

EL MITO DEL PROGRESO

LUCÍA MAINA WAISMAN
Universidad Autónoma de Barcelona

RESUMEN: El artículo realiza una aproximación a la idea de progreso en cuanto mito, concibiendo a este último desde la antropología simbólica de Lluís Duch como una dimensión ineludible del ser humano que opera legitimando las relaciones y las instituciones que regulan la vida social. A través de una breve revisión histórica del pensamiento moderno, se analizan los principales implícitos que subyacen a la idea de progreso bajo una particular concepción de la realidad que se fue consolidando mediante un paulatino endiosamiento del ser humano. Por otro lado, se recuperan las reflexiones de autores contemporáneos para vislumbrar las características que este mito ha adquirido en las últimas décadas, las cuales se ven reflejadas en una profunda transformación en la existencia y del saber humano a partir de un creciente endiosamiento de la tecnología. Mediante el análisis de la instauración del progreso como valor sagrado se busca comprender el enorme alcance que esta doctrina ha adquirido en la cultura occidental y su relación con las irremediables consecuencias que el capitalismo global está provocando en el mundo humano y natural.

PALABRAS CLAVE: progreso, mito, tecnología, ser humano, Modernidad, ciencia, capitalismo.

The Myth of Progress

ABSTRACT: The article is an approach to the idea of progress as myth, conceiving the latter according to the symbolic anthropology from Lluís Duch as an inescapable dimension of human beings which operates legitimizing relationships and institutions that regulate social life. Through a short historical review of modern thought, the text analyzes the main implicit notions underlying the idea of progress under a particular conception of reality that was consolidated by a gradual deification of man. On the other hand, the reflections of contemporary authors allow us to understand the features that this myth has acquired in recent decades, which are reflected in a deep transformation of human existence and knowledge due to a growing deification of technology. Through the establishment of progress as sacred value we try to understand the enormous scope that this doctrine has acquired in Western culture and its relationship with irremediable consequences that global capitalism is causing on the human and natural world.

KEYWORDS: Progress, myth, technology, human being, modernity, science, capitalism.

Introducción

La idea de progreso tiene tan solo unos pocos siglos de antigüedad, pero su instauración ha ido avanzando a gran velocidad de la mano de la expansión del capitalismo globalizado hasta abarcar casi por completo las diversas espacio-temporalidades de la existencia humana. Aún en la actualidad, esta idea –que lleva implícita una concepción específica y determinada del conocimiento, del tiempo, de la naturaleza, del hombre mismo y sus creaciones– marca los caminos que siguen la mayoría de las sociedades humanas. Desde este punto de partida, concebiremos al progreso como uno de los principales mitos de la era actual, ya que solo su instauración como valor sagrado puede permitir explicar el enorme alcance que ha adquirido en la cultura occidental y la indiferencia en la que hemos permanecido hasta ahora frente a sus irremediables consecuencias en el mundo humano y natural.

Realizar una aproximación de este tipo requiere comprender, tal como señala Lluís Duch, que el hombre nunca deja de mantener un vínculo con su sagrado, el cual se configura distintamente en la diversidad de tiempos y espacios. Es allí donde actúa el mito, operando una fundamentación y legitimación de las relaciones y las instituciones que regulan la vida humana en un determinado contexto. Manfred Frank advierte acertadamente que esta fundamentación no radica en una derivación causal como la que practica la ciencia sino en una justificación que pone en relación algo con un valor que intersubjetivamente es indudable, y solo es indudable aquello que se considera sagrado, es decir, intocable y omnipotente¹.

Si bien es cierto que la crisis de valores ocurrida en las últimas décadas, especialmente con la llegada de la posmodernidad, ha despertado un cierto cuestionamiento o relativización del pensamiento moderno que engendró el mito del progreso, no es menos cierto que este ha otorgado y aún otorga a las grandes esferas del poder político y económico la posibilidad de legitimar un sistema social que se revela cada vez más deshumanizante e irracional, condenando a gran parte de la humanidad, presente y futura, a la injusticia, la miseria y el sufrimiento. Ante ello, se vuelve indispensable echar luz sobre aquellas creencias que tienen su origen en este mito y que cobran vida en los comportamientos individuales y colectivos del mundo occidental contemporáneo.

¹ DUCH, LL. (1998), *op. cit.*, p. 59.

Abordar el progreso en cuanto mito requiere previamente desestimar el prejuicio ilustrado que ha condenado a lo mítico a la esfera de la falsedad, la mentira o, peor aún, al ámbito de la inferioridad atribuida a las culturas primitivas, para comprenderlo como un factor constitutivo del ser humano. El mito, para bien y para mal, resulta insustituible no solo como un regulador de la sociedad, sino también como razón última, más allá de las razones del pensamiento, de la acción y de los sentimientos de cada uno². A la vez, por su misma profundidad, la significación del mito nunca puede definirse de manera absoluta y unívoca a partir de los mecanismos lógicos habituales, sino que requiere un acercamiento al ámbito de lo implícito.

El presente artículo parte de reconocer no solo los límites de lo indescifrable que caracteriza a todo mito, sino también aquellos límites que impone el mito del progreso en particular, derivados al menos de dos factores. En primer lugar, la propia idea de mito surge en la cultura que acuñó el mito del progreso y en el seno de la ciencia que nació y se desarrolló bajo sus premisas fundamentales. Esto ha provocado que la historia de la interpretación del mito esté atravesada por el intento de la cultura occidental de reducir a un proceso de racionalización la profunda extrañeza que los humanos experimentan en su vida cotidiana.

En segundo lugar, el modo de vida occidental se ha instaurado en una enorme porción del planeta, operando una homogeneización cultural que se ha traducido en una expansión del mito del progreso frente a la paulatina desaparición de otros mitos que se diferenciaran de la cosmovisión instalada por aquel. Esta situación no solo dificulta la toma de distancia necesaria para describir los valores subyacentes a una doctrina impuesta casi de manera universal, sino que revela, al mismo tiempo, su autoafirmación a partir de la pérdida de referencias de otras explicaciones de la realidad. La creciente desaparición de un verdadero pluralismo religioso, cultural, social y político que acarrea la globalización implica que cada vez poseamos menos parámetros para observar nuestra propia configuración parcial del mundo y de la existencia humana, haciendo que esta se vuelva total y totalizante.

Sin olvidar estos condicionamientos, consideramos que la búsqueda del valor sagrado que opera por detrás del mito del progreso nos permite acercarnos a él mediante dos procesos determinantes: el

² DUCH, LI., *op. cit.*, p. 61.

endiosamiento del ser humano y, posteriormente, el endiosamiento de la tecnología. A partir de estos ejes, intentaremos desentrañar la consolidación del progreso en cuanto mito y su metamorfosis en las últimas décadas.

1. El endiosamiento del ser humano

Del tiempo cíclico al tiempo lineal

Si bien es cierto que el progreso se encuentra directamente aparejado con el desarrollo de la ciencia moderna y el surgimiento del racionalismo, es necesario ir más atrás en el tiempo para reconocer las transformaciones que crearon sus condiciones de posibilidad. Para que la creencia según la cual nuestra especie podría avanzar linealmente hacia un estadio de creciente bienestar se instaurase a nivel social, previamente debieron existir profundas y paulatinas transformaciones en las concepciones predominantes acerca del tiempo, del espacio, de la naturaleza, del conocimiento, de Dios y del propio ser humano. En primer lugar, el progreso sería inconcebible sin la instauración del paso del tiempo comprendido y vivenciado como historia, es decir, como linealidad.

Para comprender el carácter relativo de esta concepción de la temporalidad basta con observar la condición antihistórica que caracteriza a la vivencia del tiempo en la mayoría de las culturas humanas ajenas o anteriores a la Modernidad. Esta condición ha sido señalada por Mircea Eliade en su obra *El mito del eterno retorno*, al describir cómo en dichas culturas los rituales y actos humanos imitan actos divinos o episodios del drama sagrado del cosmos que refieren a un momento anterior: al momento de la creación, de la unión entre cielo y tierra, de la creación de Dios, etc. La creencia extendida en el mundo arcaico de que lo real por excelencia es lo sagrado –lo único absoluto, lo único que crea y hace durar las cosas– determina que las acciones humanas en esta cosmovisión solo adquieran sentido en la medida en que participan, repiten y reactualizan esa realidad³. La historia, la duración, queda suspendida en estas culturas por la imitación, mediante la cual el hombre es proyectado a la época mítica en la que los arquetipos fueron revelados por vez primera.

