

Progreso y desarrollo

Ricardo Ávila
Coordinador

Colección
Estudios
del
Hombre
Serie Ensayos

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Progreso y desarrollo

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Progreso y desarrollo

Ricardo Ávila

Coordinador

Colección

Estudios

del

Hombre

Serie Ensayos

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Primera edición, 2006
D.R. © 2006, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Producción

*Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades*
Editorial CUCSH-UdeG
Guanajuato 1045
Col. La Normal
44260, Guadalajara, Jalisco, México

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 978-970-271240-4

Visite nuestro catálogo
www.cucsh.udg.mx

Portada: Mascarón. Palacio Brignole, Génova, Italia

ÍNDICE

Presentación <i>Ricardo Ávila</i>	9
Filosofía de la historia e historia del <i>a priori</i> <i>Fernando Leal Carretero</i>	13
El desarrollo sustentable: crítica del discurso y de las prácticas <i>Pierre Beaucage</i>	41
Por una antropología del desarrollo económico <i>Jean-François Baré</i>	71
El debate sobre el crecimiento: una mirada retrospectiva y otra prospectiva <i>Alfredo de la Lama y Marcelo del Castillo</i>	111
¿Paradigmas perdidos, paradigmas recuperados? Los estudios sobre el desarrollo en el siglo XXI <i>Frans J. Schuurman</i>	149
Sobre el progreso y el desarrollo. A modo de extroducción <i>Ricardo Ávila</i>	173
Reseñas	
<i>Tres perspectivas sobre el progreso futuro de la humanidad</i> Ricardo Ávila y Ricardo Rodríguez Corona	215
<i>¿Puede la vida secular moderna prescindir de las visiones religiosas en su camino al progreso?</i> Un comentario del libro de Talal Asad, <i>Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity</i> R. Morán	235

Presentación

La noción de progreso entierra sus raíces en la historia remota de Occidente, pero sus antecedentes más recientes se encuentran en la Ilustración y la Revolución Industrial. La idea de desarrollo es acuñada más tarde, durante los años inmediatamente posteriores al término de la Segunda Guerra Mundial, también en Occidente.

La entronización del pensamiento lineal en detrimento del cíclico, fue lo que hizo posible la aparición de la idea de progreso. Ésta fue de corte moral primero, para de ahí deslizarse hacia el pensamiento político, y de ahí pasar al ámbito de lo material, del conocimiento científico y de la tecnología. La idea de progreso ha sido muy poderosa, incluso ha llevado a los hombres a la extravagante actitud de pretender domeñar a la naturaleza.

La noción de desarrollo, por su parte, que originalmente planteaba las diferencias de crecimiento económico entre las naciones, con los años terminó por convertirse en componente versátil y polisémico de la retórica discursiva de hombres políticos y tomadores de decisiones. La mayor parte de éstos, tanto en los ámbitos locales y nacionales, como globales, asumen que su evocación es fundamental para asegurar el éxito de las políticas públicas

Por encima de retórica y teoría, los sorprendentes logros científicos de los últimos dos siglos, así como su aplicación tecnológica, han posibilitado progresos materiales ciertos, pero éstos no han concernido ni a todas las naciones, ni a todos los grupos y estratos sociales. En el presente, la idea de progreso se torna difusa: se comienzan a percibir retrocesos en la relación hombre-naturaleza, por ejemplo, así como en la esfera de la política y de la ética. Por otra parte, la economía global ha crecido de manera espectacular, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX, pero la experiencia ha mostrado con creces que crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo, entendido éste como distribución equitativa de la riqueza social creada. Más aún, es posible demostrar que el llamado desarrollo económico es

cada vez más desigual a escala local y global: día a día hay más gente pobre, empobreciéndose más, y menos gente rica enriqueciéndose más y más.

En las páginas que siguen, varios autores abordan desde diferentes ángulos las nociones de progreso y desarrollo, aportando interesantes reflexiones.

El primer ensayo, de Fernando Leal Carretero, argumenta cómo la idea de progreso está indisolublemente ligada a las ideas de filosofía de la historia y de *a priori*. Ambas provienen de la Ilustración y corresponden a las preguntas: ¿de dónde viene la humanidad y a dónde va?, y ¿cuál es la naturaleza humana?, respectivamente. Esas nociones, apunta también el autor, están en la base de la sociología clásica: Emile Durkheim, Max Weber y Wilfredo Pareto.

En el segundo trabajo, de Pierre Beaucage, se discute el concepto de desarrollo sustentable, que es ahora un componente obligado de los gobiernos y de las grandes agencias internacionales de desarrollo. El autor muestra cómo ninguno de los dos términos –*desarrollo* y *sustentable*– corresponde a los procesos sociales que realmente existen y que son calificados como “desarrollo sustentable”. Realiza un análisis crítico del concepto en cuestión, así como de las prácticas que genera, para luego proponer un enfoque alternativo, el de la ecología política, que lo lleva a redefinir el concepto “naturaleza”.

El tercer texto, de Jean François Baré, da cuenta de la acción de las instituciones públicas que tienen por vocación el *desarrollo*, y remite al *corpus* referencial de tal noción, como la llamada economía del desarrollo. Plantea que es posible hablar del desarrollo desde la perspectiva antropológica, señalando que es difícil hacerlo de otra manera, pues esa noción forma parte de un sistema semántico específico, cuyo mito de origen se remonta a las lecturas históricas de la Revolución Industrial en Europa.

El cuarto escrito es de Alfredo de la Lama y Marcelo del Castillo. Ellos presentan los resultados del informe internacional *Los límites del desarrollo*, por medio del cual se hizo una severa crítica a los fundamentos del crecimiento económico, sobre todo de los países centrales, en la década de los años sesenta del siglo pasado y el cual fue ampliamente debatido en el ámbito internacional. En contraste, se presenta también el panorama actual relativo a los indicadores de crecimiento de hace cuatro décadas, examinados en el libro citado. Se reflexiona, por último, sobre la validez de aquellos primeros pronósticos sobre el futuro de la sociedad contemporánea, que es hoy nuestro presente.

El quinto texto, escrito por Frans Schuurman, es una discusión puntual sobre la teoría del desarrollo y sus paradigmas básicos, que en los años ochenta del siglo pasado eran: el Tercer Mundo y sus habitantes como unidades homogéneas, la creencia incondicional en el progreso y en la maleabilidad de la sociedad, y la importancia del Estado-nación en la realización del progreso. Sin embargo, según el autor, tales paradigmas fueron perdiendo su status hegemónico para ser remplazados, a principios de este siglo, por nociones vagas –en parte descriptivas, en parte heurísticas–, como sociedad civil, capital social, diversidad y riesgo. Concluye con un examen sucinto de las principales razones que explican el desgaste de los paradigmas mencionados y recapitula con una reflexión sobre el significado de ese conjunto de nociones de inspiración post-modernista y post-desarrollista, las cuales pueblan ya los nuevos estudios sobre el desarrollo.

Finalmente, Ricardo Ávila presenta una extroducción que da cuenta sumaria de los cinco trabajos que constituyen el cuerpo de este libro, pero realiza, sobre todo, un repaso sobre diferentes perspectivas de los términos-nociones progreso y desarrollo. Desde sus varias definiciones hasta su utilización en la evolución (progresos y desarrollo) en los diversos campos de la ciencia, pasando por su historicidad, la discusión reciente de los ambientalistas, sus aspectos filosóficos, así como los intentos de su conjunción de la robótica con la corporeidad humana.

Culmina este volumen con la reseña de cuatro libros que, de una u otra manera, abordan el tema en cuestión. En la primera de ellas, “Tres perspectivas sobre el progreso futuro de la humanidad”, Ricardo Ávila y Ricardo Rodríguez presentan en forma conjunta, a modo de revista, tres libros que predicen, cada uno a su manera, el futuro de la humanidad de corto, mediano y largo plazo. Ellos son *Le Rapport de la CIA*, *Visiones*, y *Homo Cybersapiens*, respectivamente. El primero es presentado por Alexandre Adler, el segundo es de Michi Kaku y el tercero de Tirso de Andrés. En la segunda reseña, “¿Puede la vida secular moderna prescindir de las visiones religiosas en su camino al progreso?”, Rodolfo Morán presenta el libro de Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*.

R.A.



Filosofía de la historia e historia del *a priori**

Fernando Leal Carretero

Les causes physiques n'agissant que sur les principes cachés qui contribuent à former notre esprit et notre caractère, et non sur les résultats que seuls nous voyons, nous n'avons droit d'évaluer leur influence qu'après avoir épuisé celle des causes morales, et nous être assurés que les faits sont absolument inexplicables par celles-ci, dont nous sentons le principe, dont nous pouvons suivre la marche au fond de notre cœur (Turgot, 1751).

¿DE DÓNDE VENIMOS? ¿QUÉ SOMOS? ¿A DÓNDE VAMOS?

Así preguntaba Gauguin cuando trataba de hacer comprensible el sentido de su huida de la *civilisation perfectionnée* de la Europa moderna y de su búsqueda de no sé bien qué raíces misteriosas de lo humano. No fue el pintor parisino ni el primero ni el último que comenzó a tener dudas sobre esa idea de progreso que Bury (1920) nos mostró como bastante trabajosamente naciendo y palmo a palmo ganando terreno a lo largo de los últimos cinco siglos; como tampoco fue el primero o el último en buscar las raíces en mundos premodernos. Unos van a África, otros al Tibet; aquéllos se vuelven musulmanes, éstos se inician en ritos chamánicos; hay quien toma las drogas de más reciente manufactura y hay quien prefiere alucinógenos naturales. *Everybody runs*; pero a final de cuentas estamos todos firmemente insertos en esa idea de progreso; si su origen es reciente, su poder sobre nosotros es omnímodo. Y no es un asunto, como decía Bury, de mera creencia en lo esencialmente correcto de la idea de progreso

* Algunas de las ideas de este trabajo fueron el objeto de una exposición oral en el XIV Encuentro Internacional de Ciencias Sociales, celebrado en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara en diciembre de 2000.

—ya dije antes que esa convicción a ratos desfallece—, sino que (*pace* Bury) lo es tanto más de voluntad: queremos vivir más años, queremos vencer las enfermedades, queremos consumir productos más sofisticados, tener mayor crecimiento económico con mejor distribución de la riqueza, un nivel de vida más elevado, regímenes más libres, leyes más justas, instituciones más parejas.¹

Parece, pues, que sabemos a dónde vamos, o al menos que queremos ir en esa dirección, no obstante tal o cual protesta y tal o cual ofuscación. Ni qué decir tiene: hasta los globalifóbicos quieren computadoras y se conectan en red.

