

¿EL FIN DE LA NATURALEZA? PARADOJAS SOCIALES DE LA IDEA MODERNA DE LIBERTAD

*Maynor A. Mora
Alvarado**

Resumen: Se estudian los principales problemas que presenta la concepción moderna de libertad frente a la naturaleza. Primero, surge el problema de la liberación respecto del mundo objetivo, la cual trae aparejado la destrucción del entorno y el cuestionamiento de la viabilidad de la especie. Segundo, se presenta el problema de la complejización de lo social, frente al que sucumbe, en gran medida, el tema de la liberación política. Se concluye con la búsqueda de algunas alternativas ante estos dilemas.

Palabras clave: modernidad, sujeto, naturaleza, libertad humana.

LA IDEA MODERNA DE LIBERTAD

El paradigma de la modernidad, en especial en su línea racio-

Abstract: The article analyzes the problems posed by the modern conception of freedom before nature. The first to arise is the problem posed by the modern conception of freedom before nature. The first to arise is the problem of the emancipation from the objective world which brings along the destruction of the environment and the questioning about the viability of the species. The second problem is the complex character of the social life before whom succumbs, largely the issue of political emancipation. The article concludes which the search of some alternatives to these dilemmas.

Key Word: modernity, subject, nature, human freedom.

nalista, individualista y pragmática, aunque también en su línea auto-crítica, no puede pensarse si no mediante los conceptos gemelos

* Máster en sociología. Subdirector de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional. Correo electrónico: mmor@una.ac.cr

de sujeto y de libertad. En este apartado se intenta una rápida reconstrucción del tema de la libertad y el sujeto en relación, a su vez, con las categorías de voluntad, razón y conciencia (según el individualismo metodológico y algunas corrientes críticas, caso de la marxista¹) Todas ellas guardan importantes relaciones de causalidad, complementariedad o composición respecto de las primeras, y resultan problemáticas cuando se trata el tema de la naturaleza, o bien, el de las condiciones sociales que median la acción dentro de la modernidad.

El concepto de libertad es ético - normativo: constituye una propuesta utópica sobre cómo comportarse en el mundo desde la idea de un sujeto autónomo. Este carácter ético normativo no opaca, sin embargo, las diversas variables objetivas que sustentan la idea y sus diversos efectos reales e históricos. Dicho concepto ha permitido a las sociedades occidentales el desarrollo de formas concretas de *objetualización* e *historización* de la naturaleza, distintas de todas las conocidas hasta el momento. El concepto supone así la construcción de formas concretas de realidad y de relación sujeto - sujeto, sujeto - naturaleza y sujeto - sociedad.

Cuando se entra en detalle en el estudio de algunas de estas relaciones se centran en los problemas con los que el tema de la libertad

se enfrenta y se hace hincapié en sus límites de conceptualización y alcance objetivo. En algunos casos, el autor plantea su propia opinión. Ya que se considera el concepto de libertad clave para explicar las fallas de la modernidad y, a la vez, buscar soluciones a éstas y alcanzar los objetivos que la racionalidad de Sartre indica algún grado de verdad sobre nuestra condición en el mundo y, a la vez, sobre la necesidad de investigar, en el proceso, qué grado de verdad es éste y qué implicaciones tiene en el actual momento histórico:

“En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (Sartre, SNT: 40)

Conocimiento, poder y legitimidad

La concepción moderna de libertad legitima el estatuto ontológico del sujeto individual. Al ser heredera del “giro cartesiano”, entiende al sujeto como monada irreducible de todo sentido y de toda acción con sentido. La filosofía del lenguaje cuestiona tal idea, en defensa, más

¹ Sin que esto signifique un estudio a profundidad de todas las diferentes concepciones modernas de la libertad, cosa imposible dado el objeto y los límites (problematizadores y de invitación a posteriores desarrollos) del presente ensayo.

bien, del lenguaje que porta dicho sentido y que sirve de “medio de aparición” de la realidad, ya no bajo la idea de una sustancia pura en la conciencia, sino como encadenamiento de significados y significantes. Pese a estas nuevas orientaciones, la idea de conciencia ha sido y es central en la concepción de la libertad y en el edificio social de la modernidad.

La libertad del sujeto se basa en tres supuestos que, a su vez, sortean sendos opuestos, para derivar en residuos de capital importancia. Dichos supuestos, enlazados entre sí, son la conciencia, la voluntad y la racionalidad. El primero expresa la experiencia autovisible del yo o fondo de la subjetividad². El segundo, el ámbito motivacional, que lanza al sujeto a la acción, y que le liga al mundo. El tercero, el criterio heurístico que vincula la conciencia y la voluntad con los actos del sujeto en el mundo.

La idea de conciencia aporta un reducto de sentido central en la historia moderna. Aunque podría considerársele un mito o bien el resultado de un engaño, a manos de un “genio maligno”, como le preocupó de sobremanera a Descartes. La modernidad entiende por concien-

cia la situación en la cual el sujeto se da cuenta de sí mismo³. No es una capacidad sino, más bien, una facultad dada de *por sí* antes de todo acto. Así vista, la conciencia aparece como unidad indisoluble y férrea⁴. La sicología ha venido a cuestionar dicho carácter indestructible describiendo la conciencia empírica como una estructura frágil, voluble, mutable, y sujeta a los accidentes y peligros propios del mundo. Algunas corrientes de la fenomenología despejaron este problema a través del sujeto trascendental o conciencia pura límite del conocimiento, dejando aparte la subjetividad empírica, más bien ligada al mundo descrito por la ciencia. Esta conciencia pura de la fenomenología constituye, por decirlo de alguna manera, un destilado perfecto de la conciencia empírica. O, mejor dicho, un “sujeto lógico” constituido por categorías cognitivas auto - concientes, lo que lo convierte, más bien, en un recurso metodológico para solventar el viejo problema de la conciencia y su relación con el mundo, relación puesta en duda por Descartes.

El opuesto de la conciencia es la inconciencia o límite negativo de aquella. Lo contrario de la

² La conciencia es “la percepción directa e inmediata del yo” (Schopenhauer, 2002: 149) La conciencia es sustancia, sujeto, fundamento último según la concepción moderna.

³ La conciencia es un estado de categorías capaces de autoreflejarse en cuanto tales (diría la filosofía del lenguaje o la moderna filosofía de la mente) o un comportamiento autoregulado con efectos empíricos tales que parece conciente. Se trata siempre de un estado local y mediato en el espacio - tiempo, y siempre en referencia a un mundo. Discrepamos de la visión clásica de una conciencia absoluta, caso de Dios, que no tiene referencia a un mundo y una experiencia. Sin mundo alguno no puede haber experiencia ni auto contemplación (el yo psicológico sería un mundo en todo caso)

⁴ Esta idea provino de la concepción mucho más vieja del alma, como entidad indestructible.

conciencia es, pues, la nada. En la lucha contra la nada, la conciencia se afana en producir conocimiento sobre sí y sobre el mundo. El conocimiento surge como residuo de esta oposición entre conciencia e inconciencia, y como uno de los factores más importantes de la idea de libertad⁵. El sujeto actúa, pues, libre, cuando conoce el campo de esta acción y las opciones con las que cuenta para actuar. Resulta libre quien es conciente, quien tiene conocimiento *de sí y de sí frente al mundo*, pese a que se trate de un mundo abierto y problemático, según señala Gehlen⁶.

El segundo supuesto es la voluntad. Si la conciencia remite al conocimiento la voluntad, más bien, se refiere al conjunto de motivaciones que enfocan la acción del sujeto hacia diversos objetos y fines. Puede pensarse la existencia de un sujeto reducido a pura conciencia, sin voluntad. Pero su conciencia, no sería libre, porque se le niega el derecho de querer. Shopenhauer se preocupa de que, si bien tenemos este derecho de querer, las motivaciones nos precedan del exterior siendo, por ello, “determinadas” (Shopenhauer, 2002: 158) En la siguiente página del texto citado señala que la volición constituye “fun-

ción pura” de la conciencia, salvando el dilema a favor de la libertad. Desde otro punto de vista, podemos definir que la volición es una forma de conciencia de las cosas, por lo menos de aquellas que se desean, ya que en el acto deben cribarse los motivos a efectuar por la conciencia (cf.: Hume, 1986: 168)

El opuesto de la voluntad es el desinterés motivacional: cuando el sujeto no desea nada y no tiene poder sobre las cosas; el residuo de la lucha entre voluntad y desinterés es, por su parte, el poder, o capacidad de controlar, influenciar y dirigir las cosas del mundo hacia las metas existenciales del sujeto⁷. La voluntad permite la conexión del sujeto con el mundo al motivar la acción. La libertad existe en la medida que la conciencia evalúa las motivaciones, en la selección de una ruta de acción. De lo contrario, primaría la voluntad sin conciencia, lo que llevaría a la acción caótica e incapaz de ningún propósito racional.

