial y la inmediatez temporal de las telecomunicaciones, han sido una revolución tecnológica en la comunicación intraespecie. La velocidad y la inmediatez de estas tecnologías comunicacionales, usadas por una humanidad que las manipula sin autocontrol, constituye una presión más de insustentabilidad.

Otra vez la continuidad tecnológica de una tradición moderna nos ha puesto ante una eventual insustentabilidad. Aunque, también una vez más, esta tecnología aparece como una maravillosa creación que podría pautar al mundo postmoderno, siempre y cuando se asumiera con desasimiento, con serenidad.

Desde 1960 se han lanzado un promedio de 130 satélites cada año.

Hoy son miles y miles los que circundan el espacio terrestre. En 1967, el 52% de los satélites eran para fines militares y sólo el 14% para comunicaciones. En 1997, en cambio, los satélites militares cayeron al 8%, mientras los de comunicaciones aumentaron al 69%. En la primera década del siglo XXI está previsto mandar al espacio 1.700 nuevos satélites de comunicaciones. Definitivamente estamos conectados desde la tierra (un computador personal) al cielo (satélites.) Ante la magnitud de esa industria, una preocupación ineludible es y será la acumulación de residuos satelitales: la chatarra espacial.

Internet, la red de computadores conectados electrónicamente, se ha duplicado cada año en la última década. Si bien el acceso es muy desigual en el norte y el sur del mundo (el 90% de los usuarios está en los países industrializados), es creciente la incorporación y masificación también en los países del sur.

¿Por qué entrego estos datos duros? Más allá de la potencia comunicativa para la planetarización de la especie que implican estas redes telecomunicacionales, el urbanista y pensador francés Paul Virilio, entre otros, se ha dedicado a alertarnos sobre las inéditas presiones que nos impone esta realidad de no mediar un cambio cultural en nuestra relación con las tecnologías de las telecomunicaciones.

Las nuevas tecnologías hoy constituyen el vehículo para un cierto tipo de accidente que ya no es local, como lo fue el naufragio del Titanic, sino que podría llegar a ser general. La tragedia del Titanic, no sólo fue un drama que afectó a miles de personas en un espacio acotado en el mar del Norte, sino que puso simbólicamente fin al desvarío y la soberbia tecnológica de la modernidad. Un accidente de las nuevas tecnologías, sin embargo, ahora podría involucrar inmediatamente a la totalidad del mundo. ¿Qué ocurriría, por ejemplo, sí en Internet ocurriera un accidente con repercusiones integrales en lo económico, operativo y logístico en las redes mundiales? Tal situación no tiene precedentes en la historia.

En su clásica obra “Cibermundo, ¿una política suicida?”, Virilio reflexiona sobre las consecuencias morales, políticas y culturales de la aceleración del tiempo mundial. No puedo evitar una larga cita: «la ciudad ha sido siempre un dispositivo teatral: con el ágora, el atrio, el foro, la plaza de armas, etcétera. Simplemente era un espacio donde se podía estar unido, es decir, un espacio público. Sin embargo, hoy el dispositivo *tele* reemplaza al espacio público por la imagen pública y la imagen pública es

excentrada de la ciudad. La imagen pública no está en la ciudad, sino en la “*tele-città*”, ciudad virtual en la que pretendemos cohabitar porque miramos juntos el telediario. Creo que lo que está en juego tras la cuestión del espacio virtual, es la pérdida de la ciudad real. (Hoy) se constituye la ciudad de las ciudades, la ciudad de las telecomunicaciones, la ciudad de Internet. Nuestras ciudades (reales) están en una situación catastrófica. No sólo Sao Paulo y Calcuta, sino también Washington y los suburbios de París, están hoy al borde de la implosión. La tendencia es hacia la desintegración de la comunidad de los presentes en beneficio de los ausentes - ausentes suscritos a Internet o presentes en la TV y los multimedia-. Se trata de un acontecimiento sin precedentes. Es uno de los aspectos del accidente general. El hecho de estar más cerca del que se encuentra lejos, que de aquel que está junto a uno (el prójimo o el próximo), es un fenómeno de disolución política de la especie humana. La pérdida del cuerpo propio, conlleva la pérdida del cuerpo del otro, todo en beneficio de una especie de espectralidad de lo lejano, de aquel que está en el espacio virtual de Internet o en la ventanilla de la televisión”.

¿Qué intensa presión de insustentabilidad afectiva y emocional es la que nos evoca las palabras de Virilio? **El extraño hecho de estar más cerca del que se encuentra lejos que del amado y odiado prójimo que esta junto a uno, todo en beneficio de una especie de espectralidad de lo lejano...**

La soledad absoluta implicada en la ausencia de convivencia de los cuerpos, ha sido un corolario coherente e inherente a la modernidad. La individualidad extrema, ese rasgo común, inédito y central al paradigma social de la época moderna, con su egotismo e ilusión de separatividad, no podía sino arrastrarnos a esta soledad. Esa separatividad, ese egotismo, es el mismo valor que a finales de la modernidad, desde lo virtual intenta hacerse real, y confina al individuo a una soledad que lo “conecta” al mundo exclusivamente a través del espectro de lo lejano.²

Las conferencias globales postmodernas para enfrentar estas presiones

Todas estas presiones hacia la insustentabilidad son los signos his-

² Volveremos sobre este tema en el capítulo “Un nuevo paradigma social posmoderno”, ya que es un debate apasionante el cómo resituar nuestras relaciones con la tecnología.

tóricos inquietantes del agotamiento de una época.

Por lo mismo, no ha sido casual que en la última década del siglo XX los gobiernos y la sociedad civil del mundo se hayan reunido en conferencias globales precisamente para empezar a dar respuesta a estas presiones. En 1990, la reunión mundial sobre Ecología y Biodiversidad, en Río de Janeiro. En 1994, la reunión de la Demografía y la Sobrepoblación en El Cairo. En 1995, la reunión de la Mujer en Beijing. En 1996, la reunión de la Vivienda y la Pobreza en Estambul. En 1999, la conferencia de Biotecnología y del Comercio Transgénico, en Cartagena, Colombia. El 2002, la Cumbre de la Tierra, en Sudáfrica. El 2003, la conferencia mundial sobre las telecomunicaciones. Y reuniones mundiales sobre el Cambio Climático se efectúan todos los años desde 1997.

La realización de estas reuniones mundiales, en sólo una década, indica una preocupación creciente sobre el estado en que la modernidad deja al mundo. La especie humana hoy intenta planetariamente hacer frente a la destrucción del único hogar que tenemos. Ya todos sabemos que los problemas locales, que son globales, hay que mirarlos planetariamente.

El apocalipsis del cine

Esas presiones obviamente que inciden en el estado de ánimo colectivo. En consecuencia, no es casual que en las últimas dos décadas el cine de ciencia y socio-ficción se haya saturado de películas que tratan de la destrucción de la especie o de la sociedad tal como la hemos conocido.

Los motivos han ido variando, así como la sutileza de la creación. Ahí está la saga de *“Mad Max”*, a finales de los setenta, que aludía a un mundo devastado por guerras nucleares, con una humanidad viviendo en una violenta nueva Edad Media. Luego, *“Blade Runner”*, en los ochenta, con su urbe de pesadilla, hacinada, con biotecnología, smog y lluvia ácida, en un mundo global controlado por empresas transnacionales, adelantando ya en esos años la locura de nuestro presente. A finales de los años noventa, producciones como *“Batman IV”*, *“Armageddon”* e *“Impacto Profundo”*, sólo por nombrar a algunas, nos intentaban consolar con destrucciones por causas naturales, omitiendo cínicamente nuestra responsabilidad en el acto destructivo, o bien respondían a la insustentabilidad del planeta con un plan de emigración hacia el espacio, en un escapismo infame una vez que hemos destruido la Tierra.

Ni tampoco es casual algo en lo que pocos analistas del arte contemporáneo han reparado: hoy prácticamente no existen relatos de socio-ficción proyectiva que se asombren positivamente ante una eventual humanidad futura. Hoy nadie crea desde un imaginario al estilo Julio Verne, entre otros anticipadores de sueños que sí hubo en los siglos en que la modernidad traía en su seno la promesa de un mundo mejor (aunque sí hoy se están produciendo sagas filmicas y películas que están conectadas con el ritmo de la evolución postmoderna de la conciencia humana.)

Nuestro error

“Nuestro error -como le gusta decir a Nicanor Parra- consistió en creer que la Tierra era nuestra, cuando la verdad de las cosas es que nosotros somos de la Tierra”.

Nuestro error consistió en creer que la expansión ilimitada e irracional de las fuerzas productivas creadas por la cultura moderna, que no respetó las concordancias ecológicas entre las especies y los ecosistemas, podría trascender a las dinámicas de integración íntimamente presentes en las relaciones sociales y en la biosfera, así como en las dinámicas de las poblaciones y ecosistemas.

Parfraseando al lenguaje marxiano: durante la construcción moderna fueron tensamente sincrónicas las fuerzas productivas y las relaciones de producción y sus valores. Sin embargo, a finales de la modernidad, el increíble desarrollo y expansión de las fuerzas productivas continúa en una avasalladora y acelerada inercia, a los compases de valores y relaciones de producción de la época histórica moderna: de dominio y control, desiguales y excluyentes. De esa manera desatan una posibilidad de autodestrucción cultural. Una contradicción fundamental del actual cambio de época es la ausencia de sincronía entre las relaciones de producción y valores modernos con las potencialidades que ahora tienen las nuevas fuerzas eco-tecno-productivas postmodernas para corregir nuestros errores. Éstas se ven inhibidas por las antiguas relaciones y valores de producción, creando una tensión que nos impone aguzar la imaginación para un necesario cambio de mirada.³

Resultaron errados los cálculos y las proyecciones que hizo la razón

³En el capítulo 5 amplió esta contradicción fundamental en la actual transición de época.

instrumental. Claro que, también digámoslo claramente, los padres fundadores de la modernidad carecían de la imaginación y de la experiencia para pre-verlos. Pero hoy, y esta es la nueva y buena noticia, la humanidad tiene los conocimientos y la experiencia para aprender de los errores de una época moderna que se ha mostrado tan prodigiosa en su capacidad de construcción y de destrucción.

Afortunadamente algo está ocurriendo en la historia. Es lo que veremos en los tres próximos capítulos: el cambio de mirada como un cambio ontológico (del ser en el mundo), la emergencia histórica del nuevo paradigma social en los años sesenta y los cambios culturales que éste anuncia.

Segunda parte
Neo-renacimiento y
Neo-ilustración en el actual
cambio de época histórica

Capítulo 3

La necesidad de un cambio de mirada ante el agotamiento del paradigma social moderno con sus presiones hacia la insustentabilidad

El proceso de cambio de mirada al que hoy asistimos en Occidente surgió en el propio seno de la modernidad y, a la vez, ese cambio de mirada es el que está cambiando a la época moderna. En la actual universalización, además, ese cambio de mirada en occidente esta siendo cada vez más interactivo (y recursivo) con otras culturas. Por lo mismo, representa un cambio de concepción de mundo de mayor alcance espacial y de mayor radicalidad que el vivido por la humanidad en otras transiciones epocales. Según el neurofisiólogo Francisco Varela, este cambio de mirada es un fundamental giro ontológico en la especie: de un Estar en el mundo pasamos a comprender que Constituímos el mundo. No estamos en el mundo, somos el mundo.

Diversos pensadores y los nuevos movimientos sociales y culturales reconocen en la experiencia de vivir un cambio en nuestra mirada del mundo un signo central del presente como Historia. Una nueva mirada es lo fundamental. Pues cambiar la mirada es cambiar lo que vemos, lo que podemos ver, y cómo actuamos en el mundo. “Todo conocer es hacer y todo hacer es conocer”, afirman Humberto Maturana y Francisco Varela en su teoría de la Autopoiesis y en su Biología del Conocer. Todo organismo vive en sincronía la conducta y el conocimiento. Cuando una bacteria reacciona químicamente ante un estímulo del medio, lo que está ocurriendo es que ésa es su conducta y ése es su conocimiento del mundo. A través de ese dinámico proceso de adecuación, de concordancia co-evolutiva, esa bacteria evoluciona, y también de esa manera incide en el mundo. Los organismos pluricelulares con sistema nervioso no son distintos: conocen y hacen, comprometiendo en su vivir a todo el organismo, incluido el cerebro.

Entre los seres humanos, mirar es conocer. Y miramos con nuestros organismos, que integralmente miran desde lo que hacen nuestros cuerpos, desde nuestros ojos y todos los sentidos, desde nuestras células, desde nuestra historia, sensibilidades, emociones, conocimientos y valores. Entonces en nosotros el conocer, mirar y hacer, o mirar, hacer y conocer, es un todo dinámico y orgánicamente entrelazado. Nuestra mirada es como conocemos, estamos e interactuamos en y con el mundo.

En la especie humana el proceso biológico del conocer-hacer se ha potenciado y se ha hecho consciente a través de un compartir en el lenguaje, que es nuestro más intenso conocer-hacer.

Esta comprensión del devenir de los organismos vivos ha sido formulada en las últimas décadas por la biología de sistemas. El concepto de “sinapsis cibernética” nos ha revelado una compleja e interactiva unidad entre “sujeto” -(organismo) y “objeto” -medio. (Destaco intencionalmente entre comillas estos dos añosos conceptos que en la modernidad hemos comprendido como compartimentos estancos).

Es una “sinapsis” -haciendo una analogía con las interacciones celulares que ocurren en red y en el intraorganismo- porque es una interacción recursiva entre la red celular y operacionalmente cerrada que es el organismo y la macro-red que es el medio ambiente biótico y abiótico. En esta interacción, el (mi) organismo, los (otros) organismos y todas las «cosas», se mueven en red y cambian juntas en una co-deriva natural e histórica. Es decir, organismos, otros organismos y cosas, en una indeterminada danza atómica, molecular y celular, se mueven en el “vacío”.

Esa interacción “**intra un todo**” sería la “**realidad objetiva**” si pudiera ser observada por un “Dios”-observador que mira desde otro Universo. Pero tal observación no es posible. La “realidad” (la objetividad en paréntesis, dice Maturana) simplemente es el devenir que acontece en interacciones de cosas y subjetividades - observadoras con **su punto de vista** y que son a la vez observadas por otras subjetividades. ¿Y Dios? Tal vez, sólo sonríe en la profundidad del vacío paradójicamente lleno, que nos contiene y que somos. Precisamente la concepción de un **vacío paradójicamente lleno** ha renacido en las últimas décadas en occidente de la mano de la ciencia postmoderna: la física cuántica y la biología de sistemas, por ejemplo, nos han revelado la unidad energético-material del universo, lo que es coincidente con la concepción oriental y taoísta: “**lo real es vacío y lo vacío es real**”.

Desde el emergente paradigma social postmoderno, la cultura es la creación de la especie humana en su devenir natural e histórico a través de la singular **sinapsis cibernética** entre los organismos que somos los seres humanos y el medio ambiente. La cultura ha llegado a ser nuestra mirada. Otros organismos tienen sus propias creaciones. Los humanos hacemos la cultura y ella nos rehace. La cultura, entonces, es nuestra naturaleza. Y la responsabilidad de la especie es que nuestra naturaleza sea concordante con las otras naturalezas. Esa responsabilidad debe expresarse en todas las dimensiones del existir: de organismos a organismos, de organismos a cosas, de macro-organismos (ecosistemas) a macro-organismos, de culturas a culturas. Humberto Maturana ha extraído de esta sabiduría biológica el honesto, convocante y seductor sentido ético de **la aceptación de la legitimidad del otro**. Eso, tan simple y tan bello, es lo que hoy nos enseña la radical afirmación hecha por la biología de sistemas con su nueva comprensión del devenir evolutivo de los seres vivos.

Afirmaba al inicio de este capítulo que un cambio de mirada es lo fundamental, pues es la nueva mirada un nuevo conocer-hacer que cambia al propio conocer-hacer que ha venido gestando a esa nueva mirada. El proceso de cambio de mirada al que hoy asistimos en Occidente surgió en el propio seno de la modernidad y, a la vez, ese cambio de mirada es el que está cambiando a la época moderna. En la actual universalización, además, ese cambio de mirada en occidente esta siendo cada vez más interactivo (y recursivo) con otras culturas.

La especie humana, una vez culminada la expansión occidental moderna, se ha enredado tecnológica y planetariamente. Aunque, sin saberlo, tal vez desde siempre hemos participado del misterio de co-derivar en red en el nivel de las conciencias, según lo postula la teoría científica postmoderna de los campos morfogenéticos de Rupert Sheldrake¹.

El actual enredarse tecnológica y planetariamente es el más profundo signo de la universalización. Por lo mismo, el actual cambio de mirada es un cambio de concepción de mundo de mayor alcance espacial y de mayor radicalidad que el vivido por la humanidad en otras transiciones epocales. Por ejemplo, cuando surgen los monoteísmos, sincrónicamente alrededor del siglo VI antes de Cristo, o en la transición Edad Media-Tiempos Modernos a partir del siglo XV.

¹En el capítulo 8, "Posibles escenarios históricos en la actual bifurcación epocal", describiré esta teoría.

Según el neurofisiólogo Francisco Varela, este cambio de mirada es un fundamental giro ontológico en la especie: de un **estar en el mundo** pasamos a comprender que **constituimos el mundo**. No **estamos** en el mundo, somos el mundo. Vivimos enredados en y con el mundo.

El actual cambio de mirada es un cambio de paradigma social², que por primera vez en la historia podría ser sincrónicamente planetario, como resultado de la universalización en redes de comunicaciones y en redes tecnológicas, además de la universalización de las presiones y desafíos culturales de sustentabilidad que nos ha impuesto la propia modernidad occidental.

La modernidad, con su mirada expansiva, egótica, en ilusión de separatividad, con su condena de las emociones, en busca del dominio y control de la naturaleza, de otras vidas y de la vida, desencantada y creativa hasta llegar a ser tecnológicamente portentosa, ha generado un conjunto de presiones hacia la insustentabilidad que nos han remecido y nos interpelan a una nueva búsqueda de felicidad. Esas presiones, sacudiendo nuestra conciencia, nos mueven hacia un cambio de mirada.

Llegamos a ser poder planetario. Hoy no existe ni especie ni ecosistema de la biosfera que no sea impactado por nuestro conocer-hacer, por nuestra cultura. Nuestro único desafío y nuestra inédita e intensa responsabilidad ética, **es saber ser poder planetario**, es participar activamente del proceso de cambio de mirada del que hablamos en este ensayo, que desde los años 60 del siglo pasado viene inspirando a un número creciente de hombres y mujeres.

La modernidad ni reciente ni inevitable, sí una rareza

En las últimas décadas hemos sufrido la transitoria hegemonía del pensamiento único y soberbio de la modernidad definitivamente globalizada. Una invencible y totalizante campaña de marketing ideológico y político - ya sin la presencia fantasmal del moderno comunismo-, fue la que logró rebautizar al también moderno capitalismo como la **modernidad realmente existente**³.

²En el capítulo 5 desarrollo en extenso los diversos ámbitos del vivir humano en que se está expresando este cambio.

³En el capítulo 6, "El reordenamiento del conflicto histórico", me explayaré sobre este tema.

Pese a esa hegemonía, las mentes más lúcidas y responsables de la especie, sobre la base de constatar los evidentes signos de agotamiento de la modernidad, tienen la convicción y la intuición de que la época moderna ya ha cumplido su *animus* y su mirada en la historia.

Es cierto que la letanía y el coro electrónico del “pensamiento único” y la corta memoria humana han convencido a muchos de que es reciente e inevitable el actual mundo global. Una modernidad realmente existente, saturada de mercancías, algunas necesarias, las más suntuarias; borracha de productivismo pero ajena a la irónica extensión de la pobreza; dominada por empresas transnacionales que pautean el sobreconsumo, los deseos y los afectos; animada de desencanto y hedonismo o bien de fanatismo e intolerancia; autoritaria y castigadora; ciega e irreflexiva, con la fe de un carbonero en su uso y abuso de la tecnología. Una humanidad que está experimentando irresponsablemente, como neoaprendiz de brujo, con los complejos, largos y finos hilos de la biología y la co-evolución; dispuesta ahora a despegar ilusoriamente hacia los cielos, en una huida hacia adelante de su único hogar, tras los incendios con que ha inundado a la Tierra luego de la expoliación de sus secretos; con tantos hombres y mujeres cansados y literalmente drogados con antidepresivos y estimulantes de toda laya. Ese escenario de la modernidad parece reciente e inevitable. Pero no lo es. No es reciente. Ni es inevitable.

Digámoslo claramente. No es reciente -aunque algunos de sus signos extremos sí lo son- porque la mirada y las conductas que hoy vivimos en su máximo esplendor vienen desde hace más de tres siglos. En efecto, el escenario al que asistimos hoy es la creación mayor y exacerbada de la mirada moderna. La concepción de mundo de la época moderna, desde la añosa racionalidad ilustrada, siempre ha estado inspirada por el productivismo material; la confianza lineal en el progreso; la racionalidad instrumental; la maximización del lucro; la búsqueda del crecimiento económico-industrial; la certeza de que la humanidad es unilateralmente egoísta; la intolerancia a la diversidad cultural, sexual, étnica y de género; la compulsión por el cambio y por el cambio en aras de que todo lo sólido se desvanezca en el aire. Todos esos, entre otros, son y han sido los rasgos constitutivos de la época moderna y de la modernidad.

Un observador histórico atento, en vez de repetir acriticamente lo de reciente, debería más bien afirmar que ese conjunto de valores, conductas y certezas son hijos de un paradigma ya viejo, el moderno occidental, que, a finales del siglo XX, cumplió su vocación expansiva, al globalizarse

real y virtualmente.

Tampoco el mundo de la modernidad realmente existente es inevitable. Desde hace algunas décadas, luego de la eclosión creativa de los años sesenta del siglo XX, ha emergido un nuevo ánimo y mirada, auto-organizándose una nueva concepción de mundo. Hoy, al menos en occidente, larvaria y creativamente se multiplican distintos comportamientos sociales e individuales en todas las dimensiones del quehacer humano: en lo ético, en lo económico, en lo político, en lo cultural, en el arte y en la ciencia. Hoy, la antigua concepción de mundo de la modernidad y sus valores están en radical cuestión por estos nuevos y emergentes valores y comportamientos: ese es, precisamente, el más concreto signo del actual cambio de época.

No puede ser inevitable una cultura y una mirada como la moderna, pues ésta, con su extrema ilusión de separatividad y su totalitaria imposición de la racionalidad instrumental, literalmente ha sido una rareza cultural, algo inédito en el devenir de la humanidad.

La humanidad tiene miles y miles de años de evolución, cuya expresión ha sido una diversidad de complejas culturas distribuidas espacialmente en todas las latitudes. Sin embargo, la humanidad occidental, ubicada en un ínfimo lugar del planeta, con su época moderna que apenas se empina en algunas centenas de años, ha sido la única con una mirada tan radicalmente separada de la naturaleza. De ahí su intenso dolor a la vez que su enorme capacidad para escudriñar como nunca antes tantos secretos de “lo otro”. Ella también ha sido la única con una cultura tan soberbia y tan patriarcal, tan represiva, tan asexuada, tan castradora, tan anti-espiritual, tan creativamente instrumental (hay que decirlo, salvo algunas culturas musulmanas, no ha habido cultura más patriarcal que la occidental moderna).

Todas las otras culturas precedentes, de oriente y del sur del mundo, en su diversidad, compartieron por miles de años una mirada más integrada a la naturaleza: ellas percibían más integrado el tan vital extrañamiento de la conciencia del ser respecto a la naturaleza.

La mirada del Occidente moderno ha sido como un hijo pródigo de la especie humana y de la naturaleza. Este hijo, en el actual cambio de paradigma social, enfrenta el desafío de su regreso a casa, ahora más sereno, despojado de oropeles, más sabio, luego del duro e intenso aprendizaje

de la extrema ilusión de separatividad.

¿Qué es un paradigma social?

El historiador de la ciencia Thomas Khun, en los años sesenta, creó la noción de paradigma científico: una constelación de conceptos, valores, técnicas, etcétera, compartidos por una comunidad científica durante un tiempo determinado. Luego demostró cómo en el devenir de la ciencia los paradigmas se suceden tras rupturas discontinuas y revolucionarias llamadas cambios de paradigmas. En los años veinte del siglo XX, por ejemplo, en la física cuántica se inició un cambio de paradigma que hoy ha alcanzado a otros dominios de la ciencia, en especial, la astrofísica, las matemáticas de la complejidad, la física no lineal y las ciencias de la vida.

En el presente histórico una significativa diversidad de pensadores afirma que asistimos a un cambio de paradigma no sólo en la ciencia, sino también en el más amplio contexto cultural y social. El físico austro-norteamericano Fritjof Capra fue el primero que amplió la definición de Kuhn del paradigma científico al paradigma social: una constelación de conceptos, valores, percepciones y prácticas compartidas por una comunidad y que conforman una particular visión de la realidad que, a su vez, es la base del modo en que dicha comunidad se organiza. En ese sentido, la noción de paradigma social podría asimilarse a los conceptos de cosmovisión y concepción de mundo.

El mismo Capra, en su obra “La Trama de la Vida”, sintetizó el actual cambio de paradigma social al que asistiríamos como humanidad occidental: **“vivimos en una crisis de percepción. Nuestras instituciones económicas y sociales tienen una percepción de la realidad inadecuada para tratar con nuestro superpoblado y globalmente interconectado planeta. Es necesario asumir una perspectiva sistémica, es decir, una mirada que, ante la crisis, aplique soluciones viables que resulten sostenibles”**.

Por su parte, Lester Brown, del World Watch Institute, definió a una sociedad sostenible como aquella capaz de satisfacer sus necesidades sin disminuir las oportunidades de las generaciones futuras. Precisamente todo lo contrario de lo que hemos hecho como sociedad moderna, cuando enneguecidos por el crecimiento material y demográfico y el “progreso” tecnológico, estamos a las puertas de clausurar las oportunidades de las generaciones venideras, además de auto-dañarnos nosotros.

Las insuficiencias del paradigma social moderno

¿Cuál es el viejo paradigma social que ha dominado nuestra cultura moderna occidental desde hace ya por lo menos tres siglos, e influenciado hoy al resto del mundo global que vive su propia modernización? Es un conjunto de ideas y valores que durante los siglos de la modernidad se convirtieron prácticamente en sentido común:

- La visión del universo como un sistema mecánico (compuesto de piezas autónomas y «unidas» por leyes constantes), infinito y eterno.

- La comprensión del cuerpo humano como una máquina que puede ser desagregada y cuyas partes operan autónomamente, y la comprensión del cuerpo como una máquina que también opera con relativa autonomía del medio.

- La negación de las emociones y la separación entre cuerpo y espíritu, entre cuerpo y mente.

- La comprensión unilateral de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia.

- La confianza en la capacidad de la razón instrumental y el trabajo humano para dominar la naturaleza en nuestro ciego beneficio.

- La idea de una absoluta autonomía del sujeto moderno, cuya extrema ilusión es la separatividad.

- La separación entre sujeto y objeto en el acto del conocer.

- La fe en el desarrollo económico productivo ilimitado como factor de progreso para la humanidad.

- La idea de la historia como proceso lineal, una conciencia histórica que no mira atrás y que se hace a través del cambio por el cambio, acompañada por la revolución violenta y racional, bajo la égida de la razón instrumental del sujeto que la construye.

- La incoherencia o inconsistencia de la ética al escindirla en moral pública y privada, entre el decir y el hacer, entre fines y medios.

- La negación de la espiritualidad o bien su vivencia sólo como tras-

cendencia.

- El etnocentrismo cultural moderno y, por lo mismo, el carácter totalitario hacia el resto del mundo de todas las ideologías modernas.

- La lógica de la confrontación, y la autoritaria no aceptación de la diferencia cultural y de cualquier diferencia.

- La convicción de que la mujer debe vivir sometida al hombre, una emoción común a toda cultura patriarcal.

El devenir de la época moderna en Occidente se construyó sobre la base de las ideas y prácticas de ese paradigma social que hoy está siendo cuestionado por múltiples y diversos actores de carne y hueso. Hay que decir, sin embargo, que algunas de esas ideas y prácticas, obviamente tienen una historia más larga que la modernidad en Occidente, por ejemplo, el patriarcado.

La extrema irresponsabilidad de la ilusión moderna

Han sido los propios resultados de ese paradigma los que han activado las energías humanas en aras del cambio cultural y la supervivencia⁴. Como veremos más adelante, la construcción histórica del nuevo paradigma social postmoderno está siendo y será un proceso con tensiones, que cuestiona y se opone uno a uno a los valores y prácticas del antiguo paradigma social moderno y se expresa en cada hombre y mujer de nuestro presente como la búsqueda de un nuevo modo de vida.

La perentoriedad de este cambio de paradigma social se hace más intensa aún si consideramos que en el actual mundo global, todavía inspirado hegemónicamente en esas viejas ideas de la modernidad, la literal incorporación de miles de millones de asiáticos al crecimiento material propio de Occidente podría significar un colapso ambiental global en pocos años. Si en sólo doscientos años -y en especial en el siglo XX- el modo de vida occidental, circunscrito a los pocos cientos de millones de hombres y mujeres de Europa, Estados Unidos y algunas otras regiones del planeta, nos ha llevado a la actual debacle ambiental, demográfica y social, ¿qué podría entonces ocurrir ahora con la incorporación del continente asiático

⁴El conjunto de problemas y presiones mundiales que enumeramos en el capítulo 2.

a un proceso de modernización inspirado en el antiguo paradigma social? ¿Cuánta irresponsabilidad hay en nuestros liderazgos cuando continúan promoviendo acríticamente un modelo de modernización que ha llevado a la situación en que hoy se encuentra el planeta?

Un informe de 1997 del Fondo Monetario Internacional (FMI) dividió al mundo en tres tipos de países: los desarrollados, los en desarrollo, y los en transición, estos últimos los ex socialistas. Este informe proyectaba muy halagüeñamente -y confiando en un progreso productivo ilimitado- que a partir del año 2007 los países en desarrollo comenzarían a aventajar a los países desarrollados en la participación global en el Producto Mundial Bruto. Nunca antes habría ocurrido una cosa así. Siempre ha sido considerablemente superior en la curva gráfica la participación de los países desarrollados, pese a su menor número. A partir del 2007 esto se revertiría.

Entonces, dado el daño ambiental causado sólo en un siglo por el capitalismo industrial, circunscrito al área de Europa y de América del Norte, y que logró determinados patrones de sobreconsumo para algunos de sus habitantes; ¿qué podría ocurrir en 20 años más cuando todo el sudeste asiático, China y países de América Latina, como se desea, emularían los actuales patrones de crecimiento económico y sobreconsumo de los países del Norte? Ahí serían tres mil millones de personas más, quienes con más tecnología estarían sobreconsumiendo y sobreexplotando la biosfera.

Sólo algunas mentes se atreven a insinuar que esa posibilidad es un espejismo (más allá de la falacia del discurso). Que con ese crecimiento económico y ese sobreconsumo, en franca continuidad con los patrones modernos, lisa y llanamente, como humanidad, quizás en qué condiciones arribamos al 2007.

En ese contexto, es preocupante, peligrosa y digna de debatir muy seriamente la irresponsabilidad de los gobernantes de los países no desarrollados. Me refiero a ese discurso petulante y agresivo que ya se ha convertido en un lugar común en nuestros gobiernos y en sectores empresariales: “¿Qué vienen ahora los ecologistas y los países del Norte a exigirnos que frenemos, por consideraciones ambientales, nuestro crecimiento económico! ¿Los países del Sur necesitamos crecer económicamente para alcanzar los niveles de consumo del Norte! ¿Por qué ahora vienen ellos -que ya se desarrollaron- a prohibirnos el desarrollo?”.

Esa lógica es a todas luces perversa y autodestructiva, absurda e

irresponsable, porque omite que el desafío ambiental es un problema y responsabilidad global y en consecuencia requiere respuestas globales. La biosfera no está compartimentada por países ni regiones, los chinos respiran del Amazonas, y los bosques del Sur de Chile impactan los pulmones de los niños de Europa. Es también una lógica perversa, pues de esa manera endosamos la responsabilidad a los actuales hombres y mujeres del Norte por los daños que hicieron sus padres, abuelos y tatarabuelos. Y por último, es autodestructiva, ya que con esa soberbia nos autodestruimos también nosotros.

Este tema es muy relevante, ya que ése ha sido un argumento común entre los líderes de los países en desarrollo en los grandes foros globales para tratar el tema ambiental y en las discusiones sobre regulaciones económicas mundiales o regionales. Asimismo, ¿qué podría llegar a ocurrir con la actual aceleración incontrolable de la historia, si, como dije antes, continuamos aplicando las innovaciones tecnológicas cotidianamente a la maximización de una producción desregulada y que opera en un mercado global controlado por empresas transnacionales, cuya lógica insiste en un unilateral incentivo de las ganancias y del sobreconsumo como una nueva religión, todo con el consecuente deterioro ambiental y social planetario?

Éstas, en general, son preguntas que la sociedad actual no se responde; preguntas que nuestros líderes esquivan, cuando son las únicas preguntas con sentido de futuro y que nos exigen imaginación y creatividad para la realización de las ineludibles respuestas sociales, económicas, políticas y culturales.

Hay un extremismo moderno que siempre aparece en los debates sobre el cambio epocal y las actuales presiones hacia la insustentabilidad. Se trata del extremismo de los “optimistas tecnológicos”. Estos suelen argumentar que en el devenir histórico todos los discursos “apocalípticos”, a la manera de un neomalthusianismo, terminan por desacreditarse con el paso del tiempo.

Según este “optimismo” (lo entrecorillo, pues ya en un capítulo anterior escribí acerca del pesimismo triste sobre la condición humana que subyace en este aparente optimismo), esos discursos “apocalípticos” no considerarían la variable tecnológica con que cuenta la especie humana para ir superando sus desafíos. Argumentan que cuando Malthus, a mediados de la modernidad, pronosticó que la producción de alimentos crecía en una proyección aritmética, mientras la población iría creciendo en una pro-

gresión geométrica (anunciando así el colapso de la entonces humanidad futura), éste no habría considerado, por ejemplo, las innovaciones tecnológicas que nos han llevado hoy incluso a tener excedentes alimenticios. Igual destino, entonces, tendrían hoy las profecías apocalípticas sobre la crisis ambiental: cualquier desafío actual se superará con tecnología, afirman categóricos los tecnócratas «optimistas».

Vamos por parte. Primero, hay dos temas distintos en sus argumentos.

Sin duda, las tecnologías humanas (en tanto extensiones de nuestra mirada y nuestros sentidos), más aún después de la expansión tecnológica moderna, ya se han incorporado a nuestro devenir y han jugado y deberán jugar un rol importante en la actual transición epocal y en cualquier organización cultural de la humanidad futura.⁵

Pero, y esto sí a diferencia de lo que los “optimistas” tecnológicos argumentan, en nuestro presente no es posible pensar en la continuidad de una expansión tecnológica extractiva y productivista a la manera moderna. Es cierto que durante la época moderna la tecnología se ha ido expandiendo, en especial, en un sentido maximizador de la producción, cosa que no pudieron prever pensadores como Malthus. Sin embargo, hoy es impensable seguir con esa tendencia, pues es la biosfera, como sistema integral y “cerrado” que contiene a todos los ecosistemas de la Tierra, la que anuncia signos de agotamiento con impredecibles consecuencias para el sistema abierto que somos como humanidad: unos simples, aunque poderosos, habitantes enredados en las dinámicas de la Tierra.

Además, detrás de esos argumentos “optimistas” subyace una falaz reflexión con ecos filosóficos, que es la que importa aquí comentar, tanto por aparecer como novedad como por su típica unilateralización moderna.

Kenneth Boulder, científico y ensayista, al reflexionar sobre la evolución del universo y la Tierra ha arribado a la conclusión que el “mundo” físico evoluciona muy lento, el “mundo” biológico un poco más rápido y el “mundo” tecnológico-cultural mucho más rápido aún.

⁵ Más adelante, en el capítulo 5, hablaremos sobre el cambio en nuestra relación con la tecnología y sobre cómo una tecnociencia ambientalmente sustentable será clave e indispensable en la reorganización económica, so riesgo de una eventual regresión material de la cultura humana.

Si bien esa es una correcta descripción comparativa sobre los ritmos evolutivos de esos mundos aparentemente separados, la misma no nos puede llevar a un absurdo que es reiterado en forma abusiva por el “optimismo tecnológico”. Este suele afirmar que como resultado de la aceleración del ritmo evolutivo de lo tecnológico - cultural, la humanidad tendría asegurada la supremacía en la carrera evolutiva e iría, con su poder tecnológico, resolviendo todos sus problemas. Pero no, no será así. Pues esta descripción de las distintas aceleraciones omite dos cosas nada triviales.

Uno, que la evolución es una sola: la evolución física, la biológica y la tecno-cultural, todas se mueven orgánicamente en la red co-evolutiva que, hoy sabemos, es el devenir del universo. Ha sido el paradigma social moderno el que nos ha separado y, por lo mismo, ha creado y cree en el espejismo suicida de tres evoluciones.

Y dos, aunque es cierto que la evolución tecnológica, según el ritmo de expansión moderna, evoluciona muy rápido y, por eso, son también mayores los impactos causados en el mundo orgánico no humano, no es menos cierto que permanece un inmenso desafío. ¿Cuál es? Que esos impactos tecnológicos causados en el seno de una co-evolución orgánica de millardas de años entre lo físico, lo biótico no humano y la humanidad, a la larga definitivamente no permitan una capacidad de respuesta a un ritmo adecuado desde el “mundo” biológico que evoluciona más lento, y al cual también pertenecemos los creadores y usuarios de la tecnología. Por ejemplo, en la evolución de los organismos vivos, en co-deriva con el “mundo” físico y en sucesivos y lentos cambios co-adaptativos, éstos se fueron constituyendo con dosis autorreguladas de minerales y otros elementos claves para los organismos. Entonces, ¿qué ocurrirá en el futuro inmediato?, si hoy, en pocos años, con nuestro poder tecnológico y modo de vida, nos estamos sobresaturando o bien nos carenciaremos de unos y otros minerales. ¿Acaso podremos, como los seres biológicos que somos, adaptarnos tan rápido o, tal vez, en el devenir evolutivo, serán otros los organismos quienes se adapten? Esas son preguntas inquietantes.

De todo esto, surge una muy sugerente interrogante existencial: ¿qué ocurre cuando la evolución evoluciona apurada por el carro de la cultura humana? Esa, sin duda, es tal vez la más intensa pregunta del futuro inmediato, si no ya del presente; pero no hay que entenderla como si nosotros pudiéramos o estuviéramos llamados a acelerar la evolución con nuestra “naturaleza tecno-cultural”. Una vez más, sólo debemos asumir responsablemente que hemos empezado a ser poder evolutivo, un nuevo poder pla-

netario. El desafío de la nueva mirada y del nuevo paradigma social postmoderno será vivir conscientemente en una concordancia co-evolutiva y de esa manera participar en la propia creatividad del universo.

Tres perspectivas para entender el actual cambio cultural

La radicalidad del cambio de época es tan intensa, que incluso, en función de la perspectiva histórica en que nos ubiquemos, es posible distinguir tres momentos o encrucijadas coincidentes en la actual ruptura histórica.

1) Hace sólo unos quinientos años la humanidad moderna comenzó su auto-invencción en Occidente. Esa inédita humanidad, ubicada en un rincón mínimo del planeta, inició su despliegue histórico auto-inventándose radicalmente separada de la naturaleza (unilateralizando así la libre emoción de extrañamiento del ser humano), egoísta y en una lógica también de unilateral expansión y dominio hacia el resto de las culturas y de la Tierra.

2) Hace tres o cuatro millones de años un primate emergió al lenguaje y a una conciencia asombrada, a la cooperación y competencia, a los afectos, al conflicto y a una vida sexual con una hembra en actitud biológicamente permanente. Ese primate así devenía en especie humana.

3) O más largo aún -como lo indica la astrofísica-, hace 15.000 millones de años, con el Big Bang, en esa bola de fuego que expandiéndose comenzó su devenir hacia la complejidad, ya veníamos los humanos. Los seres vivos estamos hechos de polvo del *Big Bang*, pues los *quarks* desde el principio se asocian y forman protones y neutrones, más tarde éstos formarán átomos, los que a su vez formarán moléculas simples, que a su vez compondrán moléculas más complejas u orgánicas, y después -al menos en nuestro planeta- éstas formarán células, las células a organismos, y éstos poblaciones de organismos o ecosistemas. En nuestros cuerpos, junto a otros átomos, tenemos átomos de hidrógeno que están repletos de energía proveniente de la bola de fuego.

Como se lee, en cualquier perspectiva que nos ubiquemos, hoy experimentamos una encrucijada y un cambio incierto.

Primero, si termina la época moderna, como lo afirman la mayoría de los científicos sociales, una vez que ha desplegado tanto constructiva como destructivamente su creatividad, hasta impactarnos, presionarnos e

irradiarnos con sus ecos a escala planetaria; entonces, ¿qué vendrá?

Segundo, hoy termina el período del cenozoico, lo afirman geólogos y biólogos. Durante estos 65 millones de años evolucionaron la biosfera y los mamíferos, entre ellos nosotros, la misma especie que con su moderno modo de vida y su cultura material ahora socava y presiona a la propia autorregulación de la biosfera. Tal vez no vamos a destruir la vida en el planeta, pero sí podemos desaparecer nosotros. Desde hace 600 millones de años ha habido cinco grandes “espasmos de extinción”: catástrofes en las que se destruyen hasta un 60 u 80% de las especies; pero siempre la vida explota y se expande nuevamente. Según el profesor Edmund E. Wilson, de la Universidad de Harvard, estamos asistiendo al sexto espasmo de extinción: termina el cenozoico, iniciado tras el último espasmo que aniquiló a los dinosaurios y otras especies vivas. Claro que ahora la extinción en masa es causada por la propia especie humana. Si termina la era cenozoica, que ha sido nuestra era como mamíferos, y somos nosotros quienes la estamos acabando; entonces, ¿qué vendrá?

Y tercero, si en la encrucijada actual de nuestro viaje como especie terminamos auto-aniquilándonos, justo ahora cuando arribamos a un conocimiento empírico del universo como un evento energético único y de la red de la vida como un *continuum* en la memoria y en el acto; en fin, si nos auto-aniquilamos justo ahora cuando arribamos a una sabiduría que nos re-enseña que estamos emparentados con todo lo que existe, que somos una conciencia asombrada con la belleza de las cosas, con el sufrimiento, con el misterio y con la complejidad; entonces, ¿qué vendrá?

Estas son las más bellas y sugerentes preguntas que resuenan en la actual encrucijada de este viaje. Y no somos pocos quienes las estamos haciendo: sincrónicamente hoy emerge en la propia humanidad el deseo de reinventar lo humano y transitar quizás hacia qué nuevos designios.

Ese deseo, en rigor, re-emerge. En varias otras ocasiones la humanidad se ha auto-inventado. Ese es el sino más íntimo de las transiciones epocales: una reinención de lo humano en aras de dar continuidad histórica a la especie y así superar presiones y tensiones que aparecen como insostenibles culturalmente.

La presión de la insustentabilidad nos impone desatar la imaginación para el cambio de época. Así ocurrió, por ejemplo, en Occidente cuando el mundo antiguo dio paso a la Edad Media luego de la decadencia

imperial de una Roma centralizada y en tensión con nuevos valores y una diversidad de nuevos mundos. Así ocurrió también cuando el medioevo deviene en época moderna luego de pestes, hambrunas y dolores de un sujeto humano que comienza a autodescubrirse en la historia.

La humanidad ha devenido siempre en una misteriosa dinámica entre el sufrimiento y la felicidad. Todos y cada uno sufrimos, pero lo evitamos con un constante anhelo y búsqueda por ser felices. Las culturas son simplemente variadas y plásticas creaciones humanas que evolucionan en el interior de ese juego vital. Simplemente sucede un cambio cultural cuando una intensa presión de insustentabilidad nos plantea el desafío de cambiar nuestras conversaciones -no olvidemos que somos en el lenguaje- hasta devenir en una nueva posibilidad. David Molineaux, en su obra *En el principio era el Sueño*, parafraseando a Thomas Berry y Brian Swimme, recuerda que todas las grandes tradiciones de sabiduría humana nos han enseñado que no es posible eliminar el sufrimiento impuesto por algunos límites humanos (la muerte y la ignorancia, por ejemplo); más bien estos deberían asumirse como despertadores de la creatividad, gatilladores de un norte de transformación, de un nuevo sueño.

Sin duda, como vimos en el capítulo 2, hoy nos encontramos viviendo en un sinsentido epocal y bajo la más intensa presión de insustentabilidad (sufrimiento); por eso, empezamos lentamente a cambiar nuestras conversaciones y nuestra mirada, y con ello a imaginar un nuevo y reencantado ser humano.

Capítulo 4

Los años sesenta: una década prodigiosa que inicia el cambio de época

En los años sesenta del siglo XX se inician cambios culturales que se insinúan como “marginalidades dinámicas”, según la feliz expresión del filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari: movimientos sociales y culturales que surgen en las orillas del sistema social, pero que tienden históricamente a expandirse hasta convertirse en nuevos modos de vida. Ese ha sido el proceso vivido por los movimientos contraculturales de los sesenta: ahí surgen los ecologistas; las feministas contemporáneas; los movimientos en pro de la tolerancia y la legitimidad del otro, de la aceptación de las identidades y diversidades sexuales, culturales y étnicas; los primeros signos de una nueva economía y la actitud cultural de la individuación y el desarrollo personal. Y quién puede negar que la sensibilidad implícita en esas marginalidades dinámicas, hoy son una nueva red de conversaciones. Los cambios que explotaron en los años sesenta fueron de tal envergadura cualitativa y paradigmática, de tal vigor cultural, que, haciendo una analogía histórica, más parecen los signos de un nuevo Renacimiento.

Fue en los años sesenta, en Occidente, cuando empezamos socialmente a constatar con urgencia las presiones hacia la insustentabilidad del modo de vida moderno. Y como vital respuesta de la conciencia humana, en esa década prodigiosa comenzamos a imaginar un nuevo modo de vida. Fue ahí cuando una notable y apasionada generación de hombres y mujeres, en todos los lugares del planeta, participando en movimientos contraculturales y experimentando nuevos modos de vida, dio inicio a la erosión del viejo paradigma social moderno.

Desde los años sesenta comienzan a ocurrir cambios culturales que se insinúan como “marginalidades dinámicas”, según la feliz expresión del filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari: movimientos sociales y cul-

turales que surgen en las orillas del sistema social, pero que tienden históricamente a expandirse hasta convertirse en nuevos modos de vida.

Ahí se inauguró un movimiento cultural multiforme y diverso, contra-cultural en sus orígenes. Éste, sin saberlo, opera en red: individuos, ideas, colectivos, nuevos movimientos sociales que, tal como ha ocurrido en otras transiciones epocales, se empezaron a encontrar sincrónicamente en la historia y a cambiar en las bases el modo de vida humano.

Sin duda, aún carecemos de la perspectiva histórica para sentir todos los ecos de esa década inaugural. Ese es un capítulo abierto de la aventura humana.

Los analistas neoconservadores y neoliberales, desde su acostumbrada miopía, han destacado la derrota política de ese fértil movimiento cultural. Para ellos ésa fue una década perdida, asociada a un radicalismo infantil que sólo dejó una huella de dolor por sus excesos y por sus consignas y discursos tan subversivos: “Prohibido Prohibir” en París, “El Mercurio Miente” en Santiago, “La Legítima Violencia de los Condenados de la Tierra” en África. Esos críticos neoconservadores y neoliberales, cuya matriz paradigmática es de la modernidad más profunda, pero exacerbada, han querido reconocer en los años sesenta el origen de los supuestos “males morales” que hoy nos sacuden; en esos años se habría iniciado el “satánico liberalismo en las costumbres” que miran horrorizados, aunque lo toleran siempre y cuando aumente las ganancias en sus negocios. Ellos, desde su miopía, hacen abstracción de que esa generación de hombres y mujeres, reaccionando al autoritarismo y a la incoherencia ética de sus padres, simplemente iniciaban una desgarrada búsqueda íntima de una nueva ética, en todas las interacciones cotidianas.

En mi opinión, en la historia de la cultura, los sesenta expresan el nacimiento histórico de una sensibilidad nueva que no en vano hubo de nacer en el espíritu lúdico, rebelde y utópico de esa década en Occidente. La verdadera rebeldía es siempre creación y esos años fueron los más accidentados, transgresores, roqueros, lunares, negroides, femeninos, atómicos, floridos, sensuales, revolucionarios y pacifistas del siglo XX.

Es cierto que las décadas de los 70 y 80 del siglo pasado inhibieron los sueños sesentistas con su aureola neoconservadora. Tras esa inhibición, la capacidad de imaginar fue acosada por el poder de la propia modernidad que era en última instancia la cuestionada. No pocos de esa gene-

ración, tal vez los mejores, terminaron en el insondable silencio, y otros, tal vez los más, han sido los actores secundarios del cansancio posterior.

Sin embargo, esa es una mirada corta. Pues la historia larga se mueve por cauces más profundos y complejos. Los sesenta son sinónimo de ruptura histórica. Los “marginales” movimientos contraculturales que allí surgieron y otros que ahí se consolidaron, han generado una huella tan grande en la historia posterior que nuestra corta visión histórica aún no puede develar.

La historiografía contemporánea distingue entre procesos de larga duración, es decir, concepciones, acciones y sensibilidades que pautan la huella profunda de prolongados períodos históricos, y procesos de corta duración, es decir, acciones y sensibilidades de coyuntura, modas de efímera vigencia. Aunque, los últimos, siempre, por reacción o refrendación, van asociados a procesos de larga duración.

En los sesenta se inició un proceso de larga duración, particularmente complejo, y sus tópicos están siendo y serán los desafíos culturales del futuro. Hubo un espíritu, gestos, energía y sabiduría originados y desplegados en los sesenta, cuya herencia es una red de nuevas conversaciones que año tras año y día a día, va ampliándose y seduciendo a más personas, en especial a los jóvenes, inaugurando así un aún inimaginable cambio cultural. Y cuando cambian las conversaciones en sus tópicos más básicos, no lo olvidemos, simplemente estamos ante un radical cambio cultural.

Los años sesenta, ¿qué herencia?

En los sesenta se inicia un cambio radical en la sensibilidad humana. Se inicia el cambio en nuestra mirada del mundo del que hablamos en el capítulo anterior: desde un antropocentrismo instrumental (que se había mostrado autodestructivo) se pasa a una concepción ecológica o un antropobiocentrismo radical (un sentido de responsabilidad integral con lo humano y la vida), que hace una síntesis entre el antropocentrismo tradicional (de un ego separado de las otras vidas) y el biocentrismo común a las culturas primarias (un animismo – vitalismo integrado).

En una de las películas ícono de los años de la sicodelia, “Busco mi destino”, hay una sugerente escena. En medio del desierto y a todo sol, una solidaria y ecológica comunidad de *hippies* planta una hortaliza. Dennis Hopper, incrédulo, se burla de ellos. Peter Fonda, en cambio, piensa distin-

to y le dice a su compañero de ruta: “¡ellos lo lograrán!” Y si miramos más allá de la hortaliza y vemos el símbolo tras el gesto de plantarla, Fonda nos deja ante una afirmación que aún resuena muy abierta. Pues es cierto que hoy los *hippies* se asocian a una ex moda joven; sin embargo, tras esa sensibilidad juvenil latía la propuesta de una nueva atmósfera cultural y además latía un sugerente re-enamoramiento con la Tierra (mi buen amigo Mauricio Tolosa, se entusiasma cuando recuerda que todos los lugares que hoy son considerados mágicos en el planeta fueron «descubiertos» por los *hippies*.)