Ahora bien: para hablar de progreso con fundamento, es necesario recurrir a dos ideas filosóficas que al principio pudieran antojarse distintas, pero que, bien pensado, pensado a la manera de Gauguin, tienen más de una conexión. Una es la idea de *filosofía de la historia*, la otra es la idea de *a priori*. Los términos que utilizo para referirme a esas ideas son, como toda persona informada sabe bien, originarias de la Ilustración, es decir que tienen menos de tres siglos de rondar, como fantasmas, los espíritus occidentales. Sin embargo, las preocupaciones que están detrás de aquellos términos son bastante más antiguas. ¿Qué preocupaciones son éstas? Puesta la cosa en la cáscara de una nuez:

- La preocupación detrás de lo que la Ilustración (por boca de Voltaire) llamó “filosofía de la historia” es la pregunta: *¿de dónde viene la humanidad y a dónde va?*

1. Bury estaba convencido (véase la cita en el Apéndice 1) de que la idea de progreso no era *normativa*, sino *positiva*. Por un lado se puede argüir que la idea de progreso en ese sentido ha sido ampliamente confirmada por la experiencia: a pesar de las quejas de los alarmistas, el mundo parece cumplir cada vez mejor las expectativas y deseos indicados antes (véase por ejemplo, Simon 1995, Cox & Alm 1999, Moore & Simon 2000, Fields 2001, Lomborg 2001, Coyle 2001, Maddison 2001 y 2003, Cowen 2002, Bhagwati 2004). Por otro lado, siempre puede alegarse que nada de eso es *progreso* (para una discusión reciente de lo que eso involucra en el caso de los países avanzados, véase Easterbrook 2003). Esta última línea de argumentación le volvería a dar la razón a Bury, si suponemos que en la discusión es posible con toda claridad distinguir de la manera que él propone. No tiene caso profundizar aquí en este punto. En cuanto a mi posición, ruego al lector que espere hasta el final de este trabajo.

- La preocupación detrás de lo que la Ilustración (por boca de Kant) llamó “a priori” es la pregunta: *¿cuál es la naturaleza humana?*

Admitirá el lector que puesto así –y créame él y créame ella: así es como hay que ponerlo– resulta ahora mucho más claro que las dos ideas, bien pensadas, tienen una muy estrecha relación, y además que su estirpe no puede ser sino muy antigua.

Tan antigua de hecho que podemos remontarla, al menos dentro de la tradición occidental, a los poemas de Hesíodo, es decir al menos a la segunda parte del siglo VIII antes de nuestra era. Estamos, pues, hablando de casi tres milenios, que es un orden superior a los tres siglos de que hablaba yo antes. De hecho, Bury nos dice:

[T]ime is the very condition of the possibility of Progress... If there were good cause for believing that the earth would be uninhabitable in ... 2100 the doctrine of progress would lose its meaning and would automatically disappear... The recorded history of civilization covers 6000 years or so, and if we take this as a measure of our conceptions of time-distances, we might assume that if we were sure of a period ten times as long ahead of us the idea of Progress would not lose its power of appeal. Sixty thousand years of *historical* time, when we survey the changes which have come to pass in six thousand, opens to the imagination a range vast enough to seem almost endless (Bury, 1920:5-6).

Pero no es fácil animarse a hablar de tres milenios. ¿De dónde sacar las fuerzas para ello? Parece mucho desde un punto de vista y muy poco desde otros posibles. Ciertamente son tres milenios en buena medida de lo más que podemos hablar los filósofos en tanto que filósofos: la historia de la filosofía no es más antigua y acaso es algo menos. Pero los arqueólogos miran atrás de eso; los paleontólogos más atrás; y los astrofísicos –como antes los teólogos– todavía más atrás. Y aunque algunos filósofos de repente nos juntamos para escucharlos y les hacemos preguntas y hasta, de puro impertinentes (*polypragmosúnē toû philosóphou*), intervenimos en sus pláticas, en general nos sentimos algo más a gusto con los historiadores y los filólogos, que están casi igualmente condenados que nosotros a los testimonios escritos. Como

veremos en todo caso aquí, si lo que queremos es entender un poco más la idea de progreso, debemos ante todo hablar de tres siglos, y aun de tres decenios, para poder hablar de tres milenios y hasta de treinta (de cuando datan las primera manifestaciones artísticas), de trescientos (cuando se supone que el cerebro de los homínidos comienza a aumentar de tamaño) o de tres mil milenios (cuando se supone que ciertos monos ya bastante parecidos a nosotros comenzaron a ponerse sobre sus dos pies y echaron a andar). La Figura 1 ilustra los órdenes cronológicos mencionados.

TRES SIGLOS

Desde la época de Hesíodo las dos grandes ideas filosóficas que el siglo XVIII de nuestra era llamó “filosofía de la historia” y “a priori” han dado muchas vueltas y tomado muchas formas. La primera idea –la idea llamada “filosofía de la historia”– se antoja especialmente relevante para una reflexión sobre el progreso, toda vez que suele ir acompañada de gestos proféticos: la historia marcha en tal o cual dirección, por lo tanto dado que las cosas están así ahora mismo, lo que va a ocurrir con nosotros es esto o lo otro. A mí ciertamente no me interesa hacer de profeta; pero me parece curioso el que nos veamos tan frecuente y tenazmente tentados, y aun impelidos, a hacer de profetas o al menos a esperar de otros, si no es que incluso a pedirles a otros, que hagan de profetas. Podemos imaginar una “filosofía de la filosofía de la historia”, cuyo cometido sería justamente investigar por qué tenemos estas inclinaciones. Este sería un gesto semejante al que Kant hace cuando, habiendo demostrado a su satisfacción que resultaba imposible construir una metafísica como ciencia, al menos en el sentido de una ciencia que fuera más allá de la experiencia, insiste en que tal demostración ni puede ni pretende acabar con la inclinación a hacer metafísica, toda vez que ésta es una inclinación natural, y por tanto indoblegable, inapagable, insuperable.²

2. Aunque sea brevemente, no quisiera dejar de anotar que el concepto de experiencia de Kant no se corresponde totalmente con el contemporáneo. En Kant, la experiencia –y la objetividad– dependen del aparato cognitivo humano tal como éste es usado en la percepción y la acción ordinarias. La ciencia moderna se aleja cada vez más de esta dependencia, lo cual no las hace menos empíricas, pero en un sentido radicalmente diferente.

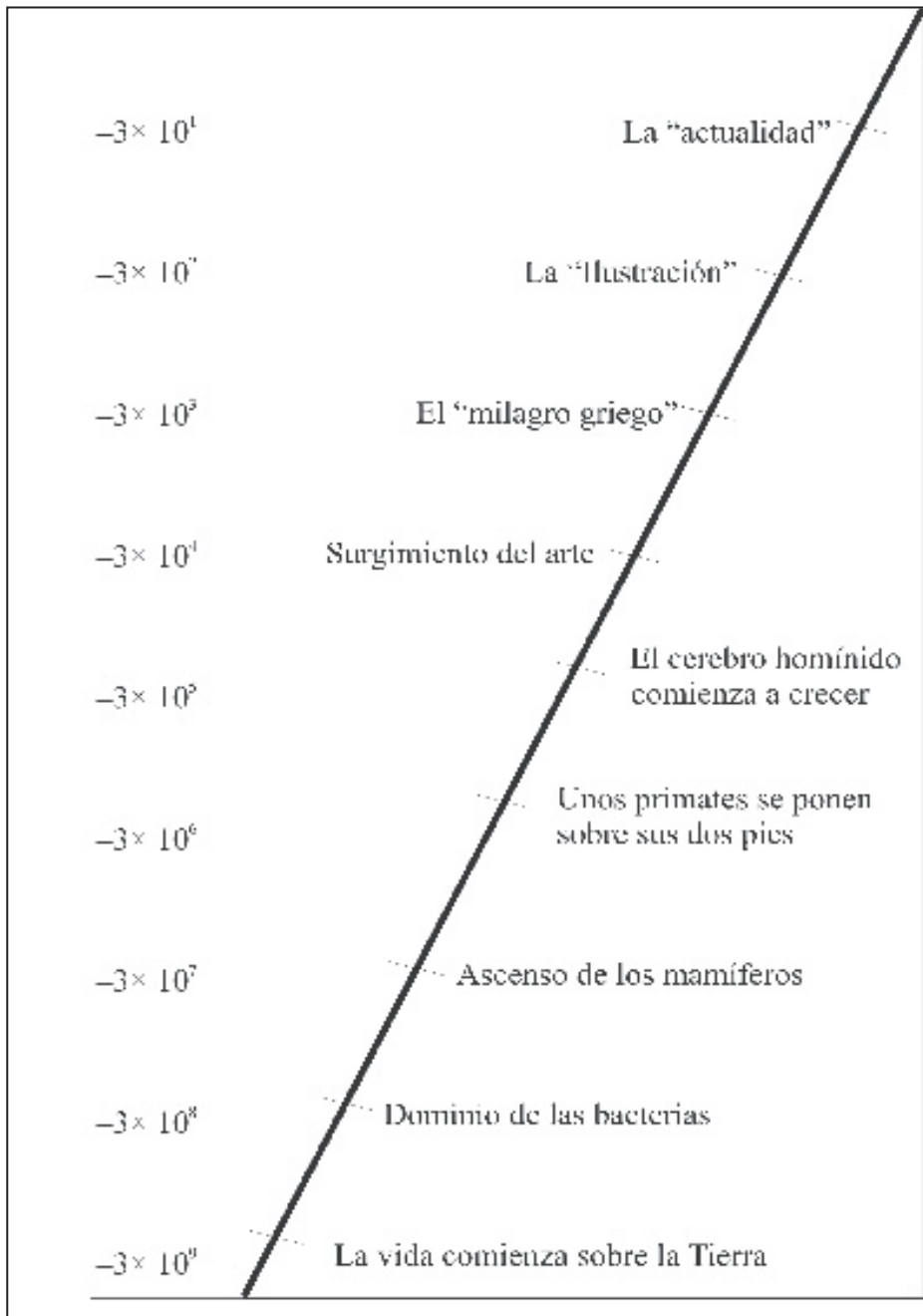


FIGURA 1: Una mirada logarítmica sobre el tiempo largo

Este gesto kantiano es especialmente interesante por cuanto va junto con el hecho, también innegable, de haber Kant construido una especie de metafísica como ciencia, o incluso dos metafísicas, una para la razón teórica y otra para la razón práctica. Que la primera –la “metafísica de la naturaleza”– estaba incompleta en opinión misma de Kant por cuanto el enlace de ella con la “ciencia natural” requería de nuevos esfuerzos analíticos (el objeto del llamado *opus posthumum*) nos podría ocultar el hecho de que la segunda –la “metafísica de la libertad” o “metafísica de las costumbres”– seguramente estaba aún más incompleta, como prueba el impresionante surgimiento de esas ciencias que han sido llamadas “morales” (siguiendo la vieja tradición que distingue *logikē, physikē, ēthikē*, o bien *philosophia rationalis, naturalis, moralis*), “sociales” (como se usa hoy mayormente) o incluso “históricas”, “humanas”, “del espíritu” o “de la cultura”. El surgimiento de semejantes ciencias, comoquiera que haya que llamarlas, tiene también una historia muy larga, que antecede a Kant (por mucho o por poco, según se lo vea y defina), que acompaña a Kant en vida (en el caso de la economía, que es la primera de tales ciencias), pero que después de Kant –y a todo lo largo del siglo XIX y aun bien entrado el XX– toma una forma que él ciertamente no previó y acaso no hubiese podido prever.