Lo que nos interesa especialmente aquí es el modo en que esta antihistoricidad refiere al carácter secundario de la individualidad

³ ELIADE, M., *op. cit.*, p. 34.

humana: al remitir a un modelo extrahumano los más diversos ámbitos de su existencia, el hombre y la mujer de las culturas tradicionales no se reconocen como reales, es decir, como verdaderamente ellos mismos, sino en la medida en que dejan precisamente de serlo, al imitar y repetir actos de otro⁴. Su condición humana, por ser limitada y perecedera, es la expresión de la irreversibilidad de la historia, mientras que lo que permanece es justamente lo impersonal, aquello que trasciende al humano en cuanto tal. Como señala Eliade:

«En la medida en que se deja sugestionar por la “historia”, el hombre moderno se siente menoscabado por la posibilidad de esa supervivencia impersonal. Pero el interés por la irreversibilidad y la “novedad” de la historia es un descubrimiento reciente en la vida de la humanidad. En cambio, [...] la humanidad arcaica se defendía como podía de todo lo que la historia comportaba de nuevo y de irreversible⁵».

Las culturas arcaicas, lejos de centrar su existencia en la irreversibilidad del tiempo, vivían sin cesar en un presente continuo donde todo recomenzaba por su principio a cada instante, lo que Eliade denomina el «eterno retorno». Esta concepción cíclica del tiempo no puede escindirse, asimismo, del vínculo que estas sociedades poseían con la naturaleza, ya que es allí donde el tiempo se revela con mayor claridad como eterna repetición⁶. Es evidente que esta profunda ligazón que existía entre el acontecer humano y natural fue disolviéndose a lo largo de los últimos siglos, a medida que el mito del progreso y todas las transformaciones aledañas al mismo fueron cobrando vigor en el mundo occidental.

Sin embargo, este vínculo particular con los fenómenos naturales tampoco debe llevarnos a reducir la explicación de este espíritu antihistórico a una especie de inocencia propia de la animalidad, de la que el hombre moderno nostálgicamente carece. Más bien, todo lo contrario: la cosmovisión arcaica solo puede comprenderse a

⁴ ELIADE, M., *op. cit.*, p. 39.

⁵ ELIADE, M., *op. cit.*, p. 52.

⁶ Basta citar el lugar predominante que las fases lunares, por ejemplo, ejercieron sobre múltiples culturas para constatar que los ciclos propios de los fenómenos naturales fueron la guía fundamental a través de la cual hombres y mujeres arcaicos vivenciaron su propia temporalidad.

partir de las características estructurales de la existencia humana, aquellas que también encontramos en la base de la concepción moderna del tiempo en cuanto historia. Como advierte Lluís Duch mediante su antropología simbólica, es en la condición ambigua y polifacética que caracteriza al ser humano desde sus orígenes, su condición de *ser finito capaz de infinito*, donde se haya la fundamentación de sus intentos siempre precarios por llenar el vacío existencial que esta condición le provoca. La vida y la muerte, el bien y el mal, el origen y la meta del universo y de la propia humanidad son preguntas que han debido de enfrentar a hombres y mujeres en todo tiempo y lugar y cuya falta de respuestas marcan la paradoja de nuestra existencia.

Es precisamente en esta búsqueda constante de sentido que debe emprender el ser humano en su paso por el mundo donde el mito del eterno retorno y el mito del progreso se encuentran. Ambas concepciones pueden comprenderse como maneras casi opuestas que han escogido las sociedades humanas de responder a una misma cuestión. El mito del eterno retorno parece prefigurarse como la búsqueda de un paraíso perdido; un momento originario, arquetípico, donde la humanidad gozaba de una existencia ideal ligada al todo, ajena a la muerte, el mal y el sufrimiento: una existencia con sentido. En tanto, el mito del progreso, la percepción de un avance lineal y preciso de nuestra especie hacia un estadio ideal, es la manera en que la cultura moderna y occidental parece afrontar su existencia paradójica: la búsqueda de un paraíso que no se encuentra ya en el pasado sino en el futuro.

Sin embargo, hay una distinción entre ambas concepciones que resulta crucial: el lugar otorgado al ser humano en el marco de lo que cada una de ellas considera como real y absoluto. Ya se anunció anteriormente, de manera muy sintética, el lugar que lo sagrado ocupaba en las culturas arcaicas y como este aspecto se relaciona con su manera de vivenciar el tiempo. Ahora bien, para comprender de qué manera la cultura occidental moderna intentó anular esta dimensión sagrada sacralizando al propio ser humano, debe recurrirse primero a ciertas transformaciones ocurridas en el ámbito religioso. Al respecto, Eliade explica que los sacrificios religiosos de los hebreos hasta la época de los profetas y de todo el mundo oriental se justificaban en teorías arcaicas fundadas en la circulación de la energía sagrada del cosmos; de la divinidad a la naturaleza y al hombre, y de este de nuevo a la divinidad. Eran actos encuadrados en un sistema lógico y coherente, según el cual lo que era de Dios debía volver a él. Por el contrario, el primer acto de fe cristiana, encarnado

en el sacrificio de Abraham, inaugura la idea de un Dios que se revela como personal, como una existencia totalmente distinta que ordena, gratifica y pide sin ninguna justificación racional y para quien todo es posible⁷. El contraste entre ambas concepciones resulta significativo porque deja entrever en la idea de divinidad fundada por el cristianismo –vestida de un carácter mucho más cercano a lo humano que a cualquier rasgo propio del cosmos, de los fenómenos y ciclos de la naturaleza–, un cambio de creencias determinante en relación al proceso de endiosamiento del ser humano que posteriormente inauguraría la ciencia moderna.

A ello se suma otro cambio operado en relación a la vivencia del tiempo: si bien en las creencias mesiánicas del cristianismo y el judaísmo existe la idea de una regeneración final del mundo –que denota igualmente una actitud antihistórica–, para el cristiano el tiempo es real porque tiene un sentido: la redención. Una línea recta traza así la marcha de la humanidad desde la caída inicial hasta la redención final, y el sentido de esta historia es único, porque la encarnación es un hecho único. Según Eliade, con este cambio de concepción:

142

«El pensamiento cristiano tendía a superar definitivamente los viejos temas de la eterna repetición, del mismo modo que se había esforzado por superar todas las demás perspectivas arcaicas mediante el descubrimiento de la importancia de la experiencia religiosa de la “fe” y la del valor de la personalidad humana⁸».

La transición entre el hombre y la mujer arcaica, que buscan trascender tanto la historia como su propia condición humana, y el hombre y la mujer moderna, que se sabe y se quiere creador de la historia, no hubiera sido posible sin los cambios que el cristianismo provocó en la percepción de la realidad. De cualquier manera, esta transición involucró un amplio debate filosófico de múltiples aristas que se prolongó, al menos, hasta el siglo xvii. A partir de ese momento, con el advenimiento de la Modernidad y la Ilustración, la concepción progresista de la historia se afirmaría cada vez más a medida que múltiples pensadores abonaban la fe en un progreso infinito, mediante nuevos principios de orden y unidad.

⁷ ELIADE, M., *op. cit.*, p. 104.

⁸ ELIADE, M., *op. cit.*, p. 128.

El pensamiento hegeliano tuvo una importancia fundamental en lo que respecta a esta nueva concepción del tiempo, ya que a partir de Hegel el acontecimiento histórico se vuelve irreversible y válido en sí mismo en cuanto es una nueva manifestación de la voluntad del espíritu universal. A su vez, con el advenimiento del marxismo, la historia se despoja finalmente de toda significación trascendente para comprenderse como resultado de la lucha de clases. Los acontecimientos no son ya arbitrarios sino que llevan a un fin preciso: el avance de la humanidad hacia una sociedad sin clases. Sin entrar en la complejidad y las múltiples interpretaciones que abarca el pensamiento iniciado por Marx, lo que nos interesa subrayar aquí es el papel que su teoría operó en el paulatino endiosamiento del ser humano como hacedor de la historia.

La instauración del historicismo, así como las transformaciones ocurridas anteriormente en el ámbito religioso, formaron parte de un profundo y paulatino cambio en la temporalidad vivenciada por el ser humano, que desprovisto ya de aquel presente continuo y cíclico propio de las culturas arcaicas, se vio enfrentado a la fatalidad de los acontecimientos. En el pasado, como hemos visto, la humanidad pudo soportar los sufrimientos históricos porque tenían un sentido metahistórico, natural o divino. En tanto, la visión lineal de la historia, que puso en manos de hombres y mujeres su propio destino, no podía resultar tolerable sin una fe que permitiera encontrar un fundamento último a los acontecimientos y al terror que inspira su irreversibilidad. Este punto de partida permite comprender una de las raíces antropológicas fundamentales en las que se cimienta el mito del progreso. Y ello es así no solo porque este vino a dar respuesta a la necesidad de hallar un sentido al devenir humano en el marco de una existencia histórica, sino también porque el declive del vínculo entre lo sagrado y lo real propio del mundo arcaico conlleva el declive de lo mítico como la revelación de un mas-allá y de una sobre-naturalidad. La asociación del mito con lo supersticioso y lo desdeñable, así como la ruptura entre Mythos y Logos que terminaría de consolidarse durante la Modernidad, daba aquí uno de sus primeros pasos.