En otro clásico del cine de la década, “Submarino Amarillo”, de Los Beatles, la gente sencilla enfrenta a los poderosos, y lo hace sólo con flores, sicodelia, paz, buena onda y libertades varias, hasta terminar venciendo e instaurando una sociedad planetaria, unida, tolerante, diversa y solidaria.

En fin, en los años sesenta, a manera de gestos contraculturales, se iniciaron todos los movimientos sociales, sensibilidades, valores e ideas postmodernas históricamente constructivistas que, junto con sugerir un nuevo modo de vida, comenzaron a erosionar el paradigma social moderno. Veamos.

El renacimiento de la conciencia ecológica y la necesidad del fin del crecimiento económico

En los sesenta renació en occidente la sensibilidad ecológica. Poetas, *hippies* y científicos coincidieron en cuestionar la vorágine destructiva del ilimitado crecimiento industrial. Con esos ojos la naturaleza volverá a ser mirada como el nicho de los seres naturales que somos.

El primer llamado de alerta ambiental fue en la Conferencia sobre el Medio Ambiente, realizada en Estocolmo en 1961, y allí también nacía una conciencia ecológica global, pues en el Norte occidental del mundo, en el epicentro de la modernidad, la creciente contaminación de los ríos, la polución de las ciudades, la desaparición de especies y de los bosques, era de una evidencia cotidiana y preanunciaba la aceleración del drama ambiental.

Desde antes de los 60, es cierto, hubo individuos inspirados que anunciaron el destino inevitable del desarrollo moderno; sin embargo, será en los sesenta cuando socialmente saldrán a las calles los primeros movi-

mientos ambientalistas.

Además, en los 60 se empiezan a realizar estudios científicos exhaustivos que darán cuerpo al Informe del Club de Roma, publicado en 1972; estudios que serán los fundamentos para tantos pensadores que empezarán en esos años a hablar de la necesidad del **fin de la lógica de crecimiento económico** y a reflexionar sobre una nueva cosmovisión ecológica.

De ahí en adelante emergió una nueva conversación con la naturaleza: respetuosa, solidaria y serena.

Las mujeres se sacaron los sostenes y los colgaron hacia el cielo

En los sesenta, las mujeres reivindicaron con rabia su sino de ternura. Con ese gesto nacía un movimiento cultural antipatriarcal. Durante la modernidad muchas mujeres intentaron un espacio en el mundo político patriarcal: una de sus grandes luchas fue la reivindicación sufragista, la participación electoral que en casi todos los países del mundo occidental se consiguió en los primeros cincuenta años del siglo XX.

Sin embargo, la eclosión femenina de los sesenta por primera vez horadará culturalmente la vida cotidiana de la modernidad. En ese sentido fue una ruptura cultural y epocal. Las mujeres desnudaron su sexo, se sacaron los sostenes y los colgaron hacia el cielo. De ahí emergió una conversación femenina que cambió nuestra más cercana cotidianeidad e incluso inundó de contradicciones íntimas al patriarca que cada uno de nosotros lleva dentro.

Cosa nada trivial, luego que por milenios, por designios del azar y las buenas costumbres, las mujeres prácticamente no eran personas, sólo debían obediencia y silencio en la casa, en la cama y en lo público. Ese fue el inicio de un cambio cultural sin parangón en el Occidente patriarcal y que más tarde ha tenido ecos en todas las culturas.

En la historia, pequeños símbolos suelen develar grandes transformaciones culturales. En los sesenta, John Lennon junto a Yoko Ono, en pareja, daban el vamos a un cambio cultural acostados en esa gloriosa cama de un hotel neoyorquino, desde donde nos invitaron a enredarnos en nuevas y horizontales relaciones humanas. Coincidentemente, allá lejos, en la

sierra boliviana, el Che Guevara era aún motivado por una radical ideología moderna, y solo, sin mujer y acurrucado en su bondad, encontraría una trágica muerte. Todo un símbolo: los primeros íconos inspirados por valores postmodernos vivían el cambio cultural en pareja, mientras el último gran icono moderno moría sin pareja debido a la “necesidad” impuesta por una idea de revolución que violentamente soñaba con imponer su razón moderna.

Los movimientos de la diversidad cultural

En los sesenta fue redignificada la diversidad cultural. Martín Luther King y Malcolm X, entre otros, bailaron y pensaron con los negros por las calles. Y simultáneamente las culturas indígenas del mundo se empezaron a reencontrar consigo mismas, luego de siglos de un triste, sumiso y violentado pasar en **un mundo que les era ancho y ajeno**, parafraseando la potente imagen del escritor peruano Ciro Alegría.

En los sesenta ocurrió también el fin del colonialismo político, esa larga rémora institucional que el occidente moderno impuso como dominio a todas las otras culturas.

El etnocentrismo de la razón moderna fue brutal. Al expandirse, occidente llevó adelante genocidios inmensos. En África escribió páginas horribles, cuando muy esquizofrénicamente, en nombre de la razón, la producción y la libertad, se solazó con el tráfico y esclavitud de los negros. En América escribió páginas dramáticas, cuando en nombre de la democracia y el progreso aniquiló a millones y millones de indígenas. En Asia escribió páginas de venganza, cuando en nombre de la libertad de comercio humilló a los asiáticos y árabes.

En otro signo de emergencia paradigmática serán los años sesenta el hito fundacional de los movimientos anticolonialistas y de los países no alineados para expresar la diversidad cultural y política del mundo, luego de varios siglos en que las avanzadas conquistadoras de Europa estaban ciertas de que lo único legítimo era el valor cultural de la fuerza, de la tecnología, de su religión de turno y de la ambición del oro. Si no, todo lo diverso debía ser castigado y aniquilado.

El inicio de la liberación cultural de los negros y de otros grupos étnicos ha sido socialmente crucial. Antes, para la mirada occidental, los negros eran aptos sólo para experimentaciones médicas y el trabajo brutal,

más allá de que algunos negros elegidos eran llamados a la fiesta con su música y sus cuerpos. Por su parte, los “indios”, los “orientales” y otras “rarezas”, eran simplemente raros. De ahí entonces que la auto-reivindicación de su originalidad, junto al anticolonialismo, plantearon una ruptura histórica que empezó a mostrar la diversidad de rostros de los pueblos.

A partir de los años sesenta, en nuestras conversaciones intraoccidente cada vez menos lo culturalmente diferente sería castigado.

El reconocimiento de la diversidad étnica y humana

Hasta los años sesenta, los viejos eran objeto de un respeto frío y de una suerte de desprecio no explícito. Su incapacidad para participar en los procesos productivos los convertía lisa y llanamente en población inútil y pasiva.

Los viejos eran sólo aquellos que vagaban cerca de la muerte. Y la muerte, para el occidental moderno, ha sido oscura, algo a temer e inasible. La actitud occidental ante la muerte ha sido de un materialismo brutal. El hombre y la mujer modernos han dialogado con la muerte igual como su moral ha percibido el sexo: con recato y temor, lo que no fue extraño, pues el hombre moderno, desde su Yo egótico, sólo quería el autocontrol y el control, categorías en que el sexo y la muerte simplemente no entran.

También hasta los sesenta los niños sólo eran objeto de la ira del autoritarismo patriarcal. Ellos, literalmente, no eran personas. Eran sólo objetos a ser modelados por una disciplina del terror, rígida y sin emociones. El film de Ingmar Bergman, *Fanny y Alexander*, se convirtió en un clásico por mostrar en todos sus excesos el terror autoritario moderno en la interacción entre padres e hijos y, en consecuencia, por desnudar la intensa emocionalidad castrada de esos hijos.

Además, hasta los sesenta los discapacitados eran una diferencia física o mental que sólo traía pena a su entorno más cercano, lástima en el lejano, y siempre una dura exclusión. Ellos eran demasiado distintos a la implacable y única “normalidad humana”, que era tal sí estaba capacitada para producir bienes. Sin embargo, a partir de esa década se inicia una reacción a estas actitudes y valores. A los discapacitados se les empieza a mirar como singularidades que pueden participar en escuelas, en deportes, en trabajos especiales. Y en la ciudad, algunas calles, transportes y edificios, comienzan a diseñarse pensando en que hay algunos individuos de la

especie que escapan a la norma.

Coincidentemente se empieza a revalorar, emulando a las culturas antiguas, a los ancianos como viejos-sabios, con toda su vital experiencia a cuestas. Desde ahí se inician los intentos sociales y públicos por reincorporarlos a la vida social, no tan sólo a distanciarlos y abandonarlos una vez que dejan de producir. Ellos mismos, además, empiezan a crear sus propios espacios de convivencialidad.

Y en esos años también los niños empiezan a ser personas, a ser mirados como “gente menuda”, como unos “locos bajitos” (según Joan Manuel Serrat) que pueden sentarse a la mesa y ser escuchados. Así inician un vital diálogo con sus padres, democratizando étareamente la vida cotidiana.

Los pacifistas y la reivindicación del fin de la guerra

En los sesenta nacieron movimientos antinucleares, reactivando el pacifismo. La amenaza nuclear inhibió los arrebatos guerreros y los pacifistas, a veces violentamente, nos sugirieron hacer el amor y no la guerra.

La confrontación e imposición autoritaria empezó a ceder el paso al convencimiento y a la honesta seducción. Un hecho muy significativo, pues se empezaría a criticar la absurda falacia, en tiempos tecnológicos y nucleares, de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, ya que ella hoy podría llegar a ser sólo la instauración del imperio de la muerte global.

Los jóvenes y el grito cultural del rock

En los sesenta nacieron movimientos juveniles y culturales, hippies y reformas estudiantiles, iniciando sueños y liberaciones varias. Este hecho fue muy relevante, ya que por designios de las esperanzas de vida, de los procesos educativos y del trabajo, los jóvenes como hecho sociológico y cultural, antes no existían. Durante gran parte del Occidente moderno, y en casi todas las culturas precedentes, no existió la juventud como categoría social y real de un grupo étareo. Antes, el tránsito de la niñez a la adultez era inmediato, sólo había un breve y simbólico rito de paso. Cada cultura tenía el suyo. En Occidente, según la ubicación social había una mayor o menor laxitud en ese tránsito. Pero, en general, la mayoría transitaba directo al trabajo o directo al ejercicio de la responsabilidad y el poder.

Con la ampliación de los procesos educativos, producto de la complejización de la vida económico-social de la modernidad, emergió la juventud como categoría social. El rito de tránsito de la niñez a la adultez se hace más largo e involucra más años en dependencia de sus padres y en un asimilar conocimientos. Ya a finales de los años cincuenta, una película de época, “Rebelde Sin Causa”, expresó en el arte la nueva realidad del ser juvenil e instauró a su propio icono, James Dean.

Estos movimientos juveniles emergentes, con su impronta de rebeldía, vendrían a recordar a la humanidad que el período de preparación y crecimiento, de apertura síquica, es vital para que cada hombre y mujer actúe y reflexione. Serán los jóvenes los principales protagonistas de hechos culturalmente claves de esos años, por ejemplo, ellos conectarán con los cambios en la vida sexual, con la nueva sensibilidad ecológica y con la nueva sensibilidad antipatriarcal.

Y serán también ellos los verdaderos amantes del rock, un hecho de implicancias culturalmente postmodernas en que pocos han reparado. En los sesenta emergió con fuerza social y cultural inédita “El Grito del Amor”, según la bella metáfora usada en el título de la historia del rock escrita por Fabio Salas. Este autor destaca la fuerza erótica del rock, con su liberación de los cuerpos, con una energía que se abría paso entre las fuertes amarras de una sociedad moderna, que si bien postvictoriana, aún vivía atenazada por la incoherencia moral que escondía a los cuerpos. Salas ve en el rock un movimiento musical inspirado por un nuevo humanismo que emergía desde el cuerpo. El rock ha sido “el máximo exponente del energismo” que eclosionó en Occidente al ritmo de bandas y músicos notables.

El rock no fue sólo electricidad, sino que musicalmente se nutría, entre otras fuentes, del sonido del **Blues**, ese vital lamento de la cultura negra. En ese sentido, la cultura postmoderna que se comenzaba a incubar en Occidente fue también heredera de la cultura negra. La emergencia de un nuevo vínculo con nuestros cuerpos se lo debemos a una cultura que desde siempre había vivido la sensualidad comprometiendo a todo su organismo.

El rock también experimentó con LSD (una droga sintetizada en el laboratorio, que amplía la conciencia), y lo hizo sincrónicamente con la ciencia para constatar que la realidad se viste de todas las cosas y que el sueño y los viajes al inconsciente son tan reales como la breve realidad de algunos sentidos.

El rock de los sesenta fue una actitud iconoclasta constructiva. Por eso, como todo un símbolo de la energía y actitud de esos años, el festival de rock de *Woodstock* cierra la época en paz. En 1969, quinientas mil personas durante tres días se reunieron con música y drogas, con sexo, con tacos automovilísticos de hasta 30 kilómetros, pero, a diferencia del presente, no hubo policía ni represión. Según las estadísticas, no hubo ninguna riña ni detenido por violencia. Hubo sólo tres muertos por sobredosis de drogas y a manera de una vital compensación allí también nacieron tres niños. Más tarde, en cambio, de la mano de la reacción culturalmente neoconservadora y represiva, cualquier encuentro juvenil, masivo y de rock, sería siempre inundado de violencia.

Sexo y amor, movimientos por la diversidad sexual

En los sesenta hubo movimientos de liberación sexual entre los jóvenes heterosexuales, que redescubrieron el cuerpo y la ternura, y entre los homosexuales, que empezaron a reconocer su sexo. Todo en una constructiva y creativa acción frente a una modernidad que había convertido al natural sexo y erotismo en algo pecaminoso y oculto: pues esa había sido la desolada vivencia del sexo durante el intenso temor y terror victoriano.

O bien, en el otro extremo, el “divino Marqués” de Sade, filósofo y revolucionario ilustrado, inspirado en el más radical y coherente materialismo moderno, proclamó a gritos un sexo brutal, sin amor: “esa burda emoción idealista”, decía él, para luego proponer un sexo ciego, sin el humano erotismo. Fue tanta la brutalidad del Marqués que la propia modernidad, avergonzada de sus excesos, lo escondió violentamente en el diván. Lo escondió, pero no lo erradicó. Muy acorde a su esquizofrenia cultural, el mundo moderno vivió el sexo con miedo y de manera escindida: en lo público, la castración y el recato, mientras en lo privado intentando siempre acceder a su belleza y, al no poder negar algo tan natural, no pocas veces practicándose a escondidas con parecida brutalidad a la del “divino Marqués”.

En ese contexto cultural de la modernidad, y ya como un emergente signo postmoderno, sin duda será relevante la eclosión de la liberación sexual entre las parejas heterosexuales, una liberación acorde a lo natural del sexo que había destacado el Marqués, pero ahora de la mano de una nueva legitimidad abierta a la emoción, a la transparencia y a la ternura. Sexo, amor y erotismo querían volver a caminar juntos. Esa impronta de los sesenta, graficada en jóvenes desnudos entregándose una flor, será fun-

damental en la búsqueda posterior de una nueva moral postmoderna, más allá de los desgarros íntimos en que han vivido las generaciones inmediatamente posteriores.

También será relevante la eclosión de los primeros movimientos homosexuales en pro de otorgarse visibilidad y legitimidad, luego que por siglos fueran considerados como el sexo “indecente”. Durante la modernidad todo lo extraño y diverso sexualmente había sido sólo una vulgar anomalía, ya sea encubierta o perseguida. A partir de los sesenta surgieron las primeras respuestas institucionales a las nuevas conversaciones y prácticas liberadoras, que llevaron en Inglaterra, Alemania y Canadá a una despenalización de la homosexualidad, iniciándose así un proceso histórico que poco a poco iría ampliando la aceptación emocional de lo sexualmente diverso. De ahí en más en nuestras conversaciones re-emergirían los cuerpos.

Nacen movimientos por una nueva espiritualidad

En los sesenta, a manera de todo un símbolo, los Beatles viajaron a Oriente a re-encontrarse con otra sabiduría milenaria. Antes, en distintos momentos durante la modernidad, en especial en la reacción romántica a la racionalidad instrumental moderna, muchos artistas y algunos intelectuales (Heiddeger, Eliade, Jung y Gorki, por ejemplo) ya habían abierto puentes horizontales con Oriente e incluso algunas religiones minoritarias en Occidente -los espiritistas franceses- eran herederos de la espiritualidad de Oriente.

Sin embargo, será en los años sesenta cuando se empieza a masificar culturalmente este diálogo horizontal. Los occidentales llevaron a Oriente a Cristo, a Descartes y a la fría razón instrumental y regresaron con Buda, con el Tao y el desafío de la individuación y el cambio personal. Nacía así un primer acercamiento en busca de una síntesis cultural entre Oriente y Occidente al iniciarse el éxodo de grupos de jóvenes cartesianos que iban tras la espiritualidad y desarrollo personal de Oriente. De ahí en más, respetuosamente, la mirada de Occidente empezaría a dialogar con la espiritualidad de Oriente.

Y más tarde, la mirada de occidente también empezaría a dialogar con las espiritualidades de todos los pueblos de la Tierra. En ese contexto, no es extraño que en 1969 haya sido publicado el primer libro de *Las Enseñanzas de Don Juan* de Carlos Castañeda, obra que sobre la base de la

filosofía tolteca inicia una saga de escritos que seducirán a generaciones de occidentales con la sabiduría de las culturas originarias de América. En Occidente nacieron entonces múltiples neo espiritualidades, todas neopanteístas, inspiradas por diversas sabidurías y en general como expresión de búsquedas personales y no institucionales.

La revolución intra - Iglesia: El Concilio II

La más grande religión institucional de Occidente, la Iglesia Católica, inicia en los años sesenta su propio proceso histórico de asimilación del fin de la modernidad y del inicio de una nueva época. Entre 1962 y 1966, el Concilio Vaticano II revoluciona a la Iglesia.

La milenaria institución sin duda que tiene sentido histórico. Ama y señora durante los mil años del medioevo, en los inicios de la modernidad tuvo fuertes conflictos con los emergentes valores modernos y conoció de una importante escisión: el protestantismo. Éste, como lo demostró Max Weber, fue una singular actualización del cristianismo a los nuevos tiempos y un motor ideológico más de la modernidad al convocar a una maximización del hacer en este mundo. Por su parte, el catolicismo oficial, la Iglesia de Roma, primero hizo una defensa a ultranza del antiguo régimen, aunque luego también vivió su propia Reforma (la Contrarreforma), acomodándose así para compartir el poder intramodernidad.

Siglos más tarde, anidada ya la Iglesia en sus “tradiciones modernas”, el Concilio Vaticano II vino a remecer históricamente una vez más a la Iglesia Católica. Este fue un movimiento que desde el propio seno de la institución le interpeló, le sacó las sotanas, la volvió a las calles e incipientemente impulsó a los teólogos a repensar los nuevos desafíos culturales de la postmodernidad (en el sentido de ser desafíos que irían pautando una ruptura con lo que había sido la época moderna).

La Iglesia postconcilio ha vivido muy tensa. A algunos de sus teólogos más radicales los expulsó, pero le ha sido imposible borrar sus huellas. Leonardo Boff, por ejemplo, sacerdote brasileño y teólogo católico contemporáneo, fue expulsado y hoy desde afuera de la Iglesia, aunque no al margen de su fe, escribe y practica ecología y teología.

El teólogo uruguayo Luis Pérez Aguirre, en su obra “La Iglesia Increíble, materias pendientes para su Tercer Milenio”, ha sintetizado las nuevas interpelaciones que la postmodernidad hace a la Iglesia y cuyos

orígenes, como desafíos, se remontan al Concilio II. Según Pérez Aguirre, la Iglesia para ser creíble hoy debe asumir las nuevas interpelaciones culturales: la interpelación desde el cuerpo, asumiendo la sexualidad y sensualidad en todas sus expresiones; la interpelación desde los pobres; la interpelación de un vivir comunitario y no como monarquía; la interpelación desde la mujer, superando su patriarcalismo interno y hacia el mundo; la interpelación desde la naturaleza, asumiendo la ecología.

Aunque la reacción conservadora al interior de la Iglesia postconcilio ha sido intensa, es también históricamente inequívoco que hoy está siendo cruzada por estas interpelaciones. E incluso, en Europa y Estados Unidos, especialmente, es común ver a líderes católicos institucionales al lado de movimientos feministas, de neo espiritualidades, de *gays* y ecologistas. La historia de la Iglesia, una vez más, está abierta.

Un nuevo paradigma científico

En los sesenta, sobre la base de nuevas miradas y teorías científicas, la ciencia pura y su asombrosa búsqueda de sabiduría transitó definitivamente hacia uno de esos cambios de paradigma en la ciencia que por esos mismos años describía Thomas Khun en su “Estructura de las Revoluciones Científicas”.

Ya antes, en los cincuenta primeros años del siglo XX, la física cuántica, las observaciones astrofísicas de Hubble y luego Einstein con sus potentes ecuaciones, indicaban un nuevo rumbo para la ciencia occidental, poniendo en entredicho al paradigma moderno con su separación de sujeto y objeto y su comprensión de un universo mecánico y eterno. Pero será definitivamente en los años sesenta cuando este cambio de paradigma se ve refrendado con nuevas teorías y descubrimientos.¹

En esos años se consolida la cibernética y la teoría de sistemas. Surge la física no lineal y las matemáticas de la complejidad. En biología sistémica nace la teoría de la autopoiesis para explicar la vida. La razón instrumental, lineal y mecanicista, era puesta en entredicho por el “caos” de una mariposa que aleteaba en cualquier parte y podía desencadenar una tormenta en Nueva York, o por una “autopoiesis” que explicaba la vida

¹ Aquí sólo los enumeraré, pues en el capítulo 5, en especial en el apartado “cambio de paradigma científico” desarrollaré más ampliamente sus alcances.

como una red autogeneradora, una circularidad compleja, bella e intensa. También en esos años se sintetiza el ADN, que será clave para desentrañar los secretos de la vida. La doble hélice (el ADN), la información de la vida tras todas las vidas, se nos empieza a aparecer misteriosamente como una serpiente cósmica, igual que en la mayoría de los relatos de las cosmovisiones originarias para explicar el principio de la vida. En 1965, Emmet Leith y Juris Upatnicks anunciaron que habían construido hologramas con el recién creado rayo láser (que en la teoría había sido descrito en 1947 por el matemático Dennis Gabor). En 1969 el neurocirujano Karl Pribram propuso que el holograma constituía un poderoso modelo para los procesos cerebrales y sincrónicamente con el físico David Bohm, intuyeron que la organización del Universo podía ser holográfica. Así abrieron cauces para el desarrollo del nuevo paradigma científico holográfico, que, coincidentemente con el paradigma sistémico, continuaría subvirtiéndose en su seno a la ciencia occidental.

Por su parte, en las ciencias sociales y en la filosofía se expandió la idea del **fin** de todas las ideologías modernas, ya sean liberales o marxistas, ambas de raíz ilustrada. Esa tarea fue radicalmente asumida por los postmodernos desconstruccionistas y resultó ser algo nada trivial luego que en Occidente hasta esos años el mundo sólo se podía mantener o cambiar en una fratricida lucha social guiada por cualquier **razón totalitaria**.

Las ciencias sociales también incorporaron en esos años la dimensión de lo personal, de la subjetividad, en lo que antes eran unilaterales “sujetos objetivos”. Cosa relevante si la miramos en relación a la separación absoluta que la razón moderna había hecho entre el cambio social y el cambio personal. En esa racionalidad que separaba, muy poco o nada importaba lo más cotidiano: nuestra vida y la salud del cuerpo y la psiquis. Esa suerte de “esquizofrenia” entre lo público (lo social) y lo privado (lo personal), hasta los años sesenta políticamente fue la norma aceptada.

En astrofísica, dos astrónomos norteamericanos, Arno Penzias y Richard Wilson, en 1965, tuvieron el privilegio de observar empíricamente por primera vez un “misterioso resplandor milimétrico” que provenía de todas las direcciones del cielo. Habían detectado “azarosamente” la “radiación fósil”, la luz de la Bola de Fuego, que “ya las observaciones de Hubble, combinadas con la cosmología de Einstein, de Lemaitre y de Friedman”, mostraban a los astrónomos la existencia del Big Bang. Desde ahí somos la primera generación humana que mira el cielo nocturno y sabe que ahí está la energía y la luz de los comienzos hoy conocidos del univer-

so. Desde ahí sabemos que el universo se expande, cambia y se auto-organiza hacia la complejidad, y desde ahí nosotros empezamos a sabernos parte de ese viaje cósmico.

Emergencia de nuevas tecnologías: internet y biotecnología

También en los años sesenta, en el Pentágono se realizan los primeros ensayos y experiencias de interconexión de computadores en red orientados a la defensa militar, anunciando así a la actual red **internet**.

A su vez, a finales de los sesenta, se empieza a experimentar con Organismos Genéticamente Modificados (OMG), dando curso a la actual biotecnología. De hecho, en un *continuum*, ya en 1973 se logrará transferir por primera vez un gen al interior de un colibacilo.

El inicio del fin de un hueso duro de la modernidad

En los sesenta también eclosionó el cuestionamiento social en el propio seno del moderno socialismo realmente existente. En 1968, en Checoslovaquia, los movimientos sociales que por primera vez salían a las calles en la Primavera de Praga, con flores y al estilo parisino, empezaron a resquebrajar a este hueso duro de la modernidad: el socialismo real.

Junto al liberalismo económico y político, el socialismo fue el otro hijo del proyecto moderno ilustrado. Un hijo radical y a la vez una variante para la administración de la modernidad, que hasta esa fecha, al menos en la Unión Soviética, demostraba con cifras su capacidad de control y destrucción de la naturaleza, su potencial para el crecimiento económico y el desarrollo de las fuerzas productivas. Todo lo que había sido la misión más íntima del proyecto moderno.

El primer pequeño paso del hombre en la Luna fue un salto gigante hacia la conciencia planetaria de la humanidad

En los sesenta, un hombre pisó la Luna y de inmediato abrió los ojos para observar el espacio cósmico, descubriendo en el horizonte una hermosa esfera azul que es nuestro vivo y único hogar. Paradójicamente, fuimos a conquistar la Luna y terminamos descubriendo la Tierra.

De esa manera, la conciencia de una humanidad que permanecía simultáneamente en red y asombrada frente a los millones de televisores encendidos y conectados en vivo y en directo hacia la Luna, se impregnaba de un sentimiento de pertenencia a la Tierra que nunca antes pudimos tener. Desde ahí se expande la conciencia planetaria, el más potente signo cultural de la actual mundialización.

Una nueva comunicación

En los sesenta las comunicaciones empezarán a ser revolucionadas con el nacimiento de la red **internet** y con un espacio cercano que empezará a llenarse de “estrellas” artificiales, los satélites.

Lo que primero fue una red para las comunicaciones militares, con los años se iría convirtiendo en una potente revolución comunicacional que nos enredaría a todos, como si fuéramos un cerebro único, con sus grandezas y miserias. Desde entonces, el código transgenético que es el lenguaje empieza también a operar en una red planetaria.

Si la imprenta fue la tecnología comunicacional que a finales de la Edad Media e inicios de la modernidad revolucionó a las comunicaciones, marcando a toda la época moderna, ahora internet, por la radicalidad de su revolución comunicacional, sin duda será la tecnología que marcará comunicacionalmente el emergente mundo postmoderno.

La píldora y el control demográfico

En 1960 nació la píldora anticonceptiva oral. Este invento, sincrónicamente, facilitará la revolución en la vida sexual que se iniciaba en esa década. En perspectiva histórica, la píldora aparecerá como la creación cultural por excelencia que permitirá iniciar una respuesta real ante la inquietante amenaza de la sobrepoblación.

Nuevos valores económicos y emergencia de la necesidad de una reorganización de la economía y del fin del crecimiento económico ilimitado

En los sesenta, los principios de la actividad económica moderna comenzaron a ser subvertidos. Hombres y mujeres empezaron a cuestionar el valor del crecimiento económico ilimitado y la unilateral búsqueda de la ganancia y el lucro en interacciones competitivas (el único rasgo constante

que ha caracterizado al capitalismo moderno), iniciándose así la organización expansiva de redes cooperativas y asociativas sin fines de lucro en la sociedad civil.

También en los sesenta, el paradigma económico industrial, frente a la inminente realidad de la informatización, constata que su *leit motiv* de hombres y mujeres trabajando para producir será subvertido definitivamente por el desplazamiento radical e irreversible de la mano de obra, e incluso de la mente humana, de los procesos productivos de bienes y servicios; constatando además que ese proceso sería muy diferente a la transitoriedad de desplazamientos anteriores, que siempre ocurrían al incorporarse tecnología a la agricultura y a la industria.

El uso creciente de máquinas automatizadas en cualquier actividad económica, pre-anunciaba ya el actual drama del desempleo y del “Fin del Trabajo” socialmente organizado que hasta esa década habíamos conocido. De ahí en más la organización económica espera ser re-organizada.

Si no un neo-renacimiento, ¿qué fueron entonces los años sesenta?

Esos, entre otros, fueron los radicales signos y gritos de los sesenta. Al terminar éste resumen de los signos culturales emergentes en esos vitales años, quiero aclarar que mi voz no es la de un hinchado nostálgico de una época (y no lo podría ser, ya que no tuve la suerte de vivirla en conciencia), sino que es sólo la mirada de un observador histórico que la reconoce en su impronta germinal: todo lo que en ella nacía llevaba una inevitable carga de ambigüedad, pero desde una singular potencia creativa.

Cuando jóvenes y movimientos estudiantiles, junto a artistas, trabajadores, intelectuales y científicos, se tomaban las calles, en muchos de ellos latían levemente esas emergentes sensibilidades. ¿Por qué eran coinspiradas esas sensibilidades? ¿Qué significaban esos signos? Por ahora históricamente sólo cabe especular que fue en esa década, más allá de la precedente genialidad intuitiva de Nietzsche, Heidegger y otros pensadores, cuando muchos individuos empezaron a diagnosticar la posibilidad de una autodestrucción de la especie ante los inquietantes signos vitales que empezaba a presentar la Tierra. El cineasta Stanley Kubrick, en 1968, resumía esa sensibilidad: “A mi modo de ver, la única inmoralidad es la que pone en peligro a la especie humana, y el único mal absoluto, es la amenaza de su aniquilación”.

¿Es que acaso hoy, tres décadas después, esos emergentes gestos culturales han sido olvidados? No lo han sido. Es un hecho que las profundas huellas heredadas de esas sensibilidades, desde su sentido de realidad, responsabilidad y honestidad, ahora seducen cada vez a más personas.

Esas “marginalidades dinámicas”, a diferencia de las marginalidades estáticas (expresiones subterráneas que niegan lo social), aunque con origen en espacios alternativos y contraculturales, en procesos históricos de larga duración podrían tender dinámicamente a consolidarse como sensibilidades mayoritarias.

Ese ha sido el proceso vivido por los movimientos contraculturales de los sesenta: ahí surgen los ecologistas; las feministas actuales; los movimientos en pro de la tolerancia y la legitimidad del otro; de la aceptación de las identidades y diversidades sexuales, culturales y étnicas; de una nueva economía y la actitud cultural de la individuación y el desarrollo personal. Y quién puede negar hoy que esas marginalidades dinámicas, coherentes con su expansión en la sensibilidad humana, tienden cada vez más a ser actitudes culturales de una manera u otra consensuadas. Quién, en fin, puede hoy negar que esos temas culturales tienden a constituir una nueva red de conversaciones. Una nueva red que, en una humanidad cuyo sino es el lenguaje, aparece como un emergente período en la historia y un cambio cultural radical.

Los cambios que explosionaron en los años sesenta fueron de tal envergadura cualitativa y paradigmática, de tal vigor cultural, que haciendo una analogía histórica más parecen los signos de un nuevo renacimiento: vivimos en la vorágine inicial de una nueva manera de mirar, de una transición epocal de dimensiones aún insospechadas e inciertas, y cuyo proceso histórico será largo e intenso.

Desde esa década prodigiosa se expanden una multiplicidad de cambios culturales hacia un nuevo paradigma social postmoderno que, ampliando las ideas ya escritas, son los que analizaremos en el próximo capítulo.

Capítulo 5

Los múltiples signos del emergente paradigma social postmoderno

En el aparente caos inaprensible de nuestro acelerado presente histórico, acaece un conjunto de transformaciones interrelacionadas que son las que realmente importan para analizar el actual cambio histórico en curso: un cambio en el paradigma científico; una nueva conciencia ecológica; un cambio en el paradigma teológico; un cambio en la conciencia histórica; un cambio hacia la cultura de la legitimidad del otro; una nueva ética de la diversidad, la coherencia y la pertenencia; el fin de la cultura patriarcal y el cambio que genera en nuestra más íntima cotidianidad; una nueva conciencia planetaria; un cambio comunicacional; un cambio en nuestra relación con la tecnología; un cambio en la vida económica; un cambio en la regulación demográfica; un cambio en la comprensión del poder. Y los actores que están haciendo carne y alma estos cambios son los nuevos movimientos sociales y culturales, también los antiguos movimientos sociales y políticos que se van actualizando y, gracias a quizás qué misterio, es en especial la sensibilidad ya postmoderna con que llegan al mundo las nuevas generaciones.

La creatividad de las sensibilidades, conversaciones y prácticas emergentes en los años sesenta inició la erosión cultural de una época antigua, la moderna, y en ese proceso ha venido abriendo senderos a una postmodernidad históricamente constructivista.

Antes de entrar en el análisis del cambio histórico y de sus interrelacionadas expresiones, que se inspiran y a la vez están construyendo el nuevo paradigma social postmoderno, quiero destacar que el actual cambio epocal, como movimiento orgánico, posee dos características antes inéditas en la historia humana.

Primero, la actual aceleración de la historia hace que el cambio transcurra más rápido, en comparación con otras transiciones epocales. Todas las otras transiciones acaecieron lentamente, con menos conciencia de sí mismas y sin tantas urgencias, demorando siglos. Como lo ha destacado Carlos Altamirano Orrego en sus reflexiones sobre la modernidad, la humanidad occidental tardó un par de siglos en asimilar su propio proceso orgánico de cambio histórico. Fue recién en las primeras décadas del siglo XIX, después de un par de siglos de incubación y ya ocurrida la revolución francesa como el hito que la coronó ideológica y políticamente, cuando algunos artistas e intelectuales empezaron a hablar de la época moderna o los tiempos modernos.

En nuestro presente como historia, el actual cambio epocal va más rápido. Pese a los tonos de la superficie, que aparentemente sólo indican una inercia continuista de la modernidad realmente existente, cada día son más los hombres y mujeres que en su vida actúan desde distintas dimensiones de una conciencia postmoderna, todo con contradicciones y desgarros, es cierto, pues ése es el rasgo existencial por excelencia de un cambio epocal.

En pocas décadas, la gravedad de las presiones hacia la insustentabilidad se ha agudizado. Éstas cada vez más tienden a explosionar como rupturas y dramáticas crisis (aunque parciales), que pueden ser ambientales, demográficas, en las megalópolis, en la inseguridad, en el empleo, o en la extensión de la pobreza. Y son éstas las que presionan crecientemente a la conciencia humana hacia el cambio.

A su vez, en la aceleración del cambio epocal incide una más intensa conciencia histórica heredada de la potencia creativa de la propia modernidad, junto a unas ciencias sociales que nos han abierto la mirada acerca de nosotros mismos. Hoy tenemos una reflexión historiográfica acumulada, especialmente en Occidente, que nos enseña cómo han ocurrido otras transiciones. Por eso vivimos en una mayor conciencia sobre el cambio de época histórica y podemos conscientemente participar en su devenir.

Segundo, aunque la presión hacia la insustentabilidad es una urgencia que empuja el cambio epocal y a la historia hacia nuevos sueños, sería irresponsable soslayar en el presente las mayores dificultades para el cambio histórico en comparación con otras transiciones epocales.

Nunca antes los poderes tecnológicos y las fuerzas productivas de la especie habían sido tan enormes y nunca antes en la historia esos poderes habían abarcado de una u otra manera a todos los humanos.

Hoy, más que el riesgo del enorme poder administrado directamente por los tecnócratas conservadores modernos que quieren defender el *statu quo*, la dificultad radica en la densidad de la inercia histórica. Por ejemplo, en la inercia del sistema económico que nos enreda a todos, desde una compleja diversidad de actividades, profesiones y trabajos, y nos inhibe para imaginar otras posibilidades de reorganización de la vida económica. Por ejemplo, en la inercia de un coro electrónico saturador de los sentidos, que, en un proceso que alimentamos y retroalimentamos con valores ya agotados, son la continuidad valórica de una época ya antigua.

Hoy, a diferencia de ayer, estamos dramáticamente integrados. Ya en capítulos anteriores hablé del riesgo de accidentes tecnológicos generales. Tal vez, debido a esas dificultades, una de las estrategias preferidas de los nuevos movimientos culturales consiste en “retirarse” (distanciarse, aunque no excluirse) de las redes institucionales y simultáneamente empezar a construir nuevas redes y nuevas “tribus”. Y lo hacen casi en un gesto de resignación ante las presiones generadoras de colapsos parciales y en espera de un proceso que gradualmente vaya abriendo los ojos y las conciencias a más personas respecto a la necesidad de empezar a vivir desde ahora inspirados en un nuevo paradigma social.

Todo este cambio de paradigma social es un simple y profundo cambio de mirada. El mismo es resumido de manera magistral por Fritjof Capra: **transitamos desde lo unilateralmente asertivo a lo integrativo.**

Según Capra, en el actual proceso de cambio de paradigma social hay una sorprendente conexión entre los cambios de pensamiento y de valores: «ambos pueden ser contemplados como cambios **desde la asertividad a la integración**. La tendencia asertiva y la tendencia integrativa son dos aspectos esenciales de todos los sistemas vivos. Ninguna es intrínsecamente buena o mala. Lo saludable es un equilibrio dinámico entre ambas y lo insalubre es su desequilibrio, enfatizar desproporcionadamente una en detrimento de la otra». Y precisamente la unilateralización de la asertividad es lo que ha caracterizado al paradigma social de la modernidad. Por eso, el sentido último del actual cambio de paradigma social o el desafío central del nuevo paradigma social postmoderno es instaurar en la vida cotidiana, en los pensamientos y en los valores, un equilibrio creativo entre lo asertivo

y lo integrativo.

Capra ha elaborado un interesante esquema comparativo de ambas tendencias. En el pensamiento:

Lo asertivo es lo **racional**, lo integrativo es lo **intuitivo**;
Lo asertivo es lo **analítico**, lo integrativo es lo **sintético**;
Lo asertivo es lo **reduccionista**, lo integrativo es lo **holístico**;
Lo asertivo es lo **lineal** y lo integrativo es lo **no-lineal**.

Mientras, en los valores:

Lo asertivo es la **expansión** y lo integrativo es la **conservación**;
Lo asertivo es la **competición** y lo integrativo es la **cooperación**;
Lo asertivo es la **cantidad** y lo integrativo es la **calidad**;
Lo asertivo es el **dominio** y lo integrativo es la **asociación**.

Reflexionar sobre estas distintas maneras de pensar y estos distintos valores, y desde ahí imaginar nuevas prácticas que equilibren a ambas tendencias, nos abre un mundo de posibilidades creativas para re-inventar lo humano.

En el pensamiento, la modernidad desarrolló unilateralmente lo racional: de ahí la subvaloración de las emociones y el totalitarismo de la razón instrumental; lo analítico: de ahí su manía por descomponer y desagregar; lo reduccionista: de ahí su obsesión por reducir la rica complejidad y diversidad del **todo**.

Y en los valores (todos además valores patriarcales), la modernidad privilegió unilateralmente la expansión: de ahí su desprecio a la conservación; la competición: de ahí su exacerbación de la lucha y la destrucción del otro; la cantidad: de ahí el gusto por tener y tener, por el bien-estar material en desmedro del bien-ser; la dominación: de ahí el celo por mantener el control en todas las relaciones interpersonales e interculturales.

Las sociedades postmodernas, en cambio, si bien no podrán desconocer esas dimensiones asertivas, muy reales en la existencia humana y natural, deberán potenciar lo intuitivo, lo sintético y lo holístico en el pensamiento, así como la conservación, la calidad y la asociación-colabora-

ción entre los valores.

Pensar intuitivamente, por ejemplo, es otorgar sentido vital a la inteligencia emocional y a la empatía comunicativa, y no sólo dar crédito a la plana racionalidad del frío discurso verbal en la interacción personal. Pensar holísticamente es empezar a mirar relaciones y procesos y no sólo a las partes, es sentir el bosque cada vez que veamos los árboles, es sentir el dolor del cuerpo y de inmediato saber que también hay dolor en la mente.

Valorar la conservación es empezar a reciclar, a respetar la memoria cultural de las comunidades y la memoria de nuestros padres. Valorar la calidad es empezar a vivir con delicada atención la «pequeñez» del aquí y el ahora, es maravillarse con la belleza de una flor. Valorar la colaboración es aprender a trabajar en equipo, es respetar la mirada de cualquier otro.

Ese movimiento desde una unilateral asertividad hacia una integración, en el pensamiento y en los valores, se viene expresando en las últimas décadas de manera histórica y muy concreta en un conjunto de cambios culturales interrelacionados que he denominado “la emergencia de un nuevo y complejo Paradigma Social”. Los actores que están haciendo carne y alma esos cambios son los nuevos movimientos sociales y culturales y son también los antiguos movimientos sociales y políticos que se actualizan y, gracias a qué misterio, en especial es la sensibilidad ya postmoderna con que llegan al mundo las nuevas generaciones.

Y estas transformaciones, en el aparente caos inaprensible de estos tiempos tan acelerados, son las que realmente importan para analizar el actual cambio histórico en curso. Por lo mismo, en este capítulo enumero y desarrollo cada uno de esos cambios en sus tópicos más sustantivos a la hora de dinamizar el cambio de época, dejando de lado los detalles, la diversidad y los complejos entrelazamientos en y entre cada uno de los procesos que describiré.

Los enumero:

1. El cambio en el paradigma científico
2. El cambio hacia una conciencia ecológica
3. Un cambio en el paradigma teológico
4. Un cambio en la conciencia histórica
5. Un cambio hacia la cultura de la legitimidad del otro
6. El cambio hacia una ética de la diversidad, la coherencia y la pertenencia

7. El cambio en la intimidad cotidiana y el fin de la cultura patriarcal
8. El cambio hacia una nueva conciencia planetaria
9. Un cambio comunicacional
10. Un cambio en nuestra relación con la tecnología
11. Un cambio en la vida económica
12. Un cambio valórico hacia la regulación demográfica
13. Un cambio en la vivencia del poder

Todos y cada uno de estos cambios son los que hoy convocan a más hombres y mujeres, quienes están construyendo, desde hace algunas pocas décadas, el único futuro posible. Paso ahora, entonces, a desarrollar uno por uno estos cambios y, además, al final del capítulo, como un anexo, cierro con una reflexión complementaria—**El cambio de época histórica y su expresión en el arte**—y con una evaluación final que da cuenta de cómo toda esta voráginde de cambios están inmersos en una sola transformación integral, que en la actual transición epocal, desde la modernidad a la posmodernidad, es **Un giro cultural más radical que lo que fue la Ilustración**.

1. El cambio en el paradigma científico

Este cambio es clave. La importancia de la ciencia en el Occidente moderno es y ha sido enorme. Entre otros muchos pensadores provenientes de la ciencia occidental, Morris Berman, en su obra el “Reencantamiento del Mundo”, ha sintetizado este cambio en toda su historicidad: **el ya antiguo paradigma científico moderno llegó a ser tan difícil de mantener a fines del siglo XX como lo fue sostener el paradigma religioso en el siglo XVII**. Veamos.

El nuevo paradigma sistémico

El nuevo paradigma científico posmoderno es sistémico. De inmediato aclaro que la intuición sistémica, la idea de totalidad, tiene una larga historia en Occidente. Sin embargo, lo nuevo en el actual cambio de paradigma científico es que lo sistémico se ha llegado a asumir desde lo experimental y se ha traducido en metodología científica explicativa.

Este cambio epistemológico es resultado de la propia mirada científica y desde la segunda mitad del siglo pasado ha contribuido a una nueva manera científica de mirar que ha abierto más dimensiones del mundo. Los aspectos epistemológicos centrales de este cambio de paradigma en la ciencia, desde el viejo paradigma cartesiano al nuevo paradigma sistémico, son los siguientes:

- Crucial ha sido la innovadora comprensión de los conceptos de organización y estructura. El viejo paradigma veía en el mundo simplemente a estructuras, y fuerzas y mecanismos que permitían que las estructuras interactuaran, originándose así procesos. En el nuevo paradigma, las estructuras sólo manifiestan un proceso subyacente: una organización, una red de relaciones que es intrínsecamente dinámica y envuelve a la estructura. En síntesis, el viejo paradigma operaba con estructuras, el nuevo con complejos patrones de organización que subyacen a las estructuras.

- El viejo paradigma creía que la dinámica del todo, en cualquier sistema, se podía comprender a partir de la suma de las propiedades de las partes. El nuevo paradigma afirma que las dinámicas de las partes sólo se pueden comprender a partir de la dinámica del todo. Para el nuevo paradigma, en rigor, no existen las partes como unidades discretas y autónomas, sino que existen organizaciones. Cada organización tiene una estructura enredada discretamente en la organización que le subyace, y, a la vez, cada organización se enreda con otras, todo en una red universal de relaciones. Una parte, en un sistema, es sólo una configuración en una red de relaciones que no pueden ser desagregadas. El viejo paradigma privilegiaba la parte (desagregaba los objetos), en cambio, el nuevo enfatiza la importancia de las relaciones que configuran el todo sistémico.

- El viejo paradigma auto-asumía sus descripciones científicas como objetivas, es decir, independientes del observador y del proceso de conocimiento (esa ilusión de la objetividad surgió de la ilusión moderna de la separatividad, generando el abstraccionismo tan típicamente moderno e incluso males síquicos como la esquizofrenia que hunde sus raíces en ambas ilusiones.) El nuevo paradigma, en cambio, sabe que la objetividad así entendida es imposible, pues los seres humanos estamos vitalmente inmersos en la observación y en lo observado. El nuevo paradigma científico postmoderno se reconoce como epistémico, es decir, la epistemología, el proceso de conocimiento, debe siempre incluirse en la descripción científica. El nuevo paradigma en la ciencia pone a la objetividad entre paréntesis (Humberto Maturana), a saber, el discurso científico es un discurso más, un discurso potente, es cierto; sin embargo, no puede dejar de ser sólo un discurso con su propia legitimidad y metodología explicativa de un mundo del cual es parte (esta idea de la objetividad entre paréntesis, en clave poética, fue dibujada por Asher en el clásico cuadro de las dos manos que circularmente se dibujan a sí mismas.) De esta manera, para los científicos postmodernos, la ciencia se hace con un método experimental, con una epistemología y también con honestidad y responsabilidad.

- El viejo paradigma estaba siempre tentado a creer que al alcanzar una verdad científica se caminaba a una certeza absoluta, por eso el desconcierto y la dificultad que tenía para ir asumiendo nuevas miradas y descubrimientos. En cambio, el nuevo paradigma asume *a priori* las descripciones y distinciones como limitadas y aproximativas. Asume simplemente que las explicaciones científicas se hacen desde la mirada de la ciencia, pero no son absolutas: la ciencia nunca termina de ir construyendo una comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Vivimos en red y emergemos desde el vacío

La idea postmoderna más sugerente en las ciencias es la red. Ya ningún hombre o mujer que vive la ciencia con seriedad postula el dogma científico moderno de “un universo mecánico compuesto por piezas”, aunque todavía muchos “científicos-tecnócratas” aplican sus conocimientos como si éste así lo fuera. Todo el conocimiento experimental de la ciencia occidental más evolucionada apunta a que nos auto-asumamos en red con todo lo existente.

Hoy sabemos que el universo es un evento energético único, una totalidad en proceso y acto, cuyos componentes se mueven interconectados, co-derivando hacia la complejidad. Las partículas elementales, los átomos, el vacío (la anti-materia), las moléculas, las células, las galaxias, las estrellas, los planetas, son parte de un devenir cósmico.

Todos nos hemos sobrecogido de asombro ante el surgimiento de las partículas desde el **vacío**, según lo sugiere la física cuántica, y así también nos hemos asombrado ante la emergencia aún inexplicable del propio universo desde el **vacío**, según lo sugiere la teoría del *Big Bang*.

Todos nos hemos sobrecogido ante el «amoroso” misterio de las cuatro fuerzas organizadoras: la nuclear débil, la nuclear fuerte, la electromagnética y la de gravedad, que en el universo todo lo atraen, lo atrapan, lo repelen y lo encantan. Desde que estas cuatro fuerzas aparecieron sucesivamente tras el *Big Bang*, ellas han permanecido constantes en un universo en que todo se reorganiza y así se conserva y cambia.

Todos nos hemos sobrecogido ante la misteriosa e incomprensible sincronicidad del movimiento de las partículas elementales: los átomos danzan sincrónicamente a distancia.

Todos nos hemos sobrecogido ante la belleza de las “estrategias

biológicas” de cooperación, simbiosis y competencias que realizó la vida en el enredado proceso de los seres en su co-evolución.

Todos nos hemos sobrecogido ante el increíble equilibrio entre expansión e integración en el universo, entre el cambio y la conservación, que fue dando curso a los procesos tendientes hacia la complejidad. El universo desde el inicio tiene dos tendencias: una hacia la expansión y otra hacia la integración o atracción. Lo notable es que siempre ha habido equilibrio entre ambas y todo ha ocurrido como tenía que ocurrir para avanzar hacia la complejidad y así devenir la vida y la conciencia humana. Si la velocidad de expansión hubiera sido sólo una trillonésima de fracción más rápida o más lenta, el universo no sería tal cual es. Por ejemplo, si la atracción hubiese sobrepasado a la expansión, el universo se habría desplomado, y si la expansión hubiese superado a la integración, el universo habría explotado. Fue ese equilibrio, y matemáticamente sólo ese equilibrio, el que permitió el devenir de un universo con multiplicidad de centros energéticos articulados.

Todos nos hemos sobrecogido ante el profundo emparentamiento de todo lo que existe. Ante la inasible y potente memoria y creatividad de la red del universo y de la vida. En el libro “La Más Bella Historia del Mundo”, cuatro científicos resumen muy bien este misterio sobrecogedor: “Sí, sin duda, es la más bella historia del mundo, porque es la nuestra. La llevamos en lo más hondo de nosotros mismos: nuestro cuerpo está compuesto por átomos del universo; nuestras células encierran una porción del océano primitivo, la mayoría de nuestros genes es común con la de nuestros vecinos -los primates-, nuestro cerebro posee los estratos de la evolución de la inteligencia, y, cuando se forman en el vientre materno, el hombre y la mujer rehacen aceleradamente el recorrido de la evolución animal. Es la más bella historia del mundo. ¿Quién podría negarlo?”.