Aparte de todo eso, ¿no hay una contradicción en Kant cuando nos dice que no es posible la metafísica como ciencia y al mismo tiempo nos ofrece no ya una sino dos ciencias metafísicas? No la hay, al menos en su opinión, por cuanto esas dos pretendidas ciencias darían razón al mismo tiempo de la posibilidad de la ciencia (racional-empírica, o como dirá Pareto un siglo más tarde: lógico-experimental o matemático-experimental), de la posibilidad de la acción racional y del hecho empírico insoslayable de que los seres humanos damos en pergeñar teorías metafísicas más allá de la experiencia y de la acción posibles. Este hecho empírico está fundado en la peculiaridad de ciertas ideas (“ideas” en el mejor sentido platónico) que tenemos y que fungen como guías o principios guía de la ciencia y de la acción. Esas ideas son justamente parte del “a priori” de la razón humana, esos *principes cachés* de que habla Turgot en el epígrafe y que constituyen la naturaleza humana. Todo está muy bien hasta que preguntamos cuál es el estatuto de esas ciencias del “a priori”. Se presentan como ciencias, luego

no pueden ir más allá de la experiencia posible. Si lo hacen, no son ciencias; si no lo hacen, entonces son ciencias empíricas como todas las demás, y entonces hay que explicar cómo es que hay una ciencia (o dos) que den razón de sí mismas y de todas las demás. Un dilema carnudo, si los hay.

Este dilema epistemológico queda sin solución clara en Kant. Sus sucesores toman o bien el primero o bien el segundo de los cuernos del dilema. Los que toman el *primer* cuerno –el llamado idealismo alemán– construyen metafísicas tan furibundamente transempíricas como las mejores del pasado.³ Y de nada vale que estos idealistas sigan utilizando la palabra “ciencia” (*Wissenschaft*) para sus alambicados sistemas metafísicos: el hecho es que esa palabra en sus labios significa una cosa totalmente distinta de lo que significaba en Kant. La pretensión de que sus “ciencias” son superiores a las ciencias más ordinarias sólo pudo subsistir algunos años (véase por ejemplo Kuhn, 1959), y sólo con referencia a las ciencias que apenas por entonces nacían (óptica, electrodinámica, termodinámica, química, biología, filología y lingüística históricas, psicología, antropología, sociología, derecho positivo y comparado), dado que los delirios idealistas nunca parecieron otra cosa que delirios con relación a la mecánica newtoniana y para la economía clásica, que eran entonces las únicas ciencias bien establecidas.

En este terreno surge la competencia filosófica más pertinente del kantismo: el positivismo de Auguste Comte. En efecto, el siglo XIX es el escenario de una batalla compleja entre estos dos pensamientos –el de Kant y el de Comte– o más bien entre sus muchos avatares. Podemos, de hecho, decir que los positivistas (no todos necesariamente comtianos, pero todos, o casi todos, científicos) comparten con un grupo disidente de kantianos (también en general científicos) la apuesta de tomar el *segundo* cuerno del dilema: se necesita dar una explicación (I) de las ciencias, (II) de la acción racional y (III) de la inclinación humana a utilizar la razón para crear edificios intelectuales más allá de la experiencia; y esa triple explicación

3. Recordemos que ya el anciano Kant, al leer los primeros textos de su protegido Fichte, le escribe primero para convencerlo de cultivar la crítica en vez de perderse en vacíos ejercicios de lógica; y cuando Fichte lo rechaza y se ufana de su vuelta a la escolástica, Kant se ve obligado de tomar distancia públicamente (Kant, 1799).

será científica o será nada. A pesar de las diferencias entre los dos grupos, y aun dentro de cada grupo, este fin les es común y característico.

Desde el punto de vista de las ciencias naturales, el paso más grande fue la constitución de la biología como ciencia gracias a la teoría de la evolución de las especies por variación y selección que proponen Darwin y Wallace a mediados del siglo XIX (y que en el siglo XX se consolidará por su unión con la genética de Mendel y con la química cristalográfica). Según esa teoría las especies forman un sistema en equilibrio dinámico: se van transformando como consecuencia de las alteraciones sufridas por el sistema, pero retornando siempre a puntos de equilibrio.

Pues bien: esta teoría del equilibrio biológico de las especies entre sí y con el medio anorgánico comienza desde sus inicios a tratar de dar razón de los seres humanos: de cómo es que saben lo que saben, de cómo es que actúan como actúan, de cómo es que se inventan las cosas que se inventan sin ninguna base empírica. Esta pretensión está ya clarísima en Darwin – basta recordar la famosa entrada de su diario: “he who understands baboon will do more for metaphysics than Locke”. Y el intento de su mano y pluma (1871, 1872) vendría a desembocar en nuestros propios tiempos en la llamada “etología cognitiva”, o sea la empresa de explicar los procesos cognitivos de las distintas especies en perpetua comparación de lo que unas y otras pueden hacer (véase por ejemplo Aguado Aguilar 1990, Ristau 1991, Roitblat & Meyer 1995, Allen & Bekoff 1997, Parker & McKinney 1999, Buss 1999, Heyes & Huber 2000). No me cabe ninguna duda de que si Kant –quien decía que su teoría valía solamente para los seres humanos y no para otros reales o posibles seres vivos– regresara a la vida sería un etólogo cognitivo y vería en esta empresa la solución más acabada al dilema de sus ciencias del “a priori”.⁴

Pero veamos qué pasa con el “a priori” kantiano a su muerte, en manos de los científicos y los filósofos científicos. Una de las palabras básicas que se introducen para dar cuenta del tipo de cosas que a Kant interesaba es el

4. Aún allí, sin embargo, habría que distinguir entre la cognición ordinaria, tal como la utilizamos para la mayoría de los propósitos cotidianos, y la cognición científica, que se aleja en muchos sentidos de la primera. La confianza de Kant en que no había aquí solución de continuidad estaba, pues, probablemente equivocada (véase nota 2).

famoso –o infame– concepto de *instinto*, que en su momento se ampliará a la totalidad de la herencia genética. Dicho de manera muy simple: los instintos decimonónicos son el correlato biológico del “a priori” dieciochesco de Kant. Antes que los puristas se me echen encima, en el entendido de que el “a priori” de Kant tiene la forma de proposiciones (o juicios), me permito recordarles que ese entendido es un puro malentendido. Si uno revisa con cuidado las cosas que Kant llama “a priori”, muy pronto se dará cuenta de que las proposiciones son lo menos frecuente en su discurso. Son ejemplos de “a priori” kantiano:

- las formas de la intuición (*Formen der Anschauung*),
- las categorías (*reine Verstandesbegriffe*),
- los esquemas (*Schematismus*),
- los principios del entendimiento puro (*Grundsätze des reinen Verstandes*),
- las ideas de la razón teórica (*Ideen der reinen Vernunft*),
- los postulados de la razón práctica (*Postulate der praktischen Vernunft*).

De esta lista –incompleta, ya que faltan muchos “a priori” que Kant menciona aquí y allá, por ejemplo, cuando habla de la *reine Darstellung eines Begriffs* por construcción de diagramas en las demostraciones matemáticas o cuando habla de los usos puros de la *Urteilkraft* con referencia casi transparente a la deducción de las leyes de Kepler en la mecánica newtoniana– solamente los principios del entendimiento y los postulados de la razón práctica parecen tener la forma de proposiciones. Y aún esto es dudoso, como puede comprobarse cuando examinamos que Kant propone cuatro clases diferentes de *Grundsätze*:

- los *axiomas* de la intuición,
- las *anticipaciones* de la percepción,
- las *analogías* de la experiencia,
- los *postulados* del pensamiento empírico.

Anticipaciones y analogías –como muestra su raigambre en los sistemas epicúreo y euclídeo respectivamente (*prolépseis* en aquél, *analogíai* = *proportiones* en éste)– no son proposiciones; e incluso los axiomas y postulados –de pareja stirpe euclídea– solamente lo son para quien no lee con cuidado; de hecho, los postulados (*aitēmata*) no son proposiciones (enunciados susceptibles de un valor de verdad, como se diría después) ni en Euclides; y la matemática moderna ha mostrado la estrecha relación entre axiomas y definiciones, las cuales también carecen de valor de verdad. Pasa aquí que se confunde a menudo la exposición con su contenido: como si, al formular la ley de la gravitación universal creyese yo que la atracción entre dos masas es una proposición.

Salvado ese malentendido, conviene ahora recordar que los instintos no son el único “a priori”. Resulta, en efecto, que al correlato biológico de los instintos se añade otro correlato, esta vez de carácter médico-fisiológico, el cual parte de la teoría de la célula y de los grupos de células que llamamos “tejidos” (y aprovecho para recordar aquí al lector que muchos de los biólogos y médicos involucrados en la formación de esta teoría eran kantianos, lo cual no es una casualidad). La fisiología médica va construyendo sobre esta base la idea de que el organismo humano (y en general todo organismo) busca mantener un equilibrio interno comparable al equilibrio externo de que habla la teoría de la evolución. No es difícil ver en los mecanismos propuestos –por ejemplo, el mecanismo de control de los niveles de glucosa y por lo tanto de la temperatura que propone un Claude Bernard– ejemplos fisiológicos del “a priori” kantiano (véase sobre este punto Vendryès 1973). Todos estos conceptos, y muchos otros, han sufrido ciertamente transformaciones en los 150 años en que se han venido utilizando; y todos juegan un papel en las ciencias cognitivo-biológicas de la actualidad.

Ahora bien: las nacientes ciencias sociales, si bien poderosamente influenciadas tanto por la teoría de Darwin como por la teoría de Bernard (ambas se mencionan claramente desde la primera página de la tesis doctoral de Durkheim, que es uno de los textos fundadores de la sociología), comienzan a proponer ellas mismas teorías parcialmente independientes, en las cuales se combinan ideas kantianas con ideas comtianas. Y en ellas están presentes desde el principio las dos ideas que he tomado como guía de mi

exposición: la idea de “filosofía de la historia” y la idea de “a priori”, si bien en algunos autores esto es más claro que en otros. Y ambas ideas se unen para dar una peculiar explicación –que se distingue implícita o explícitamente, pacífica o polémicamente, clara u obscuramente, de la explicación de las ciencias biológicas– de los tres grandes temas kantianos:

- I. Explicar la ciencia empírica.
- II. Explicar la acción racional.
- III. Explicar la indómita inclinación humana a hacer metafísica, es decir a usar la razón para inventar historias y argumentos sin base empírica, pero que proporcionan algún consuelo y mueven a la acción práctica (si se quiere: la fe y la esperanza).

Frente a esta triple tarea que Kant lega a la posteridad, las ciencias sociales se dividen: la economía clásica se concentra en el problema (II) mientras que la antropología y la sociología atienden más al problema (III); pero en todas las ciencias sociales surge una reflexión sobre el problema (I), la llamada *metodología de las ciencias sociales*, que era una reformulación urgente habida cuenta de que, a diferencia del siglo XVIII, las ciencias sociales o humanas exigían ser tomadas en cuenta en la discusión sobre el conocimiento científico.

TRES DECENIOS

La mejor manera de corroborar todo lo anterior es considerando algo más de cerca el pensamiento de los tres padres fundadores de la sociología moderna: Émile Durkheim, Max Weber, Vilfredo Pareto. Todos ellos se destacan no solamente por la profundidad de sus planteamientos sociológicos, sino sobre todo por la inmensa cultura histórica que prevalece en sus trabajos y les da una dimensión de milenios de la que carecen la mayoría de las obras, anteriores o posteriores. Por eso son clásicos: porque han formulado las preguntas y apuntado las respuestas de una manera que es inmejorable. Por eso es que tenemos que volver los ojos hacia ellos una y otra vez. Y ciertamente podemos en ellos reconocer soluciones seminales a las tres tareas legadas por Kant durante el extraordinario período de 30 años que va de la publicación de la tesis

doctoral de Durkheim en 1893 (*De la division du travail social*) –documento inaugural de la sociología contemporánea– hasta la muerte de Pareto en 1923. He ahí los tres decenios que mencioné al principio. En el cuadro sinóptico adjunto se encontrará una lista cronológica de las obras más importantes y/o significativas del período, por la cual se podrá apreciar lo parejo y continuado de las publicaciones de los tres sabios.