Del progreso del conocimiento al progreso del ser humano

Para que el ser humano pudiera ocupar la centralidad de su existencia fueron necesarios diversos cambios en el pensamiento occidental que exceden ampliamente la cuestión abordada hasta aquí respecto a la temporalidad. Como señala John Bury, aunque entre

los filósofos anteriores al siglo XVII ya existían enunciaciones de la idea de progreso, hay al menos tres transformaciones importantes de la cultura occidental sin las cuales esta teoría no habría podido emerger, las cuales fueron en gran medida impulsadas por las reflexiones de Francis Bacon y René Descartes. Una de ellas se relaciona con el cuestionamiento a la teoría de la degeneración que había primado durante el Renacimiento, la cual concebía la antigüedad como una Edad de Oro a la que nunca se podría superar, y a partir de la cual el hombre no había hecho más que declinar. Bacon y, en mayor medida, Descartes lograron debilitar la autoridad atribuida a los griegos y los romanos en el terreno del pensamiento, al defender la tesis de que la humanidad, a medida que envejecía, se beneficiaba del saber adquirido en etapas anteriores para lograr un avance intelectual cada vez mayor⁹.

Las dos transformaciones restantes están directamente relacionadas con aquellas premisas que constituyeron las bases de la ciencia moderna. Por un lado, el reconocimiento del valor de la vida terrenal y la sumisión de los saberes a las necesidades humanas; y, por otro lado, la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, condición indispensable para garantizar el progreso indefinido de la ciencia. Bacon fue quien defendió el gradual crecimiento del saber bajo la premisa de que el fin del conocimiento era la utilidad, es decir, mejorar la vida humana y acrecentar la felicidad de hombres y mujeres mediante un creciente dominio de la naturaleza¹⁰. El cartesianismo, por su parte, con su defensa de la supremacía de la razón y de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, sentó las bases sobre las cuales se construiría la idea de que el conocimiento podía progresar indefinidamente. Estas premisas fueron complementadas por Fontenelle, quien incorporó la idea de un futuro indefinido en el que las ideas acertadas de los intelectuales de las generaciones sucesivas se acrecentarían continuamente¹¹. Sin embargo, la permanencia de las ideas cartesianas durante los siguientes siglos señala justamente que este acrecentamiento solo podía darse manteniendo intacto su punto de partida: bajo una admiración comparable a aquella que envestía a los antiguos y que los modernos vinieron a derribar, los axiomas establecidos por los fundadores del pensamiento moderno pasaron al ámbito de lo implícito e incuestionable.

⁹ BURY, J., *op. cit.* pp. 67-69.

¹⁰ BURY, J., *op. cit.*, pp. 55-56.

¹¹ BURY, J., *op. cit.*, p. 105.

Estos pensadores sembraron las bases de un tipo de conocimiento que la Ilustración vendría a consolidar en Occidente como único y excluyente. Como señala Lluís Duch, la supremacía de la razón puso en movimiento un proceso de desencantamiento del mundo y de desmitización de la existencia humana, porque el logos podía configurar la totalidad de las relaciones humanas con Dios, con el cosmos y con el hombre¹². A medida que esta fe en la omnipotencia de la razón humana se fue consolidando, las preguntas fundamentales sobre el origen y la meta del universo y de nuestra especie fueron quedando restringidas al ámbito del conocimiento racional, silenciando todo aquello que las mismas evocaban en el ámbito de lo espiritual y lo trascendente. Este silenciamiento se vuelve condición de posibilidad para el establecimiento y la permanencia del nuevo paradigma del progreso y su consecuente endiosamiento del ser humano, en la medida en que esas cuestiones últimas –a las que todas las culturas han buscado dar respuestas a través de los mitos– develan la precaria existencia de hombres y mujeres y su limitada capacidad para comprender, abarcar y dominar la totalidad de la que son parte. Lo que vendría a establecer el pensamiento moderno a través de la supremacía de la razón es que el ser humano ya no necesitaba preocuparse por lo sagrado y lo extrahumano, sino que debía transformarse él mismo y sus capacidades en el centro de interés y referencia de su devenir.

145

Las relaciones entre la aparición de las ideas presentadas por Descartes y la revolución iniciada en el ámbito de la física y la astronomía por Copérnico, Kepler y Galileo nos permiten comprender mejor algunas de las causas centrales que motivaron esta nueva cosmovisión. Justamente en la época en la que el padre del racionalismo dio a conocer su teoría, a partir de la segunda mitad del siglo xvii, la teoría copernicana comenzaba a popularizarse en Europa y obligaba a Occidente a aceptar que la Tierra no era ya el centro del universo. Para las sociedades de la época, este cambio implicaba aceptar también que la centralidad del género humano era una ilusión, lo cual menoscababa profundamente la legitimidad de la doctrina cristiana y de una divinidad basada precisamente en esa centralidad. La doctrina del progreso, consolidada en el siglo xviii, fue justamente la manera que encontró la sociedad para adaptarse a esta transformación: bajo una nueva forma de antropocentrismo, el ser humano se independizaba de las leyes naturales y divinas y se ubicaba como el dueño de su propio destino¹³.

¹² DUCH, LI., *op. cit.*, p. 485.

¹³ BURY, J., *op. cit.*, p. 149.

Esta adaptación del pensamiento occidental a la revolución astronómica permite explicar el modo en que el racionalismo cartesiano se extendió posteriormente al terreno social. La idea de progreso intelectual se amplió a la idea de progreso del ser humano en su totalidad, bajo el fundamento de que el saber debía asegurar un destino feliz a la humanidad¹⁴. Los enciclopedistas como Diderot y Voltaire se convirtieron en los principales defensores de la idea de que la naturaleza moral del ser humano y sus condiciones sociales podían avanzar hacia una creciente mejora bajo la confianza optimista en la educación y las instituciones. Las siguientes afirmaciones de Diderot dejan entrever un a priori fundamental que subyacía a esta premisa:

«Una idea que nunca hemos de perder de vista es que si alguna vez desterráramos al hombre, es decir, al ser pensante y contemplativo, de la faz de la tierra, este patético y sublime espectáculo de la naturaleza se convertiría en una escena de melancolía y de silencio. Es la existencia del hombre la que da interés a la existencia de otros seres... ¿Por qué no habríamos de convertirle en el centro común? El hombre es el término único del que debemos partir¹⁵».

146

Estas palabras revelan aquella concepción de la razón iniciada por Kant que permitió ubicar al hombre como legislador de la naturaleza y a sus leyes como válidas dentro de los límites de la razón humana: una razón que, como señala Duch, no propone enunciados infalibles, sino que construye conjeturas que tienen la finalidad de explicar la realidad para nosotros¹⁶.

A partir de esta filosofía, que fundamentó el creciente protagonismo de la ciencia, en el siglo XIX el progreso del hombre intentó ser elevado al rango de hipótesis científica: habiendo dejado atrás las

¹⁴ Esta extensión de la teoría cartesiana al ámbito social estuvo atravesada por profundos debates y contradicciones; de hecho, el propio Fontenelle no creía en el progreso de la sociedad, ya que, según él, la invariabilidad de la naturaleza determinaba que el hombre sería psíquicamente siempre el mismo y sus pasiones permanecerían también invariables. Como señala Bury: «El autor de la teoría del progreso del conocimiento, que más tarde llegaría a convertirse en una teoría general del progreso humano, no habría admitido que la difusión de esa idea fuese legítima».

¹⁵ BURY, J., *op. cit.*, p. 148.

¹⁶ DUCH, LL., *op. cit.*, p. 488.

leyes naturales y divinas, comenzó la búsqueda de una ley general del progreso, y el único capaz de dictarla era el propio ser humano. Había llegado el momento de que la organización de la sociedad se guiara por una ciencia positiva: los primeros desarrollos de la sociología como ciencia vendrían a consolidar la idea del progreso como una ley general de la historia y del futuro de la humanidad¹⁷.