En fin, son todas intuiciones y conocimientos empíricos que, junto con adelantar un giro en la sabiduría humana, nos alientan como especie a seguir viviendo para asombrarnos aún más con lo que vendrá y nos impactan con revelaciones para un *re-ligare* neo-panteísta con la naturaleza. Si la naturaleza (el universo o la realidad) -afirma con cuidado y muy alegóricamente el astrofísico Hubert Reeves- hubiese tenido la “intención” de engendrar seres conscientes, habría «hecho» exactamente lo que hizo... Así lo demuestran nuestras simulaciones matemáticas: si esas leyes fueran levemente distintas, el universo jamás habría salido del caos inicial. ¿Acaso entonces el universo quería la vida consciente o la vida consciente es el universo?

Por eso, desde el nuevo paradigma científico los seres conscientes que somos hemos re-empezado a hacer uso de la libertad de mirar y reconocernos en todo lo que existe. Emocional e intelectualmente nos re-preguntamos sobre el sentido del todo y cuál es nuestro rol en él.

El organismo es un todo que es parte del Todo

El cuerpo humano, a diferencia del dogma científico propio del paradigma moderno, ya no es más comprendido como “una máquina” para ser descompuesta y “arreglada” por partes, sino que los biólogos sistémicos hoy reconocen en el organismo humano a un sistema auto-organizador y auto-regulador, un organismo total cuyos componentes existen para él. Todos los órganos -y cada uno de los subsistemas orgánicos- se unifican en una sola red que es el sistema vivo. Cada organismo es un proceso de cognición-acción que interactúa, a través de la “sinapsis cibernética”, con otros organismos y las cosas.

Esta nueva comprensión posmoderna de la vida y del cuerpo humano abre perspectivas sorprendentes en la salud, en la medicina y en la psicología de Occidente, por lo mismo cada vez se esta innovando más con nuevas terapias y a través de la complementariedad, diálogos y aprendizajes mutuos entre las tradiciones de la medicina alópata de Occidente y las medicinas de Oriente e indígenas, que desde tiempos ancestrales trabajan sobre la base de una comprensión integradora de la vida, la salud y la enfermedad.

La cooperación y competencia en el devenir evolutivo

La visión científica moderna reducía “la evolución a la adaptación competitiva y adaptativa de los organismos al entorno”. Sin embargo, en las últimas décadas sorprendentes descubrimientos en la comprensión del devenir de la vida han llevado a replantear radicalmente esa comprensión tan típicamente moderna. Por lo mismo, la actual mirada sistémica posmoderna de la evolución ha superado al darwinismo y neodarwinismo.

James Lovelock (meteorólogo), junto a Lynn Margulis (microbióloga), destacados científicos que trabajan en la actual frontera del conocimiento acerca de lo vivo, han sido los autores de la hipótesis científica Gaia. Esta teoría postula al planeta como un macro-organismo de organismos. Habría sido la propia vida un poder biológico que fue autoconfigurando su devenir. A diferencia de la ciencia moderna, que veía

a la superficie de la Tierra como un entorno pasivo y «muerto» al cual se adaptaba la vida y en cuyo seno los organismos (ego-islas) competían en una suerte de teatro inerte, la hipótesis Gaia considera que es la Tierra la que esta viva y es la vida la que hace, conforma y cambia al entorno, y éste, a su vez, retroalimenta a la vida que cambia, actúa y crece en él, todo en un vital «escenario» sistémico. La tierra sería entonces un macro-organismo en el cual no es fácil distinguir las fronteras entre lo vivo y lo inerte, ni las fronteras entre lo que es competencia y colaboración entre los seres vivos que participan en su interior.

Según Lovelock “tan íntimamente vinculada está la evolución de los organismos vivos entre sí con la evolución de su entorno, que todo junto constituye un único proceso evolutivo. De este modo, nuestra atención se está desplazando de la evolución a la co-evolución; una continua danza que se desarrolla a través de la sutil interacción entre competición y cooperación, creación y adaptación mutua”.

Esta nueva comprensión co-evolutiva de la vida, por añadidura, cuestiona al antiguo paradigma moderno que consideraba -y considera- a “la vida en sociedad como una unilateral lucha competitiva por la existencia”. Le cuestiona profundamente porque ve en esa mirada sólo a una singular creación cultural de la modernidad e inspiradora además de la sobredimensión del egoísmo como valor humano (instituido por Thomas Hobbes). La mirada moderna asumió a la competencia como el único modo de autorregulación de la vida social, desconociendo, o todavía no comprendiendo, el rol central de las estrategias cooperativas en el devenir de las moléculas orgánicas, las células y los organismos.

Hoy, el nuevo paradigma científico postmoderno nos revela un devenir particularmente más complejo. Las moléculas orgánicas se enredan (se asocian y cooperan) para generar células y éstas se enredan para generar a los organismos pluricelulares, que fueron un “invento” solidario de las propias células antes aisladas para mirar juntas el cielo. Y estos organismos pluricelulares, organizándose en poblaciones y ecosistemas, siempre han co-evolucionado sobre la base de la creatividad que surge de la cooperación, la simbiosis, la adaptación mutua, la competencia y el conflicto.

Sobre la base de esta comprensión posmoderna acerca de la evolución y de la relación entre cooperación y competencia en el devenir de los seres vivos, empieza a resignificarse en el vivir humano la negociación y el consenso en la resolución de los conflictos, la aceptación del otro y la inte-

gración asociativa. Por eso, una de sus consecuencias más relevantes podría llegar a ser la superación del paradigma económico moderno que sólo ve a seres egóticos que compiten entre sí en un mercado frío y cruel, revalorizándose así las redes económicas entre asociados y la cooperación entre los sujetos en sus intercambios en los mercados.

Una nueva conciencia holística, fin del pensar cartesiano

Estamos emparentados vitalmente con todo lo que existe, de ahí el absurdo de la ilusión moderna de separatividad que nos inundó y hasta ahora nos enceguece, cuando algunos todavía creen incluso en la posibilidad de llegar a “vivir” en una supuesta sociedad postbiológica.

A partir de las últimas décadas, los más relevantes científicos naturales contemporáneos reconocen explícitamente que no hay verdades descubiertas por la razón omnipotente y extrañada del sujeto (un adentro) que observa la realidad (el objeto que está afuera), sino que existe una interacción compleja entre el observador y lo observado. Esta nueva comprensión, como escribí antes, está en la base del cuestionamiento a la ilusión de objetividad presente en la ciencia moderna y, en un gesto subversivo, desde la ciencia postmoderna emerge la idea de la objetividad entre paréntesis (Humberto Maturana.)

Hoy, todos los científicos sistémicos admiten que el acto de conocer es un vínculo físico y en red entre organismo y medio. De esa manera superan a Descartes con su oposición sujeto-objeto y arriban a una asombrosa y serena conciencia holística, de totalidad.

No hay sujeto y objeto; sí hay materia-energía (hay materia conocida y otra aún «oscura», y energía conocida y otra aún «oscura») que conforma el Todo y a todo, que se mueve y se intercambia. La única pregunta que permanece es qué es la conciencia. ¡Y qué pregunta! Por ahora, nuestra única respuesta continúa siendo poética: tal vez la conciencia de los seres vivos es simplemente un guiño que un universo también vivo se hace a sí mismo. Tal vez una aventura del conocimiento que aún escapa a nuestra comprensión más ordinaria, es lo sugerido sincrónicamente a finales de los años 60 por el neurólogo Karl Pribram y el físico David Bohm con su teoría del Paradigma Holográfico: «nuestros cerebros (y nuestros cuerpos, ergo, la conciencia) construyen matemáticamente la realidad «concreta» al interpretar frecuencias de otra dimensión, una esfera de realidad primaria significativa, pautada, que trasciende el espacio y el tiempo. El cerebro es un holograma que interpreta un universo holográfico».

En la primera mitad del siglo XX, los físicos cuánticos demostraron experimentalmente cómo el ser humano (un científico) intervenía con su presencia física cada vez que en su praxis de hombre de la ciencia experimental debía manipular el “objeto” - mundo atómico. El biólogo Héctor Orrego Matte en su obra “Currículum Vitae” nos recuerda que si uno piensa en términos cuánticos nos recambiamos y somos y estamos físicamente en los otros unas 10 elevada a veinte veces por segundo... La idea más común de que nos renovamos cada siete años es correcta sólo si pensamos en células. Pero si pensamos en electrones, protones, neutrones, ahí nos estamos intercambiando en una forma que desafía la imaginación. Eso tiene mucha importancia. Ya no somos, fuimos. Literalmente así, y varias veces. No sólo ya no somos, sino que pasamos a ser parte absoluta del todo, se llega al holismo perfecto, “tú estás siendo yo, y yo tú, a cada instante”.

Desde la ciencia postmoderna se sientan entonces las bases más potentes y sólidas para la emergencia de una nueva concepción de mundo: la ecológica o antropo-biocéntrica. La humanidad una vez más se empieza a auto reconocer como un ser vivo que es parte de un todo cósmico, superando así a un antropocentrismo egotico, simple, instrumental y autodestructivo. En suma, de una concepción de mundo **antropocéntrica e instrumental**, tan común en el Occidente moderno, transitamos a una concepción de mundo **ecológica o antropo-biocéntrica**, que podría llegar a ser también común a una cultura planetaria postmoderna. O lo que es lo mismo, repitiendo la intuición del biólogo Francisco Varela, ontológicamente transitamos desde un sentirnos *seres modernos que estamos y descubrimos el mundo a sentirnos seres postmodernos que somos y constituimos el mundo*. De esa manera comprendemos que la naturaleza no está ahí para usarla en nuestro unilateral beneficio, pues nosotros también somos naturaleza; y al querer dominarla, soberbia y ciegamente, a la vez la destruimos y nos autodestruimos.

El encuentro de la ciencia occidental con otras tradiciones de conocimiento

El teólogo Thomas Berry usa una metáfora muy poderosa para dar cuenta de la importancia de la ciencia durante la modernidad y en especial en el mundo occidental: “la ciencia ha sido el “Yoga de Occidente”. Es decir, la ciencia occidental habría sido la más intensa meditación (con métodos experimentales) sobre el mundo material jamás antes realizada. En cambio, Oriente con su Yoga introspectivo se habría abocado a explorar las profundidades en el interior del ser humano. Inspirado en la fuerza que

resume esa imagen, el paradigma social postmoderno ha contribuido a la integración de ambas sabidurías, de ambos yogas, abriendo avenidas para el dialogo y la complementariedad y cooperación. Entre los aportes en esta dirección destaca lo hecho en la década de los ochenta y noventa del siglo XX por el neurobiólogo Francisco Varela, junto a otros científicos occidentales, en las más tarde editadas y publicadas conversaciones con la tradición budista del Dalai Lama. Por su parte, el astrofísico Brian Swimme ha profundizado en el cambio de paradigma científico en Occidente y su actual encuentro con otras sabidurías: “estamos modificando nuestra imagen del mundo (...). La nueva interpretación del cosmos que se perfila en la conciencia humana supera todas las interpretaciones anteriores del universo, simplemente porque las combina en un todo coherente. Lo más extraordinario es que, a pesar de que proviene de la tradición científica empírica, esta interpretación corrobora de una manera muy profunda y sorprendente la concepción cosmológica que tienen de la Tierra de los pueblos originarios de todos los continentes”.

Una imagen es ilustradora de la extensión de este proceso de integración de miradas. En la selección de “World Press Photo” de 1999 se presentó una sugerente fotografía tomada en el corazón del CERN, en Ginebra, Suiza. En este centro científico de frontera se encuentra un acelerador de partículas subatómicas en el que éstas colisionan a velocidades de hasta 300.000 kilómetros por segundo. En la foto se veía al físico Vincent Vuillemin sentado en posición de loto al lado del acelerador: de esa manera, ensimismado en su sabiduría de monje budista, parece estar en complemento con la sabiduría de su investigación más extrema de la materia y la energía.

Sin duda, éste es un movimiento sin retorno en nuestro conocimiento del mundo y cada vez compromete a más miembros de la comunidad científica. Aumentan las redes de científicos que se coordinan co-inspirados por el nuevo paradigma en la ciencia postmoderna. Por ejemplo, sólo en Inglaterra *la Scientific and Medical Network* (Red Científica y Médica) agrupa más de 1.000 científicos y médicos holísticos; en Estados Unidos y Europa el número es creciente, y en esta sensibilidad, sin duda, participan las mentes más innovadoras de la ciencia occidental contemporánea.

Como ya dije, en su cambio de paradigma la actual ciencia de Occidente está arribando a la comprensión del universo, la vida y la humanidad, como un devenir en **red vital** que se mueve hacia la complejidad. El astrofísico Swimme ha llegado a decir que la expansión del universo se

asemejaría a una embriogénesis. Por su parte, Lynn Margulis y James Lovelock, han comprendido y explicado a la Tierra, en su Hipótesis Gaia, como un macro-organismo, la neo Diosa Madre rediviva. Esa mirada de **red vital** era una intuición común a todas las culturas originarias que aún no se habían separado de la naturaleza con la radicalidad que lo hizo la humanidad occidental. (Quiero aclarar de inmediato que toda la comunidad científica está de acuerdo en que se asiste a un cambio de paradigma en la ciencia occidental, aunque no todos comparten una similar interpretación de ese cambio. Por ejemplo, hay coincidencia en la centralidad del concepto de red, aunque no todos llevarían tan lejos esa mirada como lo hace Swimme al hablar de una embriogénesis para el devenir del Universo. El debate al respecto es muy rico e intenso).

Para el nuevo paradigma social postmoderno, esta coincidencia entre el nuevo paradigma científico y las intuiciones de las sabidurías originarias no sólo es misteriosa, sino que además es de relevancia política, pues abre un enorme potencial para el diálogo respetuoso con otras culturas. Abre un espacio en Occidente a la legitimidad del otro cultural y también otorga una inédita apertura para el aprendizaje de otras sabidurías que nos puedan contribuir a superar las actuales presiones de insustentabilidad.

Ese diálogo permitiría a los científicos occidentales la posibilidad de empezar a aprender de otras miradas, pues durante la modernidad, sin pensamiento sistémico mediante, las otras miradas y las otras preguntas y ámbitos del existir les eran incomprensibles por su inconmensurabilidad.

Una influencia cultural planetaria y en todas las dimensiones del existir

Sobre la base de esta nueva sabiduría científica, sin duda, se irá configurando un cambio fundamental en nuestra vida cotidiana. La humanidad se ha planetarizado bajo la égida del occidente moderno (que, como ya dije, a la vez ha ido auto-cambiando en su encuentro con otras culturas), entonces el cambio de paradigma científico sincrónicamente está teniendo y tendrá un impacto cultural global.

El cambio en el paradigma científico es un proceso histórico de larga duración que conlleva orgánicamente cambios en otras esferas de la vida social. El conocimiento de la transición histórica a la época moderna, cuando emergió el paradigma científico experimental, es ilustrativo de cómo la mirada científica moderna emergente impactaría latamente más tarde en

la vida cotidiana y en el sentido común de la modernidad. En el actual cambio de época histórica, como ya está ocurriendo y como lo iremos viendo en estas reflexiones, hay muchos signos que indican que cada vez más en la cotidianidad y en el sentido común del futuro postmoderno empezaremos a mirar en red, a mirar las relaciones y la integración de todo lo “vivo” y lo “inerte”.

2. El cambio hacia una conciencia ecológica

En íntima interacción con el cambio de paradigma científico, desde los años sesenta del siglo XX viene consolidándose un nuevo filtro que ilumina a la conciencia humana: la emergencia de la conciencia ecológica postmoderna. Algunos analistas y pensadores, por desconocimiento o por irresponsabilidad, en el actual debate epocal limitan la reflexión ecológica a un conjunto de “políticas verdes” asociadas a la protección del medio ambiente. Esa comprensión de la ecología es chata y pobre, por decir lo menos. La mirada ecológica (y la ecología profunda es una de sus tendencias principales) es un nuevo estado de ánimo que actúa como un filtro integral, pues empieza a cambiar todas las dimensiones del modo de vida humano, adquiriendo una importancia central en nuestras conductas cotidianas.

Tanto es así que algunos autores nominan a la nueva época histórica postmoderna como una sociedad ecológica. Lo que aquí he conceptualizado como un **nuevo paradigma social en una postmodernidad históricamente constructivista**, ellos llaman paradigma ecológico. Y ésa es una opción muy responsable y respetable, aunque en este ensayo por razones metodológicas he optado por hacer sinónimo de conciencia ecológica a una nueva relación entre el ser humano-natural y la naturaleza-universo, pero estoy consciente de los complejos ecos que esta nueva relación tiene en todos los ámbitos de la vida humana. Además, considero que hablar de **nuevo paradigma social postmoderno históricamente constructivista** permite en el presente incluir a todas las dimensiones del cambio de paradigma, las que en general no son asociadas a la ecología por el común de la gente. La reflexión ecológica se nutre de varias vertientes.

a) Una es el nuevo paradigma científico postmoderno.

b) También aporta lo suyo la tradición moderna más profunda. Por ejemplo, Carlos Marx, pese a su histórica y comprensible ambigüedad ante el tema, debido a su ideologización y fascinación moderna por el progreso

y productivismo material, en sus «Manuscritos Económicos Filosóficos» escribió páginas notables acerca de la condición de enajenación de la naturaleza en que vivía el hombre moderno.

c) Otra fuente que ha nutrido la reflexión ecológica son las sabidurías tanto indígenas como de Oriente, que vivieron durante milenios en reciprocidad con la naturaleza.

d) Además, el ecologismo dialoga hoy con la tradición más profunda del viejo pensamiento conservador que, en defensa del antiguo régimen, en su tiempo histórico se opuso a la modernidad. Pensadores conservadores como Edmund Burke, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, son hoy recuperados por la reflexión ecológica en su valoración del pasado y las tradiciones. Hay que aclarar, no obstante, que no es que la actual reflexión ecológica se retrotraiga a una absurda y ahistórica nostalgia del antiguo régimen pre-moderno. Ningún ecologista de hoy, en tanto heredero de la cara crítica y reflexiva de la conciencia moderna, comparte la defensa que hicieron de dogmas, instituciones y tradiciones asociadas a injustos privilegios quienes querían conservar la sociedad pre-moderna. El ecologismo lo que hoy hace es recuperar algunas ideas y valores de los viejos conservadores, ya que está interesado en articular integrativa y creativamente el cambio y la conservación. Por eso la sensibilidad ecológica rescata algunas ideas fundamentales de Burke, entre ellas las siguientes: “quienes nunca se vuelven hacia sus antepasados nunca mirarán hacia la posteridad (...)”; “la furia y el frenesí pueden derribar en media hora más que lo que la prudencia, la deliberación y la previsión pueden construir en cien años (...)”; y, en especial, su fértil idea de “la sociedad como una comunidad orgánica”.

Los ecologistas, junto a distintas sensibilidades postmodernas, están interesados en la defensa de algunas tradiciones, pero no de la manera fundamentalista tan común a la modernidad. Es decir, su invitación es a reflexionar serenamente ante cada situación de crisis o ruptura de cualquier tradición, sin imponer de manera fundamentalista ni autoritariamente un pensamiento y una institución, arrasando con toda tradición, como sí lo ha hecho el Occidente moderno con todo modo de vida, costumbre o práctica que se opusiera a su loca carrera hacia el “progreso”. La modernidad aprendió a vivir sus propias tradiciones desde un ánimo fundamentalista autoritario que fue erosionando todas aquellas tradiciones que no son las suyas.

De hecho, la modernidad convirtió su fe en el progreso en una nue-

va certeza, en una nueva fe y tradición que reemplazó a la antigua fe en Dios, desvirtuando así su propio ánimo y duda original. Por lo mismo, según los ecologistas, no será ahora, en la postmodernidad, el momento de repetir nuevos fundamentalismos, aunque sí hay que considerar siempre críticamente el cambio y la conservación, y respetar y resignificar el sentido de algunas tradiciones.

¿Por qué arrasamos con el medio ambiente?

Hoy entre los pensadores de la cultura es consenso que la crisis de sustentabilidad de la vida humana en la biosfera, ha impulsado la expansiva erosión del antiguo paradigma moderno que promovía la capacidad de la razón y el trabajo humano para **dominar a la naturaleza en su beneficio**. **Dominar y beneficio** han sido palabras claves en la modernidad, y la crisis ecológica las ha erosionado porque, tras la constatación de la crisis, nos hemos dado cuenta que ha sido ese paradigma moderno del **dominio** y el **beneficio** el causante de la destrucción ambiental.

El teólogo Thomas Berry incluso va más atrás en la configuración de la conciencia humana y reconoce en la cosmovisión cristiana occidental –y en todos los monoteísmos trascendentes- la raíz más profunda que explica la devastación de la biosfera. El tránsito de una comprensión teísta inmanente a una trascendente habría sido **el error ecológico original**. Según Berry, el principal problema de la tradición cristiana occidental ha sido “la idea de un Dios separado de la creación o **trascendente**... (*Mientras*) los pueblos primitivos creían que lo divino penetraba todo (era **inmanente**) y se revelaba en el mundo natural”. La idea de inmanencia divina en la naturaleza fue postergada en la teología occidental por la idea de la trascendencia. Los hebreos y luego los cristianos comenzaron desde su religiosidad más prosaica a ver a Dios en forma singular, masculina, como “algo” separado de la naturaleza, en algún lugar arriba o más allá de la Tierra. “El énfasis en la trascendencia debilitó nuestro sentido de lo sagrado en el mundo natural y se convirtió en el contexto para nuestro uso y abuso del planeta”. Por lo mismo, Berry cree que desde la espiritualidad hoy debe venir una nueva conversión y afortunadamente la ciencia del siglo XX nos ha conducido hacia el sentido de un universo de tiempo-evolutivo, considerándonos descendientes de todo lo demás que hay en él. Ese es, según el teólogo, el nuevo contexto mental para un cambio central en la teología (y ética) de Occidente: **La comunidad humana y el mundo natural llegarán al futuro como una sola comunidad sagrada o ambos perecerán en el desierto.**

En la misma perspectiva de Berry, Erich Fromm en su obra “Y seréis como Dioses”, un estudio del Antiguo Testamento, nos sugiere una tesis interesante para explicar en Occidente el origen de la separatividad humana de la naturaleza. La transición desde los politeísmos-animistas al monoteísmo judaico habría significado un giro auto-comprehensivo (ontológico) central en el ser humano. Con la emergencia de los monoteísmos en Oriente Medio se abrió la posibilidad del posterior desarrollo de la concepción de mundo occidental, en tanto ellos inauguran la mirada que concibe a la humanidad-Yo confrontada a la naturaleza-Ello. Lo humano, Yo, versus Ello. ¿Por qué? Porque con el monoteísmo trascendente nacía un Dios único como un espíritu más allá de la naturaleza y nacía un Dios como una idea-espejo de lo humano, que dialécticamente generaba una humanidad-espejo en la Tierra que era la favorita de ese Dios. En otras palabras, nacía un Dios que no era un ídolo más (de ahí la belleza y potencia de un Dios único y distinto a todos los otros dioses-naturales ídolos: “mi nombre es sin nombre”) y nacía una humanidad separada de la naturaleza, a imagen y semejanza de ese Dios que está más allá de ella. Sobre la base de esa nueva sensibilidad, lo humano empezó a separarse de la naturaleza. Así se iniciaba un potente camino de la libertad y/o una singular radicalización del extrañamiento; pero a la vez fue el inicio de la caída en el dolor extremo de la separatividad egótica y alienada del individuo. La humanidad abandonaba así la interpretación vitalista propia de los animismos y del politeísmo panteísta precedente, que era entre una **humanidad-yo** y una **naturaleza-tú**. La aventura de la humanidad ha sido este camino de extrañamiento (el ego en libertad) de la naturaleza. Un camino que la modernidad occidental radicalizó hasta llegar a la ilusión de autonomía y separatividad, convirtiéndonos así en seres unilateralmente egóticos y sin conciencia de que el ego es sólo la cara del extrañamiento del vivir en conciencia ordinaria, pero no es todo el existir.

En continuidad con la potente reflexión de Berry y Fromm, muchos hombres y mujeres contemporáneos afirmamos que el radical cambio cultural en la actual transición histórica desde la modernidad a la postmodernidad sería una intensa reconciliación del ser humano con la naturaleza; poseedores ahora nosotros, seres vivos e inevitablemente libres y extrañados, de una sabiduría inédita tras el largo camino andado. Hoy ninguna persona con sentido de responsabilidad se mira a sí misma en oposición a la naturaleza, ni menos la considera como un objeto para **nuestro soberbio dominio y unilateral beneficio**. Ya no es así. Poco a poco superamos vitalmente la ilusión de una radical separatividad, que des-

de su ilusión de autonomía llevaba al ser humano a la praxis del **dominar**. Ahora reasumimos nuestra interdependencia vital como un organismo más que coderiva en la red que es la biosfera. De ahí que hoy empezamos a reaccionar críticamente ante el absurdo de buscar de manera insaciable un unilateral **beneficio** para nosotros, una especie más, yendo así en desmedro de la diversidad de especies, condición de posibilidad de nuestra propia vida.

Nuestra razón, emoción y trabajo humano, nuestra naturaleza que es nuestra cultura, nuestro poder hoy planetario, son para concordar con la naturaleza. Y ese concordar es para buscar un **bien-ser** y un **bien-estar** y no más un bienestar unilateralmente material a costa de las otras vidas. Este es un giro comprensivo central y, como escribí antes, con ecos en todos los dominios del modo de vida humano.

Del conflicto económico-social al conflicto ecológico-cultural

El futuro viene verde. En el actual cambio de época el conflicto ambiental aparece como la forma local y cotidiana que adquiere la crisis ecológica global. De esa manera asistimos a una transformación central en la dinámica de los conflictos sociales.

En cada período histórico se ha dado una supremacía de distintos dominios en los inevitables conflictos intrahumanidad. Si nos remontamos a los diez últimos siglos, al menos en el mundo occidental, es posible distinguir primero la supremacía de conflictos ideológico-religiosos. Luego, durante la modernidad, la supremacía de los conflictos económico-sociales. Recordemos que el conflicto más típico de la modernidad, y con cuánta sangre derramada, fue entre distintas clases sociales o colectivos tensionados por la apropiación de los beneficios que significaba la acumulación de riqueza y capital.

Ese conflicto está siendo superado por una historia que afortunadamente nos llevó a constatar que el motivo -la apropiación y la maximización de la riqueza material- era el anómalo: cuando tú tenías, yo no tenía; radicalmente unos tenían y otros no. En la búsqueda del tener siempre quedaban algunos, más o menos, en la orilla del camino. La imagen coloquial durante el conflicto moderno era muy clara: “cuando la tortilla se dé vuelta, nosotros tendremos la tortilla”. Pero, muy pocos se preguntaban ¿y si la tortilla se quema? Tal cual está ocurriendo ahora. Por eso, desde las cenizas hoy renace intensamente la antigua emoción de la necesidad de compartir, de redistribuir, y de la reciprocidad.

A finales de la modernidad, agotado en su dramática irresolución el conflicto económico-social, el propio devenir económico ha llevado a la caducidad de las clases sociales que antes se confrontaban. Tras la erosión en el imaginario humano del paradigma o valor de la acumulación de riqueza material, se iniciaría la supremacía de los nuevos conflictos ecológico-ambientales, aunque interactuando fuertemente con los conflictos valórico-culturales y con los conflictos económico-sociales. Obviamente que los tres tipos de conflictos antes mencionados hoy se traslapan entre sí y sólo es posible distinguirlos en la historia larga como diferentes causas convocantes a la participación humana a partir de distintos intereses en la vida social. Sin duda que el conflicto ideológico-religioso aún opera, también el económico-social, pero ambos son cada vez menos convocantes, al menos en occidente, y por lo mismo algunos de ellos suelen expresarse en criminales atentados inspirados por un fundamentalismo terrorista.

Sin embargo, lo más importante es que esos antiguos conflictos intrahumanidad hoy se desarrollan inmersos en un nuevo horizonte valórico. Por ejemplo, el emergente paradigma social postmoderno históricamente constructivista, del que hablamos en estas páginas, valora la diversidad ideológico-religiosa y cultural y luego reconoce la muy humana diversidad como algo no necesariamente excluyente y confrontacional. También el nuevo imaginario humano postmoderno observa al conflicto económico-social como una tensión que, más tarde o más temprano, será superada por la reinstalación del valor de la reciprocidad, del fin del lucro y por un reasumir la producción simplemente para la subsistencia de todos. Nicanor Parra, con su corrosivo ingenio, lo expresa mejor que nadie: **Muchos los problemas. Única solución: Economía Mapuche de Subsistencia.** Es decir, transitar a una sociedad en que puedan subsistir todos, no en la carencia, sino que con lo material y éticamente necesario para vivir, en una cultura de la concordancia entre humanidad y naturaleza.

Dicho en metáfora de colores: ayer se transitó desde el conflicto púrpura al conflicto rojo; hoy transitamos desde el conflicto rojo al conflicto verde.

¿Qué es un conflicto ambiental?

Algunos cuerpos legales definen el conflicto ambiental como una tensión social causada por “toda pérdida, disminución, detrimento o menoscabo significativo inferido al medio ambiente o a uno o más de sus componentes”.

Sin embargo, en la descripción legal falta explicitar que todo conflicto ambiental genera un daño más o menos intenso en la calidad de vida de una comunidad. Esto último es fundamental. Pues, si no hay daño a una comunidad humana, no existe conflicto ambiental. La naturaleza, sin lo humano, no sabe de estos conflictos. Como suele argumentar el biólogo Humberto Maturana **a la Tierra no le importa la crisis ecológica**. La Tierra ha vivido muchas crisis de destrucción causada por otros hechos naturales. La Tierra **sabe**, simplemente, que es así su deriva. En ese sentido, es clave comprender la actual crisis ecológica generada por la propia humanidad-naturaleza como una interpelación a la más íntima responsabilidad de los hombres y mujeres. Pues somos nosotros mismos, desde la desgracia que significa el creciente daño a nuestra única y maravillosa casa, quienes a partir de ahora, estamos inhibiendo en las futuras generaciones la posibilidad de vivenciar la emoción que significa acariciar a un bosque con todos nuestros sentidos y que el bosque nos acaricie a nosotros con todos sus sentidos.

¿Por qué la supremacía futura del conflicto ecológico?

El conflicto ambiental nació junto a una conciencia ecológica planetaria. Esta nueva conciencia sugiere un “pensar ecológico global y un actuar ambiental local”. Cuando hoy todos hablan de globalización, se suele olvidar que tras el mercado global y las comunicaciones satelitales también subyacen otras mundializaciones. Por ejemplo, cada conflicto ambiental local se conecta con un problema ambiental planetario no resuelto y de duración indefinida. Por eso, la sensibilidad ecológica sugiere que la planetarización más importante es aquella que unifica desde todos los lugares a toda la humanidad para dar sustentabilidad a la vida. Si se destruye la selva del Amazonas, faltará oxígeno en el planeta. Si se destruye el bosque del sur de Chile, aceleramos el cambio climático.

Junto a su incidencia inmediata en la calidad de vida de la gente, lo nuevo y radical de los conflictos ambientales es que, como ningún conflicto social precedente, compromete la sustentabilidad de la sociedad humana, en el nivel mundial y local.

Los conflictos ideológico-religiosos o los conflictos económico-sociales entre clases, comprometían en una eventual destrucción solamente a sus actores. En cambio, la precariedad (por su integración) biológica y sistémica de lo humano en la biosfera, hace que los conflictos ambientales tiendan a comprometer la sustentabilidad de la sociedad como un todo. La

contaminación a la atmósfera destruye cada vez más el ozono y en esa destrucción se comprometen nuestros pensamientos y nuestra piel. El consumo irracional del agua tiende a agotar el 1% constante de agua dulce del ciclo hidrológico, aumentando nuestra sed y las guerras por el vital líquido. Nuestra actual precariedad biológica es tal que la producción de fotosíntesis en el planeta (condición básica de toda vida) está siendo malgastada en proporciones riesgosas. Cada conflicto ambiental local se inserta en ese marco de crisis global, de ahí su inevitable supremacía en la actual deriva natural de la especie humana.

¿Por qué la creciente participación en los conflictos ambientales?

El conflicto ecológico o ambiental nos interpela en tanto afecta nuestra inmediata calidad de vida y nuestro destino. De ahí su convocatoria inevitable a la participación ciudadana.

Son cada vez más los conflictos ambientales tanto en el norte como en el sur del mundo. En Europa y Estados Unidos, la gente se moviliza para que no se amplíen los aeropuertos debido a la contaminación acústica y de gases; hay movilizaciones protestando por nuevas autopistas, por alimentos transgénicos, por nuevas calles pavimentadas, por nuevas líneas de ferrocarril. Allá, cada vez que se anuncia una nueva obra pública o privada que busca el “progreso material” se produce inmediatamente una confrontación social, un debate, y se realizan estudios ambientales impugnando, avalando o rediseñando la actividad. Hace años hubo oposición social a la transnacional Shell, que quería botar unas plataformas petroleras al Mar del Norte; luego fue la oposición mundial a las explosiones nucleares en el Atolón de Mururoa, más tarde la oposición activa a la minería insustentable y hoy la creciente movilización y agitación ciudadana centrada contra las empresas transnacionales que producen organismos y alimentos genéticamente modificados. Allá, todas las empresas incorporan la variable ambiental en sus procesos productivos. Todos los consumidores exigen la certificación ambiental y empiezan a disminuir conscientemente sus estándares de consumo. Todos los gobiernos anuncian programas de reconversión económica y social hacia la sustentabilidad.

Cada región, sin embargo, tiene su afán y sus ritmos. En América Latina y en Chile, por ejemplo, los conflictos ambientales son otros, aunque cada vez emergen más. Ya son comunes las actividades opositoras masivas a grandes centrales hidroeléctricas, a proyectos mineros, a la explotación del bosque nativo, a la instalación de vertederos en las ciudades,

a los desechos tóxicos, a la contaminación atmosférica de las ciudades, a las autopistas urbanas, a la contaminación industrial, etcétera. Es cierto que los conflictos ambientales son aún incipientes en las regiones más carenciadas del mundo, pero con la actual planetarización los ritmos del norte y del sur, cada uno en su especificidad, tenderán a hacerse sincrónicos.

¿Por qué la necesidad de una solución negociada?

En tanto cualquier conflicto ambiental incide en la sustentabilidad de toda la comunidad, éstos poseen una dimensión ética que obliga a todos los actores sociales involucrados a participar necesariamente en su resolución negociada. El conflicto ambiental hace imperativo conversar.

El conflicto ambiental siempre es gatillado por la tensión entre los intereses parciales de los distintos actores comunes a este tipo de conflicto. Primero están los generadores de cualquier contaminación. En segundo lugar; los receptores de la contaminación. Y tercero, los actores reguladores del conflicto.

Usando una analogía socio-histórica, es interesante comparar el conflicto ambiental con lo ocurrido en la dinámica de la guerra. Hasta hace unas décadas, antes de la amenaza atómica y nuclear, la humanidad, junto al teórico militar Von Clausewitz, repetía que la guerra era sólo la continuación de la política por otros medios —esos medios que, aunque agresivos, eran sólo parcialmente letales—. Sin embargo los teóricos militares del mundo postmoderno, y todos, sabemos que hoy la guerra a partir de lo nuclear es la destrucción total y la instauración del imperio absoluto de la muerte. Nada de continuación de la política por otros medios, sino que lisa y llanamente negación de la política, de la cosa pública. De ahí entonces nuestra actual sana enemistad con la guerra. Con los conflictos ambientales ocurre lo mismo. Hoy sabemos que no hay posibilidad de guerra de ninguna especie entre los actores que participan en cualquier conflicto ambiental, pues su amenaza es tan letal que nos obliga a soluciones en el diálogo y la cooperación, a una negociación compleja y difícil en estos conflictos postmodernos fundamentales.

En fin, la dimensión ética del conflicto ambiental es un llamado telúrico que la naturaleza le hace hoy a este animal consciente que nació desde su seno hasta distanciarse en un arrebato de orgullo y soberbia, que hoy nos sacude y estremece a todos.

3. Un cambio en el paradigma teológico

Así como en el actual cambio histórico ocurre un cambio en el paradigma científico, también asistimos a un cambio en el paradigma teológico.

Dios, como un señor de barbas blancas, trascendente, que nos miraba y ordenaba desde las estrellas, fue excluido de la modernidad profunda (Dios ha muerto, escribió Nietzsche), aunque a ése Dios continuaran adorándole las religiones institucionales durante toda la época moderna. En el presente, como otro signo de los inicios de una postmodernidad, asistimos al regreso de un Dios inmanente al misterio del todo, otra vez innombrable, distante a instituciones, más cercano al básico instinto humano de *re-ligare*. En esa búsqueda espiritual **neopanteísta**, otra vez desnudos y asombrados ante el misterio de la existencia, hoy participamos muchos.

La religión es *re-ligare*: la búsqueda de una reconexión, de un volver a ligarse de la humanidad con el cosmos. Ese es un instinto humano. **Nuestro instinto religioso como seres humanos es pura sed de sentido**, nos sugiere el teólogo David Steindl-Rast. Es la experiencia sublime del misterio: **¿Por qué existe algo en vez de nada?**, se preguntaba intensamente el filósofo Leibniz. El anhelo de pertenencia, de conexión con el cosmos, ha estado presente en el ser humano desde la más profunda noche de los tiempos.

La modernidad construyó una relación tensa con las religiones, que siempre han sido la actualización histórica institucional del sentimiento de *re-ligare*. Y no es extraño que así haya sido, ya que la modernidad se construyó en pugna con el poder de la Iglesia Católica institucional, cuestionando sus dogmas. Podríamos decir que la modernidad desconstruyó, desde la reflexividad humana, a los dioses que en larga historia los propios humanos habían institucionalizado.

Pero eso no significa que el hombre y la mujer moderna no hayan vivido su propia experiencia sublime del *re-ligare*. De una manera u otra continuó latiendo la religiosidad popular. Hubo también grandes místicos en occidente. Y en curiosa paradoja, además, el hombre y la mujer moderna vivió su más profundo *re-ligare* a través de la experiencia también mística que en los hechos fue la ciencia con su asombrosa búsqueda de significado. Tadeus Reichstein, Premio Nóbel de Química, resumió esta emoción de manera muy bella: **El profundo asombro**

y curiosidad de la ciencia frente al mundo empírico fue siempre, en algún sentido, un camino hacia el *re-ligare*.

De ahí que la más profunda renovación teológica del presente - el cambio de paradigma teológico - haya nacido y ocurra en un fértil diálogo entre teólogos, místicos y científicos asombrados.

Veamos algunos aspectos del actual cambio teológico en occidente:

- De una concepción de Dios como revelador de la verdad, en el viejo paradigma teológico, se transita a la comprensión de la naturaleza, de la *realidad*, como la auto-revelación de Dios, en el nuevo paradigma.

- El viejo paradigma creía que la revelación (las verdades naturales que Dios nos habría revelado) era una verdad intemporal, por lo que no importaba el proceso histórico a través del cual Dios las revelaba. Para el nuevo paradigma teológico, en cambio, la revelación es una manifestación histórica y en tal carácter intrínsecamente dinámica como auto manifestación de Dios en la historia.

Inspirado en este giro teológico, el nuevo paradigma no tiene problemas en cuestionar sentencias (revelaciones) bíblicas cuyo origen histórico sin duda se relaciona con una tribu patriarcal y en guerra; aunque sí ve en esas revelaciones la auto-manifestación de Dios en ese momento histórico.

- El viejo paradigma teológico sugería, a través de la "*summa*", que el conocimiento teológico era exhaustivo. El nuevo paradigma pone mayor énfasis en el misterio, por lo mismo reconoce el carácter limitado y aproximativo de toda afirmación teológica.

Este cambio de paradigma teológico hoy sacude y tensa a los teólogos académicos en occidente. Mientras, en lo cotidiano, se revela en las nuevas maneras de vivir la espiritualidad, en la re-conexión con el misterio que podemos reconocer en los nuevos movimientos espirituales de Occidente, e incluso se vive en la propia Iglesia que desde el Concilio Vaticano II empezó a asumir las nuevas interpelaciones culturales.

Con todo, el signo más potente y planetario del cambio de paradigma teológico es el tránsito desde la vivencia espiritual como trascendencia a la vivencia espiritual como inmanencia.

De la trascendencia a la inmanencia

Un inquietante signo valórico del paradigma social moderno fue la vivencia de la espiritualidad sólo como trascendencia. Hoy empezamos a vivirla nuevamente como inmanencia. El *re-ligare* del sujeto al cosmos durante la modernidad fue inhibido por un constante desencantamiento o bien fue satisfecho con la idea de una trascendencia individual hacia un “encuentro” con un Dios del más allá y personalizado. El mundo moderno ha sido un mundo sin inmanencia. Se ha inhibido el *re-ligare* de lo humano con todo lo existente.

Por lo mismo, la espiritualidad postmoderna empieza a vivir nuevamente en la inmanencia, es decir, recupera tantas sabidurías antiguas que intuían, que sabían, que todas las *cosas* del universo tienen sentido, y el misterio está en el Todo y en todas las *cosas*. El **neo-panteísmo**, como vivencia espiritual, es un *re-ligare* de la humanidad a su morada natural (el universo.) En su inmanencia, esa morada lleva lo sagrado y el misterio que cada uno de nosotros a la vez somos.

La neo-espiritualidad como vivencia personal

Todo este cambio espiritual explica la actual pérdida de espacio de las grandes religiones institucionales y trascendentes y el correlativo aumento de neo-espiritualidades de la inmanencia, todas vividas en forma muy íntima, ajenas a las instituciones. Esta nueva realidad espiritual hoy desconcierta a las religiones institucionales. De hecho, en los últimos años la cruzada de los medios de comunicación ligados a la Iglesia Católica se ha centrado en cuestionar estas espiritualidades. Más que el protestantismo, ahora les inquieta este pensamiento espiritual difuso que suelen denominar “*New Age*”.

En ese marco de análisis, no es extraño que el año 2003 el Papa haya anunciado una Encíclica con la posición oficial de la Iglesia ante el “*New Age*”. Este ha sido crítico ante las nuevas espiritualidades, calificándolas como una amenaza para la «verdadera» religión, que obviamente es la Iglesia Católica o en el mejor de los casos la Iglesia compartiría ese carácter junto a otros monoteísmos trascendentes.

Con todo, ha sido también el Papa quien en los últimos años ha anunciado cambios teológicos de una relevancia aún difícil de evaluar. En el desconcierto común a un cambio de época, junto con reconocer errores

históricos de la Iglesia durante la época moderna, el Papa ha reformulado aspectos centrales de su cosmovisión. Por ejemplo, el cielo, el purgatorio y el infierno, de “lugares físicos” inaprensibles han pasado a comprenderse como subjetividades momentáneas en la conciencia espiritual de cada ser humano, lo que es una comprensión muy coincidente con la nueva espiritualidad o *New Age*.

En ése contexto no resulta extraño que algunos sacerdotes católicos participen de un diálogo respetuoso con los nuevos movimientos espirituales y neo-panteístas. En Chile, un caso destacado en la jerarquía de la Iglesia ha sido Monseñor Bernardino Piñera, quién ha mantenido una fértil conversación con las nuevas espiritualidades. También considero de interés reproducir aquí un comentario del sacerdote católico José Miguel Ibáñez Langlois, acerca de una de las epopeyas de estos nuevos tiempos, “El Señor de los Anillos” de J.R.R. Tolkien. Ibáñez, quién confiesa su admiración y desconcierto ante esa saga literaria, nos cuenta que se habría involucrado en una discusión interpretativa de la misma con **un sagaz joven universitario inmerso en el clima intelectual y afectivo del New Age**. El sacerdote, que obviamente hace una lectura católica de la obra, manifiesta su sorpresa porque al sagaz joven la novela **le haya colmado las expectativas desde el punto de vista exacto de la *age of aquarius*, que no es precisamente el Evangelio**. Valores intrínsecos a la obra de Tolkien, como el sentido “élfico” de la naturaleza, la mentalidad ecológica, la sacralidad difusa del cosmos, la magia entre mental y telúrica, la ausencia de religión visible, la lucha entre el Bien y el Mal, entre el lado oscuro y el lado luminoso de “la fuerza”, a la manera del film la “Guerra de las Galaxias”, eran los valores que destacaba y defendía el **sagaz joven en su lectura de Tolkien**.

Este comentario de un desconcertado sacerdote católico revela en algo tan cotidiano el giro espiritual del que hablamos en estas páginas. Quiérase o no, sorprenda o no al señor Ibáñez y a la Iglesia Católica, ese giro está ocurriendo entre muchos jóvenes de las sociedades occidentales. Tal vez por eso, desde los años 60 del siglo XX, la saga literaria “El Señor de los Anillos”, y a inicios del siglo XXI su saga fílmica, han fascinado a las jóvenes generaciones con su sabiduría esotérica. O bien, desde los ochenta del siglo XX hasta ahora, la saga cinematográfica de “La Guerra de las Galaxias”, con su inequívoca mirada budista, también ha sido una fuente de fascinación masiva.

En fin, en las últimas décadas, Tao, Buda y el misterio de las cosmologías indígenas originarias, han venido a Occidente para quedarse

y dialogar con Cristo y Descartes. Y viceversa. Ya a mediados del siglo XX, Heidegger, poéticamente, había intuido este cambio teológico: **vivimos en un momento situado entre los dioses idos y el Dios que va a venir**. En esos mismos años, André Malraux profetizaba: **el siglo XXI será místico o no será**.

Este giro teológico y espiritual posee ecos expansivos planetarios con inmensas repercusiones en la vida social, pues cuestiona vitalmente al agotado paradigma social de la modernidad. Hoy, en occidente, en lo individual es cada vez más intensa la búsqueda de sentido espiritual en la vida cotidiana, a través de terapias, sanaciones y desarrollo personal, y en lo colectivo se expanden las neo-religiones y se realizan auto-reformas en las religiones institucionales. Mientras, en oriente, al único signo colectivo que teme el modernizante socialismo neoliberal del Estado chino es a la expansión del movimiento budista Falung Song. Por eso lo excluye y persigue.

4. Un cambio en la conciencia histórica

Si optáramos por no hacer distinciones entre unos y otros signos del actual cambio epocal, el cambio de conciencia histórica podría destacarse como la síntesis más profunda para explicar por qué éste se produce. Si bien la conciencia histórica es tan antigua como lo humano -ya que desde el principio nos sabemos sumergidos en el tiempo y en el espacio, animados por una energía interior-, en su tono más complejo surgió con la modernidad.

¿Qué es la conciencia histórica? Es simplemente sabernos vivos, distintos y haciendo distinciones, en devenir y en cambio.

¿Cuál ha sido la especificidad de la conciencia histórica moderna? Esta, junto a sabernos vivos, además nos inundó con una intensa emoción de separatividad del Todo y de todo; por primera vez comprendimos nuestro devenir radicalmente en pos de metas, de fines, sin trepidar en medios, inspirados por la idea de progreso y de evolución lineal, relegando a la memoria y viviendo un presente siempre ocupado en la construcción del futuro.

La conciencia histórica moderna, de manera totalitaria y absoluta, nos inundó de una emoción de individuo solo y separado y desde su misma sed de progreso sacrificaba todo lo que era diferente a ella, en tanto se sentía superior. La emoción era muy clara: la cultura moderna occidental se sentía superior a todo lo culturalmente diferente y, en coherencia e

imbricadamente, el individuo moderno, poseedor de una conciencia histórica exacerbada, sentía que ésta le hacía superior a todos los otros sujetos de su propia cultura que no tenían tan desarrollada la conciencia histórica.

La especificidad última de la conciencia histórica moderna fue que no quiso sentirse integrada al devenir. En eso radica su dolor y su belleza: lo suyo era un sueño imposible que le llevó a construir todo lo que ha hecho posible. Y por eso, hay algo de ese dolor y esa belleza cuyo sino es misterioso e inmutable.

Es tan intensa la relevancia de este cambio, que incluso preguntarse por su sentido profundo sobrecoge. ¿Por qué cambia la conciencia histórica? ¿Por qué cambia la mirada más existencial que tenemos? Ya sabemos que no bastan explicaciones parciales de ningún tipo, tan ensayadas en la tradición histórico reflexiva moderna, con Marx a la cabeza, para explicar el cambio histórico. ¿Acaso, entonces, éste ocurre gatillado por la emoción del sufrimiento que actúa como catalizador de cambios profundos en la conciencia humana, como lo sugería en el capítulo 3? Pero si así fuera, nada todavía explica por qué y para qué existe el sufrimiento.

De una conciencia histórica moderna signada por la soberbia de la separatividad transitamos a una conciencia histórica postmoderna consciente del misterio de un extrañamiento integrado

Según hemos señalado, el rasgo existencial distintivo del individuo moderno ha sido su extrema ilusión de separatividad respecto del **todo cósmico**, de las otras especies, de las otras culturas y de los otros hombres y mujeres de su propia cultura. De ahí su soledad y su tragedia, de ahí su soledad y su potencia creadora.

Quiero aquí aclarar dos conceptos que en estas reflexiones entiendo de manera muy distinta, aunque en la comprensión más común se suelen confundir: me refiero a la **separatividad** y el **extrañamiento**. Ambos conceptos, si bien coinciden en la vivencia del distanciamiento o en la capacidad de hacer distinciones –partiendo por la más básica entre un adentro y un afuera– no giran en la misma emoción existencial.

El extrañamiento es necesariamente sincrónico con la libertad y la autonomía humana, pues ocurre cuando el humano se hace consciente de sí mismo y de los otros, cuando -como lo han relatado todas las grandes tradiciones espirituales- accede al conocimiento del devenir (y no hablo de un

conocimiento absoluto sino de una emoción o conciencia del devenir), ya que es ahí cuando el humano está en la historia, ahí es libre y autónomo. El extrañamiento es soledad vital y a la vez pertenencia vital: es soledad porque simplemente somos egos aislados en nuestra conciencia ordinaria y a la vez es pertenencia, porque podemos percibir los vínculos más profundos y misteriosos de los egos que somos con otras dimensiones de la conciencia y de la vida.

La separatividad, en cambio, es pura soledad, y pese a que proclama la libertad, en rigor la realiza sólo en sus dominios instrumentales, inhibiendo la libertad más profunda. Cuando un ser humano y/o una cultura viven en la extrema ilusión de separatividad niegan o reprimen otras dimensiones del misterio (que es la propia aventura de los seres que somos y que llegamos a sentirnos libres en un universo formado por aquello que también nos forma).

El extrañamiento puede transitar hacia la separatividad, mientras la separatividad es la pura ilusión de un extrañamiento enajenado.

El ego como extrañamiento es históricamente inevitable e insuperable. El ego como separatividad, tal vez no era históricamente evitable, pero sí es superable. De hecho, en el actual cambio de época transitamos desde una conciencia de la separatividad hacia una recuperación de la conciencia del extrañamiento, claro que ahora será un extrañamiento aún más consciente de su propia potencia y misterio.

Se podría afirmar, sobre la base de la intuición de Erich Fromm al reflexionar sobre la evolución de la conciencia humana, que el primer extrañamiento emergió con la emoción de la conciencia *yo-tú* (el tú era todo el otro mundo animado e inanimado ajeno al yo) común a todas las sabidurías panteístas que vivían en un mundo integrado. Luego vino la conciencia de la separatividad o el extrañamiento enajenado que vivía en la emoción del *yo-ello* (el ello era todo el otro mundo, con el cual nos sentimos separados y por lo mismo asumimos una distancia que se ciega ante las redes de integración), cuya expresión más radical y única ha sido la época moderna occidental. Y en el actual cambio de época transitaríamos a un nuevo *yo-tú*, en una nueva relación de integración entre nuestra conciencia extrañada y el mundo. Esta nueva conciencia histórica recupera el extrañamiento, pero ahora consciente del misterio de un extrañamiento integrado; consciente del misterio de una conciencia extrañada que mira incluso como se integra.