	Émile Durkheim	Max Weber	Vilfredo Pareto
1892	Quid Secundatus politicae scientiae constituentiae contulerit		Vilfredo Pareto
1893	De la division du travail social		
1894		“Die Börse” (sec. I)	
1895	Les règles de la méthode sociologique		
1896		“Die Börse” (sec. II)	“La courbe de la répartition de la richesse”, Cours d’économie politique (vol. I)
1897	Le suicide		Cours d’économie politique (vol. II), “Il compito de la sociologia fra le scienze sociali”
1898	“Représentations individuelles et représentations collectives”		Recensión de Durkheim, Le suicide
1899	“De la définition des phénomènes religieux”		“I problemi della sociologia”
1900	“La sociologia ed il suo dominio scientifico”		“Un’applicazione di teorie sociologiche”
1901			Les systèmes socialistes (vol. I)
1902	“Sur le totémisme”		Les systèmes socialistes (vol. II)
1903	“De quelques formes primitives de classification”	“Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, “Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie” (sec. I)	
1904	“La sociologie et les sciences sociales”	“Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”	

1905		“Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie” (sec. II)	Programme et sommaire du cours de sociologie, “L’individuel et le social”
1906	“La détermination du fait moral”	“Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie” (sec. III), “Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik”	Manuale di economia politica, “Il metodo nella sociologia”, “Della difficoltà di fare intendere i concetti che non sono usitatissimi”
1907			“L’economia e la sociologia dal punto di vista scientifico”
1909	“Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse”, “Sociologie et science sociale”	“Agrarverhältnisse im Altertum”	
1910			“Le azione non logiche”
1911	“Jugements de valeur et jugements de réalité”		Le mythe vertuiste et la littérature immorale, “Rentiers et spéculateurs”
1912	Les formes élémentaires de la vie religieuse		
1913		“Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”	“Il massimo d’utilità per una collettività in sociologia”, “Alcune relazioni tra lo stato sociale e le variazioni della prosperità economica”
1914	“Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”		
1915	“Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d’après les documents diplomatiques”, “L’Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre”	“Bismarcks Außenpolitik und die Gegenwart”	“La guerra e i suoi principali fattori sociologici”
1916		“Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” (partes I y II), “Deutschland unter den europäischen Weltmächten”	Trattato di sociologia generale

1917	Muerte de Durkheim	“Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften”, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” (parte III)	
1918		“Der Sozialismus”, “Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”	“Il supposto principio di nazionalità”, “Economia sperimentale”
1919		“Wissenschaft als Beruf”, “Politik als Beruf”	“Il fenomeno del bolscevismo”
1920		Muerte de Weber	“Transformazione della democrazia”
1922		Wirtschaft und Gesellschaft (editado póstumamente por Marianne Weber)	“Previsione dei fenomeni sociali”, “Il fascismo”
1923			“El fenómeno del fascismo”, “Paragoni”, “Legalità”, “Libertà”, Muerte de Pareto

Cuadro sinóptico de las obras de los tres fundadores de la sociología

Consideremos el celebrado texto inaugural, titulado *De la división del trabajo social*. Este título puede entenderse (así la versión americana) como *La división del trabajo en la sociedad* o bien más radicalmente como *La división de la sociedad por el trabajo*. Recordemos, en efecto, que la teoría de Durkheim es heredera de una teoría de Comte, la cual pertenece de lleno a la filosofía de la historia, a saber que la humanidad atraviesa por tres maneras de dividirse en grupos: por clanes, por territorios, por el trabajo (división clánica, territorial, laboral). Está claro que para los autores que nos ocupan esas tres maneras de división de la sociedad corresponden, *grosso modo*, a las tres grandes épocas de la humanidad de que todo el mundo ha oído hablar: la época religiosa, la época metafísica y la época positiva o científica. Y por ello es que el esfuerzo de Durkheim está encaminado a resolver el problema central de la sociología –a saber, el surgimiento de la sociedad moderna industrial– mediante una explicación de la división del trabajo. Pero lo interesante comienza cuando analizamos el argumento del que arranca la obra:

- (1) La división del trabajo es omnipresente en las sociedades modernas y por ello constituye un tema crucial para la sociología. Con otras palabras: la división del trabajo no está presente nada más en el trabajo industrial – esto ya había quedado claro gracias a la obra de Adam Smith un siglo antes – sino que se ha extendido después a todas las actividades humanas, tales como la educación, la investigación científica, el gobierno, la burocracia, etcétera.
- (2) Dado la omnipresencia y centralidad de la división del trabajo en las sociedades modernas, la pregunta por la división del trabajo se nos plantea en un sentido casi fisiológico, es decir *a la vez causal y funcional* (teleológico): ¿Para qué sirve la división del trabajo? ¿A qué contribuye? ¿Qué hace, opera, efectúa? ¿Cómo emergió? ¿Cómo se mantiene?
- (3) Todas las respuestas de sentido común que se han dado a la pregunta (2) no dan en el blanco, pues dicen que la división del trabajo contribuye a la riqueza y al desarrollo económico, que aumenta la cultura, la civilización, el conocimiento, la eficiencia, la excelencia, etcétera. No dan en el blanco, porque todas esas respuestas, sin excepción alguna, son *moralmente neutrales*, mientras que la división del trabajo es, o se ha convertido en, un “imperativo categórico” –para decirlo con Kant–, es decir: una exigencia ética incondicional (digamos: “encuentra tu lugar en la sociedad, especialízate de manera que seas útil a la sociedad”). Con otras palabras: la división del trabajo no es éticamente neutral, sino que debe concebirse como el núcleo de la ética de las sociedades modernas. Por tanto, ninguna explicación funcional en términos de desarrollo, cultura, civilización, ciencia, etcétera, se acerca siquiera a la pregunta real, a saber: ¿cómo es que la división del trabajo ha adquirido semejante contenido moral?
- (4) Existe, por supuesto, un imperativo contrario (digamos: “realiza a plenitud tu humanidad, desarróllate en todas las direcciones”); pero este imperativo no le resta importancia al anterior, ya que no es incondicional, sino que se subordina al imperativo propiamente categórico de la división del trabajo.

- (5) Obtenemos una pista de dónde encontrar una respuesta correcta a nuestra pregunta si partimos de la forma más antigua y en cierto sentido más básica de la división del trabajo, a saber: la *división sexual del trabajo*.
- (6) Ahora bien: existen dos mecanismos de acción opuesta (en un sentido que después desarrollaría Jon Elster) que causan que dos personas se junten: o bien que tienen mucho en común una con la otra o bien que son muy diferentes.
- (7) La historia natural de los sexos muestra que las diferencias se han ido enfatizando cada vez más, al grado de adquirir en la sociedad moderna proporciones extremas. La familia burguesa, con su extrema división del trabajo que separa al macho proveedor de la hembra cuidadora, es un modelo. Luego se sigue que fue el segundo de los mecanismos mencionados en (6) el que actuó funcionalmente, primero produciendo y luego manteniendo el *status quo* sexual.
- (8) Las diferencias entre los sexos crean atracción mutua, pasión sexual, apego emocional, sentido de responsabilidad, amor; sin todo eso, la pareja de hombre y mujer, y con ella la familia tal como la conocemos, simplemente no existiría.
- (9) Dado que ese tipo de sociedad –la pareja– es la más básica, y que la familia es, por decir, la célula que constituye los tejidos de las sociedades modernas, cabe adoptar una hipótesis de trabajo, a saber: que la diferencia, como mecanismo de atracción, y por ello como “pegamento social” es también el mecanismo funcional que crea y mantiene el orden en las sociedades modernas.
- (10) Semejante mecanismo, que podemos llamar “amor” en el nivel de la pareja de hombre y mujer, la llamaremos “solidaridad” en el nivel de la sociedad en general. Por tanto, la pregunta es ahora: ¿la solidaridad puede dar cuenta del desarrollo particular de la división del trabajo? Esta pregunta –y la hipótesis que le subyace– puede explorarse mediante el estudio sociológico del derecho, tal como éste se ha desarrollado en las sociedades modernas.

Aquí podemos observar varios “a priori” éticos, cognitivos, afectivos y sexuales, los cuales, en un contexto claramente materialista y evolucionista –lucha por la sobrevivencia, cambios en el medio, aumento de la población

y con ella de la “densidad moral”– va produciendo la sociedad moderna. No es posible aquí detenerse en el resto de la obra; pero puede verse con lo anterior que su tema principal es la acción racional y muy particularmente la acción moral; es decir el problema (ii).⁵ En cambio, las dos obras que Durkheim escribió a continuación, *Règles de la méthode sociologique* (1895) y *Le suicide* (1897), si bien se ocupan también de la acción moral, tienen ambas sobre todo una importancia metodológica; luego su interés se centra en el problema (i). Ahora bien, aunque podemos decir que en cierto modo la segunda de estas dos obras comienza a interesarse por el papel de la religión y por tanto por el problema (iii), es hasta 1903 que Durkheim plantea de manera más directa la tarea de “sociologizar” a Kant en su famoso ensayo (escrito con su yerno, Marcel Mauss) sobre la clasificación primitiva. Aquí Durkheim inicia su programa: mostrar que las “categorías” (el nombre que utiliza en general para el “a priori” kantiano) son un producto del desarrollo histórico-social; un programa que se presentará desarrollado más tarde en su *magnum opus* sobre las formas elementales de la vida religiosa (1912), y que Mauss y otros (por ejemplo, Maurice Halbwachs, Ignace Meyerson, Louis Garnet, Jean-Pierre Vernant) continuarán.⁶

El planteamiento de Max Weber parte de entrada de la acción racional, y en particular de la acción jurídica y de la acción económica, o sea del problema (ii), y sólo poco a poco – entre 1904 y 1920 – va introduciendo el elemento “ético” y “religioso”, y con ello el problema (iii), al hilo de una reflexión metodológica compleja, como corresponde al problema (i). Tal vez lo más interesante de su propuesta es la idea de que la sociedad moderna se caracteriza por un proceso creciente de racionalización, en el sentido de

-
5. Si a algún lector le sorprendiera que subsumo aquí la acción moral bajo la racional (muchos piensan que son cosas distintas y hasta opuestas), le recuerdo que Durkheim fue siempre un kantiano confeso, y para Kant la moral es asunto de la *razón* práctica.
 6. Para evitar posibles malentendidos conviene dejar sentado aquí que Durkheim no inventó la idea, aparentemente paradójica, de que el “a priori” tiene una historia: hay asomos de ello no ya sólo antes de Durkheim, sino incluso antes de Kant (por ejemplo en Vico), al igual que en los contemporáneos de Durkheim (en Weber y Pareto, pero también, por ejemplo, en Simmel), y naturalmente también en los que vinieron después (por ejemplo, Collingwood, Heidegger, Wittgenstein, Ortega).

mayor sistematización formal, el cual se refiere tanto a la ciencia (i) como a la economía (ii), pero hunde sus raíces en los valores (iii). Aprovecho la ocasión para remarcar un malentendido muy común: la idea de que el proceso de racionalización en Weber se referiría a la transición creciente de la *Wertrationalität* en *Zweckrationalität*, cuando más bien él insiste en la transición de la *materiale* a la *formale Rationalität*, independientemente de que se trate de valores o de fines (semejante malentendido sólo es superado por la idea de que para Weber los hábitos y los afectos no pueden formar parte de la acción racional).⁷

Ahora bien: una manera de comparar a Durkheim con Weber es contrastando el optimismo comtiano del primero frente al pesimismo nietzscheano del segundo. En ambos, sin embargo, se nota la influencia del concepto kantiano de *deber*; si bien el primero pone sus esperanzas en la ética profesional que subyace a la división del trabajo (considera que ella es el baluarte más potente contra la disolución moral que ve a su alrededor), mientras que el segundo insiste en el realismo político de la *Verantwortungsethik* frente a las utopías idealistas de la *Gesinnungsethik*, y en ese sentido tiene, más que esperanzas, deseos de evitar lo peor.