Tanto la idea del progreso del conocimiento como del progreso del ser humano fueron moldeadas bajo la creciente validez adquirida por la razón científica. Si esta hizo posible la constitución del progreso como mito, ello se debe en gran parte a los propios aspectos míticos que esta racionalidad involucra. Como establece Duch, todo sistema de explicación contiene siempre aspectos pre-rationales; los límites inherentes al pensar racional mismo ponen de relieve que la realidad comprendida por la ciencia nunca es la realidad en sí, sino que siempre se trata de una realidad ya interpretada¹⁸. Pero esta misma perspectiva indica que no puede establecerse entre el desarrollo de la razón científica y el mito del progreso una relación lineal de simple causalidad. Si bien es cierto que la doctrina del progreso no hubiera sido posible si los principios formales de los grandes sistemas filosóficos modernos no se hubieran vuelto el criterio de gran parte de la humanidad, también debe señalarse que estos principios no pueden aislarse del contexto histórico-cultural concreto en el que emergieron. En su obra *Mito, interpretación y cultura*, Duch apunta:

«Toda racionalidad es una racionalidad teleológica, es decir, orientada a la consecución de unas finalidades concretas y consideradas deseables por un gran número de individuos en el seno de un ámbito geohistórico concreto¹⁹».

¹⁷ A partir de este momento, las teorías asociadas al progreso acabarían dividiéndose en dos grandes tipos. Para los socialistas del siglo XIX y para la teoría marxista, para quienes el establecimiento de una determinada estructuración de la sociedad garantizaría la desaparición del sufrimiento, el progreso se dirigía hacia una meta concreta al alcance del ser humano. El liberalismo, en cambio, vendría a afirmar que a través de un mayor desarrollo de la libertad individual, la humanidad marcharía hacia una creciente felicidad: aquí, la meta del progreso es desconocida y se pierde en el futuro. Ambas teorías políticas, sin embargo, mantienen la defensa de un creciente avance del ser humano como tal.

¹⁸ DUCH, LI., *op.cit.*, p. 496.

¹⁹ DUCH, LI., *op. cit.*, pp. 489-490.

Por tanto, cabe preguntarse si la posibilidad del progreso no fue también uno de los interrogantes y finalidades que motivaron, al menos parcialmente, el propio surgimiento de lo que acabaría siendo la racionalidad científica.

Una ley de la naturaleza

Nos hemos referido anteriormente al modo en que la idea de progreso implicó una paulatina independización del ser humano respecto a las leyes de la naturaleza, a medida que la dimensión histórica del tiempo y la razón científica fueron ganando centralidad. Pero es preciso aclarar ahora que esta independencia lo es respecto a la naturaleza tal y como fue concebida por la mayoría de las culturas anteriores a la Modernidad, es decir, respecto a aquellos rasgos del mundo natural que esas culturas atribuían al orden de lo sagrado, y que era inalcanzable e incomprensible para el propio ser humano. En este sentido, sería más acertado afirmar que el mito del progreso requirió de una nueva interpretación de las leyes de la naturaleza y del modo en que estas se manifestaban en el acontecer humano, para desde allí avanzar también en una nueva forma de relacionarse con ellas. Y es esta interpretación la que la racionalidad propia de la ciencia moderna le proporcionó.

148

Barón d'Holbach fue uno de los primeros pensadores que esbozó una relación entre progreso y ley natural: bajo una teoría naturalista del Universo, estableció que el ser humano es tan solo una parte de la naturaleza, que no posee en ella una posición privilegiada, y que todo lo que él es o será es solamente un efecto de lo que la naturaleza ha hecho de la especie²⁰. Ideas similares fueron expuestas por el propio Kant: en un breve ensayo, el filósofo alemán coincidía en afirmar que las acciones humanas están guiadas por las leyes universales de la naturaleza, al igual que cualquier otro fenómeno físico. La naturaleza, decía, para desarrollarse hacia su propósito final ordena el desacuerdo, la competencia y la sed de poder entre los hombres, los cuales deben existir para que este logre pasar del estado salvaje al civilizado. Sostenía, asimismo, que las leyes de la evolución de la civilización resultaban aún indescifrables, pero que en el futuro quizás existiera alguien capaz de descubrirlas, realizando en el campo de las ciencias sociales aquello que Kepler y Newton habían hecho con las leyes físicas²¹.

²⁰ BURY, J., *op. cit.*, p. 158.

²¹ BURY, J., *op. cit.*, pp. 221-224.

La aparición del evolucionismo darwiniano y su posterior extensión al ámbito social parecen, al menos en parte, haber respondido a la voluntad expresada por Kant. Al desmentir la tesis de la inmutabilidad de las especies e imponer como hipótesis científica la idea de la evolución de la vida, la teoría defendida por Charles Darwin a mediados del siglo XIX tuvo un rol fundamental para que la idea de progreso fuera finalmente aceptada de manera universal. Pero su teoría también contribuyó a consolidar esta doctrina a partir de la degradación que supuso para los seres humanos asimilar que ellos mismos eran descendientes de los monos: al igual que con la teoría copernicana, el evolucionismo provocó que hombres y mujeres se aferraran aún más al mito que los ubicaba como el centro de su propia existencia y que ponía de relieve la razón como aquel rasgo distintivo de la especie que guiaría el camino hacia un futuro mejor.

Fue el pensador británico Herbert Spencer quien consiguió enmarcar por completo esta teoría en la doctrina del progreso, al extender el principio de la evolución a la sociología y defender que la adaptación de la especie se aplicaba tanto a la esfera física como a la mental. Bajo esta premisa, la civilización misma pasaba a ser entendida como parte de la naturaleza, ya que representaba las adaptaciones que ya se habían llevado a cabo²². A partir de aquí, el progreso de la humanidad aparecería como un hecho necesario y «natural», pero según aquella comprensión precisa y determinada de lo natural que ofrecía la ciencia moderna.

De esta manera, la cultura occidental se encerraba en una cosmovisión que iría justificando cada vez más la destrucción de la naturaleza en su propio nombre. El planeta dejaba paulatinamente de ser el *oikos*, la única casa posible para el ser humano, para transformarse en un recurso a través del cual debía hacer triunfar el destino que como especie le estaba concedido. Los graves cambios provocados por el progreso humano en el medio ambiente y el modo en que estos, tarde o temprano, irían obstruyendo cada vez más su camino hacia la felicidad, no podían ya ser abarcados por una humanidad que se creía predestinada a la omnipotencia. Este antropocentrismo, asimismo, no podría haber nunca alcanzado su actual magnitud sin los esfuerzos de la ciencia moderna por establecer la objetividad de la naturaleza que, como indica Herbert Marcuse, han conducido a una desmaterialización cada vez mayor del mundo natural. Esa objetividad ha devenido en una idealización en la que el objeto se

²² BURY, J., *op. cit.*, p. 303.

constituye a sí mismo solo en una relación práctica con el sujeto, y es a partir de este mecanismo que fue consolidándose uno de los mayores mitos de la ciencia moderna: la idea de una naturaleza infinita que existe como tal²³.

Más adelante volveremos sobre este último punto, pero hay una gran paradoja que se expresa en la consolidación del progreso como ley natural y que ahora nos gustaría señalar. A fines del siglo XIX, esta doctrina llevó a poner un interés ético sin precedentes en las generaciones futuras, ya que se consideraba que eran estas las que alcanzarían la felicidad que los sufrimientos del presente ayudarían a conseguir. La concepción de un avance lineal hacia la perfección implicaba indefectiblemente que el compromiso del ser humano no debía restringirse ya solo a sus contemporáneos, en una dimensión espacial, sino que también se expresaba en el tiempo, en relación a aquellos que todavía no habían nacido, pero que pasaban a ser también sus prójimos. Sin embargo, no hay dudas de que las acciones y decisiones que se tomaron en nombre del progreso durante el último siglo y aún en nuestros días implican unas terribles consecuencias para las futuras generaciones: el cambio climático, la contaminación, la destrucción y la escasez de los recursos vitales que provoca «el desarrollo» son problemáticas que han pasado ya a formar parte del discurso dominante del siglo XXI. Quienes hoy habitamos la Tierra somos aquellas generaciones en nombre de las cuales la sociedad moderna se sacrificaba y, a excepción de una pequeña minoría, podemos observar ya en la cotidianeidad nuestra paradójica condición de víctimas de aquel sacrificio.

Por otro lado, el modo en que el actual modelo de extracción de recursos naturales del llamado Tercer Mundo avanza para sostener el progreso de una pequeña porción de la población mundial, vuelve cada vez más difícil encontrar en el mito del progreso una respuesta a la consideración ética por los co-habitantes del planeta en otras latitudes. Del mismo modo, el aumento de las catástrofes naturales y los estudios científicos que señalan un panorama sombrío en todo el globo a raíz de las crecientes problemáticas medioambientales evidencian que el avance del progreso no es más que una condena para aquellos que vendrán. Esta situación pone en evidencia que si la destrucción de la naturaleza continúa, no habrá pacificación posible de las relaciones humanas, algo que Marcuse advirtió hace ya cuatro décadas:

²³ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 171.

«El nivel de vida alcanzado en las áreas más avanzadas no es un modelo adecuado de desarrollo, si lo que se busca es la pacificación. Ante lo que ese nivel ha hecho del hombre y la naturaleza, debe formularse nuevamente la pregunta sobre si merece la pena de los sacrificios y las víctimas que se han hecho en su defensa²⁴.»