La racionalidad es el tercer supuesto de la libertad: constituye el método mediante el cual se conecta la conciencia, la voluntad y la acción dentro del mundo. La racionalidad, en el individualismo metodológico, se define como la evaluación cognitiva de las posibles vías

⁵ Sobre lo que no se conoce, no se puede generar, de ninguna forma, una acción libre del sujeto.

⁶ “El despliegue de nuestras posibilidades de acción, la formación de capacidades y aptitudes recién adquiridas constituyen la adaptación a un mundo abierto, indefinido, con el resultado tardío y dificultoso de que ya percibiendo creemos poder captar el modo de ser de las cosas” (Gehlen, 1993: 49) El impulso histórico de la ciencia responde, en parte, a esta idea del conocimiento como criterio de libertad, y responde a las posibilidades reales y objetivas que la ciencia y la tecnología permiten en el proceso de objetualización.

⁷ Esto sólo puede darse por medio de la acción del sujeto en algún sector del mundo.

de acción, que conlleven a una que satisfaga los intereses motivacionales (adecuación medio fin) Para la modernidad, la racionalidad significa algo más que eso: supone la posibilidad de explicar la conducta y de justificar el porqué de un curso de acción determinado y no de otro. Habermas agrega la idea de una racionalidad comunicativa, que evalúa enunciados que provienen de las motivaciones individuales y de juegos de comunicación propios de una comunidad de sujetos. Hinkelammert plantea, a su vez, que la racionalidad no puede ser sólo metodológica (adecuación pura medio - fin), sino que la misma debe garantizar la vida del sujeto y la vida de la comunidad de sujetos en el marco de la naturaleza ya que la irracionalidad (o actuación exclusiva de la voluntad⁸) constituye el opuesto de la racionalidad, el residuo obvio de esta oposición es la *legitimidad de la acción*. Desde el punto de vista de los intereses del sujeto, no todas las acciones son legítimas, por lo que el sujeto tiene que posicionarse en el mundo como quien justifica su propia libertad ante sí y ante los demás. La legitimidad conlleva una ética.

Autonomía y objetualización

El concepto de libertad se plantea siempre respecto de una acción

del sujeto en cualquiera de los tres mundos (objetivo, subjetivo, social). La libertad remite al mundo y nada más que al mundo. No se detendrá en el recurso del sujeto trascendental sino, más bien, en el sujeto empírico: unidad gestora de la acción y sujeto corpóreo concreto (Hinkelammert), siempre incorporado a la naturaleza. Dennet propone que este sujeto constituye unidad auto - organizada en proceso de intercambio físico - energético con la naturaleza que depende de las tres leyes de la termodinámica (una economía limitada) en el marco de un sector específico del mundo. El sujeto es un equilibrio precario de diversas variables internas y externas, con alguna posibilidad de maximizar su actuación en el mundo⁹. Algo parecido indica Marx, al afirmar que el sujeto se constituye en su relación con la naturaleza, mediante el trabajo y la objetualización¹⁰. Ambas definiciones calzan dentro de la visión moderna del individuo y la especie, que los entienden como seres enfrentados al mundo en función de intereses y de la lucha por garantizar la continuidad vital. Con las limitaciones y salvedades (consecuencias paradójicas) que se analizará en el apartado siguiente.

La concepción de la libertad de acción del sujeto frente al mundo supone dos conceptos paralelos, a

⁸ La cual conduce a un despilfarro dentro de la economía de recursos del sujeto.

⁹ El ser humano ha sustituido la adaptación ecológica por la manipulación y el control de sectores del mundo objetivo, al menos en el ámbito planetario donde ha tenido lugar la aparición de la vida.

¹⁰ Para Marx la principal diferencia de los seres humanos frente a los animales es que los primeros idean el mundo y después modelan y crean los respectivos objetos, a partir de esa "ideación".

saber *autonomía y objetualización*. El primero supone libertad de la conciencia frente a sus condiciones psicológicas, objetivas y frente a las condiciones sociales. La libertad se entiende como la capacidad del sujeto de ser autónomo ante sí, ante los demás, y ante las estructuras sociales y objetivas de la naturaleza, como lo define la teoría de los derechos humanos, teoría que emana de la idea de libertad, en su dimensión sociopolítica. La objetualización, por su parte, conlleva a la conversión de la naturaleza en objetos contruidos racionalmente (producto obvio de la autonomía individual y colectiva dentro del mundo objetivo) y a la creación de ecologías artificiales propicias para el sujeto y la sociedad. Esta objetualización se establece en nexo con una hija de la conciencia: la imaginación, es decir, la capacidad de prever estados imposibles o posibles de cosas en el mundo para luego crear los más viables:

“Si tenemos presente que las fantasías parten de un estado de cosas imaginario (no real, y por tanto no idóneo para determinarlo) y que la libertad, aun partiendo de un estado de cosas real, se encuentra ante la elección entre diversas líneas de conducta compatibles con ese estado, todo ello nos induce a pensar

que existe cierta analogía entre el mundo de la fantasía y el mundo de la libertad. De hecho, las fantasías, precisamente por no estar condicionadas por el mundo real, parecen el producto de una creatividad ilimitada o bien, si así lo queremos, el ejemplo de la libertad absoluta” (Geymonat, 1991: 85-86)

La objetualización del mundo (y su respectiva culturalización), sea o no limitada por las leyes naturales, se sigue, en gran medida, de la imaginación. Aunque, como proponen algunas de las corrientes del positivismo, la imaginación pueda traer el efecto contrario que busca la libertad, lo cierto es que ésta, al ser parte de un mundo probable cargado de contingencia y riesgo, garantiza a aquella la mejor consecuencia, desde el punto de vista de la modernidad: la creatividad y la renovación objetiva del mundo¹¹.

LA NATURALEZA NÚMERO 1

La industrialización y el ascenso del capitalismo condicionan el proceso histórico de objetualización y constituyen la praxis de un modelo económico que se centra en el criterio de libertad y en la transformación de la naturaleza como parte esencial del desarrollo de la economía. La naturaleza aparece

¹¹ La construcción de estados de cosas novedosos (estados distintos del mundo), es un importante punto de partida de la libertad, según la evaluación positiva de la modernidad. Los peligros son muchos según las visiones más críticas y menos proclives a la apología del paradigma moderno. Enseguida nos centraremos en ambos efectos.

solamente como una gran e inacabable fuente de materias primas, necesarias para la producción fabril y para el sustento de una economía infinita en el tiempo e ilimitada en el espacio. Se trata de un proceso de objetualización cuya pretensión principal es, en consecuencia, la producción para el *mercado* (lugar donde se tranzan objetos puros, producto de la acción racional). La voluntad cobra concreción en un tipo de acción cuyo producto material y tangible está, aparentemente, cargado de un nivel de realidad superior: nada resulta real si no es objeto, si no es mercancía; nada es real si no proviene de la acción humana enfocada a la transformación mecánica y lineal del universo.