TRES MILENIOS Y ACASO HASTA MÁS DE TRES

Frente a Durkheim y Weber se alza la figura de Vilfredo Pareto, cuya posición es sutilmente diferente. Una manera de verlo es analizando el concepto de “filosofía de la historia”. Podemos decir que en principio hay *cinco* posibles filosofías de la historia. ¿Cómo llego a la conclusión de que son cinco, y no cuatro o seis, por ejemplo? Mediante un pequeño árbol de decisión como el que se muestra en la Figura 2.

7. Algunas indicaciones algo más precisas sobre todo esto aparecen en otro ensayo (Leal & Shipley, 2002), si bien colocadas en un contexto de discusión bastante diferente al de este trabajo.

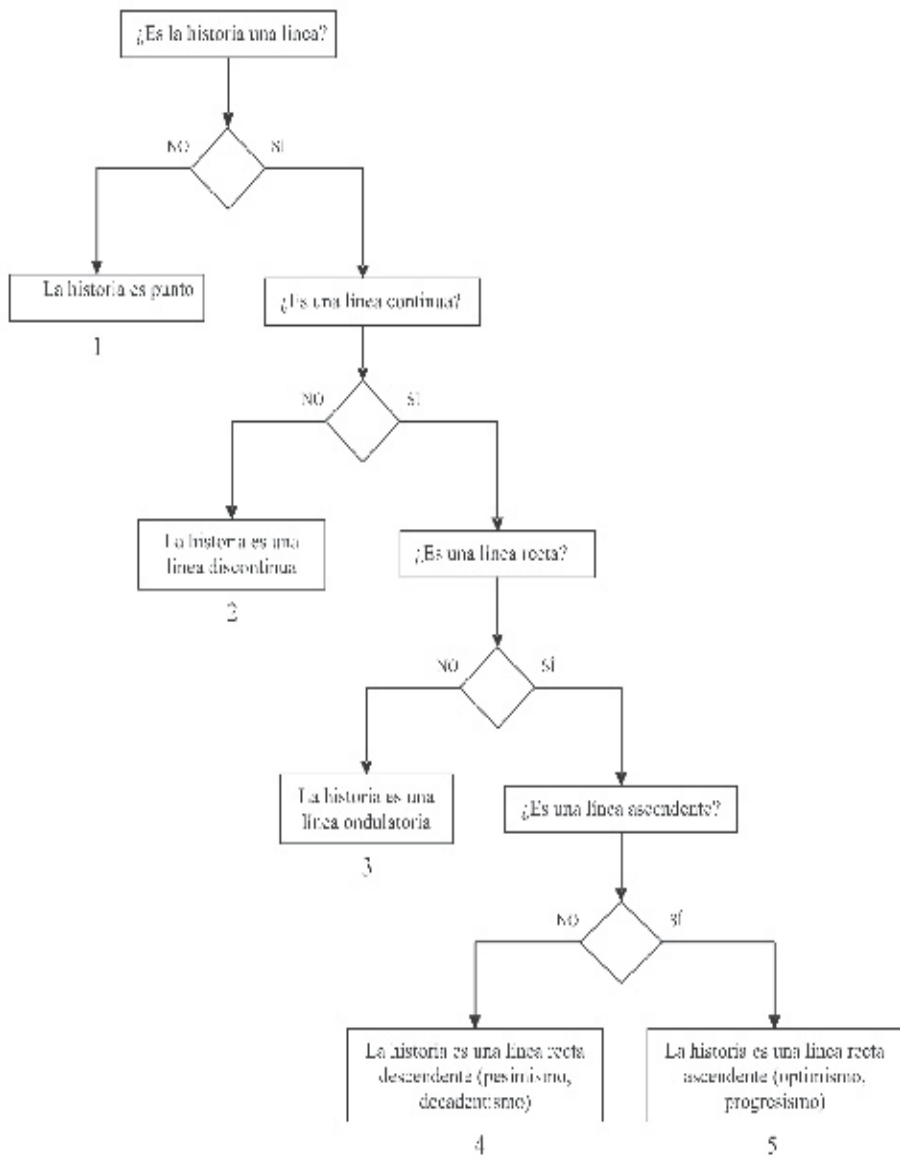


FIGURA 2: Las cinco filosofías de la historia

Me parece que se puede decir que o bien la historia no es una línea o bien que sí es una línea. Y si no es una línea, entonces me parece que debe ser un *punto*: y ésta es la primera filosofía de la historia, la que dice que la historia es un punto; o con otras palabras: que no ocurre nada, que el cambio es sólo aparente, una ilusión debida a nuestros sentidos o a nuestros prejuicios o a entrambos sentidos y prejuicios. Tal es la concepción de Parménides y de Zenón, así como de un buen número de otros pensadores, occidentales y no occidentales, que niegan la realidad del tiempo. El último de esta distinguida estirpe es, sin duda alguna, el más grande lógico del siglo xx y tal vez el más grande que ha habido en toda la historia: Kurt Gödel, quien proporcionó una interpretación matemática de la teoría general de la relatividad en términos de universos estacionarios (Gödel 1949; cf. Yourgrau 1991). El propio Einstein sugiere muchas veces que el cambio es una ilusión, y que el universo no discurre, sino que *es*. Que yo sepa, ningún historiador, profesional o amateur, ha fundado su concepción general de la historia en la idea de que la historia es un punto, probablemente porque ello habría hecho imposible el escribir historia. Un caso instructivo de ello es Spinoza, quien en su *Ethica* a veces parece implicar que pensaba de manera no muy diferente de Parménides (y sabemos que Einstein lo tenía en grandísima estima); y aunque Spinoza fue un historiador de cierta importancia, como vemos en su *Tractatus theologico-politicus* así como en su *Tractatus politicus*, al menos para mí no está muy clara cuál es su filosofía de la historia. Podemos, pues, decir que esta primera filosofía de la historia en cierto modo es más bien una negación de la historia y por ello de la misma filosofía de la historia. En ese sentido, la historia como punto es el límite de lo que una filosofía de la historia puede ser.⁸

Si tomamos ahora la otra rama del árbol y suponemos que la historia es una *línea*, hay, me parece, una segunda alternativa: la rama se divide según que pensemos que es una línea continua o que no lo es. Si es una línea *discontinua*, tenemos el catastrofismo, que se expresa por ejemplo en

8. Como la tercera concepción de la historia, que veremos enseguida, se formula en términos que recuerdan los de la primera, toda vez que se parte de que la humanidad no cambia o lo hace muy lentamente, podría haber lugar a confundirla con la primera. Pero son distintas, e identificarlas es o bien un error o bien un truco retórico, es decir, un tipo de error también.

la idea muy generalizada de diluvios, en los cuentos del *Critias* de Platón, y muy recientemente en la teoría bioevolucionista del equilibrio puntuado tan favorecida por los biólogos marxistas de Harvard (*cf.* Gould 2002). Históricamente, eso corresponde a la realidad de sociedades y civilizaciones destruidas, lenguas extintas, etcétera. Hoy día la oímos mucho, sea que la entone el Club de Roma o los ecologistas alarmados. De todos ellos es la segunda filosofía de la historia.

Ahora bien, si la línea es *continua*, tenemos otra bifurcación: o es una línea recta o no lo es. Dejo para el final la alternativa de que no es una línea recta. Pero la opción de pensar en la línea de la historia como una *recta*, permite todavía pensar que la recta o bien es *ascendente* (por ejemplo en el optimismo de Durkheim o en el de los tecnócratas, el de Agustín de Hipona, Schelling, Hegel, Marx, Teilhard de Chardin, y generalmente los que creen en el progreso y en las soluciones absolutas y duraderas) o bien es *descendente* (por ejemplo, en el pesimismo de Weber, de Schopenhauer, o de muchos conservadores). La quinta filosofía de la historia, que podemos llamar simplemente pesimista, puede en un momento transformarse en la segunda; pero es sin duda la cuarta filosofía, la optimista, la más popular de todas, sin duda porque es ella la que más facilita la acción. En ello vemos por cierto un “a priori” práctico en plena operación.

Pero aquí me interesa que observemos con cuidado la tercera filosofía de la historia, la que dice que hay una línea continua, pero que no es una recta, sino que tiene un movimiento *ondulatorio*, de manera que va la humanidad dando bandazos de un lugar a otro. Algunos partidarios de la filosofía optimista (piénsese por ejemplo en Vico o en Hegel) hablan a veces de un progreso que se produce por el resultado de esos bandazos. Así, los *ricorsi* de Vico y las *Verneinungen* de Hegel llevan ineluctablemente a Dios o al Absoluto. Digamos que se trata de una línea ondulatoria con una tendencia central ascendente. Pero en Pareto las cosas no tienen esa forma. Y no porque sea pesimista, cosa que se le ha achacado por falta de imaginación y sobre todo por no leer con cuidado los textos. Dicho de otra manera, Pareto sería pesimista en todo caso como fue pesimista Voltaire: ambos reaccionaron contra el optimismo, pero sin irse en realidad al otro extremo, sino constatando simplemente que los seres humanos no cambian

o cambian muy despacio, a veces para bien y a veces para mal; donde “bien” y “mal” son juicios basados en perspectivas particulares. No en balde se ha llamado a Pareto un “filósofo volteriano” (La Ferla 1954).

De hecho, tiene interés imaginar las cinco filosofías de la historia de la Figura 2 como un círculo en el que las más optimistas (1 y 5) se tocan, seguidas de las más pesimistas (2 y 4) con la tercera en el medio, pues no es ni una cosa ni la otra. Comoquiera que ello fuere, lo que conviene resaltar es que hay en Pareto la más perfecta forma de unión de filosofía de la historia e historia del *a priori*.

Trataré de explicar qué quiero decir con esto.