El modo en que las posibilidades de pacificación se ven crecientemente menoscabadas por la destrucción del medio ambiente ha alcanzado hoy una profundidad escalofriante, en gran parte debido también a los cambios operados por los vertiginosos avances tecnológicos, que más adelante analizaremos. Por ahora es necesario señalar que a través de estos avances, el trabajo humano está siendo cada vez más reemplazado como motor de la productividad, mientras que las materias primas, necesarias tanto para crear las máquinas como para producir los bienes de consumo en general, pasan a ubicarse en el centro de la disputa global. El proceso de acumulación por desposesión que describe el teórico marxista David Harvey para explicar un rasgo distintivo del capitalismo actual señala una realidad político-económica global en la que se necesitan cada vez menos hombres y mujeres que trabajen, y cada vez más territorios libres de ellos.

151

Algunos de los principales fundamentos que en los últimos años han llevado a un cierto cuestionamiento de la doctrina del progreso pueden encontrarse justamente en las crecientes demostraciones del colapso del ambiente y los indicios de que la tierra será un lugar cada vez más inhabitable para la mayoría de los seres humanos en el futuro, ya que estos aspectos minan las bases mismas de este mito. La naturaleza en nombre de la cual se desarrolló la actual civilización parece transformarse ahora en una realidad que derrumba sus fundamentos y ubica al ser humano en un callejón sin salida, pero en el que parece no poder más que seguir avanzando. Muestra de ello es que, pese a esta situación, el cuestionamiento al progreso permanece aún en ámbitos muy reducidos, mientras su doctrina sigue marcando la dirección que toman a nivel económico, social y político la mayoría de los estados.

La posibilidad de que aun en un presente cada vez más insostenible la humanidad continúe en la misma dirección es quizás una de las mayores muestras de la ceguera en que nos ha sumergido la razón

²⁴ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 243.

científica como verdad única. Entendiendo que la racionalidad del ser humano no se reduce al saber científico, podemos encontrar en este fenómeno la irracionalidad más profunda que acompaña a este saber. Una irracionalidad que se opone a aquella razón defendida por Stephen Toulmin:

«Los hombres demuestran su racionalidad, no ordenando sus conceptos y creencias en unas rígidas estructuras formadas, sino mediante su disposición para responder a las nuevas situaciones con espíritu abierto, reconociendo los defectos de sus procedimientos anteriores, y superándolos²⁵».

De cualquier manera, explicar la manera en que este mito aún logra sobrevivir en la era actual requiere abordar una gran diversidad de aspectos que exceden el presente trabajo y donde la estructura de las relaciones de poder en el marco de la globalización económica tiene un rol fundamental. Señalaremos, por ahora, que la idea de progreso no podría haber perdurado si la forma de vida de aquella pequeña porción de la población que goza de sus beneficios no se hubiera constituido en referencia, en la meta considerada como deseable y alcanzable para el resto de la humanidad. En lugar de convertirse en la evidencia de la desigualdad y de la riqueza a costa de la cual millones de personas presentes y futuras estarán condenadas a la miseria, dicha forma de vida ha conseguido instalarse como la prueba de que el rumbo que han tomado las sociedades humanas constituye efectivamente un avance hacia un mayor bienestar, al que también podrían llegar todos los hombres y mujeres. La fuerza de este imaginario es tal que deja en la penumbra las evidencias de que si los siete mil millones de seres humanos vivieran el estilo de vida de los países desarrollados, el planeta colapsaría en un brevísimo tiempo.

En este escenario, la permanencia del mito del progreso no podría comprenderse sin analizar el lugar que la tecnología ha alcanzado en la cultura y el pensamiento occidentales, no solo debido a su contribución para instalar a través de los medios de comunicación el imaginario que garantiza su supervivencia, sino especialmente debido a la profunda transformación que ha provocado en la propia condición humana y que ahora intentaremos esbozar.

²⁵ DUCH, LL., *op. cit.*, p. 483.

2. El endiosamiento de la tecnología

Si para las culturas arcaicas el cosmos era la referencia de lo absoluto y de lo real, si durante la Edad Media dicha referencia fue paulatinamente desplazada por una divinidad de nuevo carácter a través de la fe cristiana y luego el advenimiento de la Modernidad pondría al ser humano y a la razón científica como centro de adoración, a partir del siglo xx presenciamos un nuevo desplazamiento. Bajo el ala de la ciencia moderna, las creaciones tecnológicas han atravesado un proceso de sacralización hasta instalarse como el último eslabón de esta «sucesión de endiosamientos» que trazamos aquí de manera muy general y sintética. En ella, en su divinidad, se encuentra una clave fundamental para explicar el actual embotamiento de la humanidad, la permanencia de la fe en el progreso y su ceguera frente a la naturaleza como condición última que habilita o amenaza su propia existencia.

Es necesario aclarar que el ser humano es y ha sido desde siempre un ser técnico: su condición excéntrica, su condición de especie dotada de razón imprime en él una separación inevitable respecto de la naturaleza que lo obliga a acceder a ella a través de artificios; incluso su propio cuerpo se constituye en una herramienta. Lo que intentaremos analizar aquí es cómo, guiado por el mito del progreso, ese ser técnico se vio transformado por una tecnología que en su avance vertiginoso fue relegando aspectos fundamentales de la propia condición humana.

Tener para ser (feliz)

Hay un aspecto del mito del progreso en el que no hemos reparado lo suficiente hasta ahora y que tiene una estrecha relación con el lugar que la tecnología ha pasado a ocupar en la era actual. Si según la doctrina del progreso la humanidad avanzaba linealmente hacia su felicidad, también era necesario definir qué determinaba esa felicidad. La respuesta vino a darla la economía a fines del siglo xviii; con el nacimiento de esta ciencia logra extenderse y consolidarse la idea de que el bienestar para el ser humano consistía en la abundancia de objetos que brinden satisfacción y en la libertad para gozar de ella. Adam Smith, fundador de esta disciplina, contribuyó a trazar una historia del gradual progreso económico de la humanidad, la cual dependía de que el libre comercio entre todos los pueblos del mundo no fuera obstaculizado por políticas gubernamentales. El ideal de solidaridad económica del

género humano se establecía como uno de los elementos del ideal del progreso²⁶.

Es esta concepción fundada en el progreso material la que permitió a ciertos pensadores de la Ilustración afirmar que su época era la de mayor felicidad de la humanidad en comparación con todos los periodos históricos anteriores: los signos de esa felicidad eran fundamentalmente una agricultura floreciente y el crecimiento de la industria y el comercio. Pero estos cambios, cuya mayor expresión se concentró en el estallido de la Revolución Industrial, no hubieran sido posibles sin que el progreso material se instalara como valor absoluto.

A mediados del siglo XIX, a partir de la enorme transformación de las condiciones de vida de la población que generaban los avances científicos y técnicos, se generalizó la percepción de que el crecimiento del poder humano sobre la naturaleza no tenía límites. Pero, además, fenómenos como la extensión del transporte ferroviario y la invención del telégrafo y de la energía eléctrica ayudaron a ver en la invención moderna el camino que acercaba a las naciones e impulsaba aquel ideal de solidaridad difundido por Smith. La idea de comunidad de todos los habitantes de la Tierra se instalaba en la conciencia de la humanidad y se encontraba en ella la garantía de una civilización naturalmente progresiva, constituyendo un paso fundamental hacia lo que hoy conocemos como «globalización».

En la concepción de la felicidad como propiedad encontramos una de las mayores expresiones del carácter religioso del capitalismo, aquel que los referentes de la Escuela de Frankfurt alcanzaron a vislumbrar a partir del análisis del sistema económico que permitió al mito del progreso arraigarse definitivamente en la vida social. Las palabras de Walter Benjamin en su obra *El capitalismo como religión* sugieren el lugar que el dinero pasó a ocupar en Occidente a partir de este modo de producción:

«En tiempos de la Reforma el cristianismo no favoreció el advenimiento del capitalismo, sino que se transformó en él. Metódicamente habría que investigar en primer lugar qué vínculos estableció en cada momento el dinero con el mito, hasta que pudo atraerse hacia sí

²⁶ BURY, J., *op. cit.*, p. 201.

tantos elementos míticos del cristianismo para constituir ya el propio mito²⁷».

Asimismo, la descripción que Adorno y Horkheimer realizan de la sociedad estadounidense a mediados del siglo XX señala el cambio fundamental que el capitalismo y el progreso material como guía de la existencia generó en el propio ser humano:

«Aquí no hay ninguna diferencia entre el destino económico y el hombre mismo [...]. Los individuos valoran su propio *sí mismo* de acuerdo con su valor de mercado y aprenden lo que son a través de lo que les acontece en la economía capitalista²⁸».