El mercado, sin embargo, es pensado como naturaleza. Adam Smith y otros economistas clásicos, al teorizar sobre las condiciones ideales de la economía liberal, definen el mercado como extensión de una condición innata del ser humano, junto con la libertad económica. Aún más, dentro de estas teorías el mercado pasa a sustituir a la naturaleza exterior, y constituye la única forma aceptada de naturaleza. La revolución industrial y la revolución francesa, en nombre de la libertad, van a propiciar esta forma de naturaleza, favoreciendo una ecología mecánica de objetos puros, y permitiendo el ascenso de una nueva clase social (según analiza Marx en su obra) que detenta el poder económico. Descartes,

Bacon y otros autores aportan las ideas filosóficas generales que explican y sustentan el tipo de sociedad en construcción. Los economistas ingleses y los utopistas franceses perfilan este modelo de sociedad, desde el concepto de “libre mercado” y un proyecto de “desarrollo”, esto es, por medio del control del futuro. Pero, va a ser la burguesía industrial la que logre imponer, a través de la economía fáctica, el orden social de los objetos, extensivo en el espacio geográfico y en el tiempo. El principio central de esta ideología es mecanicista, según señalan Capra y otros críticos del paradigma moderno, y no indica una visión compleja de la vida en el sentido *ecológico* contemporáneo. Más bien, indica la existencia de un conjunto de objetos discretos que responde a fuerzas físicas calculables estadísticamente. Este es el caso de las ideas que desarrollan los físicos a partir del impulso teórico de Newton, Descartes y Bacon:

“En su opinión, la materia constituía la base de toda la existencia y el mundo material se concebía como un gran número de objetos ensamblados a una gran máquina. Creían que la máquina cósmica, al igual que las fabricadas por el hombre, estaba formada por componentes elementales” (Capra, 1985: 51)

Este sistema es determinista y objetualizador: la conciencia traduce

la condición mecánica del mundo mediante el lenguaje de la ciencia, convirtiendo lo determinado por naturaleza (indeterminado desde el punto de vista social) en objetos determinados por el sujeto¹². Los componentes naturales tienen un carácter “discreto”, según esta visión. Dentro del mercado, los objetos van a ser también discretos y específicos. Esta idea es el fundamento del fetichismo de la mercancía analizado por Marx: cada objeto adquiere “personalidad”, “subjetividad” y un “poder especial” únicos. Entre sí los objetos pueden ser intercambiados, al poseer valor de cambio¹³; pero lo central es que cada uno posee un particular valor de uso, una especificidad discreta¹⁴.

Aquí interesa dicho carácter discreto de los objetos naturales y del mercado, porque tiene un impacto sustantivo dentro de la concepción moderna de la libertad (como juegos de elección dentro de movimientos mecánicos de causalidad lineal) y sus efectos ambientales. El

mecanicismo debiera haber predicho los efectos negativos probables de la transformación de la naturaleza, siguiendo el principio de que cualquier movimiento de un objeto tiene consecuencias sobre los otros objetos, cosa planteada por Newton siglos atrás. Sin embargo, el mecanicismo no contempla esta ley simple de la física en su apreciación de la naturaleza viva: en sus manos la naturaleza viva no sólo aparece como naturaleza estática, como naturaleza muerta, sino que, además, se presenta como conjunto de objetos discretos sin criterio de totalidad o de co-relación física.

Por un retardo histórico en la aparición de la biología y una concepción de la física ligada a objetos inanimados y - o minerales (planetas, rocas, máquinas, proyectiles, etcétera), las reglas de la física no se aplican a plantas, animales ni a factores ambientales (el aire, los ríos y otros). La mecánica y la estadística los contemplan sólo como sumas de materia prima: madera,

¹² Desde las ciencias físicas se da una exportación masiva de conceptos hacia las ciencias sociales, en especial de aquellos que permiten sustentar el desarrollo capitalista y el ascenso de la burguesía y la modalidad de libre mercado, desde una teoría de objetos discretos y puros.

¹³ Marx no logra resolver del todo el problema del valor, quizás porque no atiende lo suficiente a la física y quizás porque en su época todavía no se había extendido lo suficiente el conocimiento de las leyes de la termodinámica. Su teoría del valor explica el origen de la permutación mercantil y de la desigualdad. Explica que el valor de uso es tal en relación con necesidades y que el valor de cambio tiene origen social. Sin embargo, esta idea del valor de cambio debiera haber tenido un sustento más físico relacionado con el concepto de energía útil. La riqueza se sustenta, a nuestro criterio, en la acumulación histórica de energía socialmente objetivizada (valor abstracto) siempre bajo la forma de valores de uso conexos al continuo físico y relacional de la naturaleza. El “valor abstracto” es una manifestación cualitativa de energía re - organizada (valores de uso) En todo caso Marx sortea mejor que Adam Smith y David Ricardo, la reducción teórica propia de una teoría centrada en valores de uso discretos.

¹⁴ La sustancia racional y abstracta que permite la permutación de (valor de cambio) no rompe la discrecionalidad de los objetos, sólo establece un lenguaje social que los agrupa como “productos humanos”.

minerales, carne, cuero, agua, et-
cétera: “este mecanicismo es un
producto de la inteligencia enfren-
tada a problemas relativamente
más sencillos que la vida, en tanto
que la organización viviente es
mucho más comparable a los pro-
cesos que han conducido a la for-
mación de la inteligencia que a las
estructuras más generales construi-
das por ésta” (Piaget, 1997: 118)

El pensamiento mecanicista sus-
tituye todas las formas del vitalis-
mo o el animismo características del
pensamiento antiguo, las cuales,
más bien, consideran discretas úni-
camente a las fuerzas espirituales
que “animan” o mueven a la natu-
raleza, considerada ésta como es-
pacio continuo a través del cual dis-
curren y actúan tales fuerzas
metafísicas. Desde el punto de vis-
ta del paradigma económico indus-
trial – capitalista, los actos conscien-
tes efectuados sobre y contra la
naturaleza viva y los factores eco-
lógicos circundantes a las comuni-
dades, ciudades y hábitat humanos,
no tienen ninguna consecuencia
real. Se cree, contra toda idea rela-
cional o de continuidad real de los
efectos de la acción, en una abso-
luta discreción de los seres vivos¹⁵.

Al no calcularse efectos mecá-
nicos generales (producto de los
procesos de transformación de la
naturaleza) no se prevén conse-
cuencias negativas de la acción
económica. Por primera vez, se vi-
sualiza en Occidente una forma to-

tal de libertad del sujeto cuyo único
resultado son los mismos objetos
creados por la industria (que satis-
facen necesidades humanas y de-
seos), los cuales son consecuen-
cias deseadas o positivas. Este
paradigma tiene su núcleo en la
defensa de un criterio de causalidad
racional pura y lineal. La histo-
ria ambiental ha desmentido con
creces estas ideas. Existe un sinfín
de fenómenos negativos de res-
puesta natural que deterioran las
posibilidades futuras de la vida hu-
mana en el planeta. No se detendrá
en el análisis de la crisis ambien-
tal, ya hartado conocida, sino más
bien en los límites de la idea de li-
bertad respecto de la visión ecoló-
gica de la naturaleza.

Libertad y naturaleza

Se desarrollará algunas ideas a
partir del problema de la determi-
nación - indeterminación objetiva de
la vida humana en general y de la
conciencia en particular respecto de
la naturaleza. En general, los suce-
sos pueden ser, según la causalidad
objetiva que subyazca detrás
(criterio ontológico), determinados
o indeterminados. Los sucesos de-
terminados (inevitables, necesarios
y probables) son efectos necesarios
de sistemas objetivos de varia-
bles, es decir, devienen obligato-
riamente de ellos, cosa que no
sucede con los sucesos indeter-
minados, a saber, como puede

¹⁵ El desarrollo de la ecología tarda en afectar al pensamiento occidental, cosa que ocurrió hace unas pocas cuantas décadas, y con unos resultados pobres.

verse en la tabla adjunta, los sucesos improbables, caóticos e imposibles, los cuales pueden proceder de variables distintas también, pero de forma contingente.

En sentido epistemológico, el conocimiento que se posea sobre la relación de un suceso en cuestión y sus variables determinantes conlleva a la búsqueda de control sobre la realidad. Los sucesos inevitables y necesarios (determinados) no requieren de conocimiento, mientras que los indeterminados y los probables sí. En el caso de los sucesos probables e improbables, el conocimiento que se ten-

ga de ellos es fundamental en su realización futura, y en su inducción fáctica. Según la clasificación propuesta, la libertad es factible en el caso de los siguientes tipos de sucesos:

- **Necesarios:** la evaluación cognitiva puede concluir que no son inevitables y que pueden ser modificados, aunque esto no sea tampoco indispensable para el sujeto.
- **Probables:** el sujeto tiene la capacidad de aumentar, disminuir o eliminar su probabilidad mediante el control de sus variables.