La sociología de Pareto se presenta y quiere ser ciencia en el sentido más estricto que tiene la palabra: una teoría matemática del equilibrio social, sólo que en esa teoría están incluidos los “a priori” (divididos en “residuos”, “intereses” y “heterogeneidad”) como elementos fundamentales del equilibrio; un equilibrio siempre dinámico, tanto por la interacción de los elementos entre sí como por los cambios externos al sistema. Este equilibrio dinámico –si se prefiere, esta sucesión de equilibrios– puede verse, y se ha visto, como una “filosofía de la historia”; pero no debemos olvidar que es una filosofía de la historia que se pretende *inductiva*, de manera que los métodos “lógico-experimentales” logren dar razón científica de la sinrazón religiosa y metafísica, para usar las palabras de Comte. Así se resuelve el círculo kantiano; y Pareto toma firmemente el segundo cuerno del dilema: la ciencia se explica a sí misma. Dado que los “a priori” de que habla Pareto –residuos, intereses, heterogeneidad– son muy básicos, su teoría parece susceptible, acaso más que las de Durkheim o Weber, de ser acercada a la biología (*cf.* Lopreato 1980; véase también Lopreato 1984, Lopreato & Crippen 1999). Hay muchos signos de que una síntesis de este tipo no es descabellada, si bien faltan todavía muchas piezas en el rompecabezas. Completado el rompecabezas veríamos que la historia inductiva del “a priori” –si se quiere, la historia natural del “a priori”– conlleva una filosofía de la historia que es también, y al mismo tiempo, filosofía de la filosofía de la historia –una explicación naturalista del ser humano que aclara no solamente los límites de su razón (ciencia y acción) sino también su inapagable propensión a hacer metafísica, incluso metafísica

de la historia, optimista o pesimista según el caso.

En todo caso, cuando la inducción filosófico-histórica se hace, como en Pareto, sobre la base de un análisis de la historia de la humanidad europea a lo largo de casi tres milenios, podemos decir que no es una tontería. Una y otra vez se oyen entonar cantos que dicen o implican que

- ahora que por fin hemos alcanzado la democracia...,
- ahora que por fin hemos logrado el bienestar económico...,
- ahora que por fin tenemos la Unión Europea...,
- ahora que por fin ha caído la amenaza comunista...,
- ahora que por fin... (pongan ustedes aquí su logro favorito)...

Cuando oigo esos cantos me parece oír en el fondo la risa potente de Pareto, diciendo una vez más: “ya veréis como el espectáculo humano dará en cualquier momento una voltereta más”. De hecho, cuando observo el surgimiento de los nacionalismos, de los fundamentalismos, de las migraciones masivas, del deterioro en la educación, y mil cosas más, me pregunto si no estamos ya dando una voltereta sin darnos todavía cuenta de ello. Pero pensar así, analizar así, mirar así, no es ser pesimista; concebir esta visión como pesimista es un grandísimo error (una línea ondulatoria no contiene *ipso facto* una recta descendente).

Concluyo con una nota personal que espero tome el lector con benevolencia: en mi experiencia cuando yo me veo obligado a actuar, debo ser, y de hecho soy, tan optimista como el que más; no veo de qué otra manera podría actuar (otra vez el “a priori” de la práctica que mencioné antes). Pero actuar no es lo que yo personalmente hago con más gusto; lo que hago con más gusto, a lo que me dedico, para lo que sirvo, es *observar*, no actuar. Ahora bien: observar es algo que está más allá de pesimismo y optimismo; es tratar de constatar las cosas como son, *sine ira et studio*, sin enojarse y sin tomar partido, como dijo Spinoza. No sé qué piensa de esto el lector, pero cuando yo me pongo a observar de esta manera, y más aún cuando lo hago con mirada de largo alcance, me encuentro con que Pareto se acerca más a la verdad que otros; y sobre todo: que el tono en el que habla es el correcto, ese tono que nos invita a considerar las cosas humanas como son, no como creemos que debieran ser o como quisiéramos que fuesen.

APÉNDICE

Comienzo de la introducción a Bury (1920)

When we say that ideas rule the world, or exercise a decisive power in history, we are generally thinking of those ideas which express human aims and depend for their realisation on the human will, such as liberty, toleration, equality of opportunity, socialism. Some of these have been partly realised, and there is no reason why any of them should not be fully realised, in a society or in the world, if it were the united purpose of a society or of the world to realise it. They are approved or condemned because they are held to be good or bad, not because they are true or false. But there is another order of ideas that play a great part in determining and directing the course of man's conduct but do not depend on his will —ideas which bear upon the mystery of life, such as Fate, Providence, or personal immortality. Such ideas may operate in important ways on the forms of social action, but they involve a question of fact and they are accepted or rejected not because they are believed to be useful or injurious, but because they are believed to be true or false.

The idea of the progress of humanity is an idea of this kind, and it is important to be quite clear on the point. We now take it so much for granted, we are so conscious of constantly progressing in knowledge, arts, organising capacity, utilities of all sorts, that it is easy to look upon Progress as an aim, like liberty or a world-federation, which it only depends on our own efforts and good-will to achieve. But though all increases of power and knowledge depend on human effort, the idea of the Progress of humanity, from which all these particular progresses derive their value, raises a definite question of fact, which man's wishes or labours cannot affect any more than his wishes or labours can prolong life beyond the grave.

This idea means that civilisation has moved, is moving, and will move in a desirable direction. But in order to judge that we are moving in a desirable direction we should have to know precisely what the destination is. To the minds of most people the desirable outcome of human development would be a condition of society in which all the inhabitants of the planet would enjoy a perfectly happy existence. But it is impossible to be sure

that civilisation is moving in the right direction to realise this aim. Certain features of our “progress” may be urged as presumptions in its favour, but there are always offsets, and it has always been easy to make out a case that, from the point of view of increasing happiness, the tendencies of our progressive civilisation are far from desirable. In short, it cannot be proved that the unknown destination towards which man is advancing is desirable. The movement may be Progress, or it may be in an undesirable direction and therefore not Progress. This is a question of fact, and one which is at present as insoluble as the question of personal immortality. It is a problem which bears on the mystery of life.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguado Aguilar, Luis (comp.)
 1990 *Cognición comparada: estudios experimentales sobre la mente animal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Allen, Colin & Marc Bekoff
 1997 *Species of mind: the philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Bhagwati, Jagdish
 2004 *In defence of globalization*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bury, John Bagnell
 1920 *The idea of progress: an inquiry into its origin and growth*. Londres: Macmillan.
- Buss, David M.
 1999 *Evolutionary psychology: the new science of the mind*. Boston: Allyn & Bacon.
- Cowen, Tyler
 2002 *Creative destruction: how globalization is changing the world's cultures*. Princeton: University Press.

Cox, W. Michael & Richard Alm

1999 *Myths of rich and poor: why we're better off than we think.*
Nueva York: Basic Books.

Coyle, Diane

2001 *Paradoxes of prosperity: why the new capitalism benefits all.*
Nueva York: Texere.

Darwin, Charles

1871 *The descent of man and selection in relation to sex.* Londres:
Murray.

1872 *The expression of the emotions in man and animals.* Londres:
Murray.

Easterbrook, Gregg

2003 *The progress paradox: how life gets better while people feel worse.* Nueva York: Random House.

Fields, Gary S.

2001 *Distribution and development: a new look at the developing world.* Nueva York: Russell Sage.

Gödel, Kurt

1949 "A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy", en Paul A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein, philosopher-scientist.* Evanston, IL: Library of Living Philosophers, pp. 555-562.

Gould, Stephen Jay

2002 *The structure of evolutionary theory.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heyes, Cecilia & Ludwig Huber (eds.)

2000 *The evolution of cognition.* Cambridge, MA: The MIT Press.

- Kant, Immanuel
 1799 “Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”. 7 de Agosto de 1799, *Akademieausgabe*, vol. XII, pp. 370-371.
- Kuhn, Thomas S.
 1959 “Energy conservation as an example of simultaneous discovery”, en Marshall Clagett (ed.) *Critical problems in the history of science*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 321-356.
- La Ferla, Giuseppe
 1954 *Vilfredo Pareto filosofo volteriano*. Florencia: La Nuova Italia.
- Leal, Fernando & Patricia Shipley
 2002 “From value conflicts to multiple mandates: on organising ethical knowledge and its paradoxes”, en Stewart R. Clegg (ed.) *Management and organisation paradoxes*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pp. 139-161.
- Lomborg, Bjørn
The skeptical environmentalist: measuring the real state of the world. Nueva York: Oxford University Press.
- Lopreato, Joseph
 1980 “Pareto’s sociology in a sociobiological key”, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, tomo XVIII, núm. 51, pp. 133-161.
 1984 *Human nature and biocultural evolution*. Boston: Allen & Unwin.
- Lopreato, Joseph & Timothy Crippen
 1999 *Crisis in sociology: the need for Darwin*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Maddison, Angus
 2001 *The world economy: a millennial perspective*. París: OECD.
 2003 *The world economy: historical statistics*. París: OECD.

- Moore, Stephen & Julian L. Simon
2000 *It's getting better all the time*. Washington, DC: Cato Institute.
- Parker, Sue Taylor & Michael L. McKinney
1999 *Origins of intelligence: the evolution of cognitive development in monkeys, apes, and humans*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Ristau, Carolyn A.
1991 *Cognitive ethology: the minds of other animals*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Roitblat, Herbert L. & Jean-Arcady Meyer (eds.)
1995 *Comparative approaches to cognitive science*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Simon, Julian L. (ed.)
1995 *The state of humanity*. Oxford: Blackwell.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques
Plan de deux discours sur l'histoire universelle. Obra póstuma escrita hacia 1751. Versión electrónica disponible en <http://www.eliohs.unifi.it/testi/700/turgot/discours.html>.
- Vendryès, Pierre
1973 *Vers la théorie de l'homme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Yourgrau, Palle
1991 *The disappearance of time: Kurt Gödel and the idealistic tradition in philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.

El desarrollo sustentable: crítica del discurso y de las prácticas*

Pierre Beaucage

In memoriam

Pablo Osorio, agricultor y albañil nahua,
maestro de conocimientos y prácticas sustentables:
¡Maj Dios mitsuikas!

Hace dieciocho años la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD, también llamada Comisión Brundtland, por el nombre de su presidenta) acuñó el concepto de *desarrollo sustentable* (*sustainable development*) que definió como: “*un desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas*” (CMMAD 1989:51). En esta definición ocupa un lugar central el concepto de necesidades humanas, lo que supone que podamos tratar a escala global. Hablaremos de este problema a continuación. La CMMAD

* Los datos que sirven de base a este capítulo fueron reunidos a lo largo de treinta años, durante los cuales la problemática del desarrollo fue para mí un tema constante de reflexión, tanto en mi docencia en el Departamento de Antropología de la Universidad de Montreal, como en mis investigaciones en América Central y México. Su redacción fue posible gracias a la Fundación Sur-Norte de la Universidad de Valencia, que me otorgó la Cátedra UNESCO para el Desarrollo Sostenible en 2003. Quiero expresarles aquí mi agradecimiento, en particular al Sr Ximo Revert, responsable de la organización de la Cátedra, y a la profesora Francisca Giner, de Infosud, Centro de Documentación Sur-Norte, quien me dio acceso a las numerosas fuentes del Centro. Mi agradecimiento va también al doctor José Luis Fresquet, director del Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación (CSIC-Universidad de Valencia) y a la doctora Carla P. Aguirre, secretaria del Departamento de Historia de la Ciencia y Documentación de la Universidad de Valencia, quienes apoyaron mi candidatura.

opta así por una definición *antropocéntrica* de la sustentabilidad. Como veremos más adelante, las definiciones antropocéntricas de la sustentabilidad se oponen a otras definiciones, como la de la “ecología profunda” que puede ser calificada de *eco-* o *biocéntrica*, porque prioriza un equilibrio ambiental al que tendrían que someterse las necesidades de los seres humanos.