El modo en que aquel ser humano endiosado se volvió valor de mercado es indesligable de las transformaciones que la tecnología provocó, y en particular del rol que los medios de comunicación han ejercido al expandir la idea de felicidad nacida en la Modernidad. No hay dudas hoy de que la prensa, a la que luego se sumaría la fotografía, el cine, la radio y la televisión, ayudaron a establecer un ideal común centrado en el progreso material y la forma de vida occidental. Pero estos aparatos han ido mucho más allá: la célebre tesis de Marshall McLuhan «el medio es el mensaje» y su comprensión de los medios como extensiones del hombre, pusieron de relieve ya en la década de los 60 hasta qué punto los lenguajes inaugurados por cada nueva tecnología configuran modificaciones esenciales en el propio ser humano. Al explicar cómo la escritura determinó el paso de la sociedad tribal a la civilización, la imprenta el paso de la Edad Media a la Edad Moderna y, hoy podríamos agregar, internet el paso a la Globalización, el filósofo canadiense consiguió señalar que el contenido transmitido por un medio en particular es irrelevante si se lo compara con el efecto que las características inherentes al medio en sí ejercen en la sociedad²⁹.

Estas transformaciones no pueden, sin embargo, llevarnos a depositar en el devenir tecnológico un poder sobrehumano que bajo sus propias leyes determina el destino de la civilización. Los cambios

²⁷ BENJAMIN, W. *El capitalismo como religión*. Disponible en: www.catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html.

²⁸ HORKHEIMER, M. y ADORNO, T., *op. cit.*, p. 253.

²⁹ MCLUHAN, M., *op. cit.*, pp. 113-117.

tecnológicos son indesligables de la lógica de dominación propia del capitalismo: son los valores del mercado, asociados a su vez a la idea de progreso, los que van moldeando la existencia a través de avances científicos y técnicos que condensan, a cada momento, los intentos por conquistar la humanidad entera como clientela³⁰. Marcuse estableció un interesante acercamiento a esta cuestión en el marco de lo que conceptualiza como el paso de una sociedad pretecnológica a una sociedad tecnológica:

«La sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, el siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al “orden objetivo de las cosas” (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el “orden objetivo de las cosas” es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota cada vez más eficazmente los recursos mentales y naturales³¹».

156

La sociedad tecnológica, añadirá el autor, se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre: en ella, la lucha por la existencia y la explotación del hombre y la naturaleza llegan a ser más científicas y racionales. Así, el mismo aparato social que permite elevar la productividad y, con ello, el nivel de vida, produce un modelo de mentalidad y conducta que justifica y absuelve sus aspectos más destructivos y opresivos³². Nos encontramos aquí con un cambio fundamental respecto a las bases sobre las que se había desarrollado la doctrina del progreso en épocas anteriores, cuando diversos pensadores veían en ella leyes que garantizarían en un

³⁰ Más allá de que McLuhan no prestó demasiada atención a esta cuestión, él mismo sugiere que el eficientismo propio de la máquina, que va ocupando la propia vida social e individual, se intrinca a su vez con los valores cuantitativos que rigen a las corporaciones encargadas de decidir el alcance, la efectividad y características que va tomando la producción tecnológica y, en particular, la red de medios globales.

³¹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 161.

³² MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 163.

futuro la desaparición de fenómenos como la desigualdad, la guerra y la destrucción. La ideología que hoy parece haber triunfado ya no niega el hecho de que la destrucción sea el precio del progreso, sino que la justifica bajo una nueva racionalidad.

Pero ¿cómo fue posible la transición hacia esta racionalidad? Sin dudas son múltiples los factores que la determinaron, pero uno de sus aspectos constitutivos se relaciona con los cambios operados en la idea de felicidad subyacente al mito del progreso. Aquella búsqueda de una existencia centrada en la abundancia de objetos materiales y de la libertad para gozar de ellos se mantiene en la sociedad tecnológica pero bajo una nueva forma, dado que el aparato productivo requiere ahora una constante creación de necesidades que lleva al límite esta concepción de la felicidad y, además, hace que las sociedades estén dispuestas a conseguirla a cualquier coste. Los medios masivos de comunicación ejercen un rol crucial en este sentido. Así lo señala Marcuse en su obra *El hombre unidimensional*, donde destaca que el cambio cualitativo ocurrido en el siglo XX es que la creación de necesidades represivas ha llegado a ser parte del trabajo socialmente necesario, en el sentido de que sin él el modo de producción establecido no se sostendría³³.

El concepto de desublimación, tal como lo incorpora el pensador alemán, resulta especialmente relevante para comprender la transformación que esta situación ha generado en la propia conciencia de la felicidad. Con este término, Marcuse refiere a la existencia de un universo racional que se vuelve total por una base material de satisfacción creciente y a través de la cual, de modo similar a las drogas, el principio de placer absorbe el principio de realidad³⁴. Este proceso no solo implica una negación del carácter destructivo de la propia existencia respecto de otros seres, otras sociedades o del medio ambiente, sino que se traduce también en una reducción del propio ser, en la medida en que en la realidad tecnológica, el placer genera también sumisión: extiende la libertad al tiempo que intensifica la dominación.

El ocaso del saber humano

La concepción del progreso adquiere en la sociedad tecnológica una nueva forma, cuya mayor peligrosidad radica en que los criterios

³³ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 246.

³⁴ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 102.

éticos exclusivos de la condición humana ya no tienen posibilidades de guiar su dirección. Los orígenes de esta situación se encuentran en aquel modo de conocimiento que la ciencia moderna vino a inaugurar pero que, a través de su propio progreso, parece haberse invertido; la lógica a través de la cual la racionalidad científica ubicaba al ser humano como dios y legislador de su propia realidad deriva ahora, mediante la racionalidad tecnológica, en la anulación de su ser. La capacidad de juzgar que posee como sujeto racional, y que de hecho constituye el paso primero y último de todo razonamiento, ya no tiene validez en los términos de la realidad que él mismo ha construido.

Ante la imposibilidad de afrontar el vértigo de la irreversibilidad del tiempo y de la inmensidad del cosmos, el sistema filosófico que fundamenta la razón científica ha acabado suspendiendo el juicio sobre lo que pueda ser la realidad misma. Marcuse explica este cambio a partir del modo en que la cuantificación de la naturaleza separó la realidad de todos sus fines inherentes; a través de esta cuantificación, afirma, la ciencia quedó desligada de la ética, lo verdadero de lo bueno. Aquello por lo que la naturaleza, incluyendo al hombre, debe estar luchando, es científicamente racional solo en términos de las leyes físicas, químicas y biológicas³⁵. En esta nueva racionalidad, el mundo de los valores humanitarios, morales y espirituales y, en general, todas las ideas que no pueden ser verificadas mediante un método científico ya no son reales; permanecen en el plano de los ideales sin perturbar la forma de vida establecida.

El acceso a la realidad a través del método científico de manera exclusiva se traduce en el hecho de que la transformación del ser humano y la naturaleza no posea más límites objetivos que aquellos que ofrece la facticidad de la materia. Esta situación encuentra sus cimientos en el carácter instrumentalista de la ciencia, que en sus intentos por respetar la ley del progreso y avanzar hacia un creciente bienestar material ha reducido todo el mundo natural a mero recurso, transformándose en el a priori de una tecnología como forma de control social y dominación³⁶. Una dominación cuya mayor fuerza parece radicar en su invisibilidad, en la medida en que la propia idea de neutralidad y objetividad que la ciencia consiguió atribuirse se instala en la base de la realidad tecnológica y hace que esta aparezca desprovista de un fin o una intencionalidad.

³⁵ MARCUSE, H., *op. cit.*, pp. 163-164.

³⁶ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 173.

Estas reflexiones indican que el papel que los aparatos tecnológicos desempeñan en la realidad social actual va mucho más lejos que la trasmisión o imposición ideológica, que puede identificarse especialmente en los medios masivos de comunicación. La perspectiva ofrecida por Marcuse nos indica que hoy la dominación se perpetúa y difunde no solo por medio de la tecnología sino también *como* tecnología; esta provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura. A través de la tecnología, la falta de libertad del hombre no aparece ni como irracional ni como política sino más bien como una sumisión al aparato técnico, que se justifica racionalmente en tanto que aumenta las comodidades de la vida y la productividad del trabajo³⁷. Ante ello, la posibilidad de abrir alternativas históricas en el mundo contemporáneo depende en gran medida de la identificación y el reconocimiento de la conciencia científica como conciencia política y de reconocer la dirección política que subyace a la racionalidad tecnológica, pero el ocaso de los criterios éticos que más arriba anunciábamos y que esta misma racionalidad ha propiciado advierte acerca de las dificultades que involucra este desafío.