Clasificación de los sucesos objetivos en relación con el problema del conocimiento y la libertad

Tipo de suceso	Determinado			Indeterminado		
	<i>Inevitable</i>	<i>Posible</i>		<i>Posible</i>		<i>Imposible</i>
Criterio de causalidad		<i>Necesario</i>	<i>Probable</i>	<i>Improbable</i>	<i>Caótico</i>	
	Necesaria	Necesaria	Contingente	Contingente	Contingente	—
Evaluación cognitiva	Objetiva	Objetiva	Objetiva - Imaginaria	Imaginaria	Imaginaria	Imaginaria
Criterio de control	Ninguno	Eliminación de causalidad	Eliminación de causalidad	Inducción voluntaria ¹⁶	Ninguno	—
Resultado práctico	Realización necesaria	Realización relativa	Realización relativa	Realización relativa	Realización relativa	Ninguno
Garantía de libertad	No	Sí	Sí	Sí	Sí - No ¹⁷	No ¹⁸

¹⁶ Los sucesos improbables se hacen reales por inducción del sujeto. La imaginación es central en la definición de este tipo de sucesos.

¹⁷ El uso práctico del caos será contingente y estratégico por parte del sujeto.

¹⁸ Según Hinkelammert y diversos autores marxistas, la imaginación de sucesos imposibles guía el camino de lo posible y de lo realizable. En cuanto tales los "sucesos imposibles" no son sucesos.

- Improbables: su concreción puede ser inducida por el sujeto a partir de la imaginación.
- Caóticos: responden a variables contingentes fuera de una dinámica objetiva (probabilística) y cognitiva, aunque pueden ser imaginados y aprovechados, también de forma contingente, por parte de sujeto.

Se puede afirmar que la naturaleza, según el conocimiento científico alcanzado hasta hoy, está constituida por sucesos *necesarios*, *probables*, *improbables* y *caóticos*, es decir, aparece como una realidad abierta a la contingencia y la libertad. La realidad natural no es, por ello, un conjunto de sucesos inevitables dentro de un sistema mecánico, lineal y determinista. Los mismos sucesos inevitables carecen de alcance general sino que su alcance es específico y local. Lo que hoy resulta inevitable en otro momento puede que no lo sea; la inevitabilidad indica una falla temporal del control objetivo local. La ciencia avanza hacia explicaciones que giran en torno del concepto de libertad. El finalismo biológico (concretamente el evolutivo), por ejemplo, es sustituido por teorías que centran la explicación del comportamiento de los sistemas naturales en la *autorregulación*: “la cibernética proporcionó por primera vez, con

el nombre de “teleonomía”, una explicación causal de procesos a la vez orientados y autocorrectores, en ciertos casos anticipadores y que desempeñaban un papel útil en un sistema de conjunto, el cual, por consiguiente, correspondía en total a lo que hemos convenido en considerar como sistemas finalizados. Es decir, se puede conservar hoy lo que tiene de positivo la idea de finalidad, sustituyendo la noción de “causa final” por una causalidad en circuitos de retroalimentación inteligibles” (Piaget, 1997: 121)

A su vez, teorías como la del caos introducen complejidad en la explicación del mundo objetivo, al señalar la importancia del conocimiento y de los sucesos sujetos a la contingencia incluso dentro de los sistemas deterministas. El caos deviene de relaciones de mucha mayor complejidad que en el caso de las explicaciones mecanicistas. Por otro lado, el conocimiento varía siempre la estructura objetiva de la realidad, al sumarse como una variable adicional, que aumenta la complejidad¹⁹. Diversos autores, siguiendo a Gödel, señalan que el conocimiento local que un sistema pueda tener sobre sí mismo nunca es completo, lo que aleja la posibilidad del absoluto control del mundo e introduce imprevisibilidad en la realidad objetiva. Para decirlo de otra manera: no tenemos libertad

¹⁹ Puntualiza la *teoría de la complejidad* que “partiendo de un orden inicial y de unas leyes muy sencillas, y con la intervención repetida del azar, se alcanzan sistemas complejos, adaptativos y no adaptativos” (Bertram, 1998: 265)

objetiva absoluta debido primero, al principio inherente de necesidad de diversos sucesos y, segundo, debido a la improbabilidad y el caos propio de la naturaleza. La libertad depende de este doble criterio de necesidad - imprevisibilidad²⁰.

En este nuevo contexto explicativo, la crisis del ambiente parece tener dos orígenes. Por un lado, la ausencia de conocimiento suficiente sobre la naturaleza; por lo que la acción humana alteró sistemas y factores hasta un grado en que sucesos inesperados cognitiva y objetivamente probables se hicieron necesarios, dañando los sistemas naturales y sus relaciones necesarias, potenciando la entropía y desorganizando estructuras climáticas, biológicas y ecológicas en general. Por otro, el conocimiento y aplicación tecnológicos ampliaron el grado de imprevisibilidad de los sistemas naturales y potenciaron reacciones adversas desde el punto de vista de las necesidades y requerimientos de la vida humana. La crisis ecológica deviene así del exceso de conocimiento tecnológico que potencia acciones desmedidas, en un caso y en el otro, del poco conocimiento de la naturaleza que impida aquellas acciones. Más que un problema de conocimiento, el problema de la relación conflictiva con la naturaleza responde al abu-

so de la voluntad y de la racionalidad instrumental. Esto constituye una evidente paradoja: libertad que se contradice destruyendo sus propias condiciones objetivas.

El paradigma industrial - capitalista ha promovido la objetualización sin límites, al recurrir a una racionalidad instrumental que ha abandonado, en gran medida, el conocimiento objetivo y, si lo ha contemplado, ha sido de forma fragmentaria y como apoyo de la voluntad. El avance tecnológico ha producido una superabundancia de capacidades técnicas discretas de manipulación del mundo, producto del conocimiento fragmentario, sin un conocimiento profundo de las implicaciones dentro de la naturaleza, es decir, sin una verdadera tecnología de control ecológico²¹. La naturaleza ecológica del planeta se rige, en el fondo, por principios relativamente simples:

- Es un sistema continuo donde cada acción tiene siempre una cantidad indefinida de reacciones, en diversos niveles, que alteran todo el sistema y las relaciones entre los subsistemas. Esto contraría los principios del mecanicismo.
- Es un sistema complejo adaptativo, que disminuye su propia entropía (la conversión de energía

²⁰ Dentro de esos márgenes objetivos, surge la libertad del sujeto y de la sociedad respecto de la naturaleza, siempre en un marco de actuación local, abierto al entorno y al universo en general.

²¹ La crisis ambiental y las amenazas ecológicas han sido, a su vez, un aliciente para el conocimiento ecológico profundo y la búsqueda a una salida de la paradoja del saber científico aplicado. Esto ha conducido al pensamiento ecológico y al estudio del funcionamiento real de la biosfera.

útil en inútil), a partir de sus relaciones energéticas con el exterior (caso del sol) La ecología ha demostrado que la biosfera maximiza el uso de energía por medio de un orden complejo.

- Es un sistema auto - organizado que produce auto - organización y se reproduce en el tiempo. La inteligencia humana es, apenas, una de estas formas de auto - organización, pese a ser una de las que ha tenido más éxito hasta el momento²².
- El criterio principal que rige al mundo natural de la biosfera (como sistema energético) gira en torno de la necesidad y de la probabilidad internas, aunque sujeto a la improbabilidad y el caos.
- Como sistema energético organizado, regido por la necesidad, su futuro prometía ser más o menos estable antes de la aparición humana. Dicha aparición tampoco rompe las leyes naturales.
- La desaparición objetiva de la ecología de la Tierra es un suceso probable. Por ende, la acción humana no destruye ninguna relación necesaria en términos de las condiciones del universo conocido.

El problema ambiental es específico de la existencia humana, aunque afecte a todas las demás formas de vida²³: constituye una encrucijada para nuestra especie y para la racionalidad y la voluntad no sujetas a la conciencia. El reto mayúsculo de la libertad recae en cómo mantener la vida humana, sin destruir sus propias condiciones, potenciando el conocimiento y controlando individual y colectivamente los efectos negativos de la acción. Lo anterior requiere un conocimiento eficaz de la naturaleza y un proyecto racional y coherente del futuro objetivo de la especie, que permita llevar a la práctica un conjunto de acciones que no den al traste con el propio fundamento de la vida humana. Actualmente, debido a las condiciones propias de la sociedad capitalista y a la naturalización imprevista de los sistemas sociales, este reto aparece mayúsculo y dificultoso.