Rápidamente, el nuevo concepto obtuvo consenso y se convirtió en un componente necesario de los discursos de los gobiernos y de las grandes agencias internacionales de desarrollo, como el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO), etcétera. En 1992, fue convocada la Cumbre de la Tierra en Río con el fin de definir las líneas directivas de una nueva forma de concebir y de poner en marcha, a escala planetaria, un desarrollo compatible con la sustentabilidad. Desde entonces, cualquier grupo de campesinos, de indígenas o de damnificados que solicita algo de los menguantes fondos destinados a la “ayuda” internacional sabe que hay que introducir estas dos palabras mágicas, “desarrollo sustentable”, en su solicitud, junto con otras referencias obligadas que son “la dimensión de género” y la “governabilidad”.

A pesar de una reorientación aparentemente tan radical, los problemas no dejaron de seguir acumulándose después, tanto en el ámbito del llamado desarrollo como de la llamada sustentabilidad. Un examen, aunque muy superficial, de la situación mundial a fines del siglo XX, revela que ninguno de los dos términos “desarrollo” y “sustentable”, corresponde a los procesos que se están dando actualmente. En lo que toca a la dimensión “satisfacer las necesidades del presente”, basta recordar que, según las cifras oficiales, de los 6000 millones de humanos que pueblan la tierra, alrededor de 1200 millones consumen diariamente 1250 calorías o menos, y cantidades ínfimas de proteínas: digamos las cosas crudamente, ¡la dieta Danone... sin Danone! Mientras tanto, en 1998, el ingreso de los 358 individuos más ricos del planeta equivalía al de los 1 500 millones más pobres.

Frente a estos datos, la teoría clásica del desarrollo, tal como fue formulada sintéticamente por Rostow (1960) responde que tampoco el desarrollo de Inglaterra o Estados Unidos se hizo en un día. Todos los países tendrían que pasar por las mismas cinco etapas, siendo la segunda la del “despegue” (*take-off*). Los países subdesarrollados o bien no han despegado

aún o bien están despegando. Comparemos su dinámica reciente con la de los más desarrollados. En 1960, al principio de la primera Década del Desarrollo, el ingreso medio por habitante de los 40 países más pobres del mundo, en relación con el ingreso medio de los 24 países de la OCDE, era de 1/30; en 1996, 36 años después, la relación de su ingreso per cápita con los países de la OCDE es de 1/60. La esperanza de vida en los países de África sud-sahariana, que había rebasado los 50 años en los años 1970, actualmente está más cerca de los 40 años en muchos países. Y no solamente por la pandemia del sida, sino también porque la tuberculosis, el paludismo y las enfermedades gastro-intestinales están en aumento. Sin embargo, es probable que, entre 1980 y 2 000, el ingreso medio del habitante de la Tierra haya pasado de \$4 000 a \$5 000 dólares americanos constantes, aproximadamente. Sí, hubo crecimiento global, pero la evidencia apunta a que el sistema económico y social mundial imperante, el capitalismo (ya no hay otro sistema vigente), si bien logra producir siempre más riqueza (por lo menos entre las recesiones) es pésimo para distribuirla. Es lo que llamo, con el agrónomo francés René Dumont, el *maldesarrollo*, como se dice la *malnutrición* (Dumont y Mottin 1981). Así que, tanto de manera sincrónica como diacrónica, los procesos actuales se revelan en contradicción con la dimensión *social y económica* de la definición de la CMMAD: “satisfacer las necesidades”.

En cuanto a la sostenibilidad *ecológica*, el mismo informe de la CMMAD alude indirectamente a ella cuando dice que hay que preservar “la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus necesidades”. Si bien en los últimos cuarenta años no hemos agotado los recursos naturales, en algunos sectores, como el energético, se puede entrever la escasez. Estados Unidos, el mayor consumidor del planeta, tiene recursos petroleros propios sólo para trece años, Europa Occidental para siete.¹ Por otra parte, durante el mismo período, hemos rebasado con creces la capacidad del ambiente para absorber nuestros desechos. El caso más evidente es el del consumo de energías

1. De allí la imperiosa necesidad de ejercer un control directo sobre el Medio Oriente, donde tres países, Arabia Saudita, Irán e Irak, poseen las únicas reservas comprobadas que puedan dar para decenios. Es el motivo económico del ataque, y de la actual ocupación de Irak, que operó junto con el factor geopolítico y la ofensiva simbólica contra el terrorismo (Todd 2002:57).

fósiles (petróleo, carbón, gas). A finales de los años 70, por primera vez en la historia de la humanidad, empezamos a mandar a la atmósfera más dióxido de carbono que los 5 000 millones de toneladas anuales que la vieja Gaia, con sus mares y sus bosques, puede absorber anualmente. Ahora hemos alcanzado los 9 000 millones de toneladas y la cifra sigue aumentando. Por fin, los humanos nos hemos convertido en una fuerza geofísica, como soñaron los profetas de la tecnología. Pero no fue para transformar el planeta en un Edén, sino para hacerlo progresivamente invivible. La confianza ciega en que los progresos de la ciencia y de la técnica resolverían también, tarde o temprano, los problemas ecológicos tampoco ha tenido confirmación en los últimos decenios: las distintas soluciones a la escasez de recursos vitales y a la contaminación masiva del aire, de los suelos y del agua chocan con las tendencias profundas del sistema productivo global. Examinaremos en seguida sus dificultades de aplicación.

El abismo creciente entre el concepto de desarrollo sustentable y las prácticas actualmente dominantes hizo que varios especialistas empezaran a echar una mirada crítica sobre el concepto mismo: entre ellos, el francés Gilbert Rist (1996) y el colombiano Arturo Escobar (1995, 1999). Este texto se inscribe dentro de esa perspectiva crítica. Para mí, esta crítica tiene que hacerse de dos maneras: deconstruyéndolo para mostrar sus incoherencias discursivas (como hace Rist), por una parte, pero ampliando también la crítica para incluir las prácticas que se fundan en él y para desembocar en alternativas (como lo hace Escobar). ¿Por qué, a pesar de los cuestionamientos y denuncias que se han hecho, sigue el desarrollo sustentable ocupando un lugar central tanto en los estudios como en las políticas de desarrollo? En este artículo, me propongo analizar primero varios discursos elaborados en torno al concepto de desarrollo sustentable e identificar los actores sociales que los apoyan. En segundo lugar, examinaré la situación actual a partir de una perspectiva diferente, la de la ecología política. Eso me llevará a cuestionar la visión dominante de la naturaleza y a proponer una visión alternativa.

LAS CONTRADICCIONES DISCURSIVAS: EL OXIMŌRON
DEL DESARROLLO SUSTENTABLE (RIST)

Gilbert Rist dedicó un libro a la deconstrucción del concepto de desarrollo, desde el famoso Punto IV del presidente Truman, hasta su último avatar, el desarrollo sustentable (Rist 1996). Su tesis principal, en síntesis, es que la teoría misma del desarrollo, incluyendo su forma más reciente de “sustentable”, no es más que una representación y legitimación de la historia de Occidente y por eso no es aplicable globalmente. En el siglo XVIII, los filósofos de las Luces elaboraron un nuevo mito fundador para remplazar los de la religión cristiana. Con el nombre de “progreso” postularon que la historia sigue un curso lineal, en el cual la humanidad está destinada a alcanzar niveles siempre superiores de perfección material y espiritual (Duchet 1977:18). En el siglo XIX, se le remplazó por la palabra “Civilización” (la occidental, por supuesto), cuya difusión justificaba la expansión colonial. Después de la Segunda Guerra Mundial, se impuso el término “Desarrollo”, que insiste en el crecimiento económico como elemento fundamental para satisfacer las “necesidades” de los pueblos pobres.

Bajo estos tres vocablos principales, Rist identifica un solo mito, asentado en el adelanto científico-técnico y en el crecimiento económico occidental de los últimos tres siglos, mito que se quiso imponer a los demás pueblos del mundo (como se hizo antes con el cristianismo). Ahora bien, el siglo XX, con sus guerras y genocidios, ha puesto en jaque su plausibilidad en Occidente mismo, mientras que en el llamado Tercer Mundo constituyó generalmente un fracaso desde su inicio. Para no abandonar nuestra creencia, la hemos venido sobrecargando de calificativos: frente a la concentración del poder, inventamos el “desarrollo participativo”, y frente al fracaso ecológico, le añadimos “sustentable”.

Con esas adiciones no se hizo más que aumentar la confusión, la que, en el caso del desarrollo sustentable, según Rist, se convierte en contradicción directa entre los términos, u *oximŏron*. Por una parte, el concepto de desarrollo, como fruto de la historia de Occidente se refiere necesariamente al *crecimiento* continuo de la producción. Ésta requiere no solamente capital y mano de obra en cantidades siempre crecientes, sino también el consumo

productivo de una cantidad cada vez mayor de recursos naturales: energía y materias primas. Y el proceso de acumulación, ya sometido a sus ciclos internos de expansión-recesión, no admite traba externa como la ambiental. Por otra parte, la *sustentabilidad* implica ante todo conservación de recursos no renovables (por ejemplo, hidrocarburos fósiles y metales) y renovación continúa de los recursos bióticos. Lo que obviamente no corresponde en nada a la dinámica observable en este principio de milenio, a pesar del Informe Brundtland o de la Cumbre de la Tierra. La crítica de Rist permite descubrir que, bajo la apariencia de un discurso preocupado por el bienestar de todos, hoy y mañana, el desarrollo fue una adaptación al contexto de la Guerra Fría² de la vieja creencia en el progreso.