Con el extrañamiento, en la conciencia humana nació la imaginación para proyectar nuestros sentidos y sueños. Precisamente por eso la extrema ilusión de la separatividad (un extrañamiento enajenado), durante la modernidad llevó al paroxismo el impulso al hacer que siempre conlleva el extrañamiento. Asumiendo esa vital herencia, en el futuro postmoderno el extrañamiento integrado deberá asumir creativamente la integración y la ineludible conciencia de sí mismo y del hacer para el sí mismo propia del extrañamiento y de la separatividad.

La extrema ilusión de separatividad moderna nos hizo vivir en la desolada emoción del fin de cada uno. Mientras el extrañamiento siempre abre aires a la eternidad y al misterio. Curiosamente, ha sido la misma ilusión de separatividad, que durante la época moderna permitió la expansión del ateísmo en su acepción literal de ausencia de Dios, la que debido al dolor existencial causado permitió un impulso hacia el reencuentro postmoderno con la totalidad, que es divina porque es misteriosa.

La nueva conciencia histórica postmoderna ha empezado a re-asumir, a regocijarse y a jugar en el develar y en las revelaciones de lo inconmensurable e inenarrable del misterio. El misterio no es lo mismo que el enigma. Los enigmas pueden y van siendo resueltos en la historia a través de preguntas y respuestas durante el devenir del conocimiento humano. El misterio, en cambio, no tiene resolución. Pensemos, por ejemplo, en la inquietante y hermosa obsesión del filósofo Leibniz: ¿Por qué existe algo en vez de nada? Ese es simplemente un misterio. No es posible resolverlo, ni siquiera imaginar una palabra como respuesta, que no sea Dios. Si especulamos con la posibilidad de resolver aquel misterio, caemos en el absurdo de negar a la historia y a la propia vida y conciencia que se creó a sí misma al distinguir algo entre la nada. Si se resolviera ese misterio, ¿acaso habría sido posible alguna vez la historia? ¿Acaso habría sido posible alguna vez una autoconciencia humana e incluso una autoconciencia de Dios? ¿Acaso alguien alguna vez habría dicho la palabra enigma o la palabra misterio?

La modernidad: una unilateral intervención humana en un proceso lineal

Desde una conciencia histórica moderna, lineal y absoluta, que hizo unilateralmente del cambio por el cambio su propio dogma y tradición, transitamos a una emergente conciencia histórica postmoderna que aspira a articular creativa y reflexivamente el cambio y la memoria-conservación

en el fluir de la diversidad de las cosas. Esta emergente conciencia histórica es la que anima cada vez más a la sensibilidad ecológica y a las nuevas generaciones.

La conciencia histórica que ve a la historia como un hilo lanzado al futuro, nace y se consolida en la época moderna. De manera muy coherente también en esa época nace la filosofía de la historia, que aspira a explicar el devenir histórico; y también en esa época se consolida la historiografía, que escribe o relata la historia: que no es otra cosa que el devenir de la acción humana en el tiempo. Este ha sido uno de los signos más potentes de la modernidad. Sin embargo, lo lineal de esta conciencia, la pérdida de memoria, no comprender que todo tiene historia y no sólo lo humano, es lo que nos ha conducido a una encrucijada de la que podremos salir sólo con una nueva e integral conciencia histórica.

Una idea inédita, y quizás la más poderosa y peligrosa de la época moderna, ha sido su comprensión de la historia como proceso lineal, que no mira atrás y que se hace a través del cambio por el cambio bajo la égida de la razón del sujeto constructor de la historia. Marx, ya en el siglo XIX, escribió que los filósofos sólo se han dedicado a interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. De esa manera el más grande filósofo moderno de la historia resumía y expresaba lo que era la sensibilidad de la emergente conciencia histórica moderna: la intervención activa y racional en el devenir humano formaba parte de su misión y era su singularidad.

Era su singularidad porque no hubo antes en la historia otra cultura que haya vivido en esta conciencia histórica. Todas las culturas precedentes eran “pasivas”, pues vivían o participaban al compás del fluir del Todo, y en ese Todo ocurría también la acción humana. La filosofía del Tao en la cultura china, por ejemplo, es un caso paradigmático de una comprensión de la historia humana como un proceso que fluye en un proceso mayor que es el Todo. En esa conciencia, la sabiduría consistía en reconocer cómo y cuándo actuar en coherencia con ese fluir. Para los chinos, ser sabio era “no obrar”, no interferir ese fluir. Es importante aclarar que no obrar en la cosmovisión china no significaba no hacer. El obrar era un hacer conforme al sentido del mundo, a como fluye la vida. **Hacer no haciendo**, dice literalmente el Libro del Tao.

En cambio, la humanidad moderna nació con la misión de intervenir en el curso del devenir, pues se sentía **separada** del devenir del Todo. Animada por su lógica revolucionaria del “borrón y cuenta nueva”, inter-

viniedo quería superar sus sufrimientos materiales y construir en la historia su destino prometeico. Esa, su misión, fue a la vez su potencia y capacidad de seducción.

Esa conciencia histórica -nacida de la ilusión de la separatividad- ha sido la causa última de los excesos de la modernidad, que hoy son cuestionados por la mirada con mayor perspectiva de la humanidad postmoderna. Con todo, debemos reconocer que la conciencia histórica moderna ha sido clave en la aventura de la libertad humana y, por lo mismo, permanecerá como una herencia insoslayable en nuestra conciencia futura.¹ La conciencia histórica moderna está siendo hoy subvertida, reformulada y superada por la conciencia histórica postmoderna, que ha ido desarrollando una lúcida y creativa crítica a la soberbia de la racionalidad instrumental, a la ilusión de separatividad y a la incapacidad moderna para reconocer los ritmos ineludibles del fluir del Todo. Ese mismo fluir que hoy nos llama a generar una cultura humana capaz de co-derivar en concordancia con el mundo.

El desvanecimiento de nuestro propio aire

De esa conciencia histórica lineal y unilateralmente humana, en el sentido que no reconoce los otros devenires, nació la compulsión moderna a “desvanecer todo lo sólido en el aire”, hasta llegar a un presente como historia en el que esa misma compulsión nos está llevando a una eventual disolución de nosotros mismos como especie.

En efecto, la modernidad nos ha conducido a estar literalmente a las puertas de desvanecer el aire: ahí está para probarlo la contaminación atmosférica y el cambio climático, por ejemplo, tal vez su signo más radical, por lo físico y brutal. Es muy inquietante que la ciega defensa que hoy hacen los tecnócratas acerca de la supuesta “solidez” del autodestructivo modo de vida moderno, sea la misma que cada vez más nos amenaza, incluso, con el desvanecimiento de la solidez del propio cuerpo de la especie.

La comprensión moderna de la historia como un proceso lineal, sin memoria, cuyo único valor es el cambio por el cambio, sin duda nos ha llevado a la cultura del desecho y, junto a la racionalidad económica productivista y maximizadora de las ganancias, nos ha llevado a sobre-

¹ Sobre este tema volveremos en el capítulo 7

consumir en la vida cotidiana.

De esa conciencia histórica nació la voluntad de la acumulación material, el otorgar valor a la maximización de la capacidad de producción, y también una práctica tan inédita y eficaz como la aplicación de la ciencia en innovaciones tecnológicas.

Modernidad: la fetichización del progreso y una conciencia histórica sin memoria

A la conciencia histórica moderna le faltó incorporar la vital dimensión de la memoria. En cambio, la nueva conciencia histórica postmoderna recupera el vivir con memoria y la capacidad de reconocer la complejidad de todas las historias.

Ya lo hemos dicho, de la conciencia histórica lineal emergió el sentido común de la modernidad que nada conservaba, todo lo desechaba. Según él, la historia corría hacia adelante, sin memoria; salvo cuando queríamos instrumentalizar a la memoria desde la razón revolucionaria con el objetivo pragmático de rehacer la historia.

Hemos vivido en “el delgadísimo filo del presente” y hemos mirado el futuro sólo expansivamente. La comprensión moderna de la historia nos convenció de que “lo único que les interesaba a nuestros antepasados era ser como nosotros y que fracasaron en su intento”. Pero, “¿qué ocurriría si el mundo vegetal tratara de imitarnos y pensara que las creaciones y las costumbres de sus antepasados son obsoletas, superadas, que no vale la pena recordar?”, se pregunta el astrofísico Brian Swimme. Si así ocurriera, se responde, “seguramente miraría en menos a las plantas más primitivas y su fotosíntesis, ignorando la increíble proeza que las llevó a aprovechar la luz del sol y que sigue siendo válida... si las plantas nos imitaran, todos los seres vivos del planeta desapareceríamos en una semana”.

Por eso, tan simple y tan vital, la nueva conciencia histórica postmoderna desea conservar ciertas dimensiones de nuestra memoria. Por ejemplo, ante el etnocidio moderno, quiere conservar la memoria existente en las múltiples expresiones culturales de los pueblos del mundo, esa rica **socio-diversidad** cultural que es básica para la creatividad en la vida social. Ante el ecocidio moderno, quiere conservar la memoria biológica presente en la multiplicidad de especies, esa rica **biodiversidad** que es básica para la creatividad de la vida en general. Ante la mediatización tecnológica

y la vida como espectáculo, quiere conservar la memoria y la proximidad presente en tradiciones interpersonales como el encuentro **cara a cara**, que son básicas para el sano emocionar de las comunidades.

La historia es cambio-innovación y conservación-memoria

Hoy empezamos a (re) comprender que la historia es intrínsecamente memoria y creación, es cambio y conservación, ya sea en el devenir humano o natural. Y este giro copernicano en la conciencia histórica tiene enormes ecos en la vida social y además es el gatillador de una nueva manera de entender el cambio histórico, que de aquí en más, a diferencia de lo ocurrido en la modernidad, dejará de ser sinónimo del simple cambio por el cambio.²

La historia es a la vez flecha en el tiempo, y ciclos. En esta nueva conciencia histórica se encuentran los fundamentos de una nueva actitud que creativamente a la vez despliega el **cambio** (la flecha) y la **conservación** (los ciclos) en aras de la continuidad de la vida. Hoy lo verdaderamente **innovador** es articular en nuestro modo de vida la conservación creativa y un creativo cambio histórico que se asuma como el devenir interactivo de pasado (memoria), presente (acto) y futuro (un proyecto que nace de atrás.)

Para la conciencia histórica postmoderna es vital una reconceptualización y una nueva manera de vivir la **innovación**. Durante la modernidad innovar fue sinónimo de cambiar por cambiar, a rajatabla, en un soberbio desprecio de cualquier memoria y tradición. La actual y cotidiana desaparición de especies y la experimentación biotecnológica que estremece los cimientos de la agricultura tradicional, ha sido el corolario obvio del espíritu moderno. Por eso, tras la inminente desaparición incluso de la memoria genética de tantas especies, fruto de una evolución milenaria, y la desaparición durante toda la modernidad de tantas culturas y tradiciones comunitarias, hoy muchos hombres y mujeres empiezan a intuir que en esa innovación ciega algo no andaba bien. Esta emergente sensibilidad postmoderna ha sido muy bien resumida por el escritor Darío Osses al definir la **innovación** como «la capacidad de romper con una tradición conservándola al mismo tiempo y generar algo distinto de lo que había».

² En el capítulo 6 amplió esta reflexión.

Esta nueva manera de vivir la innovación, que asume simultáneamente el cambio creativo y la conservación sustentadora, es fundamental en el actual cambio de época. Jean M. Auel en su saga antropológica - literaria “El Clan del Oso Cavernario” desarrolla una feliz intuición respecto a lo que habría sido el encuentro histórico entre **el hombre y la mujer de Neanderthal y el hombre y la mujer Cro Magnon**. Para Auel, los *Neanderthal* finalmente desaparecieron producto de la desventaja evolutiva que les implicaba vivir en una unilateral emoción de la memoria, careciendo del impulso hacia el cambio que era un rasgo emergente en los *Cro Magnon*, que son los antecedentes milenarios de la humanidad más cercana. He traído a la mano esta feliz intuición de Auel, pues considero que hoy estamos en similar, aunque opuesta, disyuntiva evolutiva en el devenir humano: ante la actual hegemonía, unilateral y destructiva, de la emoción del cambio, es clave recuperar la memoria y la emoción de la conservación. Lograr una síntesis entre ambas dimensiones de la existencia, el cambio y la conservación, es el sentido más profundo de la comprensión postmoderna de la **innovación**.

No dañar el hilo de la continuidad es fundamental para la nueva conciencia histórica: se trata de no dañar las coherencias básicas que permiten que se desenvuelva el hilo de la continuidad, por eso es una nueva conciencia ética. Es la actualización histórica del equilibrio del Tao. Es un desafío a tener presente en cada uno de nuestros gestos.

La nueva conciencia histórica postmoderna, a diferencia de la conciencia histórica moderna, sugiere que nunca más aspiremos a que todo lo sólido se desvanezca en el aire, sino a que en todo momento reflexionemos sobre cualquier posible desvanecimiento de la necesaria solidez de las tradiciones culturales y naturales.

Un cambio en la conciencia histórica del tiempo y del espacio

Hay dos dimensiones de la conciencia histórica en las que está también ocurriendo un cambio relevante en el actual cambio de época: en la percepción del tiempo y en la percepción del espacio.

La conciencia histórica moderna, desdeñosa de la memoria y el pasado, ha concebido al tiempo sólo como un **presente** rápido e inasible, un momento sólo útil para construir y trabajar un **futuro** que, sobre la base de la fe en el progreso, debería ser mejor. Parafraseando al poeta Juan Ramón

Jiménez, se podría afirmar que durante la modernidad **el tiempo pasaba tan rápido que sólo se detenía a jugar con los niños.**

El instrumento moderno por excelencia que llevó a la vida cotidiana esta nueva conciencia del tiempo, fue el reloj mecánico. Este fue un invento del siglo XIV que permitió llevar a los bolsillos un tiempo que desde ahí en más sería “perpetuo” y siempre presente. Esa fue una innovación de una radicalidad insospechada en su época y, tal como sugiere el filósofo Ernst Junge, fue el instrumento por excelencia que auguró la modernidad en los ocasos de la Edad Media.

Antes del reloj mecánico, el tiempo en su fluir sólo era medido por los antiguos relojes basados en el movimiento de algunos elementos naturales. Después, el reloj mecánico fue el instrumento que constituyó a la modernidad económica, pues permitió disciplinar el trabajo, evaluar la productividad, dotar al hacer de pura aceleración y nada de contemplación, hasta finalmente instaurar en el ritmo productivo del negocio moderno la más brutal negación del ocio.

La emergente conciencia histórica postmoderna, junto con recuperar la memoria y desterrar por unilateral la idea de progreso, hoy quiere recuperar el tránsito lento del tiempo, permitiendo el juego y la contemplación. La nueva conciencia postmoderna resignifica el presente como historia, ya no vive más el presente como un efímero compartimento hacia el futuro, sino como el único tiempo vital que tenemos, que debe ser contemplado y gozado, con ocio incluido, en toda su belleza y continuidad con el ayer y el mañana.

En el caso de la percepción del espacio, en la modernidad éste se empezó a considerar como un orden de magnitudes en vez de una jerarquía de valores como había sido concebido en el pasado. Surgió la perspectiva y con ella se revolucionó el arte, los sistemas métricos y la cartografía, todo un instrumental funcional para el potente dominio de los espacios planetarios que emergía con la expansión moderna.

Durante la modernidad, pese a la expansión geográfica, en general el ser humano se mostraba ciego ante el inmenso espacio y la telúrica belleza de la naturaleza. El hombre y la mujer modernos vivieron ciegos ante la totalidad del espacio natural, ante la energía del paisaje, concentrados en las magnitudes de la naturaleza, en descomponer a los objetos y los seres. Ocupados en observar a las partes (con toda la fortaleza que esa mirada

implicó para el desarrollo de las ciencias, de los mapas y de las taxonomías), el común del hombre y la mujer moderno careció del estremecimiento místico que significa la contemplación de la totalidad de un paisaje.

En oposición, el hombre y la mujer postmoderno cada vez más se apasiona con un literal **peregrinar** a la magnificencia telúrica de los **monumentos naturales**, que desde la sabiduría y fuerza de la naturaleza han resistido a la ola destructiva del progreso moderno: ahí están para mostrarlo las actuales peregrinaciones turísticas desde el norte a la belleza virgen de los paisajes de América, África y Oceanía. El hombre y la mujer postmoderna, en su percepción y vínculo emocional con el espacio, se caracterizan por su asombro y estremecimiento ante la potencia y la belleza de los paisajes y la diversidad natural de nuestro planeta.

El mito moderno de la revolución

De la conciencia histórica moderna también nació el potente mito de la revolución como construcción socio-racional. En vez de entender la revolución como un normal e inevitable proceso de ruptura y continuidad orgánica en el devenir cultural, la conciencia histórica moderna mitificó la revolución. Animados por la idea de una gesta heroica conducida por una racionalidad instrumental, los revolucionarios modernos buscaban instaurar a sangre y fuego un diseño societal hecho a imagen y semejanza de la razón totalitaria del sujeto revolucionario.

Para la conciencia histórica postmoderna (que poco a poco esta superando el mito moderno de la revolución) las revoluciones en la historia humana y en el devenir natural se han dado, se dan y se darán como rupturas y simplemente ocurren.

Esta nueva conciencia nos recuerda que en la génesis de la historia moderna, la propia revolución francesa ocurrió sin la presencia activa de una racionalidad instrumental y revolucionaria, no obstante explotó en el corazón de la atmósfera cultural de la sensibilidad ilustrada. Lo que afirmo es que en la génesis de la revolución francesa no hubo ninguna vanguardia que la haya querido realizar inspirada por un planificado y consciente proyecto racional. Será ya transcurrido el proceso revolucionario mismo, cuando la emergente y radical voluntad jacobina empieza pro-activamente a incubar y expresar la idea del mito de la revolución, que obviamente sí tenía una raíz ilustrada.

Ha sido fuerte para la conciencia política moderna, en especial para los hombres y mujeres inspirados por la izquierda de raíz marxista, ir dándose cuenta en las últimas décadas que la idea que animó a toda una época y por la que se derramó tanta sangre, fue sólo eso, la idea y el mito de una época.

Insisto, todas las primeras rupturas anunciando el nuevo modo de vida moderno, con su emergencia en el seno del antiguo modo de vida feudal, léase las revoluciones inglesa, holandesa y francesa, por ejemplo, fueron transformaciones orgánicas e históricas espontáneas. La reflexión sobre las revoluciones y la consolidación del mito moderno de la revolución será posterior.

Ninguna “vanguardia jacobina” generó las condiciones ni trabajó previamente durante décadas para realizar esas revoluciones. Ellas simplemente ocurrieron. Las sensibilidades estilo Robespierre, Danton o Marat, nacieron más tarde y como resultado de la transformación y deriva modernizante en sí, que incluía en su desarrollo una conciencia histórica racional, objetiva, totalitaria y con una noción de progreso y destino lineal. Lo que afirmo es que ninguna revolución en los orígenes de la modernidad fue gatillada conscientemente por una vanguardia de hombres y mujeres con un «Plan Maestro»; ellas sólo ocurrieron, aunque al ocurrir devinieron como expresión de las ideas de su tiempo.

En rigor, la obsesión de los hombres y mujeres animados por el mito moderno de la revolución, que querían evaluar las «condiciones sociales objetivas» para generar «condiciones subjetivas» que hicieran estallar revoluciones, fue en especial fruto del moderno *ethos* marxista. Fue bajo la inspiración marxista, aunque con el aporte de las contrarrevoluciones de liberales y conservadores, cuando la conciencia histórica moderna asumió profundamente el mito de la revolución. Es decir, el mito que interpelaba al ser humano y racional a crear previa y en conciencia las condiciones para realizar una revolución, y así luego construir una nueva sociedad acorde a la idea de cambio -o mantención del *statu quo*- que tenía el sujeto revolucionario en función de su propio proyecto de humanidad prometeica.

En el actual cambio epocal y para la nueva conciencia histórica postmoderna, abandonar el mito de la revolución no es sinónimo de desconocer la existencia de rupturas -y continuidades- en el devenir de la cultura humana. Pues, sin duda vendrán y están ocurriendo otras rupturas precisa-

mente causadas por las nuevas presiones hacia la insustentabilidad social analizadas en este ensayo. Pero abandonar ese mito moderno y así transitar a una nueva conciencia histórica postmoderna, sí es sinónimo de una humanidad que empieza a comprender que la razón instrumental no puede imponer linealmente un devenir histórico a imagen y semejanza de un proyecto social diseñado totalitariamente.

La nueva conciencia histórica esta expresándose en una humanidad que empieza a comprender la existencia de una dialéctica íntima entre fines y medios, que los medios autoritarios y totalitarios siempre generan sociedades impregnadas de ese signo autodestructivo.

La sensibilidad histórica postmoderna empieza a comprender que es fundamental el reconocimiento del fluir de las historias y que el cambio cultural se construye en conversaciones capaces de asumir la diversidad de memorias, actores y proyectos, todo en conflicto y tensión, obviamente; pero no a través de una imposición autoritaria y totalitaria. Por eso, los nuevos movimientos culturales y sociales hoy saben que el cambio histórico es un proceso y no un simple acto ni golpe de timón que, en unilateral lógica, nos llevaría siempre hacia adelante.

Una nueva conciencia histórica no absoluta

Las ideologías modernas fueron grandes meta-relatos absolutos y totalitarios. Tanto lo fueron, que los hombres que las portaban (en general fueron hombres) no dudaron en imponer y expropiar a sus cercanos y a otras culturas en nombre de su verdad.

El liberalismo político real, con su parcial concepción (en tanto ideología occidental) de la democracia y de los derechos humanos, e inspirado por su meta-relato del individualismo y del progreso, negó al resto de la humanidad su derecho a pertenecer a comunidades culturales que vivían en otros códigos, imponiéndoles sus propios códigos occidentales. La norma era que todo el mundo, todas las culturas, debían alinearse con la forma occidental de organización política, so riesgo de las penas del infierno, ya sea en la tierra como en el cielo.

El marxismo, un espíritu moderno aventajado, acompañó al liberalismo en esa actitud expansiva de las instituciones modernas allende Occidente; las radicalizaba, las imponía y, además, con la «legitimidad» dada por esas mismas instituciones; ahí donde podía, expropiaba.

En suma, las filosofías modernas de la historia anunciaban el futuro siempre desde su verdad, pues suponían que eran ellas quienes accedían al secreto de la conciencia histórica y hacían a la historia por la razón y/o la fuerza.

La emergente conciencia histórica postmoderna, en cambio, carece de pretensión de absoluto y de verdad, es leve e intensa en su comprensión de sí misma como múltiples y simples relatos culturales e individuales a ser jugados -y conversados- en el devenir e interacción entre personas y entre culturas. El ser humano portador de la conciencia histórica postmoderna no vivirá -ya no lo hace- en su vocación de verdad, ni inmerso en su misión de capturar desde hoy el futuro, ni menos animado por la idea de progreso y el mito de la revolución. Por el contrario, cada hombre y mujer sólo vivirá y relatará su propia mirada, todo con honestidad y rigor metodológico, actuando según sus deseos acerca de cómo quiere vivir su historia, las historias y la Historia. Ellos simplemente sueñan el futuro y serenamente saben que la verdad será sólo lo que ocurrirá.

5. Un cambio hacia la cultura de la legitimidad del otro

Como corolario de su conciencia histórica absoluta y etnocéntrica, la época moderna llevó al paroxismo la lógica de la confrontación y la no aceptación autoritaria de la diferencia cultural.

El Occidente moderno se construyó expandiéndose y dejando tras de sí el dolor -y no pocas veces la destrucción- de muchas culturas diferentes: ahí están la humillación y sumisión de los indígenas de América; el desarraigo y lamento infinito de los negros de África, que fueron traficados y expoliados; el sentimiento de revancha de los asiáticos y musulmanes. En su propio seno, en sus inicios, el Occidente moderno persiguió y encerró a los locos, a las brujas, a los homosexuales, a los cabalistas, a los alquimistas, a cualquiera que mirara más allá de los estrechos senderos de su omnipotente razón instrumental. Sólo en Inglaterra y Alemania protestantes, por ejemplo, los brujos quemados en el siglo XVII alcanzaron a las 150.000 personas.

Afortunadamente en las últimas tres décadas del siglo XX se inició un proceso de cambio cultural a través del cual la racionalidad totalitaria del Estado o del mercado, inspirada siempre en el supuesto interés general, se comienza a desacreditar como consecuencia de su mano intolerante y de tantos crímenes físicos y morales cometidos en su nombre: ahí están para

recordarlo los colonialismos, los fascismos, los comunismos, nuestras criollas dictaduras neoliberales y las “democracias protegidas”.

Por eso hoy, entre los movimientos sociales, culturales y personas que asumen el paradigma social postmoderno, es una convicción que un valor humano fundamental es el respeto a la diversidad cultural, ya sea de ideas, étnica, etárea y sexual; y que la construcción social, más que del conflicto, la imposición y la exclusión, es resultado del convencimiento, del consenso y de la negociación. La **legitimidad del otro** y no la simple y tantas veces incumplida tolerancia política, se nos revela hoy como un nuevo valor fundamental. El comprender esto no es trivial.

En la ya antigua e irreflexiva tradición modernizante se ha convertido en un lugar común, tal vez como resultado de nuestra frágil memoria histórica, creer que el emergente y postmoderno valor de la aceptación y promoción de la diversidad en distintos dominios, es lo mismo que la moderna tolerancia que defendía el liberalismo político. Sin embargo, históricamente, la tolerancia liberal moderna no es lo mismo que la postmoderna actitud ética de la **legitimidad del otro**. La primera era acotada a los «iguales», mientras la segunda es una legitimidad integral y como tal es inclusiva de la primera. Podríamos decir que ética e históricamente la **legitimidad del otro** se construye sobre la base de la tolerancia liberal, pero a la vez también la critica, la supera y la incluye.

Es cierto que la modernidad enarboló como consigna la idea de la tolerancia religiosa y la tolerancia política; pero sólo para quienes pensaban en un común marco paradigmático. O mejor dicho, a la manera moderna, intentó la tolerancia, la planteó como su gran sueño, pero no la aplicó coherentemente ni siquiera en sus sociedades centrales.

En lo cultural, la época moderna tal vez ha sido la más intolerante (e irrespetuosa) de la historia humana. Esta época no asumió jamás el actual valor postmoderno y emergente que promueve la **legitimidad del otro** en las interacciones humanas. Ya hemos reiterado que entre los siglos XVI y XX se cometieron los peores etnocidios culturales y genocidios en África, en Asia, en América Latina y en su propio centro.

Es cierto que Voltaire, el pensador ilustrado y liberal, escribió en el siglo XVIII: “No estoy de acuerdo con tus ideas, pero daría mi vida con gusto por tu derecho a expresarlas”. No hay duda que en imperativos como éste radicó el atractivo ético de la modernidad. Sin embargo, ese rostro

liberal y tolerante de la modernidad en los hechos se limitó al trato “entre blancos iguales” y fue opacado por una modernidad realmente existente que, de la mano de la auto-comprensión de sí misma como una conciencia superior (en los individuos y culturas), egótica, auto-referente, con su ilusión de separatividad, siempre se expandió eliminando todo rastro de diferencia cultural, sexual o lo que fuese, homogeneizando y castigando.

Por lo mismo, esa frase de Voltaire, hoy, en clave postmoderna, debería decir: **No estoy de acuerdo con tus ideas, con tus actos, ni con tu modo de vida; pero con gusto observo y comparto tu derecho a vivir como eres, en el marco de la legitimidad del otro y de la convivencialidad de la diversidad de las vidas.**

Realizar la promesa moderna de la tolerancia, hoy – postmodernamente- significa otorgar legitimidad y valor a la diversidad real, significa vivir el respeto al otro ser de manera integral. Esto es fundamental. Es lo que están haciendo nuevos movimientos sociales y culturales y, con mayor facilidad aún, es lo que hacen en su cotidianeidad las nuevas generaciones que empiezan a vivir en una nueva política de la vida: ocupados de la ecología (respetando la biodiversidad de las vidas) e inquietos ante sus relaciones de pareja y afectivas (respetando la diversidad de relaciones y la búsqueda de integralidad y reflexividad en su propias relaciones.)

6. El cambio hacia una ética de la diversidad, la coherencia y la pertenencia

Todo el cambio de paradigma social al que asistimos es simplemente una revolución ética: comenzamos a asumir que la ética del futuro será **la ética de la coherencia** (unir la palabra y el acto, unir lo público y lo privado, unir los medios y los fines), de la **diversidad** (reconocer la diversidad como un valor del Universo, de la vida y de lo humano) y de la **pertenencia** (sentirse parte del universo, de la vida y de la comunidad humana, la lejana y la cercana, en el presente y en la memoria.) Así, simplemente, re-inventamos lo humano.

La incoherencia ética del ser egótico

Un valor fundamental del viejo paradigma moderno ha sido instituir en los hechos la incoherencia ética como un rasgo inevitablemente humano. Quiero aclarar que no me refiero a la ambigüedad, un rasgo tan humano en tanto no somos idealidades absolutas ni planas, sino que

devenires vivos que nos auto-creamos en íntima tensión. Me refiero a la moderna escisión entre moral pública y privada, entre el decir y el hacer, entre fines y medios.

Estas incoherencias morales, sin embargo, no son un rasgo constitutivo de la especie, pues ha habido culturas, incluso algunas hoy vivas, en las que el comportamiento humano ha sido muy distinto.

Ya lo he dicho, el Yo, como singularidad egótica y en brutal conciencia de separatividad, nació en la época moderna. “En nuestra historia es algo muy nuevo, del último par de siglos, decir “soy un yo”. Antes de esto, jamás se usaba el pronombre reflejo yo mismo, sustantivado ya sea con el artículo definido o indefinido... esto expresa algo fundamental en nuestra moderna comprensión del agente humano, algo incrustado muy profundamente en la cultura occidental”, nos revela el filósofo norteamericano Charles Taylor.

En otras lenguas, por ejemplo, en la aymará, no existe la oposición yo-nosotros, lo más parecido al yo occidental, es el *naya*, que podría ser traducido como **yo y los míos**.

Esa comprensión -e invención- del yo moderno, como algo encerrado en sí mismo y portador de una «máscara-persona» dada de una vez y para siempre, ha jugado un rol clave en un par de inhibiciones y carencias muy presentes en el sentido común de la modernidad.

Por un lado, ha inhibido la ambigüedad y diversidad que potencialmente es cada uno en su devenir vital. Encerrados en «normalidades», ya sean étnicas, religiosas, sociales, de costumbres sexuales, y encerrados en la auto-percepción de que nacimos y seremos siempre de una sola manera, los procesos de individuación y evolución espiritual entre los hombres y mujeres modernos, no podían ser sino extraños y difíciles.

Por otro, el encierro en sí mismo, en el ego-ismo (el ego en un istmo), ha inhibido nuestro sentido de pertenencia a la comunidad y ha potenciado y reflejado la unilateral auto-percepción egoísta y valóricamente escindida del sujeto moderno.

Fue Thomas Hobbes, al destacar sólo el lado egoísta del ser (y Hobbes, hay que decirlo, lo hizo impulsado por la libre búsqueda humana de un proceso de individualización), quien sentenció que “la manada de

lobos” con sus vicios privados debía ser “domesticada” por la **virtud pública del estado**. Contemporáneamente, el insigne teórico político moderno, Maquiavelo, desprendería su convicción de que “el fin justifica los medios”, que el poder es para ejercerlo a través de cualquier medio en función de cualesquiera sean los fines, sin que haya necesariamente correspondencia moral entre ellos, salvo la que exige la práctica para la reproducción del poder y la consolidación de la ley del más fuerte.

De esa escisión existencial radicalizada (esa brutal separatividad entre el ego y el mundo) y de esas escisiones valóricas, nació la moral moderna que hemos usado en prácticamente todas las relaciones interpersonales: las que giran en torno a **pienso, digo y hago** como “legítimas” cosas distintas y que rara vez se encuentran entre sí coherentemente.

De esas escisiones morales ha surgido como un signo extremo la desconfianza recíproca implícita en nuestras conversaciones, causa última de tanto dolor y esquizofrenia corporal, síquica y afectiva. Y ha llevado incluso a que la palabra, lo único nuestro, tienda a perder sentido, convirtiéndose en un virtual silencio o en un equívoco objeto de uso tras inconfesados fines. La palabra ha perdido así su fértil y rica ambigüedad, convirtiéndose en pura instrumentalización.

De ahí entonces que la más profunda crítica a la modernidad es la que propone una nueva moral postmoderna basada en la **ética de la coherencia**, la **diversidad** y la **pertenencia**: una búsqueda personal tras alcanzar el sí mismo, de manera co-responsable e integrada a las otras vidas humanas y no humanas, en un proceso constante de desarrollo espiritual; tras unificar el decir y el hacer; tras una moral de la honestidad y la responsabilidad; tras una comprensión de la real e inevitable correspondencia interactiva entre fines y medios; tras la unificación de nuestros actos, gestos y pensamientos en el espacio privado y el público.

Si vivir es simultáneamente cognición y acción, resulta obvio que la expresión de ese vivir en cualquier ámbito de lo cotidiano -que es la única expresión de la moral- debe aspirar a la coherencia. Cuántos de nosotros, ahora interpelados por esta nueva ética, estamos siendo desgarrados en lo íntimo con estas nuevas preguntas y valores. Ese es todo un signo.

La necesidad de la transparencia en el actual debate ético

En el actual cambio de época, uno de los debates públicos que se

realiza con menos transparencia es el ético. Todo debate moral, es decir, acerca de la normatividad y auto-normatividad que nace de la ética, hoy se suele hacer maniqueamente en los medios de comunicación, simulando que se trata de una pugna entre liberales modernos enfrentados a neoconservadores también modernizantes imbuidos de cinismo. Estos últimos, en una defensa fundamentalista de los antiguos preceptos morales, simplemente se niegan a reflexionar sobre la ética, limitándose a descalificar todo aquello que no responde a su moral normativa, hija de una ética que instituyó por siglos la incoherencia entre el decir y el hacer. Mientras, los liberales participan del debate promoviendo el “libre albedrío” personal a la manera egótica, es decir, sin considerar la co-responsabilidad humana en el devenir ni menos considerar el misterioso hilo de la continuidad en el cual participamos. Por lo mismo, estos últimos carecen de una ética que, desde la coherencia, redimensione la responsabilidad.

La incoherencia moral y el desnudo interés por la ganancia económica de los neoconservadores-neoliberales que en las últimas décadas asumieron acriticamente la modernidad, los lleva sólo a un cínico lamento acerca de los supuestos “excesos morales” de una modernidad realmente existente que, en sus finales, carece de una propuesta ética, como sí la tuvo ayer con sus insignes y potentes valores de justicia, igualdad, libertad y fraternidad. Estos valores, pese a ser aún una promesa incumplida, son ya un lugar común en el imaginario colectivo de Occidente. A su vez, la inercia ética de algunos liberales y socialistas, los lleva a que aún reivindiquen la incoherencia moral de la modernidad o bien permanezcan acrílicos e irreflexivos ante los nuevos desafíos éticos.

En síntesis, ambas actitudes se niegan a asumir y comprender radicalmente que en el actual océano histórico ha empezado a navegar una nueva sensibilidad ética que promueve el fin de la milenaria cultura patriarcal. Y es esa corriente profunda y sedimentadora de nuevas energías éticas la que ha ido desatando un proceso cultural con intensos y diversos ecos en la moral cotidiana. Esa corriente es la que quiere resignificar todos nuestros más antiguos valores occidentales, incluso aquellos de la modernidad originaria.

En fin, en el presente sin duda que falta densidad en este debate tan simplista y aún tan moderno en sus tópicos castigadores, autoritarios y egóticos. Falta claridad al no explicitarse que en el actual cambio epocal lo que está ocurriendo es que emerge una postmoderna ética de la coherencia,

la diversidad y la pertenencia, que es una nueva ética de matriz matrística, si se me permite la redundancia.

Cuando en el vulgar debate ético reiterado en los medios de comunicación de la modernidad tardía, se destaca sólo una maniquea tensión moral entre las dos caras del antiguo paradigma de la época moderna (la liberal-socialista y la neoconservadora-neoliberal), lo que se hace es soslayar que sobre la base de la ética postmoderna está naciendo una nueva moral, que en un proceso de tensiones y desgarros íntimos, está haciéndose en la historia acorde a las nuevas prácticas y sentidos culturales.

Por ejemplo, la nueva ética postmoderna, a diferencia de los ya antiguos y comunes patrones morales de la modernidad, nos sugiere un redescubrimiento de los cuerpos, la re-valorización del placer y los sentidos, una re-significación del sexo y del erotismo, nuevas conversaciones sobre el amor y la diversidad de parejas; sugiere que las nuevas tecnologías deben ser miradas también éticamente; sugiere la pertinencia de una nueva economía; sugiere la liberación de las subjetividades; sugiere la coherencia entre el decir y hacer público y el decir y hacer privado; sugiere la coherencia entre fines y medios; nos sugiere la responsabilidad y honestidad; y sugiere una redefinición de nuestros límites como especie y de los auto-límites como miembros de comunidades. Y nada de eso, o muy poco, se transparenta en los debates a que en estos tiempos estamos acostumbrados, al menos en el coro electrónico contemporáneo que son los medios de comunicación de masas.

De ahí la relevancia de comprender y asumir en nuestra más cercana vida cotidiana cómo se expresan estos nuevos signos morales hijos de una nueva ética postmoderna.

Fin de la cultura patriarcal y los cambios en nuestra más íntima cotidianidad

7. El cambio en la intimidad cotidiana y el fin de la cultura patriarcal

La convicción de que la mujer debía vivir sometida a la cultura patriarcal fue una rémora social y afectiva presente hasta mediados del siglo XX en el Occidente moderno. Sería injusto, no obstante, atribuir ese dolor sólo a la modernidad. Esa ha sido una rémora milenaria que se inició en el neolítico cuando los hombres y las mujeres empezaron a vivir en el valor

del dominio y del control de otras especies, de las cosas, de otros hombres y mujeres y de los hombres hacia las mujeres.

La antropóloga Riane Eisler ha destacado que en ese milenarismo proceso histórico patriarcal, al menos en Occidente, fue la propia modernidad, con su cara solidaria (los derechos humanos y la democracia), la que empezó a horadar algunos viejos valores patriarcales. La modernidad inició esa horadación, aunque todavía está pendiente concretar plenamente un nuevo trato entre todos los seres.

En rigor, será recién durante las últimas décadas del siglo XX, post-sesenta, coincidiendo con el agotamiento paradigmático de la modernidad, cuando las mujeres inician la más intensa **revolución cultural postmoderna** de la vida cotidiana, asumiéndose ellas mismas como iguales y diferentes, enseñándonos a los machos a vivir el sexo, el placer y la ternura. Y escribo explícita y conscientemente una **revolución cultural postmoderna**, pues no olvido que desde la más plena modernidad, algunas mujeres adelantadas e inspiradas, y muchas veces en forma masiva, fueron reivindicando la igualdad (recordemos las grandes luchas sufragistas.) Pero esas luchas en general sólo fueron una búsqueda de igualdad política, ya que la aspiración a una igualdad cultural, y a vivirla desde su diferencia como mujeres, ha sido algo reciente y una nueva actitud profundamente cuestionadora del patriarcalismo común hasta bien entrada la modernidad. No olvidemos, por ejemplo, los **aires victorianos**, autoritarios y castigadores, en el corazón del occidente moderno, en Europa y Estados Unidos, hasta mediados del siglo XX.

La sensibilidad cultural antipatriarcal y transformativa de las mujeres ha transitado primero por la búsqueda de igualdad y luego por la resignificación de su diferencia. Por eso, en el actual cambio epocal, ellas mismas, y muchas veces polarizándose, hablan de “feminismo de la igualdad” y “feminismo de la diferencia”. El feminismo de la igualdad, concordante con la potente reivindicación de raíz moderna, pone el énfasis en la horizontalidad real e integral de los géneros; en cambio, el feminismo de la diferencia, sincrónico con la mirada postmoderna y asumiendo la igualdad ya como un gesto en camino de su propia institucionalización, explora en la subjetividad y valor de la diferencia entre los géneros, buscando así la especificidad de lo femenino en el ser de la especie.

Más allá de la fertilidad de ese debate, la misma Eisler, entre otras autoras, ha re-investigado en la prehistoria humana indagando en socieda-

des precedentes que crearon culturas matrísticas en las que hombres y mujeres se miraron a los ojos cada uno desde su singularidad. La Eisler destaca incluso que algunas culturas indígenas, en intensa sobrevivencia cultural, aún mantienen relaciones entre los sexos que al menos abren y diversifican las posibilidades humanas, si las comparamos con el modelo unilateralmente dominador del patriarcalismo en que ha vivido Occidente, el Islam y otras culturas del Oriente.

A partir de esas investigaciones hemos comprendido que el modo de vida patriarcal no ha sido la norma única en la historia. De esa manera las mujeres han recuperado eslabones culturales olvidados de nuestro pasado, atizando el fuego del cambio relacional entre los géneros.

¿Cuántos son los cambios acaecidos entre padres e hijos en la interacción cotidiana en las últimas décadas? ¿Cuántos cambios en la interacción entre hombres y mujeres? ¿Cuántos cambios en la pareja, en la sexualidad, en la amistad de hombres y mujeres, en las relaciones entre padres e hijos?

A quienes nos tocó en suerte crecer en las aceleradas cuatro últimas décadas, vivenciar estas preguntas no ha sido fácil. Entre los hombres ha sido casi inevitable el desamparo vital, tan bien expresado en este parafraseo que aquí hago del ánimo de Nicanor Parra: **“Soy un niño que llama a su madre detrás de las rocas / un árbol que pide a gritos se le cubra de hojas”**... Y como un coro, los hombres ante tantos cambios en lo más cercano, muchas veces le replicamos: «qué niño soy, que no besé a mi madre / qué niño soy, que mancillé las hojas».

Esas preguntas no nos han sido fáciles, por estar tan, pero tan involucrados. Nos ha tocado vivir el inicio de cambios históricos y culturales de larga duración, que tienen que ver con las relaciones familiares, ínter-géneros e incluso de interacciones que tocan la piel, por ejemplo, el vivir la sexualidad.

La mujer y los cambios en la pareja

La modernidad gestó sus propias relaciones de poder cotidiano entre hombres y mujeres. Y como lo hizo en todo ámbito del devenir, estas relaciones las creó en cambio y constante trastorno.

La modernidad, en continuidad con la tradición patriarcal occi-

dental, instauró en sus inicios sus propias cárceles domésticas: para la mujer el silencio-silencio, y para el hombre, sumido en un estado de negación de sus emociones, por un lado, la palabra y por otro, el fardo doloroso del auto silencio de su otra palabra (su sino femenino.) Esta doble castración fue un rasgo social-cotidiano de la modernidad real hasta mediados del siglo XX.

Sólo en su término de época, e iniciando así su propia transición hacia otra época histórica, las mujeres inauguraron una compleja ruptura cultural de esas cárceles, abriendo de esa manera un camino para su liberación por el que también han arrastrado a sus hombres.

Una larga acción de liderazgos reivindicativos electorales hasta la emergencia poderosa en los años sesenta del siglo XX de una sensibilidad cultural antipatriarcal, ha ido diseminando entre todos, hombres y mujeres, la sensibilidad femenina y a la vez liberando la cotidianidad de la mujer. Este largo proceso ha contribuido a que las relaciones entre hombres y mujeres ya no sean nunca más las mismas.

Sin duda, en comparación al ayer, la pareja de hoy es más pareja. Aún desniveladamente “pareja”, pero más pareja. Este cambio hacia la horizontalidad ya nadie lo discute. Si ayer la mujer extrañamente trabajaba como profesional, hoy su hacer fuera de casa es un lugar común. Si ayer la mujer era autoritariamente obediente a la hegemonía del macho en el hacer doméstico, hoy la tendencia es hacia la horizontalidad. Si ayer la mujer no tenía conciencia íntima de su valor como ciudadana, madre, mujer, amante, amiga y profesional, hoy cada vez más la tiene. Si ayer la mujer casi “accedía” a la sexualidad, hoy la busca, la practica y aspira a vivirla con la intensidad que el placer erótico merece. Esta renovación es histórica, social y culturalmente expansiva, amén de haberse convertido en un valor aceptado socialmente.

Estos cambios han complejizado la vida cotidiana en las relaciones de pareja. En especial, han causado conflictos en la intimidad de los hombres y de las propias mujeres. Pues no es fácil, en tan poco tiempo -una o dos generaciones- asumir un cambio valórico de tal magnitud. No pocos hombres tienen ganas de aceptarlo, pero muchas veces también han sido sobrepasados y violentados en su tradicional rol. A su vez, las mujeres, intensas y con ganas de cambio, espontánea o conscientemente muchas veces han extremado actitudes en lo interpersonal e incluso con ellas mismas. No pocas han continuado sufriendo en silencio, por ejemplo en lo social y profesional, la tensión entre haber sido formadas de determinada

manera -o ser de determinada manera-, pero teniendo que vivir desde el deber ser de un éxito competitivo. En lo profesional, por ejemplo, las mujeres frente a los hombres han debido exacerbar su lado masculino.

En suma, estas complejidades son propias de una transición gigantesca y nada fácil. En pocos años -y los hombres lo hemos observado- las mujeres pasaron de un negar la cocina, tirar los sostenes, echarle para adelante, ponerse casco y bototos, a un orgulloso retorno a la cocina, pero ahora libres y cargadas de afrodisíacos para las células gustativas y la creatividad (las mexicanas Ángeles Mastretta y Laura Esquivel, junto a la chilena Isabel Allende, hace un tiempo pusieron muy de moda este sensual regreso culinario.)

La nueva masculinidad

¿Y qué hacemos los ex machos en bruto? Hemos asistido a la liberación de los sostenes casi como espectadores, entre asustados y sorprendidos. John Lennon cantaba en los años sesenta que tardó dos años en comprender el cuento de Yoko Ono: ése en el que ella alegaba que las mujeres eran como los negros del mundo. El mismísimo Lennon, tan preclaro, tardó dos años. ¿Qué quedará entonces para nosotros?

En las últimas décadas, muchos hombres, ayudados por las mujeres, incluso hemos empezado a preguntarnos acerca de la necesidad de una nueva masculinidad. Es decir, un renacer como macho renovado capaz de emocionarse y llorar sin vergüenza; un masculino capaz de reconocer lo femenino que lleva dentro. Hemos empezado a recuperar la palabra que nos faltaba.

Pero a la vez todos estos años hemos continuado, con mayor o menor intensidad, ejerciendo un autoritarismo a ultranza sazonado con palabras e intentos de vivir **en buena onda** la horizontalidad en la que decimos y queremos creer, en la que muchas veces profundamente creemos. Es que cada uno de nosotros, hombres al fin y al cabo, hemos vivido desgarrados el proceso de coexistir y acompañar a la nueva mujer. ¿Cuánto hemos cambiado en un constante desnudarnos, literalmente con piel incluida, al vivir cotidianamente estas nuevas relaciones interpersonales? ¿A cuántos nos ha tocado vivir la dura experiencia de un discurso nuevo que nos interpela a la horizontalidad de géneros y una práctica que muchas veces continúa siendo incoherente con ese discurso? ¿Cómo hemos peleado con las mujeres, llevados siempre de la mano machista de nuestras modernas y antiguas

madres? De ahí que si nos preguntan quiénes queremos ser, simplemente en un tono más íntimo, casi a manera de confesión, nuestra respuesta es que en un proceso sólo aspiramos a mirarlas con un respeto intenso.

Cambios en la relación padres-hijos

En las últimas décadas los padres hemos aprendido a vivenciar que los niños son personas. Lo hemos comprendido poco a poco. La “Declaración Internacional de los Derechos del Niño” y nuevos marcos regulatorios (que sancionan la violencia intra-familiar y contra los niños), sin duda, nos han interpelado a comprender mejor a los niños y niñas en la complejidad y riqueza de su proceso de preparación y crecimiento.

En lo sustantivo, más allá de las regulaciones, éste es un cambio cultural cotidiano que por fin asume lo que sabíamos desde Freud: que nuestro proceso de ser se inicia en la niñez.

Hoy cada vez más padres y madres se detienen y piensan antes de pegarles a los hijos, no los mandan a comer en silencio y con sus gritos, no les imponen a rajatabla sus autoritarios dones y valores.

Desde nuestra intimidad llena de conflictos y temores que vienen desde la niñez, hoy sabemos que los eventuales golpes y caricias de la infancia no son nada triviales para nuestra vida futura.

Cambios en la vida sexual: fin del sexo triste y la re-emergencia del amor erótico

Por tratarse de la conducta y sentimiento más íntimo que llevamos y, además, por tratarse de un acto que la modernidad occidental había este-reotipado, cargándolo de tabúes, mitos y una moral victoriana, el sexo también se ha visto subvertido.

La percepción de los cambios en la sexualidad es especialmente compleja. Como ya dije, en este tema y en tantos otros, la revolución cultural de los años sesenta también trajo innovaciones sustantivas. Los jóvenes de los sesenta decidieron no imitar ni reproducir más la pacatería, la brutalidad, la incoherencia, el autoritarismo y las inhibiciones sexuales de sus padres. Ellos entonces comenzaron a reconocer el erotismo de sus cuerpos y a sincronizar el sexo y la ternura. Incluso se fue a aprender de la sexualidad del Oriente.

Emergía así una sexualidad más libre, más plena, más rica. Las mujeres aportaron en gran medida su ancestral y natural sabiduría cuando se decidieron a reconocer sus cuerpos y erotismo. El bruto-macho comenzó entonces a aprender que el sexo tiene ritmos, cadencias y lugares que la simple penetración y la razón instrumental desconocen.

De ahí en más, la educación sexual, el reconocimiento de los cuerpos y la liberalización del erotismo se han ido incorporando en las relaciones cotidianas de la vida social, gestándose una ruptura moral y sensual sin precedentes en los últimos milenios de Occidente.

Pero este proceso de recuperación de lo natural del sexo ha sido sacudido por tensiones provenientes por un lado de una fuerte reacción neo-conservadora y, por otro, de una muy real alienación-extrañamiento de la sexualidad, la que se comenzó a enajenar nuevamente del amor a través de las prácticas de una liberalización sexual radicalizada.

En ese contexto, el Sida (pues sabemos que como enfermedad infecciosa uno de sus vectores es la sexualidad) ha servido para todo tipo de especulaciones morales. De ahí que haya sido aprovechada por la Iglesia y los neoconservadores como arma propagandística para redisciplinar la vida sexual.

Pero, más allá de esa apropiación «moralizante» de la enfermedad, hoy se ha instalado como un nuevo debate moral el reflexionar críticamente sobre el carácter que a poco andar asumió la liberación sexual de los años sesenta, que en muchos casos empezó a ser vivida como una reacción extrema al rígido disciplinamiento sexual moderno.