LA NATURALEZA NÚMERO 2

La trampa

La Revolución Francesa fue una promesa de libertad. También lo fueron el "iluminismo" europeo y los esfuerzos liberales por alcanzar la autonomía del individuo frente al

²² Dennet enfatiza en esta capacidad casi exclusiva de los seres humanos de auto perfeccionarse (cf.: Dennet, 1992: 119)

²³ Cualquier preocupación ética sobre la vida de las demás especies es de segundo orden y nace de la capacidad humana por la compasión y el reconocimiento de derechos de todas las especies, como parte de una única comunidad biológica lo cual no puede impedir el proceso de control ecológico necesario para cumplir las expectativas culturales del ser humano sobre el papel de la compasión en general véase: Mora, 2004.

viejo régimen y frente a la naturaleza. El ascenso del capitalismo era parte de esta promesa de libertad, fundada en el poder de la voluntad aplicada a la producción de bienes y a la lucha contra la pobreza por medio del trabajo. En abierta oposición, el marxismo prometió la libertad ante las fuerzas de la necesidad y la violencia propia del capitalismo, modelo y sistema social generador de profundas desigualdades, evidentes desde sus inicios históricos.

Después de la Revolución Francesa, la aplicación de la razón a todos los campos de la vida social fue cada vez mayor, así como sus efectos históricos. Se buscaba un alejamiento social de los imperativos de la naturaleza y de la irracionalidad, y la institución de un sujeto individual autonomizado dentro de una colectividad que debía reconocerlo múnada de la acción social. El impulso de la democracia electoral tiene estrecha relación con la dinámica de imposición del sujeto individual. Dicha imposición no fue masiva, y requirió diversas luchas y esfuerzos por sumar otras categorías sociales del sujeto, excluidas inicialmente de la ciudadanía.

Michel Foucault analiza cómo los procesos de racionalización se aplicaron en diversos campos de la actividad social (Foucault: 1995, 1996, 2001): la educación, el desarrollo vital del sujeto (nacimiento,

crecimiento y muerte), la salud, la economía, la administración de justicia y la investigación policial, la administración estatal, etcétera. Casi ningún campo quedó excluido de la racionalización y de un proceso de objetualización de las relaciones sociales. Muchas de estas “tecnologías”, indica Foucault, se aplicaron sobre los cuerpos de los individuos y, el resto, sobre las “almas”; todas, empero, conllevan a la constitución de una forma particular de subjetividad que se afianza en la idea de que el individuo es sujeto.

La proclama revolucionaria de la igualdad, la libertad y la fraternidad, a finales del siglo XVIII, es más la proclama de una forma de estado; constituye la proclama de una nueva forma de existencia subjetiva de tipo discrecional, centrada en el yo y una serie muy amplia de “derechos” y “obligaciones” que refrenda la teoría de los derechos humanos (cf.: Fukuyama, 2002: 175ss). Dicha teoría reconoce el “carácter humano” de todos los seres humanos, lo cual establece una clara diferencia con las formas precedentes de concebir la libertad, ya que parte de una concepción positiva, en vez de religiosa o naturalista²⁴, y defiende los principios de universalidad y discrecionalidad.

El impacto general de la racionalización fue el cambio del modelo social tradicional a un modelo cada vez más centrado en la

²⁴ Francis Fukuyama considera, por el contrario, que se debe volver al derecho natural como fuente de justificación de los derechos humanos (Fukuyama, 1992: 186)

individualidad y no en la comunidad o en las relaciones filiales. La filiación fue confinada, poco a poco, a la unidad familiar, como límite ésta de la conducta amorosa y sexual. Muchos otros comportamientos fueron también objeto de disciplinación y de control²⁵. Este cambio de modelo estuvo ligado con varias circunstancias sociales y demográficas objetivas. Entre ellas, el rápido y explosivo crecimiento de la población en los diversos países (con un correlativo aumento de las expectativas de vida individual), y la urbanización propia de la industrialización capitalista, la cual requiere de la concentración de la población trabajadora y de las poblaciones objetivo del consumo. Esta dinámica demográfica y urbanística no puede ser administrada bajo los métodos del antiguo régimen ni bajo patrones tradicionales.

La individualización y la transferencia del control del comportamiento a cada sujeto son necesarias en un contexto de creciente autonomización subjetiva y su correlativo anonimato, y donde no se podía garantizar más la vigilancia directa de la persona. La imposición de un modelo racional anónimo, bajo las figuras del autocontrol y la auto disciplinación, era un requisito obligatorio para garantizar la estabilidad a las nacientes sociedades industriales.

Todo esto parece calzar con las expectativas racionales iniciales y la búsqueda de cierto imperio de la voluntad. Sin embargo, a principios del siglo XX, diversos autores y críticos, consideran que este proceso de racionalización tiende a deshumanizar al sujeto. La idea de “deshumanización” responde todavía a una concepción tradicionalista de la “naturaleza humana” (en esencia determinista y asociada a variables fisiológicas y biológicas).

La crítica de las escuelas culturalistas y, entre ellas, la Escuela de Frankfurt, va a estar orientada por esta idea de “deshumanización” y contra la aparición de cierta “bestiarracional”, de cierto “robot cultural”; lo cual se trasluce en filmes como *Tiempos Modernos* de Chaplin o *Metrópolis* de Fritz Lang, y en la obra de Erich Fromm y Herbert Marcuse, ambos de dicha escuela crítica. Marcuse afirma que el “rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas –liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo– mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta” (Marcuse, 1993: 37).

La mayor parte de las escuelas críticas, incluido el marxismo, indican la enajenación o alienación del

²⁵ Hoy, cuando la racionalización del comportamiento resulta extrema, ésta se visualiza positivamente (comportamiento “correcto”, “buenas costumbres”, “urbanidad”, “educación”) como parte de técnicas inducidas de interacción racional. Incluso el ámbito sexual y el alimenticio están caracterizados por diversos procedimientos regulados que garantizan formas objetivas de “plenitud”.

sujeto dentro de la sociedad capitalista. Hubo una importante influencia de la corriente psicoanalítica en la idea de que el sujeto, en algún momento de su proceso vital, por causas externas, se extravía a sí mismo y se separa de su “verdadera naturaleza”. Fuese a partir de razones económicas (Marx), psico-sexuales (Freud)²⁶, ambientales (teorías del “ambiente social”) o técnicas (movimiento antitecnología), se critica a la modernidad que lesione la subjetividad que ella misma impulsa. Las guerras mundiales, la expresión de poderes tecnológicos destructivos, el uso técnico con fines de exterminio físico, social o cultural de diversas poblaciones, y la destrucción del entorno ecológico de la vida, parecían afirmar la tesis de que la racionalización no estaba conduciendo a formas de libertad según se esperó desde la revolución iluminista sino, más bien, a rutas oscuras de la cultura, que parecían derivar hacia lugares no agraciados con el don de la libertad. Es decir, se vio una trampa en la racionalización:

“La sociedad moderna pone en marcha una serie de poderosas presiones individualizadoras, pero también erige barreras que convierten el camino hacia la in-

dividualidad en un trayecto áspero, lleno de baches y, demasiado a menudo, intransitable” (Bauman y Tester, 2002: 151)

A principios y mediados del siglo XX, esta trampa apenas estaba siendo descubierta. Sus alcances serían más profundos de lo esperado; y pondrían en jaque a las ciencias sociales, ciencias que, desde sus orígenes, no sólo explicaron el nuevo modelo social, sino que colaboraron de manera excesiva su constitución y desarrollo.

La ecología de cristal

En la sociedad compleja, la naturaleza N. 1 parece haber sido vencida. Poco de lo que sucede en las grandes ciudades y aglomeraciones humanas, que distinguen a esta sociedad compleja, está sujeto a las leyes ecológicas. Aunque dentro de la ciudad se cumplen las leyes de la naturaleza, los principios de la gravedad y la termodinámica, y procesos generales (como el movimiento de gases), la artificialización de los ecosistemas pre existentes es total y, más que esto, las ciudades y gran parte de los espacios colonizados por la sociedad actual responden a normas ecosistémicas creadas por el ser humano.

²⁶ La psicología re-introduce el tema de la determinación de la conducta del sujeto. Esta vez bajo los argumentos de la determinación ambiental (conductismo), del subconsciente (psicoanálisis), bioquímica o fisiológica (psiquiatría) Algunas corrientes de la psicología social ligadas al psicoanálisis, interpretan estas determinaciones como “mundos oscuros” que se cuelan dentro de la conciencia pura de la modernidad, y que es necesario retrotraerlos para garantizar una subjetividad que logre superar el determinismo y la alienación. Este es la esencia de la idea de “subconsciente cultural” de C. Jung (cf.: Mires, 1996: 171)

No es que se dé una actuación fuera de las leyes de la naturaleza, más sí una reorganización de ellas, a través de la redistribución de trozos del entorno o la conversión de ellos mismos en objetos nuevos preexistentes.