En los valores que subyacen a la dominación como tecnología y que permiten su constitución como tal pueden reconocerse fácilmente aquellas ideas que la paulatina mistificación del progreso descripta anteriormente logró asentar como verdades implícitas. Especialmente desde principios del siglo xx y hasta la actualidad, las concepciones que esta doctrina instituyó evolucionan a través de una racionalidad que no deja de tener en el horizonte aquel destino que hombres y mujeres creyeron tener reservado en el futuro y que ahora reclama la incesante invención de nuevos aparatos.

Para comprender esta situación es importante destacar otras transformaciones que en las últimas décadas han ocurrido en relación con el modo de conocer propio del ser humano. Nos referimos a la creciente especialización y fragmentación del saber, un fenómeno que Gunter Anders atribuye justamente a «la obsolescencia del hombre» –tal como reza el título de su obra– frente a la tecnología. Esta forma de conocimiento especializado responde, es cierto, a los rasgos propios del método científico, y su validez se retrotrae a la creación misma de las diversas disciplinas científicas que hoy conocemos. Sin embargo, la perspectiva difundida por el autor alemán a mediados del siglo pasado resulta interesante en cuanto señala el

³⁷ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 173.

modo en que este proceso se vio intensificado por la creciente admiración que los aparatos despertaron en el ser humano, que, en el marco de lo que aquí denominamos el proceso de «endiosamiento de la tecnología», buscaría imitarlos a cualquier precio.

La esencia del aparato, señala Anders, sirve para realizar una única tarea especializada, y esta característica define también el ser que hay que producir en la ingeniería humana, como una habilidad aislada a la que se adjunta el verdadero hombre solo como un apéndice inevitable. Esta especialización absoluta conlleva que el hombre ni siquiera pueda preguntarse ya qué va a ser de él como hombre; no le incumbe en la medida en que no forma parte de su trabajo, de su función particular. «El hombre nunca antes –ni siquiera en sus prácticas místicas o en sus autotransformaciones mágicas– había emprendido una negación tan total de su forma de ser», reflexiona el autor³⁸.

De cualquier manera, es evidente que si la tecnología, como creación humana, promueve una forma de conocimiento fragmentada, puramente operacional y especializada, es porque ya antes del inmenso auge que los aparatos han adquirido, el ser humano había instaurado él mismo la posibilidad de esa forma de conocer. De hecho, ya nos hemos referido a ello en relación con la concepción de la realidad establecida por la racionalidad científica. Anders alude al pensamiento de Kant para explicar uno de los orígenes fundamentales de este cambio y, en consonancia con Marcuse, advierte:

«El mundo se nos ha transformado, por medio de las ciencias naturales, en una cosa “más allá del bien y del mal”, de manera que los problemas de la moral [...] *vagan de una parte a otra, desarraigadas en el océano del ser moralmente indiferente*»³⁹.

Lo que demuestran estas afirmaciones es que la cuantificación de la naturaleza inaugurada por la ciencia adquiere una nueva magnitud, ya que la inmensa superioridad que los aparatos poseen en esta tarea respecto de hombres y mujeres determina su sumisión a ellos. Dado que la capacidad humana de calcular es nula frente al aparato, el ser humano renuncia a decidir por sí mismo sus problemas y desliga responsabilidades en los productos tecnológicos, pero en la

³⁸ ANDERS, G., *op. cit.*, p. 59.

³⁹ ANDERS, G., *op. cit.*, p. 60.

medida en que sus problemas no sean calculables, tampoco cuentan los problemas mismos.

La realidad del siglo XXI evidencia que a medida que los avances tecnológicos se reproducen a una velocidad cada vez mayor y van ocupando más espacios de la propia vida, se profundiza también esta forma de conocimiento fragmentado y cuantificador, que se instaura como el único válido, e incluso posible. Nos encontramos así en un círculo vicioso: mientras la tecnología más domina nuestra existencia, más nos alejamos del saber integrador y humanista –aquel que la máquina nunca podrá ofrecer por sí misma– que podría brindar los criterios éticos indispensables para hacer frente a la dirección que la racionalidad tecnológica, bajo la ley del progreso, está imprimiendo en el devenir humano.

De Dios a esclavo

Las profundas transformaciones mencionadas en el campo del saber requieren ser explicadas a partir del modo en que el ser humano pasó de ser el Dios de la Edad Moderna a ser un fiel de su propia creación. Su debilidad como especie no aparece ya ante una realidad tal como «la historia» o «Dios» o el «cosmos», sino ante los mismos aparatos tecnológicos que él ha construido a partir de la racionalidad científica. Anders señala con agudeza esta situación:

«Se podría imaginar un informe teológico sobre este fenómeno, escrito en el año 2000, de esta manera: “Como no existía el demonio o el dios marcionita, que condenara al hombre a una existencia de aparato o que lo convirtiera en un aparato, el hombre inventó ese dios; incluso se atrevió a desempeñar él mismo el papel de ese dios adicional; pero desempeño ese papel exclusivamente con el fin de infligirse los males, que no podía hacer venir de otros dioses. Se convirtió a sí mismo en señor solo para poder convertirse en esclavo de una manera nueva⁴⁰».

En el camino del progreso, el ser humano se ha sumido en una verbosísima creación de aparatos con el fin de alcanzar su libertad, pero paradójicamente, en su intento, ha provocado una creciente falta de ella en su existencia. El filósofo alemán señala que una de

⁴⁰ ANDERS, G., *op. cit.*, p. 62.

las claves fundamentales de esta esclavización responde al hecho de que el ser humano, en su admiración por la tecnología, procede a una transformación de su propio ser y acaba renunciando a sí mismo para imitar y complacer a sus aparatos⁴¹.

Uno de los fenómenos que ha hecho posible este mecanismo es la continua creación de necesidades, llevada adelante a través de los mismos productos tecnológicos en el marco de una racionalidad que así lo requiere. Pero más allá de lo distintivo y peculiar que posee esta nueva transformación del ser humano, podemos observar en su trasfondo mítico las mismas causas que en otro momento lo llevaron a aferrarse a los arquetipos –en el marco del mito del eterno retorno–, a la historia como progreso, a la ciencia como saber absoluto y de allí, finalmente, a ubicarse él mismo como divinidad. A lo largo de este proceso, mujeres y hombres no han logrado librarse de aquellas huellas que una y otra vez les señalan su condición de especie finita, precaria y contingente. Y ante ello, han encontrado ahora en la tecnología una nueva manera de afrontar esta condición, adorando en ella la omnipotencia de la que ellos mismos carecen pero que, sin embargo, creen poder alcanzar a través de sus aparatos.

A medida que la máquina va avanzando, los seres humanos van encontrando en ella todo aquello que anhelan en su afán prometeico de convertirse en dioses. La posibilidad de los aparatos de ser infinitos, a través del continuo reemplazo que habilita la producción en serie, contrasta con la condición humana de ser mortal, único e irremplazable⁴². El hecho de ser moldeados continuamente en función de las necesidades se opone a un ser que lleva milenios cargando el mismo cuerpo caracterizado por su fragilidad. La perfección de un objeto que asegura el cumplimiento sistemático de sus funciones, sin que intervengan factores emocionales y espirituales, deja en evidencia la ineficiencia y la fácil corruptibilidad del hombre. Gran parte de estas cualidades que los seres humanos veneran en los aparatos han llevado a Anders a desnudar la vergüenza que hombres y mujeres experimentan frente a sus creaciones, en la medida en que estas le revelan su propia debilidad⁴³.

⁴¹ ANDERS, G., *op. cit.*, pp. 57-70.

⁴² El enorme auge que la fotografía ha adquirido en nuestro siglo es un claro ejemplo de esta situación y del afán del ser humano por negar su propia fragilidad a través de la tecnología, ya que a través de las imágenes hombres y mujeres logran volverse inmortales o, en términos de Anders, “crearse repuestos de sí mismo” y “desmentir su insoportable existencia única”.

⁴³ ANDERS, G., *op. cit.*, pp. 39-41

Vemos aquí, entonces, una tercera humillación que cae sobre la especie. Aquel ser que debió aceptarse hijo de un animal y habitante de un planeta perdido en la inmensidad del cosmos, tuvo que aceptar que la capacidad a la que aún creía poder aferrarse de manera exclusiva –el don que le estaba dado a través de la razón para dominar técnicamente su entorno– era ahora superada por los aparatos mismos. Podría señalarse lo absurdo de esta percepción a partir del hecho de que estos –y toda la tecnología como tal– son, en realidad, su propia creación, pero como advierte el autor de *La obsolescencia del hombre*, el sujeto contemporáneo no siente orgullo ante los productos porque no se siente ya creador de ellos. Por el contrario, ve en sus creaciones la señal de lo que no tiene y de lo que no es y, desde allí, se avergüenza de sí mismo⁴⁴.