En especial, entre algunos la liberación sexual se vivió como una ruptura de nuevo signo entre el sexo y la ternura. Así como durante la modernidad victoriana, el sexo y la ternura no iban juntos, pues el tedio, el desamor, el disciplinamiento sexual y las convenciones sociales hacían que el macho penetrara y la mujer recepcionara en un acto mecánico y fome, tras la revolución sexual sobrevino también una nueva ruptura expresada en un vivenciar el sexo por el sexo, en vértigo, y que por carecer de amor y ternura, éste se llegó a practicar con ansiedad y como una obsesión que inhibía la sensualidad y generaba vacío.

Más allá de la necesaria liberación sexual post-pacata, el nuevo problema ha sido no reconocer que el ser humano lleva como naturaleza tam-

bién a su cultura. Por lo mismo no es fácil -ni posible afectivamente- separar la ternura (las emociones que son la fuente de la cultura) del sexo.

Un singular desafío de la cotidianidad sexual del futuro y de las parejas -de todo tipo- tal vez será el anhelo de una síntesis, una búsqueda por vivir la sexualidad tal cual es en su naturaleza y tal cual es con su emocionalidad.

Un cambio hacia el auto-reconocimiento interior

Íntimamente relacionado al fin del patriarcalismo y a todos los cambios en las interacciones cotidianas, camina el redescubrimiento que vienen haciendo hombres y mujeres de Occidente acerca del ancho horizonte de la vida interior, del desarrollo espiritual y personal como la dimensión fundamental de nuestro estar en el mundo y del cambio del mundo.

La mayoría de los hombres y mujeres modernos, volcados a la revolución social y a la exterioridad, negando las emociones y privilegiando la racionalidad instrumental, renunciaron a la introspección, a la meditación y al pensamiento reflexivo sobre sí mismo. Según Heidegger, la modernidad sobrevaloró el pensamiento calculador.

Independientemente de la sagacidad de Sigmund Freud y de tantos otros exploradores del inconsciente, del yo y el siquismo -que durante la modernidad ampliaron los saberes sobre nuestra interioridad-, lo cierto es que hasta los años sesenta del siglo XX, la conciencia mayoritaria atribuía unilateralmente al ser social las condiciones de nuestra conciencia. **Había que cambiar el ser social para que cambiara nuestra conciencia**, esa era la máxima. Cambiar el mundo era un proceso de pura exterioridad. Lo personal, como ámbito de las emociones, y lo social, como ámbito de la conciencia racional, eran vistos como dos entidades separadas; la introspección hacia las profundidades de nuestros abismos personales sólo se sufría, pero pocas veces se hacía de esto un proceso consciente.

De hecho, durante la modernidad cada ser en su conciencia y prácticas separaba la dimensión del cambio social de la vivencia personal, viviendo cada uno, en consecuencia, en la esquizofrenia del “prometeo social y redentor” *versus* un sí mismo ahogado en una inaprensible soledad y dolor. De esa manera subíamos la montaña hacia la redención social llevando con nosotros, como una pesada “mochila”,

nuestros desgarros íntimos.

Sin embargo, en las últimas décadas hemos empezado a superar la absurda dicotomía entre ser íntimo y ser social, pues, tras el dolor, hemos comprendido que es condición *sine qua non* conocerse a sí mismo para que cambie con nosotros el mundo. Hoy sabemos que los males del alma son los males del mundo, y viceversa.

Por lo mismo, muchos hemos vivenciado un complejo proceso de regreso a la interioridad. En Occidente nos hemos volcado a los sillones y colectivos terapéuticos tras un develamiento de las profundidades de nuestro ser íntimo, en intensa búsqueda del quién soy.

Un quién soy complejo, ambiguo, diverso, femenino y masculino, con un sino de ángel y bestia, de luces y sombras. Un quién soy marcado a fuego por el **súper yo** (lo social), por el **ello** (pulsiones misteriosas de la ambigua memoria de la vida), y por la **energía cósmica** que nos mueve como si fuéramos mareas hacia nuestro propio sentido energético evolutivo.

Ese quién soy es el que en nuestro movimiento hacia la interioridad quiere ser develado; consciente que a través de su develamiento preparamos mejor las condiciones de un estar en el mundo que sea sincrónico con los deseos de un cambio social profundo. Avanzamos así a la superación de la dicotomía entre ser interior y ser social.

El regreso de las emociones

La modernidad, animada por la fría supremacía de la razón instrumental, no sólo negó a Dios, sino, además, negó a las emociones. O, en el mejor de los casos, las comprendió como simples emociones (in)trascendentes, negándose así a reconocerlas en su importancia y más aún a dejar fluir la inmanencia de las emociones en cualquier comportamiento humano.

Hoy, desde la biología, sabemos que somos seres que vivimos en las emociones (la obra biológica de Humberto Maturana tiene esta **revelación** como centro.) Y, tal vez por eso, la nueva espiritualidad postmoderna aspira a aprender de **las razones del corazón que la razón desconoce** (parafraseando a Pascal); quiere re-experienciar que las emociones son hermosas, que lo pequeño, y no sólo lo inmenso o la gran “tarea racional”, es también hermoso.

Un cambio en la práctica política: campañas para la alfabetización emocional

En estrecha relación con las transformaciones antes reseñadas, otro de los signos potentes de la mutación de época histórica es el cambio en la percepción y en la práctica política: desde la fría, separadora y emocionalmente excluyente razón instrumental de la política moderna, transitamos a una política postmoderna capaz de asumir la complejidad de las emociones.

En Europa, un destacado botón de muestra de este postmoderno proceso ha sido la **Campaña por la Alfabetización Emocional**, impulsada desde el gobierno y la sociedad civil en la Inglaterra de Tony Blair. “Queremos un país en el que nuestra familia y nuestros amigos nos den seguridad emocional; la comunidad ofrezca oportunidades para la interacción; los gobiernos respondan a nuestras propuestas; se impulse la creatividad en lo laboral; la política económica promueva no sólo el bienestar económico, sino además el emotivo y social; se estimule en las escuelas la curiosidad y la creatividad; en el sistema judicial se comprendan las emociones que están detrás de los hechos criminales y en la salud se asuma el sustrato emocional de nuestras dolencias físicas”, afirmaba el Manifiesto de la campaña. Para el diputado laborista Tony Colman: “esta lucha por la recuperación de las emociones constituye una nueva perspectiva holística”, tal vez destinada a convertirse en la cuestión política institucional más relevante en la actual transición de época.

Entre los impulsores de la campaña destacaban Anthony Giddens (el sociólogo de la “Tercera Vía”), la Secretaria de Comercio e Industria Patricia Hewit, el cineasta David Puttnam, la euro-diputada Gladys Kinnock y otros académicos e intelectuales. “Nuestro deseo es crear una cultura emocionalmente alfabetizada, en la que la facilidad para manejar las complejidades de la vida emocional sea tan difundida como la capacidad de leer, escribir o hacer un cálculo aritmético... La gente está dándose cuenta de que no basta el mercado para lograr el bienestar personal, y empieza a buscar respuestas en otra parte. Antes, la comunidad que se creaba en torno a astilleros o zonas mineras generaba una sensación de pertenencia que hoy nadie tiene y que debemos reencontrar”.

En 1999, en Southampton, Inglaterra, se impulsó un proyecto piloto en las escuelas primarias para promover la identificación y expresión emocional de sus alumnos. Resultado: la deserción y ausencia entre los escola-

res, la delincuencia y las suspensiones por mala conducta, registraron una drástica disminución. Desde entonces, otras 30 autoridades educativas de Europa solicitaron asesoramiento a Southampton para la aplicación de estrategias similares.

Este proceso, sin embargo, no es privativo del Norte. En América Latina, por ejemplo, en Brasil, el Partido de los Trabajadores (PT) en su masiva y ya larga gestión en los gobiernos locales, ha incorporado diversas técnicas sico-artístico-terapéuticas colectivas en plazas y escuelas sólo para mejorar la autoestima de la gente.

Un nuevo desafío político de la humanidad postmoderna es incorporar y socializar el desarrollo personal, entendido ahora como condición necesaria de cualquier cambio social y cultural, y promover desde los gobiernos las terapias públicas y colectivas, entendidas ahora como una inversión social imprescindible.

En el actual contexto de cambio de época resulta muy sintomático que la más feroz descalificación de estos cambios en las prácticas políticas provenga de la ya antigua y reaccionaria racionalidad moderna, ya sea en su variante de la izquierda nostálgica o de la derecha neoliberal - neoconservadora.

Los primeros la cuestionan por su signo “hippie” y la caricaturizan como si fueran sólo buenas ondas de paz y amor, ajenas al drama social de los pueblos. La derecha neoliberal, por su parte, cuestiona estas nuevas prácticas políticas simplemente porque éstas aspiran a una ética de la coherencia entre lo público y lo privado y a reunificar emociones y razón.

El cuestionamiento que hace la racionalidad instrumental, sea de cualquier signo, a estas nuevas prácticas, ha sido muy bien resumido en el Adam Smith Institute de Inglaterra (y qué nombre más representativo de su tesitura moderna): “La alfabetización emocional es una idea auto indulgente, totalmente centrada en el **yo**, en una obsesión con uno mismo, con lo que siento. Pero, la sociedad se gobierna con leyes, no con sentimientos. Estos son caprichosos e impredecibles. La ley es imparcial y objetiva. No se descubrió la gravedad con las emociones. Fue la razón la que entendió lo que pasaba”.

Vaya lo asertivo de la crítica y el curioso menosprecio al **yo** (ego) que expresan los promotores de una racionalidad moderna que precisa-

mente fue la que exacerbó el **ego-ísmo**, la separatividad del individuo, y de hecho inventó el concepto de **yo**. En fin, estos epígonos del notable pensador moderno Adam Smith, en su incoherencia y en su amnesia histórica, olvidan que durante la modernidad occidental fue la razón instrumental, sola y separada, la que produjo monstruos, y que fueron tantos y tantos los crímenes que se cometieron en su nombre.

8. El cambio hacia una nueva conciencia planetaria

La actual planetarización es, sin duda, una experiencia inédita en la conciencia de la especie. Otro de los más intensos conflictos en el actual cambio epocal es precisamente el desafío de construir en la postmodernidad una nueva realidad histórica planetaria que sea hija de la cooperación, la fusión y la diversidad cultural, si es que somos capaces de imprimir otro carácter a la actualmente hegemónica y moderna globalización.

Planetarización no es globalización

La planetarización no es lo mismo que la globalización. Comprender la diferencia conceptual entre ambos procesos y, en consecuencia, construir lo que debe llegar a ser la realización histórica de un proceso cultural inédito para la especie, es uno de los principales desafíos políticos del presente. La planetarización es un proceso y un deseo postmoderno orientado a vivir integralmente en una red cultural coherente con la red de la biosfera. La globalización, en cambio, es la culminación del proceso y del deseo de interconexión económica, tecnológica y culturalmente hegemónico iniciado hace siglos con la expansión moderna.

La planetarización es un proceso histórico postmoderno, en tanto alude a la necesaria superación de las unidades geopolíticas compartimentadas y en conflictos de sobrevivencia tan propios de las bandas, tribus, culturas, civilizaciones, imperios y estados-nación. Es una nueva autoconciencia de la especie como unidad en su diversidad. A finales de la modernidad hemos constatado que, en y con nuestras diferencias, viajamos en la misma nave por el espacio cósmico. El piloto norteamericano de origen costarricense Franklin Chang-Díaz hace unos años entregó un bello testimonio: “Cuando astronautas de distintos países, a través de las ventanillas, indicamos los lugares de donde venimos, todos apuntamos en la misma dirección”.

Sólo ahora podemos mirarnos desde las estrellas de esa manera tan

sencilla: somos una vida humana que navega por el espacio y el tiempo.

El rostro ético de la planetarización es que por primera vez estamos intercomunicados con desafíos históricos comunes: ambientales, demográficos, sociales, tecnológicos, por ejemplo. Esos desafíos, salvo que acaeciera una regresión cultural, no pueden nunca más ser resueltos sobre la base del conflicto de sobrevivencia entre grupos humanos anidados en ecosistemas que se asumían como autoreferencias cerradas. Hoy sabemos que la biosfera opera en red y la especie humana es una red de culturas que operan en todos los ecosistemas del sistema que es la Tierra. Estos nuevos desafíos mundiales y la red tecnológica en que ya vivimos, nos interconectan en una nueva conciencia de manera inevitable. Somos un poder planetario, pues no hay ecosistema que no sepa de nuestro impacto y co-dependencia; un poder que debe ser ejercido con responsabilidad por la especie humana: responsabilidad con nosotros, con la biosfera y con las generaciones futuras.

En cambio, la globalización, como casi todo en nuestro actual reino de sobresaturación de la información, es un proceso histórico terminal y, por lo mismo, ya casi un *slogan* para quienes la aman y para quienes la odian. Quien primero acuñó propagandísticamente el término fue Theodore Levitt en 1985 (“Globalization of Markets”) para describir los cambios en la economía internacional. La palabra surgió asociada a lo económico y a la interdependencia de los mercados en un solo mercado mundial. A partir de 1989, tras la caída del **muro**, la palabra se popularizó y se ha abusado acríticamente de la misma, una vez que el mercado de bienes y servicios, las empresas transnacionales y las telecomunicaciones, ya no tenían límites en el planeta.

Podríamos ir muy atrás y reconocer que Cristóbal Colón, como símbolo de la moderna expansión europeo-occidental, inició la globalización del mundo. Más tarde, la interdependencia económica propia de los colonialismos y los imperialismos nos globalizó aún más. Luego, las guerras mundiales y la “Pax Americana”, con un oso rebelde en el Oriente, nos globalizaron en tensión ideológica intra-modernidad. Y finalmente, tras la caída del muro, las comunicaciones y las telecomunicaciones nos llevaron a la “Aldea Global” de Marshall Mc Luhan, al tráfico mundial del capital financiero, a la hegemonía social e inequitativa de las empresas transnacionales, a la “*macdonalización*” del planeta y a beber pura Coca-Cola, en un gesto de celebración de la euforia de los vencedores (neo) liberales que instauran la globalización y la unilateral modernidad realmente existente.

Todo eso es hoy la globalización. Este mundo interdependiente en lo económico y en lo social, y hegemonizado por el Occidente moderno en lo cultural, es simplemente un hecho de la historia a finales de la modernidad, que ha sido resultado de la propia modernidad. Y es un hecho complejo y contradictorio, que conlleva tensiones.

La actual globalización tiene un signo histórico únicamente moderno, pues es un proceso iniciado con la expansión moderna occidental y en lo sustantivo sólo culmina la misión del paradigma moderno, claro que ahora en el nivel mundial. La globalización se orienta por el economicismo productivista y consumista de las empresas transnacionales que se reparten el mercado mundial. Se caracteriza por la uniformización cultural al estilo de un **planeta americano** -el término es de Vicente Verdú. Es dirigida informalmente por un símil de un estado-nación moderno: una suerte de **estado mundial** «informal», conformado por el Grupo de los 7 (G-7), que actúa como un ejecutivo-legislativo; el Fondo Monetario Internacional (FMI), que actúa como un banco central global que regula las políticas económicas; y el Banco Mundial que juega un rol de ministerio social promoviendo reformas sociales, previsionales y educativas funcionales al nuevo mercado mundial. Pero este Estado informal, incluso a diferencia de los estados-nación modernos, no reconoce la soberanía de los ciudadanos, en este caso, los ciudadanos del mundo. La modernidad, en sus finales, ya globalizada, está negando incluso a la democracia política que ayer construyó.

La planetarización, en cambio, es otra cosa. Es una nueva conciencia de la humanidad que se construye en un proceso histórico que unifica a la especie en su diversidad. La humanidad se enreda en internet para compartir los nuevos desafíos culturales y aspira a ejercer la democracia en los espacios locales, en los aún existentes estados-nación, y en las conferencias globales.

En estas últimas conferencias -por ejemplo- convocadas por los gobiernos, han sido las reuniones paralelas de las organizaciones de la sociedad civil del mundo las que han logrado una sugerente y activa influencia, radicalizando el carácter democrático y ético de las conferencias convocadas para tratar los más intensos desafíos culturales postmodernos. Estas organizaciones están promoviendo nuevos marcos regulatorios mundiales en pos de la sustentabilidad del medio ambiente, la regulación del comercio de tóxicos, el respeto mundial a los derechos humanos, nuevos ordenamientos morales y jurídicos, autocontrol de la población, etcétera.

Los integrados -parafraseando a Umberto Eco- se integran a la globalización como un simple movimiento expansivo de la modernidad. Ellos ven el mejor mundo posible en el mercado global dominado por pocas empresas transnacionales, en las telecomunicaciones habladas sólo en inglés, en la opulencia de unos en desmedro de la miseria de tantos y en la maximización del productivismo y consumo de bienes y servicios. Mientras, los apocalípticos, con legítimo temor, ven en esos signos de la globalización un mundo invivible e inviable, y rechazan agitativa e inconducentemente todos los ecos de la palabra -incluso su coincidencia tecnológica con la planetarización- y con ello, sin darse cuenta, rechazan no sólo el devenir de la historia, sino que además la oportunidad histórica de co-inspirarnos como una sola especie interconectada. Ante ambas simplezas, es necesaria una nueva mirada histórica de este complejo proceso tan propio del actual cambio epocal. Una nueva mirada capaz de reconocer (y tomar partido) en el conflicto entre una planetarización postmoderna *versus* una globalización como culminación de la modernidad.

La humanidad, en sus desafíos comunes y en su conciencia integrada, vive fuertes tensiones políticas, económicas, sociales y culturales, en torno a cómo debe conducirse el proceso de planetarización, con el objeto de incorporar y superar la actual globalización, la que aún se caracteriza por su inercia económica y por el sesgo culturalmente homogeneizante tan común a la modernidad. Veamos algunos ejemplos de estas tensiones, inevitables y contingentes a la compleja integración de la especie humana, que ocurren en este cambio de época.

Tensión entre mercado totalitario y monopolístico *versus* mercados concurrentes

Una tensión económico-social entre el mercado único global y totalitario (neoliberal orwelliano) *versus* la cooperación a escala planetaria entre mercados locales y regionales concurrentes.

Es decir, si aceptamos y continuamos con la insustentabilidad que significa una globalización sinónimo de un control absoluto del “mercado mundial” por unas pocas corporaciones o empresas transnacionales: monopolios, duopolios y oligopolios (lo que desde la lógica teórica del libre mercado no deja de ser un ironía final), también debemos asumir que así eliminamos la libre competencia -un principio básico del sistema de mercado-, al generar un totalitarismo económico y social que sólo busca el lucro, la maximización de la producción y el sobre-consumo.

O bien podemos incentivar planetariamente el surgimiento de múltiples iniciativas productivas y de servicios a pequeña y gran escala, inspiradas en nuevos valores culturales y ecológicos que se enredan y concurren libremente en la vida económica y social. Por ejemplo, un escenario planetario económico más amable sería el de múltiples neo-empresas transnacionales inspiradas por una lógica postmoderna, con una gestión ambientalmente sustentable, con el respeto a la diversidad y con una autorregulación productiva, coexistiendo con organizaciones productivas y asociativas del **tercer sector de la sociedad civil** -ni estado ni grandes empresas privadas-, expandiéndose por todo el mundo con un impacto creciente en la economía. Ambos ámbitos económicos, a su vez, orientados y fiscalizados por marcos regulatorios mundiales y regionales en pos de la sustentabilidad ambiental.

Un estado mundial autoritario versus la democracia planetaria y local

Una tensión política entre una globalización conducida por una suerte de macro-estado mundial, informal y antidemocrático, que regula a bloques económicos que operan como macro-mercados autoritarios; *versus* una planetarización con democracia participativa en las organizaciones políticas locales y bio-regionales, en los estados-nación y en el nivel planetario, todo con el objeto de ir consensuando un nuevo orden mundial culturalmente regulado.

La decadencia del estado-nación moderno

La decadencia histórica del estado-nación como espacio para la construcción y reproducción del poder político y económico es tal vez el signo geopolítico más prístino del actual cambio de época. Y obviamente su decadencia tiene mucho que ver con este complejo proceso de transición: una globalización moderna coexistiendo con una planetarización postmoderna.

El estado-nación surgió junto a la época moderna como una nueva realización de poder geopolítico y de mercado que erosionaba el antiguo poder feudal y eclesiástico. Durante la modernidad, el estado-nación fue un espacio de poder que acotaba el mercado, que acotaba la representación política, que acotaba el ordenamiento jurídico y que acotaba la emoción de pertenencia a una comunidad nación. Todas esas cotas y ese poder hoy son erosionados por las nuevas realidades históricas.

La globalización de las redes económicas ha quitado soberanía económica al estado-nación. La planetarización de una cultura de derechos humanos y los nuevos desafíos sociales, ecológicos y demográficos que nos integran, ha quitado soberanía jurídica al estado - nación. La creciente conciencia reivindicativa y la revalorización postmoderna de la emoción de pertenencia en una amplia diversidad de pueblos, etnias y culturas, ha quitado, al estado-nación el monopolio cultural para uniformar en torno a los valores de la modernidad occidental.

La creciente conciencia postmoderna de la crisis ecológica en una biosfera interrelacionada en ecosistemas, nos impone una nueva auto-organización en **bio-regiones**, restando pertinencia a la arbitraria división administrativa geopolítica, y siempre ajena a los ecosistemas, tan común a los estados-nación.

Que se estén erosionando las bases de la clásica organización geopolítica del antiguo mundo moderno, no significa que el estado-nación necesariamente desaparecerá, pero si que necesariamente cambiará. Lo que aquí afirmo es que se ha abierto un espacio para la creatividad humana postmoderna, para que surjan nuevas organizaciones locales, regionales y planetarias; y para que los propios estados-nación, quienes también deberán reorganizarse, puedan revisar su pluralismo, reconstituir su identidad y dar curso a una regionalización interna inspirada en la diversidad cultural y en las **bioregiones**.

Uniformidad *versus* diversidad cultural

La tensión entre una globalización que culturalmente uniformiza o **macdonaliza** el mundo, *versus* una planetarización construida sobre la base de la unidad del mundo en su diversidad cultural.

El actual conflicto epocal tiene paradojas sorprendentes. En las últimas décadas, junto a la inequívoca fuerza homogeneizante de la modernidad occidental, se aprecia una intensa tendencia postmoderna a la autovalorización y re-pertenencia de una multiplicidad de culturas que fueron violentamente subordinadas en los últimos siglos modernos.

Hoy habitamos un planeta con 180 estados-nación, todos unidos en las “naciones” unidas, pero a su vez, la antigua diversidad de Europa en estados-nación se ha integrado en un macro-mercado y en un macro-estado, América tiende a lazos de unificación económica, Asia tiende a asociarse, y en el mundo estamos todos comunicados en el vestir y el hablar. Y

en una tendencia en sentido contrario, simultáneamente son cinco mil los pueblos originarios que demandan a las Naciones Unidas su derecho a la autodeterminación y a su resignificación cultural. Además en cada región, ya sea una pequeña localidad administrativa y con tradiciones comunes o en el propio seno de los propios estados-nación que se conformaron en la modernidad -como por ejemplo ocurre con las reivindicaciones nacionales de los pueblos indígenas en América Latina- la tendencia emocional es a desatar un revalorizado sentido de pertenencia que coexiste con la universalización de la cultura.

Es cierto que asistimos a un escenario de medios de comunicación globales, pero a la vez éste coexiste en todos lados con un escenario que abre a las comunidades locales inéditas posibilidades de acceso tecnológico para crear sus propios medios de comunicación.

En suma, estas son tensiones asociadas a debates apasionantes. Hoy los nuevos actores sociales empiezan a participar de manera consciente en los escenarios planetarios y de la globalización -ya sea para apoyar o para cuestionar- y cada vez más lo hacen distinguiendo entre la conciencia planetaria que a ellos mismos les anima, y la globalización social y culturalmente excluyente e insustentable en lo ambiental.

9. Un cambio comunicacional

Asistimos a un cambio radical en la manera de generar sentidos y en la manera de distribuirlos y de reflexionar y pensar sobre ellos. Es un cambio comunicacional sorprendente en la historia humana. Continuando con la analogía histórica, la red internet podría llegar a ser tan importante en la transición **modernidad-postmodernidad**, como la extensión de la imprenta lo fue durante la transición **edad media-época moderna**. Quiero destacar aquí tres revoluciones que potencialmente trae Internet:

-La red nos conecta en la memoria y en el acto

Lo que hizo la imprenta fue sistematizar y extender por escrito el habla y el pensamiento, ambos nuestros más íntimos sentidos. La imprenta otorgó a la humanidad una mayor memoria y, desde la escritura, reflejó en el papel blanco una manera lineal de pensar.

Hoy la red internet genera una revolución aún mayor al ser la síntesis de todos los medios precedentes para transmitir sentidos, incluida la

palabra escrita y la palabra audiovisual. La red nos inunda con toda la memoria de la especie y simultáneamente nos otorga una increíble interconexión que opera como un “banco” planetario de ese código transgenético que es el lenguaje. Esto último es de insospechados alcances para la humanidad futura y sus dinámicas evolutivas: es relevante en la creación del nuevo paradigma social postmoderno.

Al respecto quiero hacer una comparación con lo que ocurre genéticamente en ese reino de creatividad y cualidades evolutivas que son las bacterias. Las bacterias son los seres vivos más abundantes y los más aptos para sobrevivir. Además, poseen una impresionante creatividad evolutiva: unas a otras, en una red global de intercambio, se pasan libremente rasgos hereditarios con un poder y una eficiencia increíble.

Lynn Margulis y Dorion Sagan lo describen así: «en los últimos cincuenta años los científicos han observado que las bacterias transfieren rápida y rutinariamente distintos *bits* de material genético a otros individuos. Cada bacteria dispone periódicamente del uso de genes accesorios, provenientes en ocasiones de muy diferentes linajes y que cubren funciones que quizás su propio ADN no podría desarrollar... Como resultado de esta habilidad (recombinación de ADN), todas las bacterias del mundo tienen acceso a un único banco de genes y por ende a los mecanismos de adaptación de todo el reino bacteriano. Según el bacteriólogo Sorin Sonea, estrictamente hablando las bacterias no deberían ser clasificadas en unas y otras especies, pues todos sus linajes pueden potencialmente compartir rasgos hereditarios y cambiar hasta un 15% de material genético en un día”.

¿Por qué esta larga cita sobre la creatividad evolutiva de las bacterias? Porque su red planetaria de intercambio de *bits* de información genética, podría compararse con la red planetaria de información de nuestra memoria-lenguaje que ahora es Internet. Desde que habitamos en nuestra única morada (el lenguaje, según Heidegger), siempre hemos contado con la creatividad evolutiva que nos otorga nuestro código transgenético (las palabras) para recombinar experiencias entre los individuos de la especie (pues la información es experiencia suspendida en las palabras.) Lo inédito del presente, es que con la red internet ese intercambio se potencia, hacia atrás y en el acto, recombinando nuestras experiencias de una manera aún impensada y que podría acelerar de manera también aún impensada nuestra creatividad evolutiva.

Dicen Margulis y Sagan que “si las propiedades genéticas del microcosmos de las bacterias se aplicasen a criaturas mayores, tendríamos un mundo de ciencia-ficción (...) en el que la gente podría exudar perfumes o crear marfil, recogiendo genes de rosa o de morsa (...)” En fin, con la red internet tal vez nunca logremos exudar perfumes, pero hoy ya podemos intercambiar información instantáneamente para recombinar todos los perfumes.

-La red favorece una nueva manera de pensar integrativa y una memoria integral de la humanidad

También de consecuencias insospechadas resulta el hecho de que la interfase de la pantalla del computador es una interfase no lineal. A la memoria de la red se accede a través de un proceso de interconexiones simultáneas, lo que favorece una nueva manera de pensar integrativa. Por lo mismo, el pensar y la imaginación del paradigma social postmoderno, a diferencia del pensar lineal moderno asociado a la escritura y la imprenta, precisamente es y cada vez será más integrativo y sistémico.

La Ley de Robert Metcalfe es sobrecogedora: $P(n) = n^2$. P es potencia y n es la *net* (la red.) Metcalfe presentó esta fórmula en 1973, en su tesis doctoral para Harvard. Un ejemplo de la Ley de Metcalfe: 400 computadoras en red tienen el poder de 400×400 y no del $399 + 1$. Es decir, cada usuario dispone de 160 mil aparatos y sus programas. Cuando cualquier PC está en internet su disco duro es la red. Cada usuario que se conecta tiene bajo la punta de sus dedos la totalidad de los programas y poderes de los millones de computadores entrelazados. A su disposición se encuentra todo el conocimiento humano y la capacidad de crear con él. La red lleva en sí y distribuye todos los discursos, todos los lenguajes. La red es y cada vez será más la memoria global de la humanidad.

-La red democratiza la posibilidad de generar sentidos

Por primera vez en la historia, y esto es revolucionario e impresionante, la red dota a cada hombre y mujer y a cada colectivo u organización, a través del despliegue de su libre creatividad, de la posibilidad de generar su propia *web* y así gestar, transmitir y estar simultánea e instantáneamente en todas partes con sus sentidos.

Estamos ante un eventual escenario de democratización comunicacional inédito en la historia, que de hecho ya está siendo aprove-

chado por las organizaciones de la sociedad civil mundial en su reorganización del mundo y en su reinención de lo humano. Este cambio es incierto y es un desafío cultural enorme.

De la tele-sociedad del espectáculo a recuperar la sociedad de la proximidad

La tecnología de las telecomunicaciones inventó a **la sociedad del espectáculo**. Junto a que la **tele-ciudad** y los *mass media* todo lo trivializan: la sociedad del espectáculo es la sociedad de la distancia, de la apariencia y de la mentira.

Paul Virilio, en su obra “Cibermundo: una política suicida” escribió páginas notables respecto de la amenaza a la proximidad humana (al estar con el prójimo) contenida en las tecnologías de la comunicación que hacen que el que está más lejos aparezca como más cercano que el que está más cerca.

Por un lado, tememos y desconfiamos del cercano; por otro, nos fascinamos -a partir de la apariencia- con aquel que está lejano y no conocemos. La distancia que establece la tecnología suspende la emoción del mirarse a los ojos, pero, pese a ello, igual nos socializamos -y emocionamos- con los discursos e imágenes que nos vienen de los *media*. Estamos, sin duda, ante una difícil disyuntiva vital: recuperar la emoción cara a cara, prolongarnos sólo desde la apariencia y la frialdad de la distancia tecnológica, o responsablemente discriminar cuándo estar próximos y cuando estar distantes.

Relacionado con lo anterior, y tal vez por eso, se hace cada vez más inviable e inmanejable la política profesional, que se ha ido convirtiendo en puro espectáculo, y también se hace cada vez más extraña y difícil la administración responsable y honesta de sociedades grandes y complejas.

En suma, uno de los más interesantes desafíos en las redes de comunicación y en la comunicación interpersonal del futuro es precisamente recuperar la proximidad o proximidad. Y esto no es algo trivial para la tradicional política democrática, ya que sólo en la **aldea**, en la comunidad local, en la democracia directa, gracias a la cercanía, es posible mirarse a los ojos, sentir emociones y evaluar el sentido de las prácticas y los liderazgos.

Un re-pensar la comunicación humana

Afortunadamente, junto a la revolución comunicacional que implica internet, asistimos a un cambio relevante en la manera de comprender y experimentar la comunicación humana. Durante la modernidad, la comunicación entre seres humanos se quería racional, rígida, objetiva. La palabra quería ser un «instrumento objetivo», usado por una racionalidad separada y totalitaria con el objeto de develar la verdad en y del mundo. De esa comprensión se desprendía el gesto autoritario, la rigidez comunicativa de la jerarquía, la frialdad emocional y la confianza en que lo que se decía debía y podía ser entendido literalmente, sin ambigüedad.

En cambio, para la emergente comprensión postmoderna de la cultura como una red de conversaciones, y de la comunicación humana como un “lenguajear” histórico de impresiones y emociones, la palabra simplemente constituye el mundo y se viste con la misma y vital riqueza y ambigüedad del mundo.

Por eso, en las últimas décadas se ha resignificado la comunicación interpersonal, el liderazgo, y el trato entre los seres humanos. Empresas y todo tipo de organizaciones, en cualquier ámbito relacional, han venido incorporando dinámicas de entrenamiento para comprender que en toda interacción humana las palabras denotan y connotan; han venido incorporando la capacitación en el manejo de las emociones; han venido reflexionando y promoviendo un liderazgo inclusivo y democrático; han venido promoviendo el entrenamiento en el trabajo en equipo; han venido incorporando la capacitación en el concepto de red de relaciones; han venido promoviendo un entrenamiento en la importancia de la influencia y la seducción.

10. Un cambio en nuestra relación con la tecnología

Otro de los más importantes desafíos en el actual cambio de época radica en re-vincularnos con desasimiento (como lo imaginó Heidegger) y serenamente con la tecnología.

Las tecnologías son constitutivas y resultado de la deriva de lo humano e imponen ineludibles cambios en la cultura. A la vez, dialécticamente cada cultura humana puede reflexionar sobre sus vínculos con la tecnología.

La tecnología como extensión y prolongación de nuestros cuerpos

y sentidos fue el sueño más logrado de la época moderna. Uno de los ejes del paradigma moderno occidental fue poner la racionalidad instrumental al servicio expreso de las aplicaciones tecnológicas: de ahí el singular poder expansivo de la técnica moderna. Tanto poder que a finales de la modernidad hemos explorado el microcosmos y macrocosmos, llegando a ser un poder tecnológico planetario.

Las nuevas tecnologías postmodernas -internet, la biotecnología y la nanotecnología- han sido precisamente un bello resultado de la lógica moderna. Sin embargo, paradójicamente, por su amenazante macro-poder han llegado para incentivar una ruptura con la propia lógica tecnocrática de la modernidad. Hoy son ellas mismas, con su singular poder y con sus riesgos de accidentes generales y de presión hacia la insustentabilidad, las que nos exigen un cambio cultural en la manera de vivirlas. Se podría afirmar seriamente que así como la tecnología básicas de la imprenta, las maquinas a vapor y los transportes fundaron a la sociedad moderna e industrial, hoy las nuevas tecnologías en red y complejas contribuirían, en tanto se vivan con serenidad, a crear la sociedad postmoderna.

La nueva tecnología postmoderna, junto a su macro-poder eventualmente destructivo, se caracteriza no sólo por **extender** nuestros sentidos y nuestros cuerpos, sino lo nuevo y cualitativo es que a partir de ellas ahora también somos capaces de **crear** nuevos sentidos y nuevos cuerpos, por ejemplo, a través de la biotecnología. Con la tecnología ya no sólo nos extendemos, sino que hoy nos re-creamos y creamos.

El devenir del modo de vida postmoderno dependerá de la reflexividad y sabiduría que apliquemos en todas nuestras necesarias innovaciones tecnológicas, o, dicho en clave de interrogante, dependerá de la manera como nos relacionemos con la tecnología: si la continuamos fetichizando a la manera moderna -nos fascinamos acríticamente- o si la asumimos con serenidad y responsabilidad. Afortunadamente, el paradigma social postmoderno históricamente constructivista hoy se funda en la invitación de Heidegger a vivir con serenidad y desasimiento nuestra relación con la técnica.

En esa misma tesitura, Humberto Maturana nos recuerda que el actual “homo sapiens técnico”, típicamente moderno, endiosa la tecnología y tiene una relación acrítrica con la misma, de ahí que Maturana promueva la emergencia cultural de un nuevo “*homo sapiens* amoroso”, postmoderno, que sepa co-derivar con su poder tecnológico en concordancia con la natu-

raleza. Ambas reflexiones contribuyen a ir inventando históricamente una nueva manera de relacionarnos con las tecnologías.

“Amebas” en la red

Es muy común que la red internet sea usada por algunos individuos de manera acrítica, intensamente, en una conexión virtual y casi obsesiva en su permanencia: **estar conectados es estar siempre en el ciberespacio**, se dice; pero sobre la base de ese uso obsesivo e individual, paradójicamente, internet termina siendo una red de (in)comunicación que interrumpe la “antigua” comunicación cara a cara, y con ello nuestro mundo más afectivo y cercano.

En oposición, y desde una tesitura más serena, también es posible vivenciar con desasimiento la red internet. Es decir, usar la red cuando sea necesario para auto-potenciarnos con sus maravillosas posibilidades de interconexión, como si ésta fuera una red neuronal planetaria; pero sin que le inhiba a uno lo propiamente constitutivo de lo humano: el afecto y la emoción de la comunicación cara a cara, el encuentro personal.

Destaco esto porque no pocos usuarios, acríticamente fascinados con la red tecnológica, caen en la tentación de usarla tanto, que llegan a inhibir cualquier diálogo interpersonal. En Europa y Estados Unidos, por ejemplo, hoy existe debate público al respecto, porque ya son miles y miles los que viven encerrados en una pieza, sin muebles y sin cocina, sólo con la red y solos en la red, casi auto-condenados a ser «amebas» en una celda, sin cercanía física con el otro, dejando de lado la muy humana proximidad. En este último comportamiento, obviamente, no hay serenidad; de esa manera nos acercamos a la pura espectralidad sobre la que nos alerta Paul Virilio.

Afortunadamente, por designio del más elemental instinto emocional de supervivencia cada día más usuarios de las nuevas tecnologías telecomunicacionales están revalorizando la proximidad; esto es, el inestimable e irremplazable valor del encuentro cara a cara, con toda la vitalidad emocional que trae el complejo lenguaje humano a cuestras.

Serenidad para vivir la biotecnología

Otro ejemplo acerca de la necesidad de un cambio en nuestra relación con la tecnología ocurre con la biotecnología. La irreflexiva propaganda de los optimistas tecnológicos oculta los enormes riesgos presentes

en una inadecuada e irresponsable manipulación de la biotecnología³. Precisamente lo que hoy más importa de la biotecnología es su dimensión bioética. En el presente, y siendo esto también expresión de un cambio epocal y de la consecuente emergencia de una nueva concepción de mundo, hay objeciones éticas muy profundas a la biotecnología.

Obviamente que no me refiero a las objeciones morales de la Iglesia ni de los neoconservadores que cuestionan la fertilización *in vitro* pero a la vez aplauden el comercio de alimentos modificados genéticamente, ignorando -o cínicamente no viendo- el riesgo para la biodiversidad de esta gestión irresponsable y tecnócrata. Las objeciones bioéticas a que aludo no niegan ni entorpecen la aventura de la ciencia, sino que la asumen desde el nuevo paradigma científico. Quiero destacar aquí un aspecto cualitativo y crítico muy relevante.

Hay un debate muy intenso entre los biólogos acerca del carácter ideológico de la ya popularizada “creencia científica” en una lineal determinación genética de los organismos vivos. Los científicos que están en la frontera de la biología de sistemas relativizan la supuesta linealidad causal de los genes. Estos biólogos reconocen en los genes y en sus interacciones a los modeladores de potencialidades en los organismos vivos; pero no aceptan -avalados por sus experimentos- lo que sería una inexistente linealidad determinista: para cada gen específico un rasgo complejo. Estos biólogos privilegian la plasticidad del organismo, ya sea porque cada vida es un sistema autopoietico -que se regula y se recrea en un todo que articula a sus elementos constitutivos- como por sus interacciones sistémicas con el entorno natural y social. Por eso los biólogos sistémicos han cuestionado la expectativa todopoderosa que en su momento se puso en el develamiento del **genoma humano**. Ellos, conscientes de los enormes riesgos de una intervención irresponsable en esos sistemas complejos, han cuestionado en especial la ideologización de sus supuestos beneficios y los estrechos intereses comerciales contemplados en el proyecto **genoma humano**.

Aclaro de inmediato que estos biólogos inspirados por el nuevo paradigma científico no niegan la importancia de conocer el **genoma humano**. Ellos consideran un salto cuántico develar el **libro de la vida**, tanto por sus positivas consecuencias en una medicina gestionada con sabiduría y responsabilidad, como por estar ya incidiendo de manera poderosa en la

³ Esos riesgos los resumimos en el capítulo 2, al sistematizar las actuales presiones hacia la insustentabilidad.

conciencia humana. Para Jon Seger, biólogo evolutivo y genetista de la Universidad de Utah, «el genoma nos pone cara a cara con el resto de la naturaleza (...) se ven los mismos genes en moscas, gusanos, monos, plantas, ratones y personas. Es la evolución desplegada para que todos puedan verla. No hay nada peculiar o distintivo en nosotros». Desde esa nueva sabiduría, sin duda que el conocimiento del genoma nos interpela a la emoción de fraternidad con todo lo vivo.

Lo que sí manifiestan muchos pensadores sistémicos es su temor y su preocupación ante lo riesgoso que puede llegar a ser una irresponsable manipulación genética. Ellos nos recuerdan que esa manipulación se efectúa sobre una larguísima evolución, en la que la naturaleza demoró millones de años en auto generar una riquísima diversidad de especies o de formas de organización de la vida, todo en condiciones de una complejidad y belleza asombrosa y misteriosa. Y ahora nosotros, desconociendo aún muchas de las variables de nuestra intervención, venimos y nos arrogamos la creencia de tener el conocimiento para poder cambiar la vida.

Esa manipulación irresponsable es coherente con el paradigma moderno antropocéntrico que concibió al hombre como manipulador por excelencia y en separatividad con la naturaleza. Pero eso no puede seguir, es demasiado fino y explosivo el hilo de la vida para que nosotros, en una irresponsable impunidad, ahora amenacemos la biodiversidad. La instrumental intervención biotecnológica, en tanto es una práctica que ignora todas las variables implicadas en organismos complejÍsimos frutos de una larga evolución, podría fácilmente escapar de nuestro muy frágil control.

Reitero que el paradigma postmoderno no niega la aventura del conocimiento ni menos el significado para la ampliación de la conciencia humana que tienen todos estos nuevos saberes. No niega la belleza y potencialidad de nuestro conocimiento acerca de la **trama de la vida**, ni tampoco niega todas las aplicaciones biotecnológicas; pero sí llama la atención sobre los peligros que encierra una manipulación genética arrogante, meramente productivista y que no asuma las consecuencias bioéticas de nuestros actos. No olvidemos que son incluso los más lúcidos científicos vivos quienes han arribado a un nuevo paradigma sistémico que ve el saber ligado al todo y, en consecuencia, asume el valor de la responsabilidad.

Lo que en rigor se debate entre los científicos sistémicos y entre los bioéticos es qué hacer con ese conocimiento. Por ejemplo, Jeremy Rifkin,

en su libro «El siglo bioético», afirma que el conocimiento de los genes es capital para la evolución humana: «es urgente la necesidad de un tratado internacional que declare que todos los genes son patrimonio de toda la humanidad». Y evalúa que hay dos maneras de desarrollar la biotecnología: una es la aplicación «*hard*» (fuerte), que él critica por ser reduccionista, cartesiana, no integrada, que busca transformar las semillas en armas y una comercialización indiscriminada de los Organismos Genéticamente Modificados; y otra es la aplicación «*soft*» (suave), que él propone y defiende con el objeto de que la genética ayude a integrar mejor las culturas a sus ecosistemas.

Según Rifkin, la tendencia «*hard*» es creerse un Dios ajeno a la naturaleza y la sensibilidad “*soft*” quiere convertir a la humanidad en un compañero integrado a la co-evolución. Rifkin pronostica que ésta será una de las grandes contradicciones de la nueva época histórica y que por eso ya están apareciendo tantos movimientos ciudadanos pro derechos genéticos

En ese sentido, mueve a ser optimista el hecho de que sean los científicos postmodernos en la frontera de la ciencia pura quienes promueven un nuevo trato con la biotecnología, así como el surgimiento de movimientos ciudadanos que la cuestionan éticamente. Aunque ni científicos ni ciudadanos puedan aún frenar el poder económico de las grandes transnacionales que siguen investigando sobre la base del arrogante paradigma antiguo.

En suma, en nuestra relación con la tecnología, como en todo, en última instancia se debate el gran desafío cultural del actual devenir histórico: qué concepción de mundo se hará carne en la humanidad del futuro.

11. Un cambio en la vida económica

El nuevo paradigma social postmoderno también se está expresando a través de acelerados cambios en la vida económica. La nueva mirada cultural prepara las condiciones para una reorganización de la producción y reproducción de la vida social, aún incipiente, pero que ya está siendo en la historia.

Este es un cambio de inasible complejidad y, tal vez, el más difícil

en su realización y en lo que conllevará en su devenir. Es muy fuerte la red económica creada por la modernidad. Ella nos envuelve y nos atenaza con la inercia inclusiva del aparato productivo: una red de producción de bienes y servicios, en la que todos, desde nuestras diferencias, aportamos inteligencias y oficios, y también todos, desde cada singularidad, actuamos simultáneamente como productores y consumidores. Esta red lamentablemente inhibe nuevas prácticas a la hora de imaginar cómo podremos reorganizar la economía.

Seguir concibiendo esta red como una «máquina» imparable orientada a dar empleos y ganancias es la lógica económica que hay que subvertir. Sin duda, se trata de un desafío abrumador e inquietante, pero inevitable de asumir si queremos darnos continuidad como especie. Los analistas más lúcidos de nuestro presente coinciden en la insustentabilidad del actual sistema económico, que es dinamizado por una lógica de la competencia, el egoísmo y el lucro, y por su tendencia a la maximización de la producción y del sobre consumo, características que le hacen intolerable para la biosfera.

Un paréntesis acerca del sobre-consumo moderno: en el devenir económico de la propia modernidad hubo un movimiento de valores muy singular. La burguesía moderna en sus orígenes, animada por la ética protestante, enarboló los valores del ahorro y la austeridad, y lo hizo en necesaria coherencia con la fase de acumulación y expansión primitiva del capitalismo. Pero esos valores para la propia burguesía dejaron de ser necesarios una vez que el proceso que ella conducía, la modernidad, fue expandiendo sus fuerzas productivas y su enorme capacidad de acumulación. De ahí que en su fase tardía la modernización se haya convertido en sinónimo de derroche, de hedonismo y de un consumismo coherente con la sobreproducción y acumulación que caracteriza el fin de la modernidad. Fue en el propio Estados Unidos, país culturalmente aluvional y en extremo creativo durante la modernidad, donde la lógica económica a inicios del siglo XX inventó la tarjeta de crédito para incentivar el sobre-consumo, precisamente el mecanismo -entre otros- que salvó al propio sistema en la crisis económica de los años veinte.

He hecho este paréntesis para mostrar la absurda falacia de algunos autores, y otras veces del sentido común, cuando afirman que “si la postmodernidad significa algo, es sociedad de consumidores”; cuando la actual sociedad de consumidores en rigor es el signo más común de la propia modernidad hiper-exacerbada. Por el contrario, son los nuevos movi-

mientos sociales y la sensibilidad contracultural postmoderna históricamente constructivista quienes destacan la recuperación del valor de la austeridad, el valor del autocontrol en el consumo, la reciclabilidad, la simplicidad voluntaria y el sueño de vivir en una sociedad que se preocupe de la calidad de vida integralmente, del **bienser** y del **bienestar** de manera integrada.

Fin al progreso económico ilimitado

La tan moderna y motivante idea del “progreso económico productivo” ilimitado, hoy cada vez más parece una locura colectiva que sólo nos está generando destrucción y desesperanza.

Nuestra ya antigua lógica económica moderna, basada en la competitividad entre seres unilateralmente egoístas, en la maximización de la producción, en la búsqueda del lucro, en la usura y el sobre consumo, todos valores potenciados por una tecno-estructura productiva eficientísima y depredadora, se nos ha vuelto una real amenaza y, como si fuéramos aprendices de brujo, “el progreso material” nos tiene al borde del despeñadero.

Como señalamos, los valores económicos modernos (el egoísmo, el lucro y la no reciprocidad, el consumismo, la maximización irreflexiva de la producción y la apropiación privada, entre otros), son todos históricamente cercanos en el tiempo y son exclusivos de nuestra cultura occidental. Con una franqueza y simpleza que se agradece, el presidente de la Cámara del Comercio de Lyon, Francia, a mediados del siglo XIX, en pleno patrón colonialista y modernizante hacia el resto del mundo, lo resumió todo diciendo **civilizar es explotar**: «civilizar, en el sentido moderno de la palabra, es enseñar a la gente a trabajar para poder comprar, intercambiar y gastar». Y esa ha sido -y aún es-, la misión económica de la modernidad, «civilizadora» primero en su propio centro y luego en Asia, África y América, con su trágica secuela de etnocidio cultural. Pero, insisto, ése ha sido sólo un singular patrón de comportamiento histórico, el moderno, que hoy llega a su ocaso; luego no es utópico pensar que histórica y necesariamente, producto de sus presiones y riesgos asociados, ese patrón puede y tendrá que cambiar.

Ahora sabemos de la amenaza destructiva que acarrea el absurdo característico de la práctica económica moderna, que creía viable y deseable el maximizar al infinito la producción, sobre la base de articular factores productivos como el trabajo humano, la tecnología y el capital. Para la conciencia económica moderna esos factores supuestamente operaban en

un «fondo eterno», cerrado y abstracto (así se consideraba a la naturaleza); un «fondo» ajeno a cualquier medición económica. Por lo mismo, los hombres y mujeres de la época moderna desconocieron impunemente los límites estructurales impuestos por la misma naturaleza.

En cambio, hoy desde el renovado pensamiento sistémico postmoderno sabemos que la biosfera -que es un sistema abierto a la energía del cosmos- no puede tolerar al infinito la eficiencia económica moderna de ciclos cortos. Precisamente ha sido la «eficiencia» de esa economía maximizadora de la riqueza material, signada por el economicista (des)-criterio del costo y la oportunidad, e impune ante consideraciones ambientales y sociales, la que aún extrae indiscriminadamente energía libre y produce desechos. En la actualidad, muy a tono con la sensibilidad postmoderna que desea imaginar otra manera de expansión económica, muchos pensadores se preguntan: ¿puede seguir creciendo la economía mundial? Y unánimemente se responden que el crecimiento a la manera moderna ya no es posible.

Los diagnósticos y mediciones que hoy están haciendo muchas organizaciones académicas son lapidarios. Por ejemplo, la institución californiana *Redefining Progress* (Redefiniendo el Progreso), sobre la base del concepto de **hectárea global**, presentó en la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos, en junio del 2002, un estudio concluyente: el actual nivel de intensidad en la explotación de sus recursos ha llevado a la Tierra a cruzar el umbral de su regeneración. Al medir cuántos recursos puede producir y cuántos desechos puede absorber cada hectárea de tierra o mar, la noción de **hectárea global** permite sumar y restar la relación entre los recursos proporcionados por la naturaleza y los desechos que a ella devolvemos con nuestras actividades económicas. El mencionado estudio indica que en 1999 gastamos (consumimos) un 20% más de lo que la agotada Tierra fue capaz de regenerar. Si se me acepta la imagen, en 1999 necesitamos 1.2 planetas para regenerar todo lo que consumimos (y es un decir el uso del plural, pues algunos consumen más que otros.)

Y hay que recordar una vez más que los valores que dotaron de singularidad al sistema económico moderno fueron compartidos tanto por el capitalismo como por el socialismo, las dos variantes organizativas existentes en la modernidad para lograr la acumulación de capital y la maximización de la producción con el objeto de progresar. Ésa fue la misión de la época. Ambos, el capitalismo y el socialismo, se diferenciaban en que el primero ponía -y aún pone- el acento en la búsqueda egoísta del

lucro individual para garantizar así el crecimiento material y la acumulación. El socialismo, en cambio, ponía el acento en la búsqueda colectiva de la acumulación y crecimiento material, minimizando el afán de lucro individual (el egoísmo individual se sublimaba en el egoísmo “cooperador” del colectivo) y exacerbando la planificación centralizada del proceso económico.