Los ecosistemas artificiales gastan gigantescas cantidades de energía tomada del entorno en forma pura o de materias primas. A su vez, estos ecosistemas desechan cantidades similares de energía degradada en forma de calor o desechos. Cosa que desestabiliza la ecología global. No obstante, se mantiene la estabilidad de los ecosistemas artificiales, al ampliar la extracción de energía bajo medidas de protección ambiental, que minimizan los efectos negativos dentro de las sociedades, y al transferir la entropía al entorno inmediato, generando una sensación de “bienestar” y “estabilidad”, de continuidad. Vistas desde afuera, las ciudades resultan estructuras físicas enormes. Son madrigueras de concreto, cristal y plástico, organizadas según los patrones racionales de la ingeniería. Pero, el crecimiento de las ciudades es producto también de iniciativas privadas diversas y de los mecanismos de mercado, por lo que responde hasta cierto punto al caos, surgiendo diversos efectos impredecibles. La ciudad no es un ecosistema del todo controlado, sino que este control, a la vez relativo y problemático, la convierte en un espacio “autónomo” de la realidad. Las consecuencias ines-

peradas son impredecibles o no son calculadas por los actores. El concepto de riesgo es una matriz explicativa de esta nueva realidad humana:

“El riesgo aparece como una categoría clave. Así como la sociedad industrial de clases se centraba en la producción y distribución de la “riqueza” de los recursos, la sociedad de riesgo se estructura en torno a la producción, distribución y división de los riesgos que conlleva la modernización industrial” (Beriain, 1996: 24)

Fernando Mires cuestiona el concepto de “ecosistema”, al considerarlo “antropocéntrico”, ligado por un acto de transferencia conceptual del mundo abstracto humano al concreto de la naturaleza: “No existe un ecosistema ideal, absoluto u objetivo. Un ecosistema es lo que nosotros queremos que sea un ecosistema. Pues un sistema es, antes que nada, una invención humana. Antes de que los seres humanos hubieran inventado la noción de sistema, no existían los sistemas. Por lo tanto, un ecosistema (en cuyo interior existan condiciones equilibradas) es no sólo un concepto subjetivo sino, además, antropocéntrico” (Mires, 1996: 93)

La idea de ecosistema se relaciona con la ciudad, cuyo espacio cultural complejo es una de las facetas de las sociedades actuales. Al ser espacio privilegiado de éstas,

la complejidad de relaciones que la sostiene la ciudad es de magnitud incalculable para un único actor o sujeto. Por ello, se dice que las sociedades actuales son sociedades sin sujeto y sin observador trascendental, es decir, ecosistemas autorregulados anónimamente. Estas relaciones incalculables y de efecto impredecible de la sociedad sin sujeto constituyen la naturaleza N. 2. Son “naturaleza” en la medida que el sujeto individual y los actores colectivos no parecen tener capacidad de controlarlas según prometió la modernidad y como era su imperativo más importante, por tanto comportaba una consecuencia obvia del principio de la voluntad racional. Igual que el ser humano primitivo, el sujeto actual es un temeroso ser de las cavernas (de cristal), que tiembla ante los peligros de un afuera “natural” (que siempre está adentro) plagado de retos, construido, contradictoriamente, por él mismo. La crisis ecológica más esta crisis de legitimidad de la voluntad, pueden convertir, en el peor de los futuros posibles, a la ecología de cristal en una reluciente tumba cultural.

Sistemas y soportes neutros

La sociedad compleja y del riesgo tiene dos fundamentos: la constitución de sistemas (según Luhmann y Habermas); y la constitución de no - lugares (idea de Marc Augé): espacios y soportes de relaciones, neutros desde el

punto de vista ético de los sujetos y actores que *observan*. Ambos fundamentos rutinizan las acciones y relaciones y conducen a la desaparición del control racional subjetivo sobre la sociedad y de la libertad del sujeto, ya que el control es abstracto, anónimo y emana de la complejidad.

“La intervención tecnológica en la naturaleza es la condición del desarrollo de los sistemas abstractos, pero de igual modo afectan también a muchos otros aspectos de la vida social moderna. La “socialización de la naturaleza” ha facilitado la estabilización de un conjunto de influencias irregulares e impredecibles sobre el comportamiento humano (Giddens, 1996: 67)

La idea sociológica de “sistema” tiene alguna relación con la teoría general de sistemas en su versión clásica pero, no deriva del todo de ésta. Mientras que para Niklas Luhmann, los sistemas son diversos y existen en el plano de una relación sistema – entorno; en el caso de Habermas los sistemas son, más bien, conjuntos de pautas rutinizadoras y administradoras de las acciones que colonizan el *mundo de la vida*, o conjunto de relaciones que se sustentan en la pertenencia simbólica de los sujetos a un universo cultural. Para Habermas, el dinero y el poder, son los dos sistemas por excelencia que controlan la vida contemporánea. Habermas radicaliza el concepto de *mundo de la vida* proveniente de la filosofía de Husserl, al asociarlo con toda comunidad de

intereses ligados por una identidad, una lengua y un destino comunes, a diferencia del anonimato y de la racionalidad fría que sustenta y deriva de los sistemas. Con dicho concepto Habermas salva la posibilidad de que los sujetos y los actores puedan controlar la realidad social y dar sentido de la acción de forma libre y voluntaria: supone una salida del determinismo y de los excesos de contingencia e improbabilidad de la vida contemporánea (cf.: Habermas, 1999, 1999^a)

Según Habermas, la creciente racionalización de los procesos sociales hace que los sistemas invadan y colonicen el mundo de la vida, disminuyendo la capacidad humana de responder *culturalmente*. En esta condición histórica, según otros autores, ni siquiera el propio cuerpo constituye un “cable a tierra”, un fundamento en “última instancia” para todo acto de libertad. Señala, por ejemplo, Giddens: “La reflexividad del sí-mismo respecto a la influencia de los sistemas abstractos afecta tanto al cuerpo como a los procesos psíquicos. El cuerpo es cada vez menos un “hecho” extrínseco, que funciona fuera de los sistemas referenciales de la modernidad” (Giddens, 1996: 41)

El cuerpo humano es absorbido por los sistemas: esto rompe la idea clásica del naturalismo de que el

individuo constituye “fundamento ontológico último” de todo sentido. Bajo el poder de los sistemas objetualizadores, el cuerpo pasa a ser un objeto carente de libertad, modelado desde el “adentro” social, sin que haya un “afuera” de radicalidad trascendente e inmutable.

Mientras Habermas plantea todavía la opción de cierto control externo del sujeto, desde el *mundo de la vida* y la *acción comunicativa*, Luhmann propone un universo social descentrado y constituido por múltiples sistemas, separados entre sí por la auto referencialidad, que funcionan bajo la relación sistemaentorno (es decir, que para cada sistema todo lo demás es puro entorno) Cada sistema mantiene una permanente comunicación con su entorno, diferenciando los estímulos en “relevantes” e “indiferentes” (Beriaín y García, 1998: 12) Más allá de esta comunicación, las puertas de una coordinación social en el sentido clásico desaparecen. Asimismo, la posibilidad de la observación objetiva de la ciencia parece alejarse, dado el carácter autoreflexivo de los sistemas, y la incomunicabilidad del sentido de uno a otro y entre todos, ya que la ciencia es también un sistema auto referencial que intenta explicar otros sistemas sin dejar de ser sistema (cf.: Luhmann, 1996: 128)²⁷:

²⁷ La función observadora del sujeto queda reducida a los cálculos parciales de actuación situados en el marco contingente de la sociedad (cf.: Luhmann, 1996a) y siempre dentro de un sistema. “Contingente es todo lo que no es necesario ni es imposible. El concepto se adquiere a través de la negación de la necesidad y de la imposibilidad” (Ibíd.: 175)

“Así pues, hablar de sistemas autopoieticos significa hacerlo de *sistemas operativamente cerrados*, esto es, de sistemas que no limitan la autorreferencia al plano estructural – un fenómeno del que se ha dado cuenta en la teoría de sistemas con el término “autoorganización”-, sino que la extienden al plano de sus operaciones elementales” (Ibíd.: 13).