El mito del progreso acaba por sedimentar la dirección a la que este endiosamiento de la tecnología conduce, en la medida en que la creación de aparatos cada vez más complejos y omnipotentes que provoca esta nueva religión se entronca con el valor de la novedad y con la certeza de que cada «avance» tecnológico es un paso más hacia el futuro prometido por esta doctrina. La fe en el avance del conocimiento que, como vimos, luego se extendió a la idea de progreso del propio ser humano acaba confluyendo en el progreso tecnológico, que se instala hoy como garantía de que la humanidad aún camina por la senda correcta. Sin embargo, lo descrito hasta aquí sugiere que la tecnología, a medida que avanza, obliga al ser humano y a su forma de conocimiento a volverse sobre sus propios pasos.

El avance tecnológico se ve en gran parte motorizado por los intentos siempre frustrados del ser humano de estar a la altura de los aparatos, de progresar a su mismo ritmo. Así lo indica el fenómeno que Anders denomina como la «perversión en la relación oferta-demanda» y en el marco de la cual la primera precede a la segunda. La demanda de un producto es inducida porque representa un segundo producto indispensable para el consumo del primer producto; así, el aparato se presenta con la pretensión de ser sujeto de la demanda, con la exigencia de que el hombre se esfuerce en presentar ofertas cada vez mejores para que el aparato funcione como podría funcionar. Incluso la exigencia moral es transferida del humano a la tecnología: «Reprimir los talentos de los aparatos es un acto inmoral», afirma el filósofo para advertir que, a partir de esta máxima, el hombre se ha limitado a garantizar el éxito de sus creaciones

⁴⁴ ANDERS, G., *op. cit.*, p. 43.

mediante el ofrecimiento y la preparación de su cuerpo y su forma de vida⁴⁵. La adaptación de la especie que requiere la ley de la evolución –aquella que había dotado al progreso de su carácter de ley natural– parece ser dictada ahora por la tecnología.

Las consecuencias que el progreso tecnológico ha provocado en la existencia humana, para bien y para mal, son innumerables, pero hay una de ellas que nos parece crucial y que de algún modo concentra los diversos aspectos señalados en este apartado. Todas las actividades del ser humano, y en particular su condición de ser técnico, se pueden deducir como intentos de producir un mundo que se adecúe mejor a hombres y mujeres y a reducir la inevitable resistencia que enfrentan respecto de la realidad del mundo exterior. Ya a mediados del siglo xx, Anders señalaba que nuestra especie estaba más cerca que nunca de esa meta a raíz de los cambios operados por la tecnología: «La adaptación del hombre al mundo y la del mundo al hombre es tan completa que la resistencia del mundo se ha convertido en imperceptible», señalaba. Pero esta adaptación implica que el mundo nos llega como una realidad ya interpretada y arreglada previamente, y, desde allí, nos impide su comprensión, en la medida en que parece prescindir de una ideología para ser descifrada. Del mismo modo, el ser humano –en la medida en que se adapta a sí mismo a los aparatos– también aparece como una entidad ya prefigurada que encaja perfectamente con la realidad dada⁴⁶.

Esta idea está directamente asociada con el ocaso del saber humano que señalábamos anteriormente y con aquellas características que Marcuse atribuía a la racionalidad tecnológica. La situación descrita es abordada por este autor en términos de una filosofía unidimensional que se manifiesta en «la dictadura de lo dado» y que elimina toda posibilidad de un pensamiento negativo o alternativo. Todo aquello que contradiga la realidad dominante –todas las ideas, emociones e imágenes no operacionales o instrumentales– pasa, en el marco del progreso tecnológico, a ser anulado como inútil, irracional y sin sentido. Es denunciado como ficción o mitología⁴⁷. La posibilidad de reconocer las raíces míticas que sostienen y justifican la realidad dada queda obstaculizada, una vez más, en nombre de la razón, dotando al progreso mismo de un carácter totalitario. Mientras la humanidad

⁴⁵ ANDERS, G., *op. cit.*, pp. 56-70.

⁴⁶ ANDERS, G., *op. cit.*, p. 192.

⁴⁷ MARCUSE, H., *op. cit.*, pp. 195-198.

se ve cada vez más obligada a repensar su rumbo ante las consecuencias destructivas que el mito del progreso implica para la mayoría de los seres humanos y para el medio ambiente, esta dictadura de lo dado parece sin embargo continuar afianzándose en la estructura de pensamiento occidental, transformándose en uno de los mayores obstáculos para concebir otra realidad posible.

Conclusión

Hemos intentado realizar una aproximación a las principales condiciones que determinaron la consolidación del progreso como mito, a través de las concepciones que implícitamente han ido dando forma a esta idea en los diversos momentos históricos. Asimismo, nos hemos referido a las consecuencias que la instauración del progreso como valor sagrado ha significado para el pensamiento y la existencia de las sociedades humanas en el mundo occidental. Estas transformaciones, ocurridas a lo largo de los últimos siglos, son un punto de partida que puede contribuir a comprender la complejidad del presente en el que nos encontramos. La crisis de sentido que se vive en la época actual expresa la imposibilidad del sistema filosófico dominante de dar respuestas a la necesidad de orientación de hombres y mujeres frente a una realidad cambiante que, sin embargo, mantiene vigentes los principales valores que la doctrina del progreso trae consigo.

Las posibilidades de soportar la fatalidad y la irreversibilidad de la historia que brindó el mito del progreso, como justificación transhistórica de los sufrimientos humanos, se ven hoy reducidas ante la comprobación de la creciente desigualdad y el colapso medioambiental al que esta doctrina nos ha conducido. Pero, al mismo tiempo, la ausencia creciente de criterios éticos provocada por el endiosamiento paulatino de la tecnología hace que la búsqueda de nuevos caminos se vea profundamente menoscabada. El pensamiento unidimensional al que hemos aludido en este trabajo, como expresión de una realidad que a través del progreso científico y tecnológico se nos presenta como la única posible, parece dificultar cada vez más que la memoria, la esperanza y la ilusión abran la puerta a realidades alternativas.

Sería absurdo negar los múltiples beneficios que los avances tecnológicos han significado para el ser humano. Sin embargo, resulta imprescindible reconocer que estos quedan cada vez más reducidos a una porción de la humanidad mientras sus consecuencias sociales y ambientales se expanden sobre el planeta de la mano de la globa-

lización económica, afectando a una gran proporción de las generaciones presentes y futuras. La fe en el progreso material que profesó Occidente parece haber opacado los valores humanistas más esenciales, dejando a la verdadera solidaridad de la especie en último lugar. En este marco, saltar el muro del callejón sin salida al que este mito nos ha arrastrado requiere recuperar otras cosmovisiones que puedan complementarse con los grandes aportes que la ciencia moderna ha ofrecido en su desarrollo. A lo largo de la historia y de los diferentes continentes abundan concepciones del conocimiento, de la naturaleza, del tiempo e incluso de la felicidad que podrían contribuir a que la tecnología que el ser humano ha conseguido crear se traduzca en un mayor bienestar en el marco de una verdadera libertad e igualdad.

Por último, lo analizado en estas páginas señala que la condición contingente y ambigua del ser humano vuelve imposible una existencia desprovista de mitos. Reconocer esta condición es indispensable para que hombres y mujeres puedan alcanzar un equilibrio entre las características que los constituyen y afrontar la búsqueda de sentido a la que inevitablemente se enfrentan sin caer en endiosamientos que impidan un sano ejercicio de la razón. La logomítica, el equilibrio entre *Mythos* y *Logos* como aspectos constitutivos y complementarios del ser humano, es indispensable tanto para revertir el totalitarismo en el que nos ha sumido la racionalidad tecnológica como para desmitificar la idea de progreso que permite legitimar las decisiones de un poder global que se revela cada vez más injusto, inviable e inhumano.

Bibliografía

- ANDERS, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.
- BENJAMIN, W. (2008). *El capitalismo como religión*. Disponible en: www.catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html.
- BURY, J. (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- DUCH, LI. (1977). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- DUCH, LI. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- DUCH, LI. y CHILLÓN, A. (2012). *Un ser de mediaciones. Antropología de la comunicación* (vol. 1). Barcelona: Herder.
- ELIADE, M. (1985). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.

- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- MARCUSE, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- MCLUHAN, M. (1977). *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. México: Diana.
- MCLUHAN, M. y POWERS, B. R. (1990). *La aldea global: transformación en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.

Lucía Maina Waisman

Licenciada en Comunicación Social. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).

Máster en Comunicación, Periodismo y Humanidades.

Universidad Autónoma de Barcelona.

luciamainawaisman@gmail.com

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2015]