En ese marco histórico transicional que hoy vivimos, el principal desafío de la ciencia y técnica del futuro, y de una nueva conciencia y economía humana, es precisamente reinventar una producción y reproducción del bienestar material que conserve y respete las concordancias ecológicas entre la cultura humana y el resto de las especies, los ecosistemas y la biosfera. Sobre la base de estas nuevas ideas algo ya está ocurriendo, y nuevas ideas y prácticas económicas están emergiendo, pese a la abrumadora presencia del desenfreno productivista, el egoísmo competitivo y la espectacularidad del sobreconsumo. Veamos cuáles son estas nuevas ideas y prácticas económicas.

El sentido ético de la Nueva Economía

Los usuarios modernizantes del concepto “nueva economía”, reducen la misma al “*e commerce*” (comercio electrónico) o bien a informatizar empresas que continuarían operando con la misma lógica productivista y orientada al lucro de la **vieja economía**. La “**nueva economía**” sería igual en valores y prácticas a la vieja economía, más *e mail*, Internet, intranet y, obviamente, computadoras, muchas computadoras.

Sé que caricaturizo un poco, pero es inevitable ante la reiteración de un discurso monocorde que se hace pasar por novedad. Y es lamentable, ya que en el actual contexto histórico adquiere sentido de supervivencia superior a la **vieja economía** de la modernidad occidental, separada de la naturaleza y sólo expoliadora de la misma, cuya misión ha sido producir y producir y sobreconsumir y sobreconsumir; y en oposición constructiva, es de la mayor relevancia dar bríos a una integral **nueva economía** postmoderna, en concordancia con la naturaleza, basada en un nuevo conocimiento y sabiduría, tecnológicamente compleja y orientada al ser en vez del tener.

¿Por qué es éticamente necesaria una **nueva economía**? Porque con la **vieja economía** moderna, a través del increíble crecimiento de fuerzas productivas ambientalmente insustentables, en pocos siglos hemos ido des-

truyendo nuestra propia casa: la biosfera. Aquello ha sido para la conciencia humana una presión y un sufrimiento. Y como corolario de ese *shock*, la humanidad ha empezado a re-imaginar todo en aras de reconciliarse con la naturaleza.

En los países del norte los actores más responsables coinciden en que una integral **nueva economía postmoderna** (en el sentido de ser radicalmente distinta y *post* o después de la **vieja economía moderna**), además de su carácter digital y telecomunicacional, debe tender a la sustentabilidad social y ambiental, a la desmaterialización o a un mínimo impacto gracias al reciclaje de todos los productos materiales, a incentivar a las pequeñas y medianas empresas asociativas y cooperativas, y a promover el **tercer sector** de la economía, solidario y sin fines de lucro.

Con ese mismo horizonte, quienes en la actual sociedad planetaria comparten el emergente paradigma científico sistémico, reconocen en éste las potencialidades capaces de contribuir a crear una nueva economía sustentada en una red de nuevas ciencias y tecnologías generadoras de energía renovable y con el foco puesto en la producción limpia.

Otro consenso radica en relacionar una integral nueva economía con el cambio cultural o un giro radical en la conciencia humana, en tanto ésta se guía por conductas y valores muy distintos a los de la vieja economía, por ejemplo: toma las decisiones económicas sobre la base de criterios que articulen y promuevan la sustentabilidad social y ambiental, en vez de la ciega y anti-ética prioridad tecnócrata por el costo-beneficio inmediato; auto-inhíbe en cada uno de nosotros el exceso de consumo; y reorienta el emprendimiento económico del empresariado en función de la sustentabilidad y no sólo tras una carrera loca por acumular ganancias y producir y vender mediante el incentivo del consumismo. Hoy en el mundo se están expandiendo estos distintos ámbitos de la **nueva economía**, incentivados por el estado, por empresas o por organizaciones de la sociedad civil.

En este punto, es necesaria una breve reflexión sobre el rol del estado y el mercado en la economía. Para la **nueva economía postmoderna** - y éste no es un detalle menor si recordamos la comprensión maniquea del estado y del mercado en los debates económicos durante la época moderna-, es un desafío reconceptualizar el papel de uno y otro. En la tardomodernidad, el sentido común neoliberal ha tendido a enaltecer (y fetichizar) el mercado y, *a contrario sensu*, a descalificar al estado (antes

el socialismo real hizo lo mismo en sentido inverso.)

Según la teoría económica liberal, y más dogmáticamente aún en el neoliberalismo, el mercado no se debe intervenir ni regular por el estado, ya que es «espontáneo», ni tampoco el estado debe administrar actividades productivas, porque es ineficaz. Pero esa comprensión no se condice ni con mucho con la experiencia humana.

Más allá de la actual y amnésica ideologización neoliberal, históricamente el estado siempre ha sido regulador de la vida económica, además de otras funciones, y durante los últimos siglos en occidente y oriente el estado –liderado por individuos de inspiración moderna– ha sido el gran gestor de los más relevantes emprendimientos productivos: toda la expansión productiva de occidente se realizó tras la égida de los incipientes estados-nación y más tarde fueron los estados, en occidente y oriente, quienes planificaron y fueron marcando la pauta productiva innovadora en el devenir económico expansivo.

Respecto al supuesto carácter «espontáneo» de las dinámicas de intercambio humano (deseos y prácticas) que acaecen en el mercado, la afirmación es igual de discutible. El neoliberal (y el moderno en general) olvida que el mercado no es una invención reciente, sino que históricamente ha sido el «lugar» en el que se establecen los vínculos entre los seres humanos en el vivir económico. En ese sentido, obviamente, el mercado surge con lo social y en consecuencia se trataría de un espontáneo gesto humano. Sin embargo, algo muy distinto son los deseos, valores y prácticas con que los seres humanos concurren a ese mercado, lo que no es espontáneo, sino que está lleno de historicidad. El mercado se ha organizado de distintas formas en la historia: he ahí el trueque y una diversidad de formas, ideas y estados de ánimo que han ido desde la competencia más fiera a la solidaridad y reciprocidad más plena, pasando por regulaciones más o menos laxas o más o menos rígidas, concurriendo los seres humanos en cada ocasión según sea el paradigma social y el modo de vida de su época.

La inconsistencia de los liberales (y neoliberales) radica en que alaban un supuesto orden y una supuesta concurrencia «espontánea» al mercado, pero a renglón seguido agregan que los hombres y mujeres participan y participarían por siempre de ese mercado como unidades discretas que van a competir entre sí motivados por su afán egoísta, sin asumir que lo que han hecho con ese discurso durante toda la época moderna (y lo

continúan haciendo), es construir y dar continuidad cultural a un particular modo de concurrencia al mercado. De esa manera incentivan algo que obviamente no es espontáneo, sino que ha resultado de la singular deriva cultural occidental, cuyo producto ha sido el modo de vida moderno, especial y único, animado por valores como el ego-ismo (separatividad), el neg-ocio (negación del ocio), el lucro, la acumulación, la hiperproducción, el consumismo. Esos son los valores que han animado durante los últimos siglos a la mayoría de occidente y aún animan a muchos hombres y mujeres que concurren diariamente al mercado y así activan un sistema que funciona “espontáneamente” como un metabolismo (máquina) productivo-destructivo.

Claro que, según hemos afirmado, ante la actual insustentabilidad de esta singular e histórica manera de vivir y de concurrir al mercado, algunos seres humanos han empezado a advertir que necesariamente se tiene y se puede subvertir la vida y organizar el mercado y la economía de otra manera. Por lo mismo, el desafío de la sensibilidad y modo de vida postmoderno es ir más allá del abstraccionismo y dogmatización típicamente modernos, ya sea en contra o a favor del mercado, ya sea a favor o en contra del estado, y asumir que lo relevante es cómo vivimos y cómo realizamos el mercado y cómo vivimos y cómo realizamos el estado. Luego, lo que verdaderamente importa es subvertir los valores modernos en el vivir económico e instaurar los emergentes valores de la **nueva economía postmoderna**.

El tercer sector: un actor clave de la nueva economía

En Europa, Estados Unidos, América y Asia, crece el asociacionismo económico productivo o de servicios ambientales, educativos, de salud, recreativos, etcétera, en la sociedad civil (**el tercer sector**). Al respecto, el economista norteamericano Jeremy Rifkin, en su obra “El Fin del Trabajo”, informa estadísticamente sobre este cambio económico, que surge como una respuesta social, económica y afectiva al “**horror económico**” del desempleo que tan bien documentó Vivian Forrester en su obra homónima, y también como una respuesta al signo económico por excelencia del paradigma moderno: la maximización de la producción, la búsqueda del lucro inmediato y el sobreconsumo, causas de la actual insustentabilidad ambiental.

El tercer sector (ni estado ni gran empresa privada) asociativo e inspirado en una lógica sin fines de lucro, está plantando desde la sociedad

civil los primeros gérmenes organizativos de una nueva manera de producir y de relacionarse. Éste “juega un papel social cada vez más importante en el mundo (...), ha crecido sensiblemente en los últimos años (...) y es la única opción con futuro ante la actual crisis económica y laboral causada por la actual revolución tecnológica y las desigualdades sociales”.

Ya en 1990 Rifkin entregaba las siguientes cifras: 350.000 organizaciones participaban del **tercer sector** en el Reino Unido con un 4% de participación en el Producto Interno Bruto. El 39 % de la población norteamericana participaba en actividades promovidas por éste. En Francia, en sólo un año, a finales de los ochenta, se crearon 43.000 asociaciones de la sociedad civil y el empleo, y han crecido en forma regular, mientras que disminuye en la economía formal. En Alemania éste crece más rápido que el sector público y el sector privado. En Italia, el 15,4% de la población adulta dona su tiempo libre a actividades del tercer sector. En Japón, éste ha crecido espectacularmente: 23.000 organizaciones de caridad, 12.000 de bienestar social, 130.000 “*rozin*” para los adultos mayores, entre otras organizaciones “*non profit*”. 70.000 ONGs en la ex Unión Soviética y Europa central. En Asia existen 20.000 asociaciones de la sociedad civil. En África 4.000 y en América Latina, sólo en Brasil, en 1990, había 100.000 asociaciones comunitarias.

En Estados Unidos, en 1996, el tercer sector (considerando sólo las Organizaciones No Gubernamentales) tuvo una participación del 7% en el Producto Bruto Nacional (PNB), 525 billones de dólares, una cifra más grande que el PNB del 90% de los países del mundo.

A su vez, en el mismo año, en Holanda, este referente social participó con el 12% del PNB, en Irlanda con un 11,5%, en Bélgica con un 10,5%, en Gran Bretaña con un 6,2%, en España con un 4,5% y en América Latina con un 2,2%.

En algunas ciudades de Estados Unidos, Europa e incluso en América Latina circula un nuevo papel dinero que se usa para intercambiar valores de trabajo social y ambientalmente necesario. Este dinero es incluso aceptado por algunas entidades financieras. Por otra parte, allí donde arrecia una crisis económica severa, surgen inmediatamente nuevas formas asociativas y también empiezan a desarrollarse mercados del trueque.

En fin, podemos afirmar que este sector se ha constituido en una

nueva relación socio-económico-cultural inspirada en valores como la cooperación y la solidaridad. Es la alternativa de la sociedad para enfrentar el **fin del trabajo** y redistribuirlo. Es una nueva organización social que surge como una coartada de la ciudadanía para ocupar el espacio redistributivo abandonado por el estado y que la gran empresa privada nunca ha asumido.

Si se quiere un símil histórico, el **tercer sector**, al menos en su dimensión económica y en los valores que le acompañan, es algo así como lo que ayer, en la transición medioevo-modernidad, fue la emergencia de los burgos (ciudades) en el corazón del **feudalismo**, con toda su complejidad social y subversiva a cuestras⁴.

Un giro energético en la nueva economía

Los combustibles fósiles han sido las energías no renovables que han estado en la base económica de la modernidad: primero el carbón que movió a la máquina a vapor, después, el petróleo y el gas para mover la «máquina económica» mundo. Una potente energía extraída del corazón del planeta, “liberando” así a los cielos “la sangre” de nuestra Tierra para alimentar el exceso de consumo que la modernidad ha impuesto a nuestros organismos, que son también los hijos e hijas del macroorganismo que es la Tierra.

El indeseado corolario de este movimiento energético ha sido la actual amenaza a nuestra organización económica y por extensión a nuestra supervivencia civilizacional implícita en un acelerado cambio climático causado por la liberación indiscriminada a la atmósfera del carbono de los combustibles fósiles.

En el presente, ese riesgo inminente es el que nos está llevando a un fundamental giro energético: al re-descubrimiento y re-utilización, ahora con nuevas y sofisticadas tecnologías, de antiguas energías renovables y limpias, por ejemplo, la energía solar, la energía geotérmica y la energía eólica, o bien a nuevos descubrimientos como la energía proveniente de la fusión del hidrógeno.

Simbólicamente, podríamos decir que la energía de la modernidad

⁴En el próximo capítulo me detendré en los aspectos identitarios del tercer sector y en su rol como actor postmoderno fundamental en la reorganización del conflicto social.

fue masculina, pues se obtenía a través de una violenta penetración-perforación de la Tierra-vagina: he ahí las torres de perforación petroleras con sus tubos y trépanos penetradores. Además, eran no renovables. En cambio la energía que viene, la de la postmodernidad, será femenina, pues, junto a su carácter cotidianamente renovable, no se obtiene a través de una violenta penetración sino que ahora simplemente se quiere encauzar y suavizar para uso humano el enorme poder del viento, la Tierra y del sol, casi en un gesto de caricia.

Este giro energético es condición *sine qua non* para la continuidad de nuestra cultura material y para la continuidad de la especie, si consideramos seriamente la amenaza del cambio climático.

El movimiento profundo de este cambio energético -clave para el quehacer económico- es tan real, que instituciones de la propia **modernidad realmente existente**, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, se ven influenciadas indirectamente por el nuevo paradigma social postmoderno y destinan recursos, en especial en Asia, para que la base energética de su proceso de conversión productiva se realice sobre nuevas fuentes de energía renovables. El proceso de energías limpias para Asia es un signo particularmente alentador y característico de los ecos que genera el cambio cultural en la reorganización económica; una reorganización que, pese a su lentitud, está ocurriendo. Es crucial para el propio Occidente postmoderno que la numerosa sociedad asiática no repita el modelo de desarrollo del Occidente moderno.

La Unidad de Energías Alternativas de Asia (ASTAE) ayuda a los países de Asia y a los funcionarios del Banco Mundial a invertir en energías renovables. En la década de los noventa, ASTAE entregó un crédito de 141 millones de dólares a la India para instalar 7 parques eólicos, 15 centrales mini hidráulicas y centrales fotovoltaicas conectadas a su red energética. La expansión de ASTAE en la década de los noventa ha sido considerable: en 1992, en Nepal desarrolló un solo proyecto de 2 millones de dólares en paneles solares fotovoltaicos; en cambio, en 1997 los proyectos fueron 33, por 1.300 millones de dólares y en 12 países de Asia.

Cada año se producen en el mundo más de 100 millones de bicicletas para un mercado en expansión: en las ciudades holandesas un 30% de los viajes ciudadanos se hacen en bicicleta, disminuyendo así considerablemente el uso de los automóviles. En Alemania el uso de la bicicleta en las

ciudades ha aumentado en un 50% en los últimos años, en sintonía con un cambio cultural común a la postmodernidad europea.

En 1997, dos de las mayores transnacionales petrolíferas del mundo, la British Petroleum y la Royal Dutch Shell, invirtieron 1.000 y 500 millones de dólares respectivamente, en fuentes energéticas renovables como el hidrógeno, la eólica, la solar, las mini hidráulicas, los biocombustibles.

En 1997, el consumo de petróleo aumentó sólo un 1,4%; en cambio se incrementó en un 25% la producción de energía eólica.

Las muy eficientes -en ahorro energético- lámparas fluorescentes se han multiplicado por ocho en los últimos años. Actualmente se utilizan más de 1.500 millones de estas lámparas en el planeta, y comparadas con las lámparas incandescentes convencionales, ahorran tanta electricidad como la producida por 43 centrales nucleares.

La venta de células solares fotovoltaicas que se ven en los techos de zonas rurales de Asia y América Latina, y en ciudades del norte, creció en un 43% en los últimos años. El gobierno japonés planea tener 4.600 megavatios de tejados solares en el 2.010, una capacidad instalada comparable a la energía que consume un país como Chile.

Reciclabilidad y desmaterialización en la nueva economía

También hoy está ocurriendo otro giro productivo y cultural de la máxima importancia. La economía moderna extraía recursos naturales, con ellos construía y acumulaba nuevos productos materiales y luego los desechaba, creyendo que tal práctica podría ser infinita. La conciencia económica postmoderna, en cambio, quiere dejar de extraer recursos naturales y aspira a que estos re-circulen y se reciclen en una construcción y reconstrucción constante. Veamos algunos ejemplos.

Entre 1975 y 1995, el volumen mundial de papel recuperado se duplicó de 49 a 114 millones de toneladas. La FAO predice que en el 2010 el consumo de papel recuperado alcanzará los 180 millones de toneladas, con una tasa de recuperación del 46%.

El mercado mundial de las tecnologías de control de la contaminación y otros bienes y servicios ambientales (industria del reciclaje, por ejem-

plo) creció de 295.000 millones de dólares en 1992 a 426.000 millones en 1997, alcanzando el 2% del Producto Bruto Mundial. Este gasto alcanzó casi los 600.000 millones en el 2001, superando a la industria aeroespacial, a la de armamentos y a la industria química. Lamentablemente, hasta ahora, esta industria factura un 90% de su movimiento en los países industrializados.

La mayoría de los líderes políticos, intelectuales y empresariales de Europa y de Estados Unidos, que tienen sensibilidad ecológica, impulsan medidas en pro de la sustentabilidad en las conferencias mundiales sobre cambio climático, biodiversidad, demografía. Y en sus países se plantean metas hacia la conversión energética y productiva en aras de la desmaterialización de la economía: esto es minimizar las actividades extractivas de recursos naturales y tender a la reciclabilidad radical de los bienes materiales que ya circulan en la biosfera.

Las grandes empresas transnacionales, producto de las regulaciones ambientales resultantes de la acción ecologista, han incorporado las variables ambientales en sus políticas corporativas, al menos en sus procesos productivos y en la distribución. Por ejemplo, en 1998 y 99, luego de la conferencia de Cambio Climático en Kyoto, 21 compañías (entre ellas, empresas tan señeras en actividades económicas causantes del calentamiento global como Royal Dutch/Shell y Boeing), todas con una facturación combinada de 550.000 millones de dólares, se unieron al Consejo Empresarial del Liderazgo Medioambiental, patrocinado por la Pew Charitable Trusts, reconvirtiendo hacia lo ambiental algunos de sus procesos.

Son todos aún pequeños pero significativos signos de un cambio en el comportamiento económico insustentable que ha caracterizado a la modernidad; un cambio acelerado por el cambio cultural que promueve el ecologismo postmoderno. Se podría hacer mucho más y más rápido. Hoy existe la tecnología y el conocimiento para reorganizar la vida económica. El obstáculo principal son las dificultades impuestas por la presencia retrógrada y recurrente de la ilusión moderna del crecimiento, que inhibe potenciar el cambio cultural, y por la inercia del actual sistema económico que sabemos opera en red y se orienta unilateralmente al crecimiento.

**Fin al crecimiento económico ilimitado:
una expansión económica eco-sustentable en la nueva economía**

El concepto de **crecimiento cero** ha sido desarrollado en las últi-

mas décadas por pensadores y organizaciones que se oponen a continuar con la irracional expansión material y productiva. Si uno analiza la escasa literatura para referirse a este concepto, se encuentra con varios lugares comunes que revelan ignorancia o mucha incompreensión. Con el objeto de aclararlo, van aquí algunas reflexiones.

Lo que los promotores del crecimiento cero proponen no es una suerte de “nirvana económico”, es decir, una negación metafísica de la necesaria y tan humana expansión de la economía, en tanto el ser humano vive, consume energía y se reproduce. Nadie discute la ineludible expansión; sólo se discute el carácter de la misma: ya sea continuar con un crecimiento ilimitado, ciego e irreflexivo, pura expansión, o bien empezar con una (neo) expansión entendida en el sentido de liberar, de potenciar las actividades económicas humanas ahora en concordancia con la continuidad humana y de la biodiversidad.

Lo que sugieren los promotores del **crecimiento cero**, y esto es fundamental entenderlo, es sólo un **no** rotundo a la irresponsable y criminal expansión de las fuerzas productivas y relaciones de producción modernas, unilateralmente asociadas a la lógica de un crecimiento económico que hace abstracción de sus límites naturales y humanos. Y lo que si hacen es que ante la actual crisis de sustentabilidad, ellos postulan un **si** rotundo a la imprescindible expansión (liberar y aumentar) de nuevas fuerzas productivas eco-eficaces, postmodernas en suma, para así garantizar una producción y una sociedad sustentable.

Un papel fundamental en el actual cambio de época histórica juega la nueva contradicción entre el desorbitado desarrollo de las fuerzas productivas modernas y la imposibilidad del sistema ecológico planetario de soportar el daño que ellas están infiriendo a la naturaleza. Y esa contradicción puede complementarse fructíferamente con una manera creativa de traer al presente una de las más sugerentes tesis del historiador Carlos Marx: esto es, que determinadas relaciones de producción de una época antigua se pueden convertir en una traba para el desarrollo de las nuevas fuerzas productivas.

Veamos cómo: si entendemos las relaciones de producción en tres dimensiones: una, como relaciones de apropiación y distribución de la riqueza; dos, como los motivos y valores que mueven la producción de bienes y servicios; y tres, como las relaciones entre los sujetos (y clases o colectivos) en los mercados y en cualquier interacción económica; pues bien, hoy es inequívoco que las relaciones productivas

modernas están trabando el desarrollo de las nuevas fuerzas productivas postmodernas que la humanidad tiene a mano para superar la actual crisis de sustentabilidad.

En la actualidad, ya existen y están operando fuerzas productivas eco - tecno - eficaces que constituyen el núcleo duro de la **nueva economía postmoderna**: la tecno-ciencia y la sabiduría que permitiría una producción y un modo de vida ambientalmente sustentable; el conocimiento y la capacidad para la generación de energía renovable; y la capacidad para desmaterializar la economía, reciclando y reorganizando toda la materia prima ya transformada que está circulando en el mundo. De hecho, el año 2000 se realizó en Hannover, Alemania, una Feria Mundial para mostrar las grandes innovaciones en estos tres dominios de las nuevas fuerzas eco-productivas.

Pero esta emergente capacidad de producción hoy está siendo trabada por relaciones de producción propias de una época ya antigua: relaciones aún basadas en valores como la sobreproducción, el lucro, el costo-beneficio economicista y de corto plazo, la no redistribución, etcétera.

En ese sentido digo que es muy potente actualizar la notable intuición marxiana: hoy tenemos una emergente expansión-creatividad en las nuevas fuerzas eco-productivas, y si éstas fueran liberadas y expandidas nos permitirían desarrollar una capacidad de conservación para que las generaciones futuras continuaran viviendo en el planeta; pero lamentablemente aún estamos organizados en antiguas -modernas relaciones de producción.

Contribuir a desencadenar esta nueva expansión económica postmoderna tecno-eficaz y sustentable, permitirá desatar la imaginación social creadora para ir profundizando los cambios en curso y así reorganizar nuestra vida económica. Esto neutralizaría las antiguas relaciones de producción modernas, a través de un cambio cultural, y aceleraría la comprensión colectiva e individual de la no sustentabilidad del actual modelo de desarrollo económico.

12. Un cambio valórico hacia la regulación demográfica

La gravedad de la presión causada por la explosión demográfica ha llevado a un cambio valórico expresado en un creciente proceso social y cultural hacia el control de la natalidad.

Salvo la Iglesia Católica (aunque es una excepción muy relevante), en Occidente hoy nadie se opone a la regulación del crecimiento poblacional. Si bien el número total de personas continúa aumentando (por la inercia del crecimiento en los países pobres), la tasa anual de crecimiento de la población ha ido cayendo lentamente: desde su máximo histórico del 2,2%, en 1963, bajó al 1,4%, en 1997.

En la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, en El Cairo, en 1994, los gobiernos de todo el mundo acordaron un programa de 20 años sobre población, dando así continuidad a una tendencia para desarrollar políticas públicas, gubernamentales y no gubernamentales, en pos del control del crecimiento demográfico, sobre la base de promover la salud pública e individual entre las mujeres y sus prácticas reproductivas y, en especial, de un cambio cultural en la reproducción familiar.

Con el objeto de fortalecer financieramente estas medidas, incluso personalidades del mundo empresarial y de las finanzas han realizado ingentes donaciones en dinero con el objeto expreso de destinarlas al control demográfico. Por ejemplo, Bill Gates (Microsoft) en 1999 donó 8.000 millones de dólares; antes Ted Turner había donado 1.000 millones; Warren Buffet ha prometido heredar su fortuna de 15.000 millones de dólares para el control de la natalidad; lo mismo hace la Fundación Rockefeller, la Fundación David y Lucie Packard, George Soros, etcétera.

13. Un cambio en la vivencia del poder

Este es un cambio social y personal de una densidad con ecos en todos los dominios del ser en la historia. Transitamos desde un vivir el poder entre *egos* separados y conflictuados por la jerarquía y el dominio, a un vivir en una nueva relación de *egos* extrañados, aunque emparentados, entre seres libres, horizontales y empoderados. Es decir, seres que viven en un auto-convencimiento íntimo que los lleva a colaborar, convencer y seducir, a consensuar honestamente, sin engaño, en co-responsabilidad.

¿Qué es el poder? Es simplemente esa fuerza que está en el corazón de nuestra intensa aventura egótica. Cada *ego* se afirma a sí mismo ejerciendo poder. Somos campos energéticos que vivimos captando energía disponible (libre) en el universo. En la interacción humana captamos energía de esa misma interacción y el poder es aquello que se juega en la pre-

gunta: ¿quién controlará esa energía, quién manejará la relación? En tanto *egos* que moramos en las unidades libres y discretas que hemos ido siendo en nuestro misterioso devenir, es ineludible que vivamos en el ejercicio del poder como resultado de nuestra propia inseguridad existencial. En estado puro el poder es simplemente la acción de un *ego* que se mueve en el mundo. Simplemente por el hecho de vivir, ser y desear, realizamos el poder. Simplemente por estar en el mundo ejercemos en el otro (en cualquier otredad) el poder de ser y desear.

El salto cualitativo en nuestro presente como historia y otro de los signos más potentes del actual cambio de paradigma, es que hoy también deseamos y sabemos que han existido y son posibles distintas maneras de vivir en el poder.

La aventura humana moderna llevó al paroxismo el poder del *ego*, pues lo hizo consciente a través de la brutal sensación humana de separatividad y el extremo individualismo asociado, y lo terminó de constituir en estas unidades libres y discretas que somos. Por eso, para el paradigma moderno el poder se ha entendido unilateralmente como puro dominio y control de un *ego* (o *egos*) sobre los otros.

Al constituirse la jerarquía como la estructura social en que esa manera de vivir el poder se puede ejercer con mayor eficacia, todas las relaciones y organizaciones sociales de la modernidad (y desde mucho antes en la historia, en rigor, desde el neolítico, cuando con la agricultura y la ganadería la deriva cultural humana descubrió el control de otros seres vivos) se han ordenado jerárquicamente: instaurando de padres a hijos, entre especies, de hombres a mujeres, del fuerte al débil, del satisfecho al carente, entre estados, entre clases sociales y colectivos culturales, entre sanos y enfermos, entre cuerdos y locos, entre libres y presos, entre quien conoce y quien no, entre la norma y lo distinto, etcétera.

Ése ha sido un poder triste, solitario y desnudo: un exceso brutal que finalmente convertía al poder en no-poder. Pues los que recibían el arbitrario poder sufrían y, a su vez, quienes lo ejercían si bien se solazaban con el dolor de los otros, también sufrían con su propia interioridad desnuda y vacía. La brutalidad del poder y su soledad sin duda fueron un exceso existencial (el arte de occidente ha vuelto una y otra vez en la historia de los últimos siglos sobre el drama del ejercicio del poder).

Recién ahora el nuevo paradigma postmoderno comienza a comprender y a vivir el poder desde una mirada integrativa: como influencia y convencimiento desde nuestros deseos sobre los otros, que es el único antídoto contra la brutalidad; e influenciando y convenciendo honestamente a través de un empoderamiento del propio ser, que es el único antídoto contra la soledad.

La nueva relación postmoderna en la que se aspira a vivir el poder ya no es más la jerarquía, sino que las redes asociativas entre sujetos empoderados, que dialogan, se escuchan e influyen mutuamente, para así, en libertad, captar la energía libre en el universo. Hoy el poder del ser que se ha empoderado a sí mismo es para ejercerlo en diálogo horizontal o bien para ejercer también la libertad de poder salir de la red, cuando cualquier brutalidad y dominio mancille los deseos del ser empoderado.

Por eso, una de las tendencias actuales más significativas es todo el giro existencial, en lo que a vivencia del poder se refiere, que se juega al interior de cada uno de nosotros cuando intentamos vivir el poder de una nueva manera, ajenos al dominio y el control, serena y compasivamente, mirando a los ojos de la rica diversidad de los otros.

Esa nueva vivencia del poder se juega al interior de tantas familias y comunidades humanas que quieren y sueñan con transformarse en sociedades de seres reflexivos iguales. Se juega al interior de los géneros y los sexos cuando empiezan a mirarse horizontalmente a los ojos. Se juega al interior de las empresas, organizaciones y comunidades de cualquier tipo cuando cada vez más valoran y necesitan el empoderamiento creativo de los sujetos que le conforman y empiezan a horizontalizar sus relaciones, tal cual una red, dejando de lado la rígida jerarquía. Se juega al interior del sistema de salud cuando médico y enfermo comienzan a constituir una relación horizontal y no son más una condición signada por el autoritarismo. Se juega al interior del sistema educativo cuando maestro y alumno comienzan a constituir una relación horizontal y no son más una condición signada por la posición absoluta. En fin, se juega cada vez que lo masculino llora y lo femenino tiene ira.

El cambio de época histórica y su expresión en el arte

Como escribí hace varias páginas, cierro ahora con un par de reflexiones complementarias. Empecemos por los ecos del actual cambio de época en el arte.

Si el arte es el latido y la intuición acerca del devenir del mundo, obviamente que los afanes artísticos no pueden ser ajenos al ritmo y los tonos con que cambian las conversaciones, la sensibilidad y la mirada humana en un cambio de época histórica.

En estas reflexiones quiero destacar brevemente sólo algunos de los signos culturales más relevantes que inciden en las expresiones artísticas propias de la transición epocal. Aclaro de inmediato que este no es un cruce erudito; sólo es una asombrada e impresionista manera de mirar las relaciones entre algunas -muy pocas- expresiones del arte que hoy se hace, y algunos de los signos recién reseñados sobre el cambio de época histórica que hemos empezado a sentir.

- Primero, inspirados en la nueva concepción ecológica o antropobiocéntrica del mundo, las últimas generaciones de artistas, de una manera u otra, suelen hablar desde la sensibilidad ecológica. Los ejemplos artísticos aquí sobran, pues son visibles en todas las artes: audiovisuales, plástica, música, etcétera.

- Segundo, en el actual cambio de época histórica, como en toda transición, los seres humanos vivimos un complejo proceso emocional de pérdida y de encuentro, de desencantamiento y de reencantamiento. En nuestra intimidad, y eso lo expresa muy bien el arte actual, vivimos desgarrados por una pérdida de sentido y un vacío expresado en el desencantamiento con los ya antiguos y hasta ayer firmes valores modernos. En cambio, potencialmente empezamos a participar de un encantamiento con los nuevos valores postmodernos.

La comprensión precedente es fundamental, pues se suele entender al actual vacío y desencantamiento, que es muy real, como una simple moda equívocamente llamada postmoderna, ocultándose así una comprensión más profunda e histórica del sentido de esa emocionalidad desencantada. Digámoslo con total claridad, en rigor el desencantamiento es la emoción que hombres y mujeres del presente están empezando a sentir ante los más preciados valores de la modernidad: nos hemos desencantado de valores como el progreso material ilimitado; nos hemos desencantado de la utopía de la hiperproducción y del consumismo; del ansia ilimitada de dominio y control entre hombre y hombre, entre hombre y mujer, entre padre e hijo; de la idea de explotación de la naturaleza; del etnocentrismo blanco y occidental, etcétera, etcétera. Esa sensibilidad desencantada, al menos en su variante reflexiva, en la actual transición epocal, sería la emoción característica de una postmodernidad deconstructivista; esto es, de aquellos seres

hiper-modernos que, hoy desencantados, han desconstruido los más preciados valores de la modernidad.

Pero simultáneamente otros seres, junto con participar de esa misma emoción desencantada, también nos hemos empezado a encantar con nuevos valores postmodernos, en tanto ellos son radical e implícitamente críticos y a la vez desconstrutores de la modernidad. Por ejemplo, nos reencanta y seduce la idea de que lo pequeño y las emociones son hermosas; la conciencia de pertenencia y equilibrio ecológico; el valor de la biodiversidad y de la sociodiversidad; la lógica de la sustentabilidad ambiental, demográfica, social y económica.

En el arte de nuestra época están presentes ambas sensibilidades postmodernas: la desencantada-nihilista y la desencantada de los valores modernos y en simultaneo encantada con los nuevos valores postmodernos.

La primera, por ejemplo, se expresa en la mayoría del actual cine de ciencia-ficción (que a diferencia del ayer moderno ya no nos muestra un futuro auspicioso al estilo Julio Verne, sino que un futuro “*no future*” y con lluvia ácida) o bien en un cine que lleva de la mano una desconfianza en lo humano y un vacío triste y descarnado como en Belleza Americana, La Celebración, Felicidad, y tantos otros de factura reciente.

La otra sensibilidad, la encantada y constructivista, por ejemplo, se expresa en joyas del cine contemporáneo como El Aroma de la Papaya Verde (cuya cámara se solaza con lo hermoso de lo pequeño, tanto en el mundo como en las emociones, incluidos el sufrimiento y la tristeza) y también en alguna literatura de ciencia-ficción que explora en los nuevos desafíos asociados a las innovaciones tecnológicas y las nuevas relaciones humanas en ellas involucradas.

- Tercero, de la uniformización, etnocentrismo y exclusión de la diferencia, tan propia de la modernidad, transitamos hacia una cultura postmoderna de la diversidad y respeto a la diferencia cultural, sexual y étnica. Cuesta asumirlo, pero es un hecho histórico que la modernidad se expandió hacia el mundo aniquilando toda diferencia cultural: el etnocentrismo blanco y occidental dejó una secuela de dolor, exclusión y destrucción cultural en África, Asia y América. Y en su propio seno, en los siglos XVII, XVIII, XIX y hasta bien avanzado el XX, sancionó a la diferencia sexual y a los locos, y excluyó de su derecho a ser persona a los niños, ancianos e incluso a las mujeres.

Precisamente, como vimos antes, la eclosión de los derechos humanos de tercera y cuarta generación (derecho a la diferencia cultural, derechos culturales de la mujer, derecho a la diversidad sexual, derechos del niño, etcétera) vienen revolucionando de manera radical la vida cotidiana y la intimidad de los seres humanos.

En el arte los ejemplos sobre esta transición abundan: el cine *gay*; el cine étnico; el cine de género; la música fusión de estilos occidentales, orientales, étnicos; el pastiche postmoderno, etcétera.

- Cuarto, a partir del siglo XX, la ciencia postmoderna (la física cuántica, la química y física no lineal, la astrofísica y la biología de sistemas, entre otras) ha empezado a comprender el mundo, en un proceso complejo y fecundo, sobre la base de la metáfora de la red.

En el cine, por ejemplo, el último clásico entre los clásicos en esta línea del pensamiento en red, es, sin duda, *Matrix*, con su mezcla de alta tecnología, ecos místicos y literalmente con la especie humana enredada en la red de la vida, virtual y real.

- Y quinto, también como vimos recién, una transformación sustantiva acaece en lo que podríamos llamar el espíritu dinámico de la sensibilidad humana en una época histórica. La época moderna fue inspirada por el espíritu del cambio por el cambio, por un pasar a rajatabla sobre las tradiciones, en fin, por la unilateral lógica del progreso. Hoy, sin embargo, lo nuevo es la sabiduría que asume reflexivamente, en cada caso, que la más profunda innovación es un equilibrio entre memoria y cambio, entre tradición y expansión. De ahí el neo-encantamiento humano con la recuperación de la memoria y del misterio y con la defensa de la tradición de la biodiversidad y de algunas tradiciones humanas como la diversidad cultural y la proximidad entre prójimos – valga la redundancia.

Esta última sensibilidad cruza a múltiples expresiones artísticas. En el cine, por ejemplo, hay una tendencia a hacer cine sobre lo cotidiano, misterioso e intimista. Estoy pensando en películas occidentales tipo *Magnolia*, con su rescate de tradiciones afectivas cotidianas y de la proximidad humana, ya sea por presencia o ausencia; en films que sobrecogen con el misterio como los que hace en la meca de la industria del cine (en Hollywood) el director indo-americano M. Night Shyamalan, entre otros; en la neofilmografía china con títulos como *La Ducha*, que explora críticamente en el impacto de la mo-

dernización occidental en el corazón de las tradiciones chinas y es lo que hacen en última instancia las grandes sagas filmicas de nuestro tiempo: *El señor de los anillos* y *Matrix*, por ejemplo.

Un giro cultural más radical que lo que fue la Ilustración

En fin, en nuestro presente como historia, poco a poco pero expansivamente, las últimas generaciones, en especial los más jóvenes y los viejos sabios, comienzan a asumir el nuevo paradigma social: a saber, todos los nuevos valores culturales antes reseñados, y a activar sus mejores energías en pos de los mismos.

Ahí tenemos la extensión, masividad y diversidad de los movimientos ecologistas y medioambientalistas en todo el planeta, logrando imprimir un giro notable en las conciencias y conductas cotidianas de la gente, en especial entre las generaciones más jóvenes. Además de reorganizar con sus demandas y acciones no pocas de las actividades económicas, orientándolas hacia la sustentabilidad.

Ahí tenemos a las sensibilidades culturales, cada vez más numerosas en Occidente, en pro de la diversidad y la legitimidad del otro.

A los colectivos de mujeres que en todas las culturas, por distintos motivos, llevan adelante la revolución cotidiana de mayor impacto histórico en la vida social, desplazando el patriarcalismo y así (re)incorporando la profunda mirada y sabiduría femenina en nuestros cuerpos y en la belleza de las cosas.

A las reivindicaciones de la diversidad de pueblos indígenas que, en vitales procesos de fusión y mezcla, se encuentran orgullosos resignificando sus culturas.

A los movimientos de minorías sexuales que a rostro descubierto en Occidente empiezan a asumir con serenidad sus vivencias más íntimas.

A la mayoría de los más notables científicos e intelectuales contemporáneos que poco a poco, desde sus diversos ámbitos de reflexión, van construyendo un nuevo imaginario social.

A los colectivos juveniles que en todos los lugares del planeta, animados por su natural rebeldía, empiezan a actuar sobre la base de estas

nuevas sensibilidades en sus espacios propios de vivencia y conflicto.

A los movimientos de nuevas espiritualidades y tantos colectivos de desarrollo personal que vienen expandiéndose en Occidente, produciendo otra revolución en las conciencias que, sin duda, está cambiando nuestra más íntima cotidianidad y desde ahí transformará a la larga todos nuestros quehaceres.

A sectores de partidos políticos tradicionales (de izquierdas y derechas) y nuevas fuerzas políticas organizadas (verdes y radicales) que empiezan a participar de estas emergentes sensibilidades culturales y, en consecuencia, algunos de sus líderes, en Oriente y Occidente, desde la legislación y el gobierno, van promoviendo reformas y regulaciones en todos los ámbitos de la vida social, acordes a sus nuevas inspiraciones.

A líderes y personas que participan en todo tipo de asociaciones de la sociedad civil, desde la salud y terapéuticas, pasando por las de solidaridad social hasta las económicas, que en el mundo constituyen el sector organizativo más dinámico de la vida social contemporánea. Encuestas de opinión en Estados Unidos, por ejemplo, han revelado que el 25% de los norteamericanos participa activamente de este asociacionismo y se declara portador de esta nueva sensibilidad contracultural, común al emergente paradigma social postmoderno. Algo similar en cuanto a masividad ocurre en Europa, cuyos países tienen incluso regulaciones específicas para promover la nueva conciencia cultural y las diversas actividades sociales que promueve el asociacionismo ciudadano del tercer sector⁵.

Aquí tenemos a algunos empresarios y a nuevas organizaciones de trabajadores, actores centrales del sistema económico moderno, que también comienzan a vivir en estos nuevos valores culturales. Aunque, sin duda, hay tensión entre la radicalidad de los postulados ecologistas, con su impacto en la reconversión de las actividades económicas, por ejemplo, y estos actores que, cada uno en su especificidad, se ven afectados por las nuevas regulaciones ambientalistas. Los empresarios tienen que incorporar el costo de la variable ambiental en sus inversiones y ven cuestionada su lógica de maximización de la producción, mientras que los trabajadores se enfrentan a la necesidad de la reorganización y reconversión de los empleos impuesta por la automatización y por la disminución de las activida-

⁵ Este tema lo amplío en el capítulo 6: "El reordenamiento del conflicto histórico".

des productivas transformativas que demanda el ecologismo.

Sin embargo, pese a ello, algunos grandes empresarios y transnacionales están invirtiendo en el creciente sector de la economía ambiental, otros activamente promueven la incorporación de la sustentabilidad ambiental en sus procesos productivos y no pocos colaboran con causas ambientales, reorientan algunas de sus inversiones hacia el ecologismo, hacen ingentes donaciones a causas como el control demográfico, la diversidad cultural, la biodiversidad, entre otras. Y las nuevas (y en algunos casos también las viejas) organizaciones y redes de trabajadores no sólo asumen ya centralmente algunos de estos desafíos culturales, sino que además inician diálogos políticos y alianzas con partidos políticos, ya sean nuevos o tradicionales, que consideran estos temas en sus programas. En Europa, por ejemplo, en varios gobiernos hay diálogo y alianzas entre la socialdemocracia, partidos verdes y algunas de estas organizaciones de trabajadores.

Cada vez más en los medios de comunicación y en los procesos educativos, no asertiva pero sí integrativamente, se incorporan estos nuevos contenidos y valores. La ecología, el respeto a la diversidad cultural y sexual, la igualdad de géneros, aparecen como nuevos temas en los procesos de socialización.

En fin, todos estos nuevos actores sociales y emergentes gestos culturales participan de una crítica vital a los principios que fundaron y aún sustentan a la modernidad. Todos son partícipes de una red invisible, coinspirada por una sensibilidad cultural postmoderna que, aunque no articulada e informe, es históricamente orgánica y compartida; y a la vez nacen nuevas redes internacionales, regionales y locales de personas que empiezan a compartir esta crítica -la mayor parte de las veces sin siquiera saberlo- al paradigma social moderno. En el próximo capítulo veremos cómo el conjunto de estas prácticas del nuevo paradigma social postmoderno van reorganizando el conflicto socio-histórico.

Si todo este cambio de paradigma social, expresado en un movimiento de ideas diverso y multiforme, no es una transformación cultural tan potente o más que la que en su tiempo realizó la Ilustración al instituir a la modernidad, ¿qué es entonces?

Tercera parte
Anexos y
nódulos del cambio de época

Capítulo 6

El reordenamiento del conflicto histórico: ¿es necesaria una nueva izquierda postmoderna?

Las ideas y valores fundamentales del antiguo paradigma social de la modernidad, que ayer cambiaron el mundo occidental, hoy son un lugar común que interesada e irreflexivamente ha sido apropiado por la actual actitud conservadora del status quo históricamente moderno, ya sea de origen de izquierdas o derechas. Hoy es el nuevo paradigma social el que empieza a poner en radical tela de juicio a los valores y concepción de mundo del antiguo paradigma moderno. Haciendo una analogía con la transición epocal medioevo-modernidad, cuando lo nuevo era el espíritu racionalista instrumental y lo viejo era la defensa del antiguo régimen y de la antigua mirada, podríamos decir que hoy es el nuevo paradigma social de la postmodernidad constructivista el que incuba los fundamentos de una nueva rebeldía. Ahí se anida la actual sensibilidad que quiere cambiar culturalmente el statu quo histórico, ahora defendido por el sentido común en que se ha convertido el ya antiguo paradigma moderno

La modernidad se siente cuestionada

Esa sensibilidad crítica emergente en los años sesenta y portadora de un nuevo paradigma social, ha empezado a ser vista como una amenaza por aquellos que aún participan acríticamente del antiguo paradigma moderno. Y no es extraño que así ocurra, pues es la actual ideología defensiva de la **modernidad realmente existente** la que hoy justifica con evidente pragmatismo una época ya antigua.

Es irónico: la anquilosada ideología moderna del pensamiento único hoy recuerda muy poco los más potentes sueños de la época moderna.

Esos caros sueños que la antropóloga Riane Eisler denominó la cara solidaria que también traía implícitamente la modernidad: la sensibilidad en pro de los derechos humanos, la democracia, la autorreflexión o pertinencia reflexiva del sujeto y el horizonte de la igualdad social y entre los géneros¹. Y eso tampoco es extraño, porque no soslayemos que las ideas y valores fundamentales del paradigma social de la modernidad, que ayer cambiaron el mundo occidental, terminaron siendo un antiguo lugar común que interesada e irreflexivamente ha sido apropiado por la actual actitud conservadora del *statu quo*, ya sea de origen de izquierdas o derechas. Tal vez por este vacío y agotamiento de valores es inevitable la creciente incapacidad para convocar y seducir que sufren las izquierdas y derechas entendidas a la manera moderna y tradicional.

La izquierda moderna

La nominación de izquierdas y derechas para expresar lo que desde siempre han sido distintas actitudes vitales ante el movimiento de la historia, surgió en los orígenes de la modernidad en plena revolución francesa. Fue ahí cuando el azar llevó a que en los asientos de la izquierda de la Asamblea de los Estados Generales se sentaran quienes querían cambiar el mundo e instaurar la democracia representativa, la idea de progreso como expansión material, la libertad individual como ilusión de separatividad, la igualdad jurídica y también incluso se sentaron algunos que ya eran inspirados por el horizonte de la igualdad social. Mientras, a la derecha se sentaron quienes querían mantener las monarquías absolutas, los privilegios nobiliarios y la libertad para unos y la no libertad para muchos como un estado “natural” y realmente existente. Al lado izquierdo, los liberales y ya algunos socialistas, y al lado derecho, los conservadores del *statu quo*.

La izquierda entonces surgió en la historia moderna con un gesto de rebeldía. Su misión histórica fue consolidar y llevar adelante el nuevo proceso epocal que en ese momento era la modernidad. La derecha, en cambio, surgió con un gesto de conservación de lo existente, en reaccionaria defensa del antiguo régimen.

Durante los siglos XVII y XVIII, primero de manera inorgánica, y durante la primera mitad del siglo XIX, ya constituidos orgánicamente en partidos políticos modernos u organizaciones *ad hoc*, hubo un intenso con-

¹ Este tema se desarrolla con más detalles en el capítulo 7, Epitafio a la modernidad.

flicto político entre los adalides que promovían la época moderna -la izquierda de ese tiempo- y los conservadores del antiguo régimen, la derecha².

A finales del siglo XIX la modernidad ya se había consolidado en un proceso histórico orgánico en la Europa Occidental y se había impuesto en la periferia de ese mundo, por ejemplo, en nuestra América que fue “descubierta” y conquistada en los inicios de la época moderna. En Europa a finales del siglo XIX prácticamente había desaparecido el antiguo régimen y con él los “viejos conservadores” como expresión socio-política, aunque no desaparecería la muy humana actitud reaccionaria, que siempre resurge en la historia.

Luego, durante el siglo XX, en rigor hasta 1989 (léase: el siglo corto, según el historiador Hobsbawm), se instaló el conflicto propiamente tal entre las dos ideologías modernas por excelencia: liberales y socialistas en todas sus variantes, cuya misión común, aunque con distintos énfasis, era administrar y profundizar la modernidad.

Los liberales querían instaurar y mantener las primeras conquistas institucionales de la modernidad: la democracia representativa, los derechos políticos y culturales individuales y un mercado orientado por el amplio derecho de propiedad y libre concurrencia. Los socialistas, en cambio, querían radicalizar la modernidad hacia una democracia directa (pues, independientemente del proceso de burocratización que ocurrió en la realidad histórica, ésta era su propuesta) y restringir el derecho de propiedad en aras de socializarlo, planificando el mercado, desarrollando las fuerzas productivas y acelerando el progreso material (pues, independientemente de lo que fue su colapso final, ese era su objetivo económico).

El teórico italiano Nicolás Bobbio al reflexionar sobre lo constitutivo de la izquierda en la modernidad, ha escrito que fue la idea de igualdad. Aunque ni él ni otros desconocen la fuerza de la idea de libertad como factor identitario. Ambos énfasis, el liberal y el socialista, efectivamente en el siglo XIX dan cuenta de la voluntad de una izquierda que quería llevar adelante los procesos modernizadores.

En cambio, en el siglo XX, por la propia dinámica evolutiva del

² Vale la pena recordar que los partidos políticos fueron creaciones institucionales inéditas e inherentes a la modernidad, que en rigor se fueron constituyendo en la época moderna una vez que ésta había emergido con su singular paradigma social en la historia.

proceso histórico moderno, el socialismo se posicionó como la izquierda intramodernidad (ya sea el socialismo real o el socialismo crítico de origen libertario o marxiano); mientras, los liberales, como resultado del asentamiento institucional de sus objetivos modernizantes, pasaron a ser la derecha intramodernidad. Y escribo intramodernidad porque como hemos visto en el capítulo anterior, ambas sensibilidades compartían la matriz más profunda del paradigma social moderno.

En Chile, sin ir más lejos, grandes liberales del siglo XIX, como Andrés Bello y José Victorino Lastarria, fueron la izquierda de su época. Así como en el siglo XX, radicales, comunistas y socialistas, como Pedro Aguirre Cerda, Luis Emilio Recabarren y Salvador Allende, respectivamente, fueron los símbolos de la izquierda más cercana. Obviamente, en estas adscripciones al socialismo y al liberalismo hay matices y énfasis hacia la igualdad y la libertad en uno u otro partido político y personalidad en cada momento histórico.

Repito: una vez consolidado el paradigma moderno en el siglo XX, las ideologías hermanas de origen ilustrado -liberales y socialistas- inician un largo y violento conflicto bipolar -expresado en totalitarismos de toda laya- por dirimir la administración de la modernización y de la industrialización. Conflicto sólo atenuado por la amenaza común que significó el desmadre totalitario -también moderno- del nazismo, aunque era tensamente complementado con raíces esotéricas pre-modernas. Con pavor e impávidos ante ese conflicto, como humanidad se nos fue el dramático siglo XX.

Tras la caída de los socialismos reales, una vez también desnudo el carácter negativo de la modernización socialista -autoritarismo burocrático, explícito totalitarismo ideológico, desigualdad socio-política y destrucción ambiental-, lo que coincide en Occidente con la extensión del cuestionamiento al paradigma social moderno como un todo, la humanidad empieza a reconocer con más claridad que en rigor el liberalismo y el socialismo no fueron otra cosa que los hermanos rivales de la modernidad.