Las sociedades modernas están constituidas por cantidad de sistemas y se desarrollan, según Luhmann, en una permanente situación de riesgo. El riesgo es un cálculo en una situación *x* en la cual la improbabilidad hace posible el cambio futuro de un sistema con efecto negativo tal que deba ser necesario calcularlo (Ibíd.: 134); y de hecho, señala Luhmann, renunciar al riesgo es renunciar a la racionalidad (Ibíd.: 136), ya que una actuación que no recurra a dicho cálculo sería mucho más “riesgosa” y proclive a llevar a un fracaso de la acción o a un peligro abierto para el sujeto: “el término *riesgo* refiere a decisiones con las que se vincula el tiempo, *aunque el futuro no se pueda conocer suficientemente, ni tan siquiera en futuro que se produce a través de las decisiones personales*” (Ibíd.: 135)

La tardo-modernidad limita la idea de libertad a cálculo del riesgo

y al intento fallido de controlar el futuro. La libertad está limitada por la imposibilidad de observar “todo” y controlar del “todo” la contingencia. Se trata de una negación de la determinación (en sentido clásico) pero también del imperio de la voluntad frente al mundo. La libertad resulta parcial en un campo de lo real plagado por la contingencia y la necesidad de calcular el riesgo. Máxime si el riesgo crece junto con la necesidad de nuevos y más complejos cálculos.

Ya sea que ocurra una escisión de la sociedad en sistemas, o que surjan sistemas determinantes del mundo de la vida, lo cierto es que gran parte de la acción social en nuestro tiempo no está controlada por la conciencia ni por una autoridad central, sea benévola o totalitaria²⁸. La complejidad tiene impactos en el tiempo y el espacio reales, y en las estructuras simbólicas y de la imaginación social. Los “itinerarios” y acción de millones de sujetos en su cotidianidad, más los fenómenos mediáticos y la producción de imágenes comerciales y de todo tipo generan lo que Marc Augé denomina “superabundancia” (una superproducción de acciones y efectos sociales):

“Desde el punto de vista de la sobremodernidad, la dificultad de pensar el tiempo se debe a la

²⁸ El totalitarismo deviene del control del capital a nivel planetario (economía de mercado) y de una estructura social de tal complejidad, que ni siquiera el mercado ni las clases ricas del planeta pueden controlar en todos sus aspectos.

superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo, no al derrumbe de una idea de progreso desde hace tiempo deteriorada” (Augé, 1994: 36-37)

A esto se suma la multiplicación de referencias “imaginadas e imaginarias”, así como la “aceleración de los medios de transporte” (Augé, 1994: 40) y la producción y encadenamientos globales de información y servicios. Sin descuidar la existencia de la Red Internet y multiplicidad de “intranets”, mediante las cuales se producen mundos imaginarios y procesos de transmisión y captación de información hasta ahora inéditos en la historia moderna. El efecto de estos procesos es el enrarecimiento de la historia respecto de cualquier futuro previsible o deseable, y la sustitución de los lugares por los “no lugares”. Augé señala que la antropología ha sido hasta ahora una antropología del lugar, como lugar con sentido (cf.: *Ibíd.*: 57-58). La hipótesis que defiende, al contrario de esta situación, indica que la “sobremodernidad” es productora por excelencia de no lugares (*Ibíd.*: 83)²⁹: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (*Ibíd.*: 83)

En los “no lugares” (lugares de paso, lugares de cruce de movimientos, itinerarios y acciones electas por el individuo, donde desaparece el sentido y la comunicación) se construye el anonimato del sujeto. Hay que agregar que estas opciones de encuentro azaroso de las personas crecen continuamente, lo que disminuye cada día más la comunicación general dentro de la sociedad. La crisis de la familia en las grandes ciudades y la aparición de la familia monoparental, hacen de dicha sociedad una madriguera de cristal compuesta de nichos individuales. Todo lo demás son rutas que llevan a las madrigueras: caminos, encuentros fortuitos, cruces y no lugares. Con esto se llega al triunfo casi total de lo social sobre las posibilidades de la libertad y la voluntad racional prometida por la modernidad.

Sistemas y no lugares, sujetos al cálculo individual permanente constituyen expresiones de una sociedad en la que el proyecto racionalista libertario se extingue de forma progresiva, a favor de la aparición de una segunda naturaleza, todavía más férrea que la primera, que se impone a ésta y se rebela autoritariamente contra cualquier intento por retornar a la idea moderna de libertad.

²⁹ “Los no lugares son tanto las instalaciones para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta” (Augé, 1994: 41)

¿ES POSIBLE LA LIBERTAD?

Lo “inhumano”

En las últimas décadas ha surgido en Occidente una preocupación enorme por los efectos del desarrollo tecnológico en la sociedad (desde el punto de vista de principios morales y éticos) que abarca todos los campos de la tecnología y, en especial, los campos que afectan la biología y el comportamiento: la ingeniería genética, los métodos de fertilización artificial y la clonación. Todas estas tecnologías afectan la genética humana y la de otras especies. Anteriormente, las preocupaciones tenían que ver, más bien, con la generación de alimentos mediante alteraciones de la naturaleza de las plantas o los animales, y el control biológico en el plano reproductivo, sin acceso directo todavía al código genético. El conjunto de preocupaciones cubre una gama amplia de criterios. Señalamos, de forma muy general, los principales, sin dejar de indicar que los criterios esgrimidos pueden tener elementos en común:

- La tecnología destruye la naturaleza, lo cual puede tener efectos nefastos sobre el ser humano.
- La tecnología destruye o desvía la “naturaleza humana” vista como “creación de Dios”.
- La tecnología altera la “naturaleza humana”, y hace posible que se “determine” la libertad al controlar la base biológica de la especie.

- La tecnología manipula la base genética humana en pro de fines individuales, cosa que acarreará una mayor desigualdad: si se puede “mejorar” a algunos individuos respecto de los otros, señala este argumento, dicha desigualdad afectará la estructura de los derechos humanos.
- La tecnología está al servicio de intereses de clase, por lo cual atenta contra la igualdad.

Los últimos dos criterios tienen que ver, más bien, con las relaciones sociales de clase, y no con la idea de una “naturaleza humana”, sobre la que sí queremos detenernos. Fukuyama, por ejemplo, propone evitar el “control” apresurado de esta “naturaleza”: “mejorar la naturaleza humana no siempre resulta tan sencillo, puede que la evolución sea un proceso ciego, pero sigue una implacable lógica de adaptabilidad que hace que los organismos se adecuen al entorno” (Fukuyama, 2007: 166)

Fukuyama defiende la existencia de una relación entre tal “naturaleza” y los “conceptos humanos del bien, la justicia y la moralidad”. Las nuevas tecnologías ponen entredicho, así, “los propios fundamentos del sentido moral humano” (Ibíd.: 171, 172), es decir, dañan la “substancia” que define la “humanidad”. Este autor cuestiona el argumento de la efectividad práctica de dichas tecnologías o, por lo menos, rechaza las consecuencias negativas que puedan tener sobre la especie. En

una línea particular, Lyotard trabaja el tema de “lo inhumano”; según él, conjunto de tecnologías y productos que rompen con “lo humano”: búsqueda de inteligencia artificial (IA), la creación de órganos de recambio y partes no biológicas (Sim, 2004: 26, 30), e incluso el influjo de la Red Internet. Cosa que le lleva a una discusión sobre el papel de “lo inhumano” en la historia (por ejemplo, el desarrollismo capitalista y todos sus efectos negativos) Tal dimensión “inhumana”, de carácter ontológico aparece, entonces, bajo diversas modalidades en la historia. La discusión de Lyotard conduce a la pregunta por los límites de la actuación humana y si “lo inhumano”, en este caso el desarrollo tecnológico, debe o no debe prosperar; o sea, si debe o no debe ser controlado: “Localizar los límites de aquello que es “propio” es una actividad con implicaciones para toda la raza humana, ya que presenta el problema respecto de si estos límites pueden, o incluso deben, ser regulados” (Ibíd.: 26)

Lo humano es la libertad

La discusión citada da pie para algunas ideas finales respecto de la dicotomía entre determinismo y objetualización, puesta entredicho por la aparición y desarrollo de la contingencia social sistémica. No hay duda de que la crítica al carácter capitalista de la sociedad moderna, es decir, de los fundamentos de la diferenciación social, según pro-

pusiera Marx desde el siglo XIX, inaugura una valiosa veta de análisis sobre el problema de la desigualdad, la pobreza y el sufrimiento. Marx destruye las viejas ideas naturalistas que, desde el determinismo, pretendieron explicar las diferencias y el dolor humanos producto de una naturaleza inmanente e inevitable. El marxismo es consciente de que la sociedad se crea en una relación con la naturaleza, por medio del trabajo físico e intelectual. Igual que el liberalismo, los marxistas creen en cierto poder de la conciencia y la voluntad en la transformación del mundo y en la creación de condiciones culturales para la libertad.