Ambas ideologías, más allá de sus diferencias de énfasis hacia la igualdad o hacia la libertad, hacia más o menos democracia política, hacia un mercado desregulado o un mercado planificado, fueron ideologías que nacen y se constituyen en la época moderna. En cuanto tales compartieron el paradigma social o la concepción de mundo o imaginario fundamental de esa época. Voltaire, Smith y Marx, por ejemplo, en sus diferencias, compartieron el mismo espíritu: la certeza de una razón ilustrada que podía

ordenar la historia a su imagen y semejanza tras la búsqueda de la igualdad o de la libertad. También compartieron la fe teleológica en el progreso económico y productivo y la confianza en una humanidad dotada de una racionalidad instrumental y extrañada de su primigenia condición natural, la que a través de la ciencia instrumental, el trabajo y la técnica, podría dominar y controlar a la naturaleza en su beneficio.

Y como es esa matriz moderna la que hoy esta siendo cuestionada por los nuevos hombres y mujeres inspirados, consciente o inconscientemente, por el emergente paradigma social postmoderno, en nuestro presente histórico ambas ideologías modernas por excelencia aparecen desnudas ante los nuevos desafíos e incapaces de seducir a ningún espíritu joven.

La modernidad a la manera latinoamericana

Al decir de Octavio Paz, en América Latina durante siglos la modernidad se ha expresado de manera frustrada. Complementando su imagen, agregó que esa manera frustrada ha sido simplemente la propia y única manera latinoamericana de vivir la modernidad. Digo, la propia y única manera latinoamericana, porque lo que ocurrió -y ocurre- es que nuestra real época moderna adquirió el rostro de modernidad frustrada que adquirió dada su singularidad y complejidad cultural, y lo hizo a través de una exacerbación *in situ* del rasgo culturalmente excluyente de la época moderna.

En el contexto histórico de las relaciones de dominio y explotación entre culturas y estados-nación, tan comunes a la época moderna, América Latina ha alimentado literalmente con su naturaleza a la modernidad del norte³.

La minoría blanca de conquistadores, aventureros, sabios y trabajadores, todos emigrantes europeos modernos que gestionaron desde el principio nuestra modernidad, se entregó y se vendió en carne y espíritu a su norte de origen. Esta minoría occidental, imitando y comprando los bienes materiales y los sueños de su norte de origen, dio la espalda a los pueblos originarios, negándose a ver -o ciegos por su propio paradigma social moderno- que los indígenas eran simplemente portadores de otra cultura. Por

³ Existe una extensa bibliografía sobre esas desiguales relaciones; tal vez la publicación más sugerente, desde el título, ha sido "Las venas abiertas de América Latina", de Eduardo Galeano.

lo mismo, ha resultado históricamente imposible que en América Latina, alguna vez y en algún lugar, cuajara siquiera una cultura moderna a imagen y semejanza de la modernidad de los países occidentales centrales. Tal vez la excepción sean Argentina y Uruguay, lo más parecido en América del Sur a la modernidad del norte.

Ha sido imposible emular al norte, pues nuestra modernidad no tuvo la evolución orgánica de ideas y conductas desplegadas en sociedades culturalmente sincrónicas en su interior, como sí ocurrió en Europa o en el territorio que más tarde conformaría Estados Unidos de América, donde los europeos modernizantes literalmente barrieron, incluso en lo social, con las culturas de los pueblos originarios del norte de América.

En América Latina, la complejidad y masividad del distinto sustrato cultural y social de origen indígena con el que se encontraron los un poco más moderados modernizantes europeos católicos (que traían emociones y prácticas de un mundo extraño y lejano), impidió que barrieran socialmente con ellas. Sin embargo, no impidió el menosprecio y la parcial destrucción de aztecas, mayas e incas, las culturas indígenas líderes y símbolos en la región.

En América Latina el resultado de todo este proceso fue simplemente nuestra modernidad real. Es cierto que se trata de una modernidad frustrada ante el modelo del norte; pero para el caso de análisis fue sólo lo que podía ser. El error de nuestros “padres fundadores” fue que la modernidad latinoamericana se intentó construir desde un singular vicio de génesis: se hizo por encima, imponiendo y negando a las culturas indígenas originarias, que obviamente eran y continuaron siendo mayorías sociales no modernas, pues eran otras culturas.

“Hemos tendido un velo sobre nuestra condición mestiza” escribió José Donoso -e indígena, agregaría yo. Y simplemente por eso, nada moderno a la manera europea se podía construir por una minoría blanca, moderna e imitadora, que miraba en menos a las otras culturas; en América Latina se ha despreciado a la parte más significativa de sus propios pueblos, que no eran modernos, aunque no por ello menos sabios y singulares.

Después de la independencia de América Latina y del inicio de la construcción de los estados-nación se nos fueron dos siglos sin alcanzar nunca el objetivo primigenio de esos estados: la modernización a la manera moderna central. Es cierto que sí hubo primero modernización política,

luego modernización social y económica, y en las últimas décadas una euforia neoliberal ha sacudido a la región con su modernización tecnócrata y economicista. Pero siempre ha sido una modernización a la manera latina: profundamente menos democrática que en el centro moderno, reiteradamente autoritaria, no industrial, sin densidad cultural e inundando de una insoportable tragedia y tristeza el rostro de los pueblos indígenas y mestizos.

De ahí entonces la necesaria y vital pertinencia de las preguntas que hoy resuenan en los oídos de hombres y mujeres de América Latina: ¿hasta cuándo perseguir la modernización a imagen y semejanza del norte, terminando así siempre preñados de un espejismo de modernidad? ¿Por cuánto tiempo esta «periferia moderna» será incapaz de asumir con orgullo su propia diversidad cultural? ¿No será acaso ya hora de que el desafío de América Latina para el siglo XXI sea clausurar el horizonte imitativo moderno? Más aún, cuando los modernos originales, los del Norte, ya se han agotado por obra y gracia de sus propios excesos.

En fin, en el actual cambio epocal, para nuestra telúrica América Latina, blanca, negra y cobriza, ha llegado la hora histórica de iniciar, imaginativa y creadoramente, una reconciliación con nuestra potente biodiversidad y nuestra profunda y mestiza identidad y densidad cultural. Ése es el más relevante desafío cultural y social posmoderno en nuestra América. Hoy la historia camina por inéditos derroteros culturales: ahí están los actores sociales indígenas que se han empezado a resignificar y empoderar; ahí está la mirada postmoderna de los nuevos y antiguos líderes y movimientos sociales de matriz occidental, pero ahora críticos a la propia modernidad (ecologistas, la avanzada de movimientos sociales clásicos y otros movimientos en pro de la diversidad); ahí está el agotamiento existencial en el norte moderno y la propia búsqueda de nuevos sentidos y prácticas en la que hoy se encuentran sus principales liderazgos.

Marx, el último gran moderno

Durante la modernidad, fue imposible restarse a un diálogo con Carlos Marx. Éste, junto a Federico Engels, en una de las amistades intelectuales más fructíferas de la historia humana, elaboró la más completa auto-evaluación, exaltación, autocrítica y proyección del imaginario moderno.

Las distintas facetas de la obra marxiana son todo eso y más, condensadas en el célebre “Manifiesto Comunista” escrito en 1848, cuando la

época moderna empezaba a ser consciente de sí misma. En el Manifiesto, Marx y Engels alaban a la modernidad desde su convicción de que ésta tenía un carácter histórico más evolucionado en la medida que era portadora de nuevos sueños de libertad y de una inédita creatividad material. Además, Marx y Engels son los primeros en proyectar la globalización de la modernidad occidental y exaltan el desarrollo de las fuerzas productivas y el progreso. Pero, en potente tensión, a la vez critican la modernización industrial por su injusta y egoísta redistribución, por sus horrores sociales y por su secuela de dolores individuales y emociones enajenadas de la naturaleza.

Carlos Marx fue el último y más grande entre los pensadores modernos. Antes de él, Hegel, Descartes, Diderot, Hobbes, Maquiavelo, Goethe, Rousseau, Smith, Comte, entre muchos otros, habían imaginado y diseñado los valores y prácticas (el paradigma social) de la nueva época histórica que sin saber construían. Después de él, ningún pensador moderno ha sido anunciador de sueños, sólo han racionalizado la defensa y administración de una época ya construida en su mirada matricial. En todo un símbolo, inmediatamente después de Marx, y casi coexistiendo con él en lo creativo, emergió Nietzsche, un genio alucinado y desgarrado, quien desde su alma moderna desplegó una crítica radical e iracunda a la modernidad, pero a la vez una crítica preñada de proféticas intuiciones postmodernas.

Más tarde, en el siglo XX, los grandes pensadores se ubican definitiva y explícitamente en el horizonte de la crítica postmoderna (como Heidegger y Wittgenstein, por ejemplo), o bien son partícipes de distintas corrientes cada vez más autocríticas de la modernidad (por ejemplo, la Escuela de Frankfurt). Todos, de una manera u otra, pre-anunciando una nueva era en el modo de vida humano.

Marx radicalizó la ideología moderna en tres dimensiones nada triviales que en la historia larga se convertirían en el corazón del conflicto intramodernidad. Veamos:

- Primero, Marx se nutrió de los economistas clásicos (Smith y Ricardo) para desagregar y analizar el funcionamiento del sistema económico moderno. Una vez realizada esta tarea analítica, acorde a su teleología material, imaginó como un desafío político que la cara oscura y humanamente mayoritaria del proceso productivo moderno -la clase proletaria- y no tan sólo unos pocos -la clase capitalista- debían apropiarse de las rique-

zas que las fuerzas productivas modernas venían acumulando.

Los beneficios del crecimiento económico y del progreso material debían socializarse. Y una vez socializados, con los proletarios como clase dirigente, liderando a todos los desheredados de la tierra y teniendo bajo su control a las fuerzas productivas, éstos se disolverían como clase en una humanidad socialmente homogénea. Hasta que al final del camino, en un futuro utópico, sólo habría que administrar por los siglos de los siglos el crecimiento y el despliegue de las energías productivas de la humanidad.

Ésa fue la potente utopía marxiana: de esa manera el genio moderno quería consumir el sueño más caro de la modernidad: el progreso material y prometético.

- Segundo, Marx se inspiró en los teóricos políticos ilustrados y en los socialistas utópicos franceses a la hora de radicalizar la moderna concepción de la democracia.

Él alaba y asume la idea de la soberanía popular; pero, justamente porque la alaba y la asume, reconoce a la democracia representativa como insuficiente allí donde impera la desigualdad real entre la ciudadanía política. Convicción más aún acentuada en su época, cuando imperaba el sufragio censatario, es decir, la posibilidad de participar o no en la democracia representativa en función del distinto poder económico con que los individuos concurren al mercado. También reconoce como insuficiente la democracia representativa allí donde impera sólo una ciudadanía electoral que delega su poder en una representación; la que, por el desigual poder económico con que los individuos concurren al mercado, suele depositarse en los mismos beneficiarios de las desigualdades económicas.

Desde esa convicción demócrata, pero crítica, él radicaliza la idea democrática moderna-liberal-representativa y la convierte en la utopía de la democracia económico-social, basada en una democracia política expresada de manera directa. De esa manera, el demócrata radical que era Marx instaura el ideario político que animó a un sector relevante de la propia modernidad: la democracia directa.

- Tercero, Marx se alimentó del racionalismo instrumental e ideología materialista, que mistificaba a la ciencia, y de la filosofía dialéctica alemana moderna. Desde ahí, arrogantemente -en una actitud muy moder-

na- afirmó que su filosofía de la historia no era una filosofía más, sino que era una ciencia objetiva: el materialismo histórico y filosófico.

Según Marx, con su obra había descubierto las leyes que explicaban la evolución histórica de la humanidad y muy hegelianamente anunciaba el fin de la historia humana. Pero, a diferencia de Hegel, para quien el fin de la historia ya había llegado de la mano de la razón moderna, Marx lo profetizaba antes de que se hiciera realidad, ya que aún había que cambiar el mundo -y no sólo interpretarlo- hasta arribar a una racional sociedad sin clases sociales, en abundancia y solidaria en el progreso humano.

Esas tres ideas fundamentales en su pensamiento, y típicamente modernas, tuvieron un inmenso poder de convocatoria. Con distintas interpretaciones, incomprensiones y debates, fueron las que organizaron un modelo de modernización y de administración de la modernidad (el socialismo real), que incluso durante algún tiempo se mostró tanto o más eficiente que el modelo liberal. En nuestra ceguera hacia el pasado reciente, solemos olvidar que fue muy intensa la presencia soviética de los años cincuenta y sesenta con su espectacular crecimiento económico y su enorme poder militar y espacial. A su vez, desde la socialdemocracia occidental, las ideas de Marx impregnaron todas las políticas del Estado de Bienestar (Keynesianismo) enarboladas por la propia modernidad liberal durante gran parte del siglo XX: regulaciones, redistribución social, democratización de la vida social.

Despidiéndonos de Marx

Sin embargo, ese mundo ideológico es el que hoy ha desaparecido. En su ocaso, la modernidad es administrada por su más antiguo y descartado rostro: el liberal economicista (neo-liberal), sin sueños, volcado unilateralmente a la misión más íntima de la época: maximizar la producción, acumular y ahora también sobreconsumir.

Fue la misma desaparición del mundo ideológico socialista y heredero de Marx la que despejó el horizonte para reconocer en toda su complejidad a una época moderna en la que coexistieron como hermanos rivales el capitalismo de mercado y el capitalismo de estado y burocrático con sus respectivos rostros políticos: el liberalismo y el socialismo.

Será después de ese reconocimiento, más allá de la mirada crítica de algunos adelantados, cuando se empezó a explicitar una reorganización

epocal de los nuevos conflictos sociales y culturales heredados de una modernidad culturalmente agotada. De ahí en adelante, la **actual modernidad realmente existente** comenzó a ser vista con su senectud y agotamiento a costas (por sus presiones hacia la insustentabilidad), aunque desde un ignorante e irresponsable triunfalismo sus adalides tardíos hoy quieren convencernos de su originalidad.

En cambio, la construcción de una nueva época histórica, cuya realidad es la potente crítica al paradigma social moderno y la emergencia de una postmodernidad históricamente constructivista, es la vitalidad que se empieza a dibujar como el nuevo aire de la historia humana.

El devenir de la historia moderna, en un proceso orgánico, adquirió los derroteros ayer imaginados y diseñados por los pensadores modernos (sin duda, ha sido poderosa la imagen e intuición del poeta Blake: **Imaginación de ayer, evidencia de hoy**). Pero fue en la dinámica de ese mismo devenir, cuando una vez más el mundo ha empezado a cambiar, claro que ahora animado por la imaginación de otros hombres y mujeres postmodernos e interpelados por nuevas presiones.

Los actuales desafíos culturales (reseñados en el capítulo 5) y las actuales presiones de insustentabilidad (reseñadas en el capítulo 2) son ahora realidades nuevas que obviamente ningún pensador moderno originario, ni siquiera Marx, pudo prever. Estos nuevos desafíos requieren nuevas ideas y nuevas prácticas: un nuevo modo de vida. Por lo mismo, Marx, junto a su época histórica, hoy comienza a ser olvidado; pero sin duda él y el imaginario de su época permanecerán como una vital memoria en nuestra conciencia histórica.

Gracias a Marx y a la época moderna, hoy desde nuestra memoria sabemos que somos una historia que es la autocreación de la humanidad por la *praxis* (por su cognición-acción, diríase en clave postmoderna). Gracias a Marx y a la época moderna, hoy todos nos auto-reconocemos en la tensión existencial entre el extrañamiento y la unidad con la naturaleza que somos, de la cual venimos y a la que vamos. Gracias a Marx y a la época moderna, hoy todos sabemos que como especie nos hemos escudado en esa soberbia capa protectora que es la cultura, que deviene de la naturaleza y simultáneamente viola a la naturaleza. Esa capa mediadora y protectora, la cultura, es lo único que hemos creado entre la naturaleza y nosotros, que somos también naturaleza, y por eso nuestra cultura es tan terrible y tan bella, que casi imita a la propia naturaleza, en un acto de unidad y negación que durante la modernidad nos dio miedo.

Después de Marx, y de la época moderna inquietantes preguntas han quedado suspendidas en nuestra espesura y complejidad vital: ¿cómo asumir de aquí en más la tan sobrecogedora invitación de Marx a la acción que subvierte la historia, a la *praxis* que es el conocer y el hacer consciente, sin reiterar otra vez la violencia instrumental, manipuladora y de dominio en que incurrió tan radicalmente la racionalidad moderna? Marx quería transformar el mundo y Rimbaud quería cambiar la vida. ¿Cómo alejarnos de ellos, pero a la vez cómo iluminarnos con su sino, pues ha sido muy hermosa y seductora la aventura de la transformación creativa a que ellos nos han invitado? Desde y con ellos sabemos que toda la humanidad precedente camina en nosotros en el presente, que la humanidad siempre se ha autodotado de una búsqueda, que la ética es un acto de libertad, como un dedo que señala la luna, que la vida vive en el acto del hacerse, y esa sabiduría permanecerá en nosotros.

La hegemonía transitoria del neoliberalismo conservador y la reconfiguración del conflicto epocal

Como hemos señalado, una vez dirimido el conflicto por la administración de la modernidad a favor del modelo (neo) liberal, en una imponente campaña de marketing político, amplificada por un “coro electrónico”, se logró cambiar de nombre al capitalismo de mercado y rebautizarlo como la modernidad realmente existente. Y una vez ésta se consolidó como un insostenible pensamiento único de tardío y anacrónico tinte modernizante, al menos en el imaginario económico del poder, ha quedado el campo histórico despejado para el despliegue de las energías humanas en pos del cambio cultural iniciado en los años sesenta.

Por vivir este giro histórico nos ha tocado conocer el actual desencanto de hombres y mujeres ante las ideologías tradicionales; la pérdida de brújulas históricas orientadoras en izquierdas y derechas modernas, la ausencia de sueños de las últimas décadas, o el hecho cierto de que el Occidente moderno ya no dice nada a nadie sobre el futuro sino que es pura vaciedad de sentidos, salvo la invitación inmediata a desesperarse en el sobreconsumo a los que pueden y en la carencia a los que no.

A la modernidad realmente existente sólo le queda el actual fundamentalismo económico neoliberal y el incoherente fundamentalismo moral neoconservador, ambos carentes de sueños seductores y cabalgando irresponsablemente hacia el abismo de la des-

trucción ambiental, de otras especies y de la vida social. No hay seducción, sólo hay irresponsabilidad, pues en ambos fundamentalismos subyacen los peores excesos de la modernidad: la injusticia de una mano invisible no regulada y el autoritarismo valórico tan característico del hombre moderno occidental.

Ha sido el nuevo paradigma social el que empieza a poner en radical tela de juicio a los valores y concepción de mundo del antiguo paradigma moderno. Haciendo una analogía con la transición epocal medioevo-modernidad, cuando lo nuevo era el espíritu racionalista instrumental y lo viejo era la defensa del antiguo régimen y de la antigua mirada, podríamos decir que hoy es el nuevo paradigma social de la postmodernidad constructivista el que incuba los fundamentos de una nueva rebeldía. Ahí se anida la actual sensibilidad que quiere cambiar culturalmente el *statu quo* histórico, ahora defendido por el sentido común en que se ha convertido el ya antiguo paradigma moderno.

¿Es necesaria la izquierda en el siglo XXI?

¿Es viable y serio hablar de la izquierda, un concepto tan intenso en la época moderna y hoy una palabra ideológica y afectivamente vapuleada? ¿Es el nuevo paradigma de la postmodernidad históricamente constructivista, haciendo una analogía histórica, el nuevo *élan* de una izquierda (en el sentido original de rebeldía) en la postmodernidad?

En estas preguntas hay una dramática paradoja. El concepto izquierda tuvo su origen histórico y se constituyó en la época moderna. Ahora bien, si esa época hoy asiste a su fin, es obvio que también el moderno vestido ideológico del concepto asume signos de caducidad, pues ya no nomina, ya no evoca pertenencia como ayer evocaba.

En la actualidad no es extraño escuchar a gente honesta decir que no se siente interpretada por la izquierda. Antes -agregan- ser de izquierda era convocante y seducía con su mirada y su acción; en cambio hoy es una sensibilidad del pasado que no entusiasma ni habla de nada. Por ejemplo, la postmoderna sensibilidad ecologista, y muchos jóvenes, suelen confesar que bajo la nominación de izquierdas y derechas se esconde lo mismo: un consenso en torno a iguales concepciones culturales.

La verdad es que esta crítica no es en vano. Es resultado de la actual anomia de sentido en la izquierda moderna y socialista, luego que, como

hija pródiga y constituyente de la modernidad, no supo qué hacer cuando, parafraseando a Marx, los «sólidos» valores centrales de su época también se desvanecieron en el aire.

Sin embargo, la dramática paradoja radica en que nuestro presente necesita más que nunca de un *élan* convocante a la acción transformadora tal como lo fue la conciencia crítica, rebelde y activa de la izquierda en la realización de la época moderna. Pues, como ya vimos, fue la izquierda histórica moderna, ya sea en su versión liberal del siglo XVIII y XIX o en su versión socialista del siglo XX, la que construyó la modernidad en oposición al pensamiento reaccionario.

Hoy, ante las presiones de insustentabilidad, se requiere más que nunca del gesto personal y colectivo propio de esa tradición de conciencia crítica de la izquierda. Se requiere del gesto, aunque también de un autodotarse de nuevos valores, de formas y contenidos (los del nuevo paradigma social), a la luz de un presente como historia cuyo signo es un profundo cambio de época. Ocurre que la izquierda es cuestionada porque se quedó sin alma; pero si ello ocurrió es porque fue partícipe de una civilización que se quedó sin alma.

¿Es necesario, entonces, llenar de nuevos sentidos el concepto de izquierda? Hoy, a falta de otro nombre y por la inevitable inercia histórica, aún aparece como el único capaz de nominar a la diversidad de actores y sensibilidades que honestamente quieren cambios históricos profundos, ya sea desde la política institucional, desde la política de la sociedad civil, desde la política de la cultura o desde la política del pensar.

Esta es una pregunta relevante. La ausencia de debate, la ausencia de imaginación para pensar y soñar, y la ausencia de intención para unificar criterios políticos y culturales transformadores, sin duda conspiran contra las inequívocas urgencias y desafíos actuales de la humanidad. Pero sobre todo, conspiran contra la reidentificación de todos aquellos hombres y mujeres que hoy quieren rescatar el gesto rebelde del pasado para imaginar el futuro, en tanto sea posible una acción y reflexión en pos de cambiar históricamente el presente.

Contribuir a superar la triste paradoja de una izquierda que ya no nombra ni seduce, pero que es más necesaria que nunca, en tanto sea capaz de emular su gesto rebelde del pasado y vestirse de una nueva conciencia crítica posmoderna, es ineludible. Es fundamental un debate en aras de

transparentar el ser de izquierda, ya sea para refundarlo o para olvidarlo definitivamente como un termino-reliquia de la modernidad, ya que, como lo ha escrito brillantemente el escritor español Manuel Vázquez Montalbán, “todo el mundo anda diciendo por ahí que ya no se sabe qué son las derechas y las izquierdas. Por lo general, los que dicen eso son de derechas. Clarificar lo que son derechas e izquierdas es un problema entonces del mundo entero”.

Y en ese debate es fundamental reflexionar desde el nuevo paradigma social postmoderno.

De brújulas viejas y de nuevas brújulas

¿Qué se ha entendido ordinariamente por izquierda en la época moderna? La respuesta más común, casi didáctica, es que ésta se ha caracterizado por tres ideas fuerza: 1) que la razón instrumental y el trabajo humano podrán dominar a la naturaleza en su beneficio; 2) una fe ciega en el desarrollo económico productivo y en el progreso material de la humanidad; y 3) el compromiso con una mayoría desposeída.

Pues bien, al menos las dos primeras de esas ideas que daban fuerza e identidad a la izquierda de la época moderna, hoy se desvanecen. Este desvanecimiento, como lo he intentado mostrar en estas páginas, es coincidente con un cambio de época histórica que impone nuevos desafíos a la humanidad.

Ocurre simplemente que la brújula que orientó a la izquierda en la época moderna ahora es antigua. Pero ¿hacia dónde nos orienta la brújula cultural e histórica del próximo siglo? Ésa pregunta es fundamental. Lo he dicho repetidamente, asistimos a un cambio de época: históricamente el paradigma social moderno es erosionado en la vida misma por la acción de nuevas energías culturales que sugieren un nuevo paradigma social postmoderno. Sólo a los antiguos y hoy irresponsables y reaccionarios adoradores de la modernidad, aún les seduce la fe del carbonero en el progreso económico productivo e ilimitado: la confianza en una humanidad dotada de una racionalidad instrumental y alienada de su primigenia condición natural, que, a través de la ciencia instrumental, el trabajo y la técnica, podría dominar y controlar la naturaleza en su beneficio.

Esos valores e ideas, también lo he dicho, hoy no convocan ni seducen a las inteligencias más lúcidas, responsables y jóvenes del presente. La

verdad es que la izquierda como actitud vital se quedó sin brújula. Lo dramáticamente cierto es que hoy esa vieja brújula de la izquierda moderna ha sido asumida acríticamente por los reaccionarios del ayer.

En efecto, la réplica vital, en sentido historicista, de los reaccionarios de antaño son los modernizantes del presente que ahora defienden con fe interesada a una época ya antigua. Esa brújula, o al menos algunos de sus principios fundamentales, hoy se han convertido en lugares comunes en el Occidente moderno. Esa brújula ha sido re-apropiada por el actual pensamiento neo-conservador.

Este último, en una espectacular y casi trágica voltereta valórica, en relación a los viejos conservadores del ayer, ahora adora esas ideas fuerza (el progreso y la competitividad entre los individuos y el crecimiento económico, por ejemplo) con la misma pasión y energía que ayer puso en aniquilarlas. Fueron muchas las persecuciones y los ostracismos a que fueron condenados políticos, científicos y pensadores que participaron en el diseño del paradigma social moderno del progreso, de la secularización y de la racionalidad instrumental, todas llevadas adelante precisamente por el enojo de la derecha conservadora en los inicios de la época moderna.

En estricto sentido histórico, la emergencia del nuevo paradigma social postmoderno es un intento de la humanidad crítica por ir construyendo juntos en el presente una nueva brújula. Pues hemos sido muchos en la humanidad occidental los que nos fuimos desorientando con la añeja brújula moderna. Las presiones hacia la insustentabilidad cultural de la especie erosionaron la brújula antigua y nos fueron y nos vienen impulsando hacia la construcción de un nuevo norte histórico.

La nueva brújula esta inventándose entre los postmodernos que desconstruyen a la modernidad, los modernos que la auto-critican (a la manera de Anthony Giddens, Habermas, Gorz), los postmodernos esotéricos, el neoconservadurismo filosófico y los postmodernos constructivistas. Todos ellos, en un encuentro sincrónico, junto a muchas energías cotidianas y creativas en diversos quehaceres humanos, están construyendo una nueva brújula histórica.

Conservar el deseo de cambiar el mundo

Tal vez las izquierdas y derechas del futuro se constituirán en polarida-

des o matices en torno a los nuevos desafíos históricos⁴. Escribo tal vez, porque nadie puede profetizar hoy si mañana habrá izquierdas y derechas con el peso de identidad política que han tenido en los siglos que se van.

Otra cosa, sin embargo, es crear y/o actualizar las nuevas ideas críticas para transformar el presente histórico e intentar recuperar el *élan* constitutivo de la izquierda; recuperar ese espíritu crítico presente en la humanidad desde mucho antes que los honorables revolucionarios franceses se sentaran a la izquierda de ese salón parisiense.

Además, hay que decirlo, hay que recuperar el espíritu crítico y actualizar sus contenidos, porque la izquierda moderna nunca fue portadora de contenidos absolutos. Sus contenidos se caracterizaron por la historicidad. Lo mismo ocurrió en la derecha. En la época moderna la izquierda en sus distintas variantes y en distintas coyunturas epocales enarboló primero la libertad, luego la igualdad y más tarde la convivencia de los derechos humanos, al menos en su expresión de primera y segunda generación (derechos políticos e individuales y derechos económico-sociales), como los ejes de sentido de su accionar. Y hoy esos valores son una feliz herencia de la época moderna que hay que resignificar a la luz de los actuales desafíos históricos. Hay que asumirlos como logros de la humanidad, darles un nuevo sentido y, en especial, abrirse a los nuevos desafíos culturales.

He hecho este paréntesis antes de responder una pregunta crucial: ¿Cuál ha sido el signo más íntimo de la izquierda moderna, más allá de sus contenidos ideológicos históricamente relativos? Éste ha sido, sin duda, la conciencia crítica motivada por el deseo de cambiar la vida -como lo sugirió el moderno Rimbaud y tantos otros poetas en la historia- o el deseo de cambiar el mundo -como lo querían los modernos Voltaire y Marx y tantos otros pensadores.

Así de simple: un bello gesto de rebeldía ante lo existente, cuando nuestra conciencia y coherencia vital lo considera injusto, inviable e invivible. Ese gesto hacia el cambio histórico es una actitud ética que asumió la especie desde sus orígenes. Pero ese gesto, hoy no es -y esto es fundamental entenderlo- ni puede ser más del mismo paradigma social moderno que unilateralmente sólo ha aspirado al cambio por el cambio, sin

⁴ En el capítulo 9, “Una miríada de nuevas contradicciones culturales”, sistematizaré este tema.

límites ni respeto con la también necesaria conservación del hilo de la continuidad y de la memoria.

El gesto hacia el cambio histórico

En la historia, ese gesto de rebeldía se ha vestido con distintos ropajes. En el actual cambio epocal sus nuevos contenidos son, por un lado, la crítica al paradigma social moderno y, como propuesta, los sentidos y prácticas culturales del emergente paradigma social postmoderno cuyas ideas centrales he desarrollado en este ensayo.

En ese ánimo y mirada es fundamental diferenciar entre la lógica y la inercia moderna hacia el cambio por el cambio en todos los ámbitos de la vida social, y el gesto de rebeldía hacia la búsqueda y construcción del cambio histórico, entendido como la ineludible superación -en ruptura y continuidad- del modo de vida de la época moderna.

Durante los últimos siglos, la conducta hegemónica ha sido aspirar unilateralmente al cambio por el cambio, a la novedad por la novedad. De hecho, hoy, a finales de la modernidad, esta inercia hacia el cambio se expresa en lo material en la cultura del desecho, y en lo valórico en la cultura de la futilidad de la memoria y el desprecio hacia el hilo de la continuidad. Esa inercia hacia el cambio es ya la propia tradición de la modernidad.

El cambio histórico, sin embargo, es otra cosa. Es la ruptura y continuidad del modo de vida cultural. Por eso, el sentido más profundo del cambio histórico en la actual transición epocal se opone a esa tradición moderna de la unilateralización del cambio por el cambio en la vida económica, cultural y cotidiana. El emergente paradigma social postmoderno aspira a la serenidad capaz de integrar el cambio creativo y la continuidad, aspira a la sabiduría que desata una inteligencia capaz de integrar la expansión y la conservación.

Entonces, participar acríticamente de la inercia y tradición moderna por los cambios no es lo mismo que participar críticamente en la realización del cambio histórico como superación de la modernidad y apertura hacia una postmodernidad históricamente constructivista. Comprender y vivenciar la diferencia entre el cambio cotidiano como simple expansión de la tradición moderna y el cambio histórico como ruptura y continuidad con la tradición moderna, es de la mayor relevancia política.

Hay que decirlo muy claramente: quienes continúan hablando de manera vacía del cambio por el cambio, empeñados ciegamente en un consumismo que cambia y cambia y deshecha y deshecha lo material y las tradiciones, son, en definitiva, los adalides de lo viejo. Mientras, en oposición, quienes empiezan a asimilar el emergente cambio histórico y desde esa sensibilidad quieren **innovar** articulando la conservación y el cambio, son hoy lo históricamente nuevo y creativo.

En suma, si con el subtítulo de este ensayo (“El Desafío de la Crítica Postmoderna”) he querido evocar algún sentido, ha sido sólo éste: quizás en qué forma y de cuántas maneras una crítica o izquierda postmoderna ha de reconocerse entre aquellos sujetos y colectivos que recuperen la rebeldía hacia el cambio histórico, aquel gesto constitutivo de la pasión humana por soñar y construir algo distinto cuando es atenazada por el sufrimiento y la presión. Y en la actual coyuntura histórica, ante la presión de insustentabilidad y el sufrimiento vital que está causando el agotado paradigma moderno, o la manera de mirar o modo de vida de la modernidad, la centralidad de la acción de una izquierda, en el sentido existencial antes indicado, es construir un epítafio a la modernidad. Esa acción, por una necesidad ética, deberá centrarse en un ejercicio crítico constante del ya insustentable modo de vida y paradigma social moderno y en un imaginar y hacer nuevos modos de vida postmodernos. He ahí la clave del actual reordenamiento del conflicto social.

Nuevos actores postmodernos del cambio cultural

Cada transición epocal ha tenido sus centros ideológicos inspiradores y/o centros activistas del cambio histórico. La época moderna, en sus inicios, tuvo a los clubes y salones en los que se encontraban los intelectuales y artistas ilustrados, además de las logias masónicas que actuaron como asociaciones conspiradoras y co-inspiradoras del cambio cultural hacia la modernidad. Las universidades fueron también creaciones modernas que sistematizaron el conocimiento, en su investigación y en su transmisión, con el objeto de aplicarlo eficientemente en la producción y reproducción de la modernidad⁵. Post revolución francesa, fueron los partidos políticos (creaciones institucionales modernas, pues antes no existían) quienes asu-

⁵ En esta enumeración no me refiero a la diversidad de actores económicos, sociales, etcétera, que en todos los intersticios de la sociedad participaron y participan del cambio histórico; sólo me refiero a los ideológicamente más visibles.

mieron la tarea programática de administrar, reformar y consolidar la modernidad.

¿En qué lugares se construye hoy el nuevo paradigma social postmoderno?

En la actual transición epocal, la construcción del emergente paradigma social postmoderno, en su faceta de creación intelectual, se realiza aún en parte en universidades públicas y privadas, en especial en el seno de institutos científicos.

Cada vez menos, sin embargo, las nuevas ideas se hacen carne en los partidos políticos tradicionales, instituciones tan típicamente modernas. De ahí que no sea extraño que hoy en Chile, por ejemplo, sólo el 2% de los jóvenes participe en partidos políticos, en cambio un 92% sí participa activamente en diversas formas de asociacionismo ciudadano, según un estudio de la Universidad de Santiago de 1999. Ese 92% revela que no es apatía social ni ausencia de sentido crítico lo que hoy ocurre entre los jóvenes, sino una creciente distancia ante los partidos políticos, a diferencia de lo que ocurría hace sólo veinte años. Hay desconcierto entre los jóvenes ante la ausencia de ideas y de sueños y ante el estrecho pragmatismo tecnócrata y administrador del *statu quo* que hoy ven en los partidos políticos, junto a la corrupción que reconocen entre algunos de sus líderes, con el consecuente alejamiento emocional de la ciudadanía.

Hoy los partidos políticos de cualquier signo sólo se limitan a administrar la modernidad en su inercia económica. Con todo, hay importantes excepciones que se manifiestan en la continuidad crítica de algunos grupos inmersos o periféricos a los grandes partidos políticos institucionales de tradición de izquierda moderna; estos grupos han sido capaces de asimilar ideas y propuestas del nuevo paradigma social postmoderno, ocupándose de los nuevos desafíos culturales y conservando el ánimo hacia el cambio histórico que antes tuvo la izquierda.

En América Latina, y en el mundo, el ejemplo más notable al respecto se encuentra en la presencia de sectores postmodernos –ecologistas, matrísticos y radicalmente democráticos y defensores de la legitimidad del otro– en el Partido de Trabajadores del Brasil. De hecho, el PT, con una sólida presencia de gobierno, ha sido capaz de articular en su seno a estos nuevos sectores postmodernos junto a una

fuerte tradición de izquierda social y democrática, obrera y popular, de origen moderno, dando así una fortaleza social inédita y única a este conglomerado político.

En Chile, por su parte, estas sensibilidades emergentes se encuentran, aunque diseminadas, en el Partido por la Democracia (PPD), en partidos de la izquierda moderna, de tradición cristiana, e incluso en otras fuerzas políticas. La tarea crítica de estas sensibilidades al interior de sus partidos resulta significativa, pues desde sus espacios ganados en la administración, especialmente en gobiernos locales, canalizan reformas en pos de la sustentabilidad ambiental, social y cultural, o bien facilitan diálogos entre la diversidad de nuevos actores históricos.

La ciudadanía contracultural –expansiva en el nivel mundial– está siempre más allá de estas adscripciones a referentes políticos institucionales y de hecho se encuentra diseminada en todas las fuerzas políticas existentes y en especial en los nuevos y diversos movimientos sociales y culturales.

En la esfera de la creación intelectual, como realidades académicas nuevas, en Estados Unidos y Europa, han surgido una diversidad de centros académicos alternativos y alterativos. Éstos operan menos institucionalmente que las universidades, aunque sí son más flexibles e innovadores, y están contribuyendo creativamente a la expansión del paradigma social postmoderno. En esos centros hoy trabajan y producen sentidos los más radicales pensadores sobre nuestro presente como historia. Pienso en centros académicos fundamentales de Europa y de la Costa Oeste norteamericana, como el Instituto Esalen, el California Institut, el Instituto de Santa Fe, entre otros lugares donde co-reflexionan algunos de los pensadores del nuevo paradigma social postmoderno mencionados en las notas del primer capítulo. Y esto en nada desmerece a lo que en su faceta de crítica cultural se continúa haciendo en centros del conocimiento de algunas universidades tradicionales.

El tercer sector: nuevo asociacionismo postmoderno

Entre las más potentes e inéditas organizaciones emergentes destaca el neo-asociacionismo ciudadano, cuya cara más visible son las organizaciones no gubernamentales (ONGs), conformando lo que en el capítulo anterior, con un énfasis más económico, denominé como **tercer sector**, es decir, ni estado ni empresa privada.

En el tercer sector, además de las ONGs, participan una diversidad de redes ciudadanas, de nuevas organizaciones e instituciones. Brevemente intentaré una tipología descriptiva: en primer lugar, las organizaciones no gubernamentales (ONGs) y en segundo lugar, el asociacionismo ciudadano en redes de intereses comunes. Ambas están cohesionadas en torno a unos u otros de los nuevos temas culturales descritos en el capítulo precedente y están organizadas en redes locales, regionales y mundiales.

Las ONGs son organizaciones de signo culturalmente crítico y estructuradas de manera institucional, en cambio, las agrupaciones de la sociedad civil son abiertas, participativas, operan en torno a conflictos concretos, ambientales, culturales o de cualquier signo, y se caracterizan por una existencia más inorgánica.

Estas últimas constituyen los nuevos movimientos sociales propiamente tales. Por ejemplo, en Italia, la *Legambiente* es una red de asociaciones ambientales ciudadanas que se preocupa en cada localidad y en el nivel regional y nacional, de activar temas ambientales. Sus líderes y miembros participan de ONGs e incluso en partidos políticos verdes (postmodernos) o en partidos modernos tradicionales que asumen el tema ambiental; pero su participación es con independencia de los partidos. Por su parte, en Chile se han creado asociaciones ciudadanas ambientales, étnicas, culturales, sexuales, de mujeres, étareas, etcétera, ligadas a conflictos concretos: en defensa de un medio ambiente amenazado, de la calidad de vida en una ciudad o un barrio, de grupos étnicos, de tradiciones o de la diversidad en cualquier expresión. También en estas asociaciones participan miembros de ONGs, partidos políticos u otros actores, pero en sí son movimientos ciudadanos propiamente tales.

Una realidad específica -y muy singular- son las redes informales de personas, insertas en el tercer sector, que a la manera de “logias postmodernas” co-reflexionan, se encuentran y actúan en el nivel planetario, regional, nacional o local, ya sea como líderes, innovadores y emprendedores sociales que trabajan en pos del desarrollo sustentable, en los temas de género, de diversidad cultural, en asociacionismo económico, en el control de natalidad, en salud y desarrollo personal, etcétera.

Las ONGs y el neo-asociacionismo ciudadano se caracterizan por su diversidad en lo social y cultural y son los actores más visibles

que participan de los movimientos y políticas postmodernas.

Las ONGs o tercer sector (usaré ambas expresiones indistintamente, aunque no son necesariamente lo mismo) se han venido desarrollando crecientemente en las últimas tres décadas y en el último tiempo han iniciado un rico debate sobre su propia identidad como actor socio-histórico.

Por su interés, reproduciré aquí una larga cita sacada de un documento de discusión interno del tercer sector latinoamericano, escrito por el educador chileno Jorge Osorio:

“La pregunta por nuestro sector es ante todo de carácter ético-político (...) Es una pregunta que nace de una estrategia reconstructiva apta para hablar de sujetos y no sólo de sectores (...) Cuatro atributos claves ha desarrollado (este sujeto) el tercer sector (TS).

1) EL TS crea nuevos escenarios de justificación ética y política, moviliza sujetos y recrea instituciones en contextos de agotamiento de los paradigmas éticos y políticos convencionales de la modernidad (...).

2) El TS valora a la persona humana dándole un ámbito y una posibilidad de ejercer derechos de participación (y su contrapartida, responsabilidades sociales) y de construir un estilo de vida. Existe en este plano una acción de cura, sanadora, integradora, que promueve el desarrollo personal y se asocia a valores como el respeto a los otros, la compasión y la solidaridad.

3) El TS redefine el escenario de la proximidad (o de la projiudad)⁶ como el ámbito del asociacionismo ciudadano y efectivo, como el lugar de la generación de nuevos liderazgos y sostén cultural de la calidad democrática. Desarrolla un neo comunitarismo crítico que valora la educación ciudadana y la generación de competencias para argumentar y participar en espacios de conversaciones globales (...) Entiende la política como un ámbito de confrontación pacífica y promueve el entrenamiento en formas no violentas de resolución de conflictos (...) y abre inéditamente a los movimientos sociales post marxistas al reconocimiento del valor de la tolerancia” (de la legitimidad del Otro, diría Maturana)⁷.

^{6/7} En paréntesis, mi comentario personal al texto citado.

4) El TS constituye un escenario que podemos llamar fronterizo, que es el ámbito de la recuperación de las memorias históricas bis a bis el debate neo paradigmático; es el escenario del procesamiento último de la deriva, de las incertidumbres, de la reconstrucción amorosa de cierta o provisoria seguridad y de la elaboración de una razón para entender el desconcierto (...)

Luego Osorio continúa describiendo algunos signos que hoy caracterizarían al TS: “La búsqueda de una conectividad con paradigmas basados en la sustentabilidad ambiental, democrática, cultural y social; la participación en procesos de empoderamiento social y cultural en las comunidades; el desarrollo de un nuevo discurso de responsabilidad social que incluye a las empresas y a las instituciones privadas convocando a redefiniciones de política social y al establecimiento de nuevas alianzas con el estado para refundar el sentido de lo público en las democracias existentes; el desarrollo de estrategias de fortalecimiento de poderes ciudadanos locales asociadas a estrategias de defensa y promoción de los derechos humanos en todas sus generaciones; la valoración de los derechos a la diversidad étnica, de género, etérea y sexual; el desarrollo de redes de cooperación y emprendimientos económicos basados en la mutualidad, la reciprocidad y los beneficios sociales”.

Por último, Osorio destaca que hoy éste es un actor que “emite juicios globales, fiscaliza los gobiernos, crea opinión pública, moviliza recursos, genera redes de información, sistematiza sus prácticas, administra sistemas de gestión y producción de conocimientos, socializa valores que movilizan a los jóvenes y personas adultas, promueve el asociativismo ciudadano, profesionaliza cuadros directivos claves y es capaz de poner en el debate político el argumento de la sociedad civil (...)”.

Todo lo anterior es la misión del tercer sector en cada país, mientras que internacionalmente participa en forma coordinada en los grandes debates culturales de nuestra transición epocal (en las conferencias globales, por ejemplo) promoviendo la ética de la sustentabilidad de la especie humana. En suma, las ONGs participan en diversos niveles, desde lo comunitario y local, hasta las políticas internacionales, pasando por las políticas de cada estado-nación y localidad.

En los años 70 y 80 del siglo pasado hubo una explosión de

ONGs. En los inicios de los 80, había 13.000 ONGs en los países del norte únicamente en la esfera ambientalista. De ahí en más han continuado creciendo hasta irradiar con su presencia a los países del sur. Las ONGs generalmente son instituciones asociativas que auto-generan o toman información y recursos públicos de universidades, centros académicos, estados o bien de otros organismos privados, en especial de fundaciones sin fines de lucro.

En el hecho hay una gran desigualdad entre las ONGs en función de la capacidad de acceso a esta información, a los recursos de poder y al debate político. Greenpeace es el mejor ejemplo de una ONG con gran capacidad para posicionarse en este mundo. En la actualidad existen ONGs transnacionales ambientales, de derechos humanos y culturales, que tienen más capacidad de *lobby* y poder que muchos estados-nación pequeños y medianos.

En el caso de las ONGs ambientalistas, éstas presionan a los gobiernos y a las economías en su reconversión hacia la sustentabilidad. Ellas tienen autoconciencia de su nuevo rol histórico crítico ante los estados-nación. Por su parte, estos últimos, enfrentados a los nuevos desafíos ecológicos, demográficos, tecnológicos y sociales de carácter planetario, además de estar insertos en una economía expansiva y globalizada, han venido perdiendo irremediablemente espacios de soberanía económica y jurídica, siendo a inicios del siglo XXI incapaces de participar creativamente en el nuevo escenario histórico.

El foco unilateral de preocupación para los estados, que en general son conducidos por líderes acrílicos de la modernización, y para las grandes empresas transnacionales, ha sido el mismo: expandir el complejo industrial-militar global y promover economías basadas en el progreso y el crecimiento económico a cualquier costo. Por este motivo, las ONGs buscan presionar en pos de soluciones reales a los problemas ambientales y exigen reformas substanciales, desde ámbitos alternativos a las estructuras de gobierno del estado-nación.

Las ONGs promueven un cambio cultural por un camino distinto al moderno. Son agentes de aprendizaje social, buscan establecer nuevas comunidades y se organizan en redes sobre la base de ideas y valores radicalmente distintos al paradigma social de la modernidad. Las ONGs no son los movimientos sociales, sino que acompañan el nuevo asociacionismo ciudadano. Según su propia autodefinición, son un nuevo

poder transformador y creativo.

En fin, tras el agotamiento histórico y la actual debilidad de la regulación política a la manera moderna (que operaba entre estados-nación, gremios, organizaciones sociales y partidos políticos institucionales) y tras el fracaso (si pensamos en la sustentabilidad futura de la especie humana) de la unilateral regulación neoliberal libremercadista, sólo cabe potenciar una activa regulación cívica en todos y cada uno de los dominios de la vida social, que es simplemente lo que postulan como actividad política eje todos los movimientos postmodernos culturales, sociales y ambientales del mundo.

Capítulo 7

Epitafio a la modernidad como época histórica

*La época moderna se ha agotado; pero, una vez realizada la crítica histórica, y por su carácter especialmente integrativo, el nuevo paradigma social postmoderno sí supone la recuperación de lo mejor de la modernidad: la autorreflexividad del ser humano, el anhelo de libertad política y de igualdad de oportunidades. La conservación de lo mejor de su experiencia e innovaciones materiales será fundamental en el desafío creativo de darnos continuidad como especie. El ánimo postmoderno es el mejor heredero de la moderna sabiduría de Goethe: **Todo lo inteligente ya ha sido pensado, sólo hay que intentar pensarlo de nuevo.***

A estas alturas del ensayo, son pertinentes y necesarias algunas aclaraciones. La crítica a la modernidad como época histórica que he venido realizando es apasionada, pero no irreflexiva.

No es mi ánimo hacer lo que los pensadores modernos hicieron con la Edad Media: instaurar una leyenda negra sobre la época anterior. Una cosa es criticar a la modernidad y empezar en lo cotidiano a construir una sociedad inspirada en un nuevo paradigma social; pero otra muy distinta es hacer hoy lo mismo que ayer hizo la modernidad con el mundo medieval.

La época moderna ha sido el proceso histórico más intenso vivido por la especie, y, junto a los desafíos que nos hereda, también nos lega realizaciones ineludibles en cualquier construcción del futuro.

La actitud culturalmente postmoderna, que es la que anima estas reflexiones, promueve el cambio creativo, pues serenamente no niega la memoria ni la conservación. Sin duda, la experiencia cultural acumulada en la época moderna permanecerá con sus logros y excesos en la memoria de la especie.

La crítica al paradigma social moderno y la emergencia de un nuevo paradigma social postmoderno, es un proceso histórico. El ánimo de crítica y la asertividad de epítafio que irradia este ensayo no son un antojo ni un gesto intelectual arbitrario. La época moderna, como cualquier otro período, termina paradójicamente agotada por sus propias creaciones. Ha sido la propia humanidad, ante el vacío y las presiones de insustentabilidad que hoy vivimos, la que ha inventado sus estrategias de ruptura y continuidad con la modernidad.

La época moderna ya cumplió su misión en la historia. Por lo mismo, resulta imprescindible y necesario reconocer el modo de vida humano que hoy está siendo cuestionado, para desde ahí canalizar una crítica política que oriente y dé sentido a la *praxis* histórica en pos del cambio cultural.

Sus signos constructivos y destructivos

A la hora de un balance de época resuenan los signos destructivos y constructivos de la modernidad; signos que en su seno han coexistido, como nunca antes, en histórica tensión.

Una energía portentosa gracias a su conciencia asombrada ante el mundo material, desplegando así una ciencia expansiva y una inquietante creatividad tecnológica.

Una enorme capacidad para motivar y organizar socialmente a la humanidad en aras de potenciar su productividad y un mayor bienestar material.

Una liberadora autorreflexividad del sujeto moderno para evaluar todas sus acciones y creaciones culturales.

Una sugerente aventura política y social en su búsqueda de la realización del vivir democrático.

Una extraordinaria mejoría en la salud pública, en la reparación de rupturas orgánicas de los cuerpos y en la capacidad para detener muchas enfermedades.

Pero también la época fue un exceso destructivo, inspirado por sus propios “demonios” interiores: la ilusión de separatividad ontológica, la práctica económica enajenada que culminó en un descalabro ambiental, la

dramática desaparición de otras culturas y de otras especies, la mayor desigualdad consciente entre riqueza y miseria conocida en la historia, y nuevas enfermedades síquicas y físicas.

La modernidad trajo una promesa de reflexividad y de libertad al ser humano, de fraternidad y cooperación, de participación y equidad. Esa fue la cara solidaria de la época moderna, muy bien destacada por la antropóloga Riane Eisler a la hora de relevar el originario carácter de ruptura de la modernidad en oposición a la larga historia patriarcal de Occidente. Ni la democracia, ni la noble idea de los derechos humanos, ni el impulso emancipatorio de todas las injustas subordinaciones, habrían sido posibles sin la autorreflexividad que la modernidad explotó en la conciencia humana.

“Querer volver a sentirse en la Tierra como en su casa, y no como en un destierro, es lo que representa el Renacimiento, espíritu animador de la edad moderna (...) ilustrado ejemplarmente por Fausto, el nuevo hombre prefiere vender su alma al diablo que adorar a un Dios reñido con la vida”, escribió el filósofo español Antonio Escohotado. En su momento, ese espíritu fue una irresistible energía creativa, más allá de que simultáneamente esa alma fue comprada por el diablo, trastocándola en la adoración del dios-dinero tanto o más reñido con la vida: **poderoso caballero, es Don Dinero**, escribía el poeta en los años fundadores de la época moderna, ya que junto con ella emergió el dinero como categoría central en la existencia humana.

¿Por qué la época moderna instauró nuevas dependencias, por ejemplo, a la razón instrumental, al estado-nación tantas veces totalitario, al “Dios” dinero y a la “religión del consumo”, al yo egótico, al autoritarismo, a la competitividad y a una insanidad afectiva expresada en el malestar de la cultura?

Más aún resuenan otras preguntas con intensos ecos metafísicos. ¿Por qué la humanidad una y otra vez sueña y desea, y una y otra vez olvida u oscurece lo soñado? ¿Es que tendremos que abandonar los sueños o acaso viviremos felizmente condenados por los siglos de los siglos a soñar y soñar? O bien, esa energía transformadora que traen consigo los sueños, que también fueron radicalizados por la época moderna, ¿acaso será siempre la mayor herencia del hombre prometeo moderno?

Hasta ahora, en este ensayo, he destacado la unilateral comprensión

de los procesos de la vida y de lo humano, característica tan acentuada en el paradigma moderno. Pero soy consciente de que esa es una mirada insuficiente. Como escribí recién, una mirada integral es aquella capaz de relevar también la energía creativa de los hombres y mujeres que le soñaron y construyeron.

Es innegable el revolucionario sentido ético de los soñadores que originalmente construyeron la modernidad. Seres éticamente muy distintos a los epígonos que actualmente, una vez realizada la modernidad y ya viviendo su ocaso histórico, le adoran como un becerro de oro.

En su obra “Mausoleo”, el escritor Hans Magnus Enzensberger reflexionó sobre el fin u ocaso de la “Historia del Progreso”, todo a la luz de 37 biografías de los más grandes pensadores que inventaron la modernidad. Paradójicamente, todos ellos estaban dotados de una radical y descarada violencia consigo mismos, con los demás y con el medio, a la vez que también enarbolaban sugerentes sueños colectivos. Enzensberger se declara confundido ante la incoherencia de esos personajes y da cuenta de una intensa y lapidaria mirada a su *elan* existencial: “su violencia interior es el precio que los europeos pagaron por el poder” en aras de realizar el sueño de la modernidad.

El deseo de los padres fundadores de la época moderna fue impulsar a la especie hacia un inédito sentido histórico en nuestro devenir. Es indudable que todas las creaciones tecnológicas y valóricas de los hombres y mujeres inspirados en la racionalidad moderna, fueron hechas para paliar en su momento el sufrimiento humano: desde sus innovaciones productivas y sus innovaciones científicas y tecnológicas, hasta sus aspiraciones a la felicidad; todas buscaban aminorar nuestro dolor.

Como dije en los primeros capítulos, en la historia el cambio cultural siempre sobreviene bajo presiones de insustentabilidad e inspirado en el humano deseo de búsqueda de felicidad para superar también el humano sufrimiento. La modernidad no fue, obviamente, ajena a esta dinámica histórica. La época moderna se construyó desde la tensión impuesta a los hombres y mujeres por la presión y sufrimiento causado por las pestes y enfermedades medievales, por el agobio del hambre causado por cualquier accidente natural, por la arbitraria desigualdad impuesta desde la “sangre de origen”, por el despotismo autoritario, por la brutalidad afectiva asociada al innoble derecho de *prima note* que poseía el señor feudal, por la ausencia de reflexividad a la hora de evaluar dogmas y tradiciones.

Sin embargo, las creaciones que la modernidad desarrolló ayer para superar esas presiones, miradas hoy en perspectiva, por las falencias históricas intrínsecas a su propio paradigma social, resultaron ser desadaptadas a las necesarias concordancias entre culturas, intraespecies y entre cultura humana y medio ambiente.

Su herencia

Hoy, enfrentados a la complejidad de las opciones que como especie se nos presentan en la actual encrucijada, es ineludible heredar la sabiduría distintiva de la modernidad.

Es fundamental heredar la inventiva tecnológica moderna y corregirla y adecuarla a la nueva sabiduría emergente. Por un lado, se trata de hacer funcional esa potente tecnología frente al desafío de eficiencia ambiental en nuestras prácticas económicas y materiales. Por otro, se trata de asumir la tecnología con la serena afectividad y el desasimiento al que ya a mediados del siglo XX nos interpelaba Heidegger.

Es fundamental heredar la red productiva moderna (que ha sido una potente asociación intrahumanidad), claro que ahora inspirada por los valores del nuevo paradigma, socialmente integrativo y ambientalmente sustentable.

Es fundamental heredar, para así hacerla realidad en el vivir cotidiano, la promesa de solidaridad y reflexividad que nos hizo la modernidad.

Es fundamental heredar el sueño de la democracia en su dimensión de participación, de respeto y de diálogo, con todos y cada uno de sus logros y ritos en el ejercicio de la representación. Y, en lo más profundo, heredar la democracia y la política como una intensa conversación entre seres que devienen juntos en y con el mundo.

Al respecto no puedo dejar de reproducir una reflexión sobre este tema del contemporáneo pensador neoconservador Michael Oakeshott. Es interesante, un conservador hoy también nos interpela a realizar el sueño democrático. Ese es el mejor ejemplo de lo que he denominado una herencia epocal. Escribe Oakeshott: “La civilización, especialmente la nuestra, puede considerarse una conversación que se lleva a cabo entre diversas actividades humanas, en la que cada una habla con una voz o un lenguaje propio (...). Y al conjunto formado por estas distintas maneras de pensamiento y habla lo llamo conversación, porque las relaciones entre ellas no son de afirmación y negación, sino

de reconocimiento y acomodo, como corresponden a un diálogo”. Eso es democracia: “vivir aceptando la legitimidad del otro” (parafraseando al biólogo postmoderno Humberto Maturana.) Una conversación sin afirmaciones y negaciones como gestos absolutos y totalitarios y menos con verdades arrogantes; tan sólo afirmaciones y negaciones, más leves, y todo en un diálogo, en un mutuo reconocimiento. De esa manera, tal vez, podríamos volver a vivir en “el equilibrio precario” conocido por todas las culturas indígenas que asumían como un hecho social inevitable el encuentro de distintos y confrontados intereses que siempre deben ser negociados.

Es fundamental heredar el sueño de una convivencia inspirada en los derechos humanos. Ya sea en sus variantes modernas de primera generación (libertades individuales y derechos políticos ciudadanos: finales del siglo XVIII) y de segunda generación (derechos económico-sociales: finales del siglo XIX.) Luego, hay que conciliarlos e integrarlos con los derechos humanos en sus variantes postmodernas de tercera y cuarta generación (el derecho a la diversidad cultural y a la diferencia sexual y étnica, respectivamente: finales del siglo XX).

Digo que hay que conciliarlos e integrarlos, pues estas últimas dos generaciones de derechos pueden llegar a vivirse en tensión respecto al etnocentrismo y autoritarismo tan típicamente moderno de los derechos de primera y segunda generación, que no pocas veces pretendieron imponerse a la fuerza en otras realidades e imaginarios culturales. En rigor, para lograr el sueño de una convivencia humana más democrática y serena, la tercera y cuarta generación de derechos deberá asumirse como inclusiva de las primeras generaciones de derechos, y estas por su parte deberán realizarse en diálogo respetuoso con la diversidad cultural y humana.

En fin, la época moderna se ha agotado. Pero, una vez realizada la crítica histórica, el nuevo paradigma social postmoderno, por su carácter especialmente integrativo, sí supone la recuperación de lo mejor de la modernidad. Esto es, la autorreflexividad del ser humano y el anhelo de libertad política, la igualdad de oportunidades y la fraternidad, junto a los nuevos valores culturales o la nueva racionalidad comunicativa, según gusta decir Habermas.

La conservación de lo mejor de su experiencia e innovaciones materiales será fundamental en el desafío creativo por darnos continuidad como especie. El ánimo postmoderno, en suma, es el mejor heredero de la moderna sabiduría de Goethe: **Todo lo inteligente ya ha sido pensado, sólo hay que intentar pensarlo de nuevo.**

Capítulo 8

Posibles escenarios históricos en la actual bifurcación epocal

El actual devenir histórico se caracteriza por una inquietante bifurcación o encrucijada epocal; hoy se abren tres escenarios entrelazados, que de una manera u otra ya estamos viviendo y ante los cuales debemos tomar opciones a efecto de llevar la historia hacia nuestros sueños. En las últimas décadas ha ido acelerándose el proceso de asimilación del cambio cultural, en especial en las nuevas generaciones. La historia está abierta. El desenlace de estos posibles escenarios, que ya vivimos, hoy es sólo una hipótesis. Aunque, una vez más en la historia, parafraseando al poeta, los sueños y las conductas que en el ayer asumieron los hombres y mujeres que con su rebeldía ética imaginaron el futuro, a la larga, suelen llegar a ser la evidencia del presente.

La Historia, como la acción humana que es, está abierta. La actual crisis es profunda y su amenaza a la sustentabilidad de la especie, como resultado de nuestra propia *praxis*, es inédita. La aceleración de la historia nos obliga a aguzar nuestra creatividad y a asumir nuestras responsabilidades.

El actual devenir histórico se caracteriza por una inquietante bifurcación o encrucijada epocal; hoy se abren tres escenarios entrelazados, que de una manera u otra ya estamos viviendo y ante los cuales debemos tomar opciones a efecto de llevar la historia hacia nuestros sueños.

El escenario del continuismo moderno: una posible ruptura de nuestro hilo de continuidad como especie

No querríamos desaparecer como especie, pero sabemos que si continuamos así, desbocados en esta acelerada inercia de la locomotora moderna, desaparecemos todos.

Sin embargo, pese a esa hoy común constatación, continuamos igual relacionándonos entre nosotros y con el mundo de acuerdo a la lógica tecnócrata intra-modernidad. La mayoría de los liderazgos políticos, sociales y económicos continúan administrando irresponsablemente el mismo y antiguo “modelo de desarrollo” moderno.

Pese a la constatación inequívoca de sus riesgos de insustentabilidad, muchos aún permanecen cínicamente confiados en que nuevos descubrimientos tecnológicos nos permitirán, por ejemplo, superar la crisis ambiental. Cínicamente se niegan a reconocer que la tecnología, dirigida por nuestra mirada mecanicista, no podrá resolver lo que esta misma mirada es incapaz de ver, pues es cegada por el tupido velo de un paradigma que fetichizó a la tecnología e idolatró al progreso material. La tecnología sólo se hará sustentable si es que cambia nuestra mirada.

Este escenario de continuidad es favorecido por una actitud socialmente pasiva y por la inercia del sistema económico que nos tiene enredados a todos, dificultando el desarrollo de fórmulas imaginativas para una reorganización económica.

Pese a que el propio sistema, en su dinámica ha venido incorporando exitosas correcciones tecno-productivas ante la presión ambiental; éstas -si bien necesarias y relevantes- serán de todos modos insuficientes. Es necesario que esas correcciones se relacionen y se complementen con la promoción consciente del cambio cultural en todas las dimensiones del vivir y con la asimilación extensiva hacia el sur del mundo de nuevas prácticas económicas, de nuevas conductas capaces de inhibir el exceso de consumo y de promover una neocultura del reciclaje -o la desmaterialización de la economía-, entendida como un hábito social fundamental en el manejo de los bienes materiales. Por ejemplo, ante una amenaza de la envergadura del cambio climático acelerado, se requiere una respuesta cultural, integral y acelerada, de la misma envergadura.

En el escenario continuista de la modernidad, la irresponsable pasividad social y personal de tantos aún inmersos en la lógica modernizante se complementa, consciente o inconscientemente, con la irreflexiva demanda, también de tantos, por modernas políticas autoritarias que supuestamente serían las llamadas a normar la creciente inseguridad ciudadana, la amenaza de la sobrepoblación, los riesgos am-

bientales y la disrupción de pobres y bárbaros.

Este escenario de continuismo moderno, en forma muy irreflexiva, considera emigrar a otros sistemas planetarios, sobre la base de la tecnología, dejando como un desierto eriazo a nuestra Tierra. Señalé como la industria del cine hoy expresa como una posibilidad cotidiana abandonar la Tierra post destrucción causada por nosotros mismos y emigrar al espacio.

Lo lamentable es que desde esa arrogante suposición se instrumentaliza y vulgariza la maravillosa aventura que ha sido y será para la especie humana el abrirse a través de una expansión y/o emigración integrativa hacia el cosmos. Sin duda, es un bello y necesario sueño alcanzar las estrellas, tal vez, incluso, en anteriores dinámicas expansivas de la vida esto haya ocurrido; pero es una irresponsabilidad creer que emigraremos ahora al espacio cósmico a través de más de la misma expansión dominadora y disruptiva, sacrificando *a priori* nuestra propia biología. Cualquier emigración futura deberá inspirarse en una comprensión de un universo que deviene en red. Quizás qué designios evolutivos, como por ejemplo la inminencia de la explosión demográfica o la ineludible destrucción, nos podrían llevar a ocupar otros planetas; pero eso más aún nos obliga a vivir hoy como aprendizaje y mañana como modo de vida sobre la base de la responsabilidad ecológica.

La actual irresponsabilidad o sentido común expansivo es resultado, otra vez, de la ilusión moderna de “autonomía y separatividad” afectiva, biológica y cultural del individuo humano respecto a otros humanos y de lo humano respecto a la biosfera y el cosmos.

Dicho brevemente, este escenario de continuismo moderno -o dicho en otras palabras, de irresponsabilidad ecológica de la especie- aparece como inviable. Aunque cueste y duela decirlo, si pese a los evidentes signos destructivos en la tardomodernidad, continuamos en este camino continuista, a la larga lisa y llanamente nos podríamos hundir sin retorno en la destrucción de la biosfera, que es sinónimo de una autodestrucción de la especie.

En fin, este escenario aparece como inviable porque no promueve conscientemente un cambio cultural; no promueve un cambio de mirada. Y no lo hace en tanto se niega a criticar el carácter

unilateralmente expansivo y destructivo de la actual lógica económica del crecimiento. Tampoco asume la imposibilidad de manejar las tensiones sociales de las **mega polis**, ni las inéditas tensiones sociales que producirían eventuales migraciones masivas de pobres entre regiones del planeta; ni los eventuales accidentes tecnológicos generales, o las disociaciones en nuestra proximidad generada por las telecomunicaciones, ni el desencanto ni la anomia, ni menos asume los descalabros ambientales ya producidos.

El escenario de las destrucciones parciales

Otro escenario histórico es el de las destrucciones parciales, ya sean ambientales, tecnológicas, sociales o naturales, causadas por enfermedades y por el cambio climático.

Este escenario, también indeseado, de alguna manera ya lo estamos sufriendo. Ahí está el exterminio químico causado por el accidente de Chernobyl; la peligrosa y creciente disminución de agua en regiones enteras del planeta; el cambio climático con su aumento de la altitud de los océanos, sus olas de calor y frío y la eventual desaparición de territorios enteros; la cotidiana desaparición de especies; las muertes por pestes y hambrunas en África, Asia y América; la violencia e inseguridad ciudadana, cuyo hito más violento y sorpresivo fue el atentado contra las Torres Gemelas en el corazón mismo del más grande hito moderno (el imperio estadounidense); los riesgos biotecnológicos y las migraciones de pobres a los centros opulentos.

Estas destrucciones se podrían ir agudizando. Lo más probable es que en un proceso de múltiples **revoluciones** espontáneas o rupturas orgánicas en el devenir histórico, ellas irán horadando poco a poco nuestro modo de vida occidental moderno. Tras y junto a estas rupturas, y ésta es la única buena noticia en este escenario de dolor, nos veríamos obligados a reorientar nuestra cultura.

El riesgo más radical de este escenario, de no mediar la promoción rápida y consciente de cambios culturales, es que esas destrucciones parciales, producto de las crisis sociales, económicas y ambientales asociadas, podrían terminar causando no sólo una regresión en la cultura material de la especie, sino la desaparición misma de la especie, o al menos podría desaparecer una parte cuantitativamente importante de la población humana.

El escenario del *homo amans* y la “cifra crítica”

Otro escenario es un proceso creciente de hegemonía del nuevo paradigma social postmoderno: es decir, una profundización humanista y ecológica, que, aunque con tensiones, a la larga logre conducir la actual transición epocal hacia un nuevo cauce en la historia. Sobre ese sueño, soñado cada vez por más hombres y mujeres, es el que he venido hablando en este ensayo.

Este escenario, sin duda, es el más sereno y el más deseado. Pero no es nada fácil, ante el inmenso poder destructivo de la especie, ante la soberbia e ignorancia de los adalides de la **modernidad realmente existente**, y ante la normal inercia de las instituciones históricas y de nuestras prácticas.

El actual sistema económico y valórico también opera como una red, de ahí las dificultades en la aplicación de cambios parciales; sin embargo, éstos últimos no dejan de ser por ello importantes y necesarios, pues son los que van enredando y haciendo también posible el cambio cultural planetario, gracias a la misma condición en red que nos hereda la modernidad.

Este escenario, que aparece como el más complejo y sugerente, por su carácter de larga duración presupone la interdicción y coexistencia histórica de los escenarios antes descritos.

¿Bifurcación de la especie humana?

La eventual bifurcación de la especie es un escenario que desafía nuestra breve perspectiva temporal. Pero no desafía la imaginación de larga duración que tienen aquellos que reflexionan sobre el devenir evolutivo de los organismos.

Es el escenario que ha sido relevado por Humberto Maturana con su mirada de biólogo y estudioso de los modos de vida de los organismos y de las culturas. “Las extinciones de las especies siempre han sido por la pérdida de concordancia ecológica”, afirma. En la historia de los seres vivos, muchas especies se han extinguido, otras se han bifurcado en dos o más especies, y algunas de éstas han desaparecido y otras han permanecido. Así incluso debió haber ocurrido entre los ante-

pasados perdidos de la propia especie humana. Las especies se construyen sobre la base de la confirmación reproductiva de un modo de vida que se conserva. Así como también las relaciones que se conservan (modo de vida) en un sistema (especie) pueden cambiar.

Hoy, tras la intensidad del agotado y crecientemente unilateral modo de vida propio de la aventura moderna -que nos ha marcado a fuego- y como resultado del emergente modo de vida postmoderno, están empezando a coexistir dos modos posibles de vivir la especie humana *homo sapiens sapiens* (HSS) -y no olvidemos que antes hubo otros *homos*. Uno es el HSS *amans* (amoroso), que tiende a orientarse por la emoción de la pertenencia al cosmos, a la biosfera y a la comunidad humana (pese a la imposibilidad vital de negar la experiencia del extrañamiento). El otro es el HSS *aggressans*-técnico (agresivo), que sobrevalora unilateralmente la técnica, el dominio y el control, y se orienta por la ilusión de la separatividad.

Si bien en el devenir de todos los seres vivos y del universo, son parte constitutiva ya sea la emoción amorosa cooperadora como la emoción violenta desintegradora (en ese sentido, en el HSS amoroso la potencialidad desintegradora también está y siempre estará presente), en el caso del HSS técnico resultante del modo de vida moderno, se ha tendido unilateralmente a la emoción desintegradora, al puro ego separado.

En este escenario de la bifurcación, dependiendo de cómo vivamos en el futuro, podremos conservar ya sea el HSS amoroso o el HSS técnico. Y cada uno de ellos daría origen a un linaje de *homo sapiens* distinto, que va a configurar culturas radicalmente diferentes, distintos modos de vida, y, por lo tanto, distintos destinos posibles para la especie. En estos momentos co-existen estos modos de vida en varias partes.

El riesgo vital es que el HSS técnico, con énfasis en un modo de vida guerrero y competitivo, podría actuar cada vez más autodestructivamente, como ya lo ha venido haciendo, y en agresión hacia el HSS amoroso. Sólo queda confiar en que el HSS amoroso, por no estar centrado en la guerra, no la ejercerá. En consecuencia no habría debilidad, pues la debilidad sólo existe cuando se participa de una relación que opera en el conflicto excluyente.

Hay que confiar en que la condición de HSS amoroso aún es

central en la formación humana: es el motivo básico por el cual a muchos nos continua preocupando la educación, lo ecológico, la pobreza y nos conmueven los animales; la más noble utopía postmoderna es que a la larga se irán integrando a ese modo de vida amoroso la mayor parte de las personas y sólo esa humanidad estará en condiciones de intentar reorganizar nuestro vivir en la biosfera y/o paralelamente continuar es-cudriñando y expandiéndose hacia el cielo.

La cifra crítica

Complementando este escenario, también es sugerente la reflexión de Gastón Soublette, y de muchos otros, respecto al destino humano. Soublette afirma que es pesimista respecto al futuro del actual sistema dirigido por tecnócratas (adoradores de la eficiencia competitiva, el productivismo, el consumismo y la tecnología); pero es optimista respecto al futuro de la humanidad.

“Al llegar al estado de decadencia en que hoy estamos -afirma Soublette-, se genera necesariamente una respuesta. Mientras más se agudiza la decadencia producto de la mentalidad tecnocrática, más también se fortalece la gente que no quiere lucrar, que quiere ser sabia, que no quiere explotar a nadie, que no quiere mentirse a sí misma ni a nadie, que no quiere traumatizar a sus hijos, que quiere la armonía (...) esa gente en el mundo entero hoy existe (...) ellos adelantan la humanidad futura (...) este sistema de tecnócratas se va a caer causando un tremendo daño a la vida (...) porque estas cosas no se derrumban suavemente. El Imperio Romano, cuando se vino abajo dejó un gran desastre en Europa (...) pero (los tecnócratas) no van a lograr suprimir la vida (...) hoy ya existe la **cifra crítica** -como decía la doctora Lola Hoffman- (...): las personas que están cambiando su conciencia cultural hacia un nuevo modo de vida”.

El concepto proviene de investigaciones en la ciencia natural y es una de las miradas que más alientan al optimismo histórico. ¿Qué es la **cifra crítica**? Es aquella que ocurre cuando en una especie un número determinado de individuos alcanza un nuevo saber “co-adaptativo”, y éste inmediatamente se transmite a todos los individuos de la especie, convirtiéndose en un cambio cultural.

La **cifra crítica** se ha medido en Asia investigando los saltos

cuánticos en el aprendizaje en monos que se encuentran en islas no conectadas entre sí por vínculos físicos tradicionales; pero, pese a ello, luego de que un conocimiento y conducta cualquiera es asimilado por un número “x” de monos, entonces misteriosamente todos los individuos de la especie, habitantes del conjunto de islas, lo asumen de inmediato sin importar su desconexión física.

El experimento científico que llamó por primera vez la atención este fenómeno se llevó a cabo en Japón en la década del cincuenta del siglo XX. Al comienzo de esos años, en la isla de Koshima, un grupo de científicos alimentaba a unos monos tirándoles pedazos de patatas en la arena. A los monos les gustaba el sabor, pero les molestaba la arena pegada a la fruta. A la mona de nombre Imo, de 18 meses, se le ocurrió lavar la patata dulce en el río. Ante los ojos de los observadores esta «novedad cultural» fue adoptada en el curso del tiempo por otros monos. En los años siguientes una cierta cantidad de monos aprendió a gozar comiendo alimentos lavados; la mayoría, sin embargo, siguió mordiendo frutas sucias, escupiendo arena y piedritas. Hasta que en el otoño de 1958 ocurrió algo sorprendente: cuando se llegó una mañana a un cierto número de monos “culturizados” en el lavado de las frutas, digamos 100, de repente, en la tarde, todos los monos en la isla Koshima lavaban sus patatas dulces. La energía síquica adicional de este “centésimo mono” logró esta perforación de una “barrera mental” para todos. Y algo todavía más increíble aconteció: los científicos observaron que la novedad de lavar la fruta antes de comerla saltó sobre el mar: colonias de monos en otras islas y el grupo de monos en Takashima, en la tierra principal, también comenzaron a lavar las frutas.

La **cifra crítica** presupone la existencia de los **campos morfogenéticos** (campos que generan formas) de los que nos habla el bioquímico y biólogo Rupert Sheldrake. Es decir, presupone un vínculo de conciencia energética entre todos los individuos de una especie. “¿Por qué de un rosal cortado crece otra vez una rosa?... ¿Y de un gusano partido en dos siguen viviendo dos gusanos completos? ¿Es que de verdad se entiende esto? Ese desarrollo está envuelto en algo que lo dirige hacia una meta. Difícilmente se puede explicar con reacciones fisio-químicas. Tenemos que imaginarnos campos invisibles energéticos, un sinfín de campos alrededor de la Tierra que “generan” formas y comportamientos de las especies. El embrión de un gato “sintoniza” con el campo morfogenético de los

gatos. El campo es influenciado por todos los miembros anteriores de esta especie. Este “campo energético PSI” une, sobre todo, a los miembros vivos de la especie, y si un grupo aprende algo nuevo, los demás miembros deberían aprender este nuevo arte con mayor facilidad.

Este vínculo (campo) se ha medido también en experiencias entre madres e hijos conejos. Se les ha separado por miles de kilómetros: uno de los individuos de la especie se ha encerrado en un submarino en el océano, donde no alcanzan ondas electromagnéticas ni de otro tipo, mensurables por instrumentos humanos conocidos y capaces de interconectarlos, mientras que el otro individuo ha permanecido en tierra. A uno de ellos se le han aplicado estímulos con el objeto de causarle un intenso dolor y sufrimiento. Ahí ha ocurrido algo sorprendente: pese a la físicamente “impenetrable” separación, igual en los cerebros de los individuos madre e hijo ocurren sincrónicamente reacciones de sensibilidad ante el sufrimiento del otro.

La **cifra crítica** también presupone, o mejor dicho, coincide con la idea de inconsciente colectivo de Carl Gustav Jung; concepto que nos engancha en una base común de conciencia, más allá de nuestras conciencias individuales.

Según Soubllette, cuando un porcentaje de gente, que entre ellos ni se conocen, da un vuelco de conciencia, entonces por la vía del inconsciente colectivo (y del campo morfogenético) ese cambio opera también como cambio cultural en la sociedad en la cual ellos viven... Para Lola Hoffman, Morris Berman, y muchos otros autores, la **cifra crítica** ya se estaría logrando. Hoy existiría la cantidad de individuos en la especie humana que ha asumido una nueva conciencia no-tecnócrata y, por lo mismo, el efecto multiplicador del cambio cultural en nuestra especie ya habría comenzado. En los misterios de la conciencia estaríamos conectados, a pesar de que los individuos parecemos islas.

Tal vez por eso en las últimas décadas ha ido acelerándose el proceso de asimilación del cambio cultural, en especial en las nuevas generaciones.

La historia está abierta. El desenlace de estos posibles escenarios, que ya vivimos, hoy es sólo una hipótesis. Aunque, una vez más

en la historia, parafraseando al poeta, **los sueños y las conductas que en el ayer asumieron los hombres y mujeres que con su rebeldía ética imaginaron el futuro, a la larga, suelen llegar a ser la evidencia del presente.**

Capítulo 9

Una miríada de nuevas contradicciones culturales

En el actual cambio de época, el nuevo y potente desafío es dar otro salto evolutivo y aprender ahora a suspender el extrañamiento con las otras especies y con la naturaleza, mediante un abrirnos a una comunicación más amplia, sabia e inclusiva, inspirada en el respeto a la diversidad de seres y energías que se desplazan en el todo cósmico. ¡Qué interpe-lación existencial es la que nos hace el actual cambio de época histórica! En silencio entonces miro una planta y siento que ella me ríe.

Inicié este ensayo describiendo las distintas interpretaciones acerca del presente como historia. Aquí lo cierro con una síntesis de la diversidad de nuevas contradicciones culturales, ya antes latamente comentadas, que son las que nos interpelan a cada uno de nosotros, hombres y mujeres que sufrimos, reímos, soñamos y deseamos, en este aciago tiempo histórico que nos ha tocado vivir.

Tal vez somos los primeros seres en devenir asombrados ante tamaña complejidad histórica y por eso permanecemos entre lúcidos y confundidos, encantados y desencantados, ante tanto nuevo desafío y tanta incertidumbre. Pese a todo, igual en este contexto emocional de época, por ahí, desde las fosas abisales y pliegues del océano histórico, vienen luces y seres que nos agitan y alertan.

Por ser integral y orgánica a la historia, la teoría de transformación cultural de Riane Eisler enfatiza que, en períodos de desintegración social o desequilibrio extremo de los sistemas -como ocurre en el actual cambio epocal-, “existe una oportunidad para el cambio socio-ideológico transformativo (...) (Pero) así como para la bifurcación de cualquier otro sistema se requiere más que desequilibrio (se requieren atractores y estructuras emergentes), para que emerja una organización social diferente se necesitan suficientes nódulos de cambio transformativo para crear, en el lenguaje de la dinámica no-lineal, una nueva atracción que -mientras fluye

el sistema- lo reconstituya en una nueva configuración básica”.

Vivenciar personalmente entonces un sentido en la actual encrucijada histórica, requiere asumir la complejidad cultural del presente. Por lo mismo, ordenaré brevemente algunos atractores y los principales nodulos de cambio transformativo (cambio histórico y cultural).

Una alfabetización en el nuevo paradigma científico para la complejidad cultural del presente

En el actual cambio epocal, desde la propia ciencia de Occidente (y también desde otras cosmovisiones culturales) surgen sabidurías y orientaciones (nuevos atractores) para vivir creativamente la complejidad cultural del presente. Entre estas:

Reciprocidad

Desde la ciencia sabemos que la Tierra se genera a sí misma en red. Por eso es un desafío cultural (re)asumir en nuestro modo de vida la concordancia ecológica de todos los organismos en el interior de la biosfera. Escribo reasumir porque el valor de la reciprocidad fue central en muchas culturas, por ejemplo en las indígenas que vivían ajenas a la ilusión de separatividad moderna.

Es imprescindible nuestra reciprocidad con todos los otros seres vivos para reconstruir la comunidad que es la Tierra. En cualquier devenir cultural del futuro, cada vez que actuemos desde nuestra naturaleza-cultura, será condición indispensable considerar la reciprocidad, en el sentido de vivir nuestras acciones como si fueran un “no obrar” taoísta en el fluir del todo. Es decir, una acción de mínimo impacto -ruptura- con el propósito de que fluyamos en el hilo de la continuidad.

Autorregular nuestra propagación

Desde la ciencia sabemos que la Tierra es auto-propagativa. La vida se propaga a cada segundo. Y como a través de la cultura hemos generado nuestra propia dinámica de auto-propagación, entonces es pertinente preguntarnos: ¿cuántos humanos podremos vivir en el planeta?

Es un desafío ineludible regular nuestra explosión demográfica y no continuar con un ciego crecimiento de plaga. Nos tenemos que auto

propagar en equilibrio con las otras dinámicas de auto-propagación. Si hoy somos la única especie que en los ecosistemas no es amenazada con riesgo de vida por otros depredadores -salvo por nosotros mismos-, obviamente es nuestra responsabilidad autorregular el crecimiento de la población humana.

Una emergencia concordante

Desde la ciencia sabemos que la Tierra se caracteriza por la permanente emergencia de nuevas estructuras y organizaciones. Es el caso de nuestra especie, que expresa su emergencia a través de la cultura material y simbólica: tecnologías, ciudades, códigos, etcétera.

Entonces, en el futuro todas estas tecnologías -nuestra emergencia cultural- tendrán que ser co-adaptadas a las “tecnologías” de la propia Tierra. Por ejemplo, cómo generar energía renovable sobre la base del aprendizaje de las estrategias que usan otros organismos vivos, cómo hacer ciudades verdes y sustentables, cómo proceder a vivir en una radical “reciclabilidad” material, etcétera.

Bio-regiones auto-nutrientes

Desde la ciencia sabemos que otra dinámica de la Tierra es ser auto-generativa o auto-nutrientes. Nuestra cultura históricamente se ha nutrido con la agricultura y con la manufactura. Pero al hacerlo sin concordancia ecológica hemos eliminado gran parte del suelo de buena calidad y contaminado las aguas y la atmósfera como si hubiese operado un “invierno nuclear”.

Hoy es un desafío asumir la bio-región (un ecosistema o conjunto de ecosistemas) como la unidad geo-física base de una nueva división económica y administrativa. Y en esas nuevas unidades usar los recursos renovables que puedan ser recuperados por la propia región y reciclar los no renovables en un 100%. Los desechos no pueden ser más que los que la bio-región pueda absorber.

¡Qué desafío para la creatividad! ¿Cómo hacer una comunidad biótica auto-nutrientes que nos incluya como humanos, si nuestra organización económica presupone primero el uso, luego la depreciación y finalmente el agotamiento de los recursos naturales, alienados aún como estamos en el consumismo y la no-durabilidad de los bienes?

Una geo-regulación

Desde la ciencia sabemos que la Tierra se gobierna a sí misma y que en un bioma cada especie tiene un *hábitat* y un rol. En cambio nuestro estilo de gobierno ha sido vertical, negándonos entre nosotros y a las otras especies el derecho a tener su propio *hábitat* y su rol.

Sobre esta base se fortalece la idea de **biocracia**, entendida como una manera horizontal de relacionarnos entre nosotros y las otras especies, sobre todo en los ámbitos locales de interacción cotidiana.

La idea moderna de la soberanía de los estados hoy está terminando, así lo indican las redes económicas mundiales que trascienden los antiguos mercados nacionales; las nuevas leyes globales que trascienden los antiguos marcos jurídicos confinados a los estados-nación; y la circulación planetaria de símbolos que trasciende cualquier frontera geopolítica y cultural.

En lo global, el actual desafío geopolítico ¿es transitar a un sistema planetario que sea gaia-regulador de una economía mundial ecológica, ético-regulador de las diferencias culturales y no inclusivo de agentes disruptivos como el comercio de armas y de tóxicos. Y a la vez, en lo particular y local, debemos establecer e institucionalizar nuevos procesos de descentralización sobre la base de comunidades humanas a escala bio-regional.

Especificidad, subjetividad y pertenencia

Desde la ciencia se nos impulsa a experimentar íntimamente lo que hasta hoy hemos llegado a saber del universo. Éste tiende a la expansión y diferenciación en unidades discretas, de ahí el valor de reconocer y amar nuestra especificidad -conocernos y querernos a nosotros mismos- y elegir nuestra propia misión, que esta inmersa en el sentido del universo.

El universo tiende a la subjetividad, a la conciencia, de ahí la necesidad de aguzar nuestra sensibilidad y profundidad para un *re-ligare* con nosotros mismos y con el todo cósmico.

El universo tiende a la integración y comunión, de ahí el despliegue de nuestro sentido de pertenencia a la familia, a la cultura, a la Tierra, a las generaciones pasadas y a las que vendrán, que devienen implícitas en su propio devenir.

Reciclaje, asociación y flexibilidad

Desde la ciencia sabemos que los ecosistemas se comportan como **redes autopoiéticas** (Maturana y Varela) y **estructuras disipativas** (Ilya Prigogine). Entonces tenemos que asumir en nuestra acción la interdependencia ecológica, es decir, las relaciones integradas entre todos sus miembros.

Tenemos que reconocer la naturaleza cíclica de los procesos y, en consecuencia, asumir el reciclaje en todos nuestros gestos (eco-nómicos = la casa del ser) en la vida. Si el ecosistema como un todo no produce desperdicios, con la triste excepción de nuestra presencia separada -desconectada, enajenada- que en su alteración ciega se convierte en desperdicio, ha llegado la hora de reconectarnos y reciclar nuestras vidas y acciones.

Tenemos que reconocer la asociación-cooperación como una de las características distintivas de la vida y, en consecuencia, asumir el principio de flexibilidad en la resolución de los conflictos intrasistema.

Tenemos que reconocer el papel de la diversidad y, en consecuencia, asumir que la biodiversidad hace más resistente a los ecosistemas y la sociodiversidad cultural hace más creativas a las sociedades humanas, siempre y cuando se trate de comunidades humanas sostenidas por una red de relaciones y no de colectivos fragmentados.

Las nuevas contradicciones culturales

En el presente histórico hay nuevos atractores y aumentan los nódulos de cambio transformativo: las nuevas contradicciones, tensiones y desafíos culturales en nuestro presente como Historia.¹

En esta mirada de nuevas contradicciones culturales radica la complejidad del actual momento histórico, que se nos aparece tan distinto y tan lejano a los conflictos que nos orientaron en la ya antigua época moderna.

Las nuevas sensibilidades (atractores) se están constituyendo a partir de polaridades conflictivas o matices que viven las personas frente a los nuevos -y viejos- temas culturales (los nódulos de cambio transformativo).

¹ En el capítulo 5 vimos extensamente las ideas y hacerces del nuevo paradigma social postmoderno.

Obviamente que cada uno puede asumir distintos roles, más o menos proactivos, en cada una de estas nuevas tensiones, dependiendo de sus saberes y del lugar que ocupa en la vida social. Pero todos, de una u otra forma, participamos en estas tensiones.

A manera de síntesis enumeraré algunos ejemplos de nódulos de cambio transformativo, exponiendo los atractores (ideas) que hoy aparecen como capaces de ir construyendo la emergencia de una nueva organización social, en ruptura y continuidad con la anterior, configurando así una nueva época histórica. Los contrasto, en cada caso, con las consecuencias que tendría continuar en la antigua lógica moderna.

Nódulo 1. La actitud que asumamos ante la crisis ecológica

Actúa como atractor asumir una actitud pro-sustentabilidad ecológica, que implica vivir como ya lo hacen importantes sectores en las sociedades del centro occidental y, aún en menor medida, en las sociedades del sur: inhibiendo el consumismo y el sobreconsumo, promoviendo la durabilidad de los bienes, reciclando en pos de la desmaterialización de la economía (esto es, la disminución de las actividades extractivas), aspirando al **bienser** y a una buena calidad de vida, despojándonos de la lógica del lucro, participando en asociaciones económicas y ciudadanas basadas en la colaboración. En fin, viviendo en una serena simplicidad voluntaria.

En tanto, continuar viviendo en la lógica del crecimiento económico, la maximización de la producción, la búsqueda del lucro y el sobreconsumo, es una idea ya antigua que nos empuja hacia la insustentabilidad.

Nódulo 2. La actitud que asumamos ante el autoritarismo

Actúa como atractor hacia el cambio histórico la aceptación real de la diversidad cultural, étnica y sexual; esto es, aprender a vivir en el más profundo sentido democrático, en la legitimidad del otro.

En tanto, continuar con la mirada despectiva y autoritaria con todo lo extraño y diferente, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 3. La actitud que asumamos ante la bioética

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico criticar al irresponsable juego demiúrgico con la biotecnología y el comercio transgénico

que vienen efectuando las empresas transnacionales de la salud y la alimentación, orientadas por la búsqueda del lucro. Es un atractor el experimentar un sabio sentido de responsabilidad en la exploración genética y biotecnológica.

Mientras que incentivar la práctica biotecnológica irresponsable y el consumo de esos productos con sus aún inasibles riesgos para la co-evolución de los actuales seres vivos, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 4. La actitud que asumamos ante el curso que deberá seguir el inevitable proceso de planetarización

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico promover la unidad de la especie en su diversidad cultural, incentivando instituciones globales que respeten los derechos humanos y que cautelen la sustentabilidad social y ambiental del planeta.

En tanto, aceptar acríticamente la “macdonalización” cultural del mundo y la globalización sólo como una realidad económica desregulada y controlada unilateralmente por las empresas transnacionales, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 5. La actitud que asumamos ante el drama mundial y local de la pobreza

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico promover el valor de la solidaridad, la redistribución social y el empoderamiento existencial de los socialmente excluidos.

Mientras que cerrar los ojos ante la insoportable extensión de la pobreza y miseria y su consecuente inseguridad social y cultural, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 6. La actitud que asumamos ante el cambio cultural en curso en nuestra vida más íntima

Aquí actúa como atractor hacia el cambio histórico el dejarnos seducir por el nuevo rol de la mujer y de la nueva masculinidad.

En tanto, mirar de soslayo y con sospecha la integración y horizontalidad de los géneros, queriendo permanecer en el estanco del

violento y antiguo patriarcalismo, es lo antiguo y personalmente insustentable.

Nódulo 7. La actitud que asumamos ante la explosión demográfica

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico imaginar y aplicar medidas para la autorregulación de la población.

Mientras que no manifestar una opinión ante una eventual saturación por la presencia inmanejable de la plaga más depredadora de la biosfera, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 8. La actitud que asumamos ante el *re-ligare* espiritual

Constituye un atractor hacia el cambio histórico valorar socialmente el cambio personal e incentivar las terapias y las nuevas espiritualidades para reencantar la vida cotidiana, y también lo es reencantarnos con el asombro, con el misterio cósmico y con nuestra conciencia.

En tanto, condenar las prácticas espirituales con una burda descalificación es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 9. La actitud que asumamos en la política democrática

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico promover la democracia participativa con una ciudadanía empoderada, libre e informada en los niveles de participación ciudadanos, ya sea en los estados-nación, en lo local o en lo regional y mundial. Por ejemplo, en la promoción de la participación de la sociedad civil mundial en las organizaciones y conferencias globales, en la promoción de la descentralización real y en la entrega de responsabilidades democráticas a las localidades y bio-regiones. El físico brasileño Augusto de Franco denomina “holocracia” a esta nueva práctica democrática postmoderna: “La humanidad global va siendo construida por relaciones ético-políticas que sólo se pueden ejercer en espacios de acción local. A esta nueva forma de hacer política le corresponde como régimen la “holocracia”, un gobierno común o gobierno de todos y cada uno”.

Mientras que imponer límites a la autorregulación de las mayorías en cualquier nivel, negando en los hechos la ciudadanía con el pretexto de la supuesta pre-eminencia de la “democracia natural” del mercado,

unilateralizando así la supuesta “soberanía” de los consumidores, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 10. La actitud que asumamos ante los medios de comunicación

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico la incorporación creativa y extensiva -en pos de una nueva “alfabetización”- de las nuevas tecnologías de la comunicación que hoy a todos nos permiten generar sentidos, ya no sólo con la palabra y el gesto interpersonal.

Mientras que coartar, censurar o privatizar en muy pocas manos hasta la más íntima y humana posibilidad de decir, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 11. La actitud que asumamos ante la diversificación de derechos y responsabilidades

Actúa aquí como atractor hacia el cambio histórico, por ejemplo, la defensa de los derechos de los usuarios de los bienes y servicios, de los niños y de otros grupos etéreos.

Mientras que sus limitaciones, omisión o despreocupación son lo antiguo e insustentable.

Nódulo 12. La actitud que asumamos ante la imprescindible reorganización de la vida económica en curso

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico reflexionar sobre un nuevo rol para la empresa privada, el mercado, el Estado regulador y a la vez incentivar y valorar el nuevo **tercer sector** productivo y asociativo, solidario y sin fines de lucro que surge en la sociedad civil.

En tanto, fetichizar al todopoderoso “mercado” que hoy más parece un “neo-estado orwelliano” que protege el reino del consumo pre-programado por unas pocas empresas oligopólicas y transnacionales, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 13. La actitud que asumamos ante la ética

Aquí es un atractor hacia el cambio histórico vivir responsable y reflexivamente en una nueva ética de la coherencia entre el decir y el hacer

en la vida cotidiana, en una ética de la pertenencia responsable a la memoria, el futuro, la familia y la comunidad.

Mientras que auto-mentirnos día a día con una moral esquizofrénica, que separa lo público y lo privado, el decir y el hacer, y negar nuestro vivir en red, continuando en la ilusión de unidades en separatividad, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 14. La actitud que asumamos ante el cambio y la conservación

Actúa aquí como atractor hacia el cambio histórico buscar un equilibrio entre expansión e integración, entre cambio y conservación en todo nuestro quehacer humano.

Mientras que continuar fascinados acriticamente con el cambio cotidiano por el cambio, con la novedad por la novedad, en una ceguera de última hora que no puede mirar el carácter destructivo de la modernidad, es lo antiguo e insustentable.

Nódulo 15. La actitud que asumamos en nuestra vivencia del poder

Aquí es un atractor vivir el poder de manera no egótica, es decir, practicarlo más allá de esa sensibilidad que quería vivir desde el control y el dominio de la energía de otros, y empezar a vivirlo en colaboración, en redes horizontales, captando, en tanto seres empoderados, la energía libre disponible en el universo.

Mientras que continuar viviendo en la lógica del poder como dominio y practicarlo institucionalmente en la jerarquía, es lo antiguo e insustentable.

A manera de epílogo

¡En fin, son tantos y tan complejos los nuevos temas y desafíos que surgen ante los ojos sorprendidos y confundidos de hombres y mujeres que asistimos a la encrucijada del cambio epocal! Es cierto, estamos confundidos, de ahí que muchas veces las actitudes ante estos temas varíen incluso contradictoriamente en una misma persona. Pues, en este cambio de época, igual que ayer en la transición desde la Edad Media a la Época Moderna,

“todo lo sólido de la modernidad se desvanece en el aire”, parafraseando por última vez al viejo Carlos Marx.

Sin embargo, cuando lo sólido se desvanece, lo hace gestando otro aire. Es decir, cuando ahora, a finales de la época moderna, se desvanece la “solidez” de la propia modernidad, lo hace gestando el aire de una nueva aventura en una postmodernidad históricamente constructivista. Tal vez el secreto, o el simple nexo con la historia y lo cósmico, ahora consiste en tener los ojos y los oídos bien abiertos para descubrir y construir creativamente las nuevas brújulas que nos orienten en ese aire nuevo.

En la actual encrucijada, el desafío personal es asumir un bello y sereno gesto de rebeldía ante lo existente. Ayer, cada vez que nos desequilibrábamos hacia la destrucción, nos reinventábamos, nos reconstruíamos. Ahora, por qué no, nuestra deriva y desafío vital es el mismo. Cada una de las contradicciones culturales que en el presente nos hacen sentido, son interpelaciones desde la ética, desde el otro que observa, desde la diversidad de vidas, desde las piedras y desde el vacío paradójicamente lleno de todos los seres y aquellas cosas que están llenas de los mismos átomos y moléculas que a nosotros también nos llenan.

Todo lo que aquí he escrito, junto con ser inspirado por mi observación de los signos del actual cambio de época histórica, nace desde mi convicción - y deseo - que el siglo XXI será ecológico, será masculino y femenino, será plural y diverso, será planetariamente fraterno, será socialmente justo, será espiritualmente misterioso y encantado, será económicamente sustentable, o no será. El discurso de este ensayo no oculta ni niega su profunda génesis en los deseos que animan mi ánimo cada vez que miro jugar a mis hijos.

Sin duda, en un soñado futuro así renacerán una vez más nuestros dolores y alegrías, la belleza y la fealdad, el misterio y la certeza, habrá otras infelicidades y felicidades, las fuerzas de la creación-destrucción, el bien y el mal, el equilibrio y la violencia también impregnarán con su energía a nuestros organismos. Mañana, más allá de los derroteros que siga nuestra evolución, igual que siempre, nos enredaremos en los motivos del corazón.

Simplemente desde la emoción de la separatividad transitaremos a un recuperar la vivencia en la emoción del extrañamiento, claro que ahora más iluminados y menos temerosos. El extrañamiento es irre-

nunciable y a la vez nuestro signo más bello e íntimo, al ser éste la emoción de la conciencia en libertad.

Una cosa es dejar atrás la triste ilusión de separatividad o abandonar esa soberbia sensación de distancia enajenada entre nosotros y la naturaleza en que hemos vivido tan intensamente en esta modernidad occidental; pero otra cosa muy distinta, en tanto egos, es que estamos destinados a permanecer en la conciencia extrañada que es el vivir.

El extrañamiento es la intensa sensación ontológica de vivir confinados a la soledad (y libertad) más radical, como individuos y como especie; ese extrañamiento a la vez, paradójicamente, nos ha dotado con el impulso a la conversación, a la colaboración, a la emoción amorosa, a la autoconciencia.

En la larga y misteriosa historia del universo y la vida (cuyo dramático dolor ha sido nuestra extrema separatividad), evolutivamente aprendimos a extrañarnos, es decir, a sentir la conciencia de la organización que somos y que deviene del propio universo.

En ese camino andado también aprendimos a **suspender** el extrañamiento entre nosotros gracias a la bella y sabia estrategia de las palabras, del conocimiento y de los afectos, hasta llegar, en vital paradoja, a confundir el ineludible y libre extrañamiento con la ilusoria separatividad.

En el actual cambio de época, el nuevo y potente desafío es dar otro salto evolutivo y aprender ahora a **suspender** el extrañamiento con las otras especies y con la naturaleza, mediante un abrirnos a una comunicación más amplia, sabia e inclusiva, inspirada en el respeto a la diversidad de seres y energías que se desplazan en el todo cósmico.

¡Qué interpelación existencial es la que nos hace el actual cambio de época histórica! En silencio entonces miro una planta y siento que ella me ríe.

Autores inspiradores

Brian Swimme, Gregory Bateson, Carlos Altamirano Orrego, Jean Baudrillard, Morris Berman, Edgar Morin, Jurgen Habermas, James Riedfeld, Humberto Maturana, Thomas Berry, Fritjof Capra, Peter Drucker, Taichi Sakaya, Lester Thurow, Ilya Prigogine, Daniel Bell, Anthony Giddens, Hector Orrego Matte, Michael Oakeshott, Marilyn Fergusson, Patricia May, Pierre Bordieu, Federico Engels, Martin Hopenhayn, Gonzalo Pérez, David Ray Griffin, Nietzsche, Hegel, David Bohm, Ruppert Sheldrake, Francisco Varela, Adam Schaff, Gastón Soublette, David Molineaux, Beatriz Sarlo, Abraham Maslow, Maurice Berman, Fritz Perl, Stanislaw Grof, Cristina Grof, Alan Watts, Bernardino Piñera, Joseph Campbell, Vandana Shiva, Lester Brown, Jeremy Narby, Paul Virilio, Felix Guattari, Antonio Elizalde, Fabio Salas, Luis Perez Aguirre, Dominique Simonnet, Joel de Rosnay, Ives Coppens, Charles Taylor, David Steindl Rast, Thomas Clarke, Erich Fromm, Riane Eisler, Jeremy Rifkin, Jorge Osorio, Antonio Gramsci, Antonio Escotado, Dirk Bornhorst, William Blake, Carlos Marx, Augusto Franco, Leon Trotsky, Lynn Margulis, James Lovelock, Williams Blake, Eric Hobsbawm, Claudio Naranjo, Rafael Echeverría, Ken Wilber, Karl Pribram, y cine, mucho cine.

El autor

Hernán Dinamarca es licenciado en Ciencias de la Comunicación, periodista, profesor de Historia y Geografía, y pos-título en Biología del Conocimiento y la Comunicación Humana (Universidad de Chile).

Ensayista y realizador audiovisual, ha publicado libros y dirigido documentales en Chile y Uruguay.

Como periodista, colaboró en Uruguay en la revista *Brecha* y el diario *La República*, y en Chile dirigió la revista *Canelo*.

Complementando este ensayo destacan trabajos anteriores del autor tales como *Bolero de Almas*, *Conversaciones de Fin de Siglo con Viejos Sabios* (1994, Lom Ediciones), *El Viaje en el Uro Aruma* (1999, Lom Ediciones) y *Después de Todo*, *Conversaciones sobre el Cambio de Epoca* (en co-autoría con Carlos Altamirano Orrego, año 2000, Ediciones B).

Dinamarca es además Fellow - Ashoka entre los innovadores sociales y actualmente asesora a empresas y organizaciones en Comunicación Estratégica.