Las investigaciones concretas de los últimos tiempos han descubierto, a su vez, que diversos comportamientos humanos responden a señales biológicas. Y no es que creamos, como Matt Ridley (2001, 2004), en la mejor tradición liberal pragmática, que resulta mejor estar determinados “desde dentro” (determinación genética) que “desde fuera” (determinación social), sino que la libertad se establece a medio camino entre las condiciones biológicas que posibilitan rasgos de personalidad, y la influencia ambiental, vale decir, la cultura que socializa y que amarra y reorganiza las condiciones biológicas. Lo importante acá consiste en rescatar y reconocer esta doble fuente de condicionamientos del comportamiento, desde una teoría multivariable, para la cual el proceso de

objetualización y de construcción de la *sociedad* aparece como un proceso de relación colectiva de la especie con la naturaleza. Sin que la cultura sea determinante, ni tampoco aquella condición biológica sobre la que se monta la cultura.

Los avances tecnológicos, la producción de riqueza y la destrucción de los ecosistemas son producto colectivo y cultural. Aún más, la naturaleza constituye también una creación humana, consecuencia de un sistema natural que, de pronto, cobró conciencia en el mundo de su propia existencia; y que, de esta condición, la especie derivó la libertad y el poder de reorientar el futuro. Las paradojas analizadas hasta ahora (los efectos impredecibles o no conocidos de la acción humana sobre el mundo y el desarrollo de una segunda naturaleza, producto de la relación humana con la primera, que empieza a determinarnos, en el mejor de los casos o, en el peor, a someternos a una contingencia sistémica que nos obliga a calcular y recalcular permanentemente los riesgos de toda acción) son relativas: el conocimiento de estas paradojas supone la capacidad de proponer cambios y modificaciones desde la propia condición social de libertad.

En el más negativo de los mundos posibles, el sujeto individual y la colectividad de actores no tienen capacidad de decidir. En un mundo

probable más positivo, la democracia, hija contradictoria del capitalismo, permite la discusión crítica respecto de los criterios de organización social y de búsqueda de alternativas. La propuesta de Habermas, sobre las condiciones para una acción comunicativa que radicalice la legitimidad de las decisiones y acciones en el marco de la comunidad de sujetos racionales, es de vital importancia en la discusión, sobre todo bajo la aparición de los sistemas fríos de administración de la vida cotidiana.

Dennet indica que a veces es bueno “ver señales” en las preguntas que uno mismo se hace. La pregunta por la libertad supone ya alguna libertad que, según la mejor tradición teológica y filosófica clásica, se constituye en el acto de cuestionarse. Esto es lo que definde el programa racional de Descartes. El problema en Descartes no está en la pregunta por lo que somos y en su respuesta, sino en su concepción mecánica del mundo, desvinculado de la propia idea del yo, que es siempre *sujeto en el mundo*. Este sujeto en el mundo, concreto e histórico, está en intercambio con la realidad; y aunque resulta voluble al mundo y sus influencias, fundamenta la libertad moderna. Dicho sujeto, al existir en un universo físico abierto a la contingencia es, en consecuencia, libre³⁰.

³⁰ La libertad surge en un mundo contingente, abierto al control humano, desde el punto de vista individual y colectivo. Los logros de la cultura moderna son tantos como sus fallas y el dolor que ha generado. El concepto de libertad brinda la posibilidad de minimizar estos efectos negativos evolutivos.

Hoy, las tesis marxistas pueden ser renovadas. El problema con las capacidades tecnológicas no constituye un problema de éstas en sí, sino del modelo social que las sustenta. Si la creación de tecnologías responde a las señales de mercado y a intereses sectoriales e individuales, entonces dichas tecnologías aumentarán los efectos no esperados y ampliarán la contingencia sistémica. La investigación tecnológica debe estar guiada por criterios sociales ampliamente discutidos y convertidos en política tecnológica en el sentido “político” de la palabra, garantizando un control racional colectivo y comunicativo del proceso de producción del conocimiento. Sobre este criterio, se puede esperar un conjunto de acciones individuales racionales, que no estén dirigidas sólo por la voluntad irrestricta.

Las nuevas tecnologías cuestionan el fundamento biológico y psicológico de la conducta humana y tendrán efectos positivos siempre y cuando resulten de decisiones no coaccionadas y de la discusión colectiva. La libertad se construye siempre en relación con el conoci-

miento y antes en el conocimiento que en la voluntad. La única naturaleza humana existente tiene que ver con este *sujeto en el mundo*; porque dicho sujeto es el principio de la capacidad de elección racional, tendiente a maximizar el bienestar, siempre en el marco de las relaciones sociales y en el reconocimiento de estas relaciones³¹.

Las paradojas de la libertad son, sin ninguna duda, producto de la libertad y, por ende, el punto de partida para actuaciones novedosas más allá de su círculo vicioso: la única salida de las paradojas de la libertad es la libertad fundada en el conocimiento. No hay que temer a la libertad, sino a la determinación y a la contingencia sistémica. Ambas tienen origen en una realidad social que soslaya el conocimiento efectivo de la realidad y potencia el dominio de la pura voluntad, sin que ésta sea guiada por la conciencia. Por esto, si el saber y la tecnología son efectos de decisiones colectivas racionales y comunicativas, el día en que un robot diga “pienso, entonces existo”, no estaremos ante el fin de lo humano, sino ante su exitosa expansión en el mundo.

nando hacia una condición social de bienestar y comunicación, y en búsqueda del control efectivo de la ecología planetaria.

³¹ Explorar las posibilidades de este *sujeto en el mundo*, a través de modificaciones del sustrato biológico, es apenas uno de los retos de la humanidad, al igual que el reto de explorar el espacio exterior o todas las posibilidades de la condición biológica (y que la sociedad niega en la actualidad)

Bibliografía consultada

- Augé, Marc (1994) *Los "no lugares" Espacios del anonimato Una antropología de la sobremodernidad*. Editorial Gedisa, S. A. Barcelona.
- Bauman, Zygmunt y Tester, Keith (2002) *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Editorial Paidós. Barcelona.
- Beriain, Josetxo (1996) "El doble "sentido" de las consecuencias perversas de la modernidad", en: Beriain, Josetxo. *Las consecuencias perversas de la modernidad Modernidad, contingencia y riesgo*. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Beriain, Josetxo y García, José María (1998) "Introducción", en: Luhmann, Niklas. *Complejidad y Modernidad de la unidad a la diferencia*. Editorial Trotta. Valladolid.
- Bertram, José Luis (1998) *¿Hacia el fin de lo humano? Auge y declive de la especie*. Editorial Biblioteca Nueva, S. A. Madrid.
- Capra, Fritjof (1985) *El punto crucial Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Integral. Barcelona.
- Dennet, Daniel (1992) *La libertad de acción Un análisis de la exigencia del libre albedrío*. Editorial Gedisa, S.A. Barcelona.
- Foucault, Michel (1995) *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- Foucault, Michel (1996) *Vigilar y castigar Nacimiento de la prisión*, vigésimo cuarta edición. Siglo XXI Editores. Madrid.
- Foucault, Michel (2001) *El nacimiento de la clínica*, vigésima edición. Siglo XXI Editores. México.
- Fukuyama, Francis (2003) *El fin del hombre Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Punto de lectura. Madrid.
- Gehlen, Arnold (1993) *Antropología filosófica Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Editorial Paidós. Madrid.
- Geymonat, Ludovico (1991) *La libertad*. Editorial Crítica, S.A. Barcelona.
- Giddens, Anthony (1996) "Modernidad y autoidentidad", en: Beriain, Jose-txo. *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Editorial Anthropos. Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus. Madrid.
- Habermas, Jürgen (1999a) *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus. Madrid.
- Hume, David (1987) *Tratado de la naturaleza humana Tomos II y III*. UACA. San José, Costa Rica.