Si la historia real de la humanidad es, como tal, difícilmente compatible con los conceptos de “progreso” y de “desarrollo”, sustentable o no, y si éste no es una solución generalizable, ¿existe otra? El autor esboza brevemente tres alternativas. La primera sería una especie de keynesianismo a escala planetaria donde una autoridad mundial benévola (¿cuál?) corregiría los efectos perversos del mercado (Rist 1996:395-397). La descarta en seguida, porque “los que tienen el poder no tienen interés en el cambio [...] y los que quieren el cambio no tienen los medios para imponerlo” (*Ibid.*:397). La segunda “se inspira en las prácticas de ciertos movimientos sociales del Sur” que aunque débiles y marginales, puede constituir una alternativa a los múltiples programas de desarrollo que han terminado fracasando (*Ibid.*:398-401). La tercera es una crítica fundamental de ese “paradigma agotado” del desarrollo para que surja una concepción del “post-desarrollo”: es decir, una actividad esencialmente teórica a la que el autor invita particularmente a los historiadores y a los antropólogos (*Ibid.*:401-405). Esa actividad teórica crítica es absolutamente necesaria y Rist lo muestra ampliamente en su libro. Pero la razón crítica en sí no genera soluciones, sino en la vieja tradición del racionalismo cartesiano francés, que asume que: a) la lógica del discurso determina la lógica de la realidad; y que b) existe *un* discurso dominante, que somete a todo el sistema social. Yo postulo, al contrario,

2. Ver en particular su brillante análisis de las condiciones de la “invención del desarrollo”, a partir de unas cuantas frases del presidente Truman (Rist 1996:116-134).

que: a) las prácticas sociales, a su vez, influyen el discurso, aunque no de manera inmediata ni mecánica; y b) no existe *un* discurso sobre desarrollo sustentable, sino varios. Su análisis resulta incompleto, puesto que se limita al discurso dominante y a los intereses que representa, es decir los del capital internacional y de sus aparatos políticos.³

Para ampliar esta visión, es importante volver a la segunda alternativa que menciona Rist (*Ibid.*:398), o sea a “las prácticas de ciertos movimientos sociales del Sur”. Éstos constituyen una consecuencia social imprevista de la difusión planetaria del *oximōron*. Se observa una tensión entre la voluntad de crecimiento económico a cualquier precio que la élite político-económica internacional ha logrado imponer como discurso dominante (con sus implicaciones en cuanto al agotamiento de recursos y a la producción de desechos), por una parte, y por otra, la voluntad, no sólo de sobrevivir, sino de mejorar la vida humana preservando el entorno, particularmente las especies vivas, voluntad que se apoya en un amplio abanico de prácticas de base. Coincido con Arturo Escobar cuando dice que las múltiples facetas del desarrollo forman un campo discursivo que se despliega a través de prácticas (Escobar 1995). En este ámbito de la razón práctica, es importante analizar los *diferentes* discursos contemporáneos relativos al desarrollo sustentable, los actores que los defienden y las prácticas que proponen para resolver, cada uno a su manera, el *oximōron* al que nos referimos.

-
3. Es interesante notar que Rist (1996:404), a partir de una crítica acertada del discurso oficialista sobre el desarrollo, y a pesar de subrayar el interés de varios movimientos alternativos del Tercer Mundo, desemboca en un relativismo postmodernista que pone en plan de igualdad a todos los discursos: “La ‘ciencia’ no es ni más cierta ni más absurda que otra creencia.” Esta relativización del discurso científico es compartida, curiosamente, por la derecha internacional, encabezada por la administración estadounidense que sigue pretendiendo, por ejemplo, que “el efecto invernadero no está comprobado”, a pesar de que todos los estudios realizados apuntan a lo contrario. Este relativismo legitima el consumo creciente de hidrocarburos y, por lo tanto, la ocupación militar de los países que poseen las reservas de petróleo.

EL DISCURSO SOBRE DESARROLLO SUSTENTABLE EN SU DIVERSIDAD:
ACTORES Y PRÁCTICAS

En uno de los pocos libros que intentan sintetizar el enfoque emergente de la ecología política (del que hablaré más adelante), Bryant y Bailey se proponen estudiar “los intereses, las características y las acciones de distintos grupos de actores [implicados] en conflictos político-ecológicos” (Bryant y Bailey 1997:23). Luego pasan a reseñar estudios sobre la dimensión medio-ambiental de los cinco tipos de actores más significativos: los Estados, del Norte y del Sur, las instituciones multilaterales (ONU, FMI, BM, FAO...), las empresas transnacionales y locales, las ONG’s y los actores de base (*grassroots*) o sea, los movimientos sociales de campesinos, de mujeres, de indígenas, de ambientalistas, etcétera. Sin aspirar a este enciclopedismo, me dedicaré aquí a distinguir, en la plétora de textos, programas y acciones, algunas tendencias básicas, en función de sus premisas fundamentales, relacionándolas con los actores sociales que las manejan. Tomaré como base de reflexión la clasificación hecha por Brand. Él identifica cuatro tipos de discursos o ideologías sobre desarrollo sustentable, a los que llama respectivamente: *Business as usual*, modernización ecológica, ecologización estructural y tradicionalismo antimodernista (Brand 2000:144 ss). Su tipología me parece particularmente interesante porque incluye los discursos opositores sobre ambiente, y no sólo el discurso dominante.

Business as usual o el ultraliberalismo ambiental (Brand 2000:144-145)

Este discurso económico-ecológico es dominante hoy entre quienes toman las decisiones-clave, no sólo en Estados Unidos sino en la gran mayoría de los países del Norte y del Sur. Como discurso, descansa sobre un doble enunciado. En primer lugar, define el desarrollo sustentable como un *crecimiento económico que se sostiene dentro de las leyes del mercado*, sin apoyo externo (por ejemplo estatal): lograr producir siempre más y aumentar la productividad del trabajo y las ganancias. Sólo así se logrará, dice este discurso, “satisfacer las necesidades del presente” e incluso ayudar a los individuos y a los países pobres. En realidad, no habrá ni siquiera que

ayudar mucho: si ellos siguen las reglas del juego pronto dejarán de ser pobres. Gracias a lo que Adam Smith llamó la “mano mágica” del mercado, el crecimiento capitalista se acompaña de una redistribución “natural” de la riqueza (el célebre “efecto de percolación” o *trickle-down effect*).

En cuanto a la naturaleza, según esta escuela, que inspira directamente la política económica y energética mundial, es considerada como un recurso más, o un conjunto de recursos, que se deben privatizar por el bien de todos y de la propia naturaleza. En cuanto a las necesidades de las generaciones futuras, están aseguradas por el progreso científico-tecnológico que logrará: 1) sustituir los recursos naturales por recursos industriales, a medida que los primeros se vuelvan más caros al escasear; y 2) “evacuar” de forma segura los desperdicios que producimos: desde las bolsas de plástico hasta las viejas pilas atómicas.

Gracias a su arraigo en las más altas esferas del poder económico y político global, este discurso ultraliberal es actualmente *hegemónico*, es decir, define la propia estructura del campo de los conocimientos y de las prácticas tecno-financieras relativas al desarrollo y al ambiente. Éstas las llevan a cabo las instituciones del llamado “consenso de Washington” (FMI, BM), la Organización Mundial de Comercio (OMC) y los bancos regionales de desarrollo. Particularmente a través del manejo de la deuda internacional, estas instituciones han logrado imponer su discurso a escala planetaria, sobre todo después de la crisis económica y financiera de 1982. Los otros conjuntos de discursos y prácticas, que examinaremos más adelante, tienen que definirse en relación con este discurso hegemónico. Sin embargo, éste no se viene desplegando armoniosamente desde que nacieron el concepto y la praxis del desarrollo, a finales de la Segunda Guerra Mundial, como se podría deducir de la lectura de Rist. Hubo varios puntos de inflexión y de reorientación, en particular a principios de los años 70, cuando el fracaso de la política de modernización suscitó una oposición que logró ser eficaz, tanto en el ámbito social y de género, como en el ambiental. El discurso dominante tuvo entonces que incorporar varios de estos cuestionamientos.

En resumen, el discurso ultraliberal resuelve el *oximõron* del desarrollo sustentable reduciendo la dimensión medio ambiental a la preservación de algunos limitados espacios donde “se conserva la naturaleza virgen”: es el

parque nacional, rebautizado “reserva de la biósfera”. Mientras tanto, se siguen saqueando los bosques, la agro-industria contamina los suelos con pesticidas y las flotas pesqueras terminan de aniquilar las grandes poblaciones de peces. El discurso dominante puede, hasta cierto punto, reconocer incluso los “derechos de la naturaleza”. Luc Ferry demostró cómo este conservacionismo no es *el contrario* del utilitarismo capitalista, sino *su complemento* histórico necesario, puesto que le da su legitimidad (Ferry 1992:83 ss).

La fiscalidad ecológica (tributación ambiental) o el reformismo desde arriba

Pensamiento hegemónico, sin embargo, no quiere decir pensamiento único. Existen otros discursos porque la complejidad de los fenómenos reales siempre acaba por escapársele al discurso dominante, a menudo por los propios desequilibrios socio-económicos y ecológicos que generan las prácticas asociadas a él.

Como alternativa apareció en Europa Occidental otro discurso sobre desarrollo sustentable que Brand (2000:145) llama la “modernización ecológica” y que designaré como “fiscalidad ecológica”, de acuerdo con la mayoría de los autores (Higón Tamarit 2003). Asociado con las corrientes socialdemócratas, esta línea de pensamiento cuestiona un postulado fundamental del discurso ultraliberal: la privatización de la naturaleza (por ejemplo, los debates actuales sobre la privatización del agua). Al contrario, el discurso social-demócrata la define como un bien común, cuyo mantenimiento y reproducción no es compatible con su apropiación privada.

¿Cómo proteger la naturaleza dentro del sistema de mercado capitalista? Modificando la contabilidad nacional, para incluir los “costos ambientales” de la producción. Por ejemplo, supongamos una empresa maderera que tala anualmente diez millones de árboles para producir un millón de toneladas de pulpa de papel, que se vende a \$200 por tonelada. El valor total de la producción es de \$200 millones, y sus costos de producción son de \$160 por tonelada; la ganancia es de 40 millones, es decir 20 %. Que la naturaleza, bien colectivo, se haya empobrecido en 10 millones de árboles no aparece en ninguna parte. Lo que propone el “economista verde” es que se evalúen

estos árboles (y cualquier otro recurso) y que las empresas tengan que incluir este valor en sus costos y pagar por ello. Por ejemplo, si suponemos que producir un árbol adulto en pie cuesta \$10 la empresa tendría que devolver al bien común un tributo ambiental de \$100 millones. En vista de lo cual, o bien tendrá que subir los precios, reduciendo el consumo de estos recursos, o bien usará otra materia prima para producir papel: por ejemplo papel viejo, lo que reduce la destrucción ambiental. Utilizando 80 % de papel reciclado, las empresas necesitarán sólo dos millones de árboles y verán reducir su tributo ambiental a \$20 millones, lo que puede ser absorbido sin mayor problema dentro del actual costo de producción. El mismo principio se aplicaría para los costos de descontaminación del ambiente después de un proceso industrial.

En principio, esta vía de solución del *oximõron* parece aceptable por los grupos dominantes, puesto que el mercado, la producción privada, los empresarios, las ganancias, todo seguiría funcionando como ahora. Pero en veinticinco años nunca fue aceptado como tal: en ninguna parte se encontraron los “empresarios verdes”. Se puede suponer que la clase empresarial tuvo miedo de que, si se empezaba a valorar el ambiente, apareciera con toda claridad el saqueo de recursos que se está llevando a cabo y la destrucción ocasionada por sus desechos. Entonces, la opinión pública podría incluso cuestionar la legitimidad de tal o cual actividad industrial, minera o forestal.

En la dimensión internacional, sin embargo, se generaron dos formas híbridas y parciales de fiscalidad ecológica. La primera se llamó en inglés *Eco-Swap*, o sea, “cambio de deuda por mejora medioambiental”. Un banco o una agencia financiera internacional propone a un país endeudado (invariablemente del Tercer Mundo) anular una parte de su deuda externa (expresada en dólares o en euros) si éste acepta el gasto de una cantidad equivalente en mejoras al ambiente (gasto hecho en moneda nacional). Además de conservar preciosas divisas extranjeras, el gobierno beneficiario crea empleos (por ejemplo los que siembran y cuidan los árboles) y puede incluso recuperar una parte de su gasto con los impuestos adicionales cobrados. Gracias a este sistema, Costa Rica, por ejemplo, pudo mejorar sus parques nacionales. Es interesante notar que fueron generalmente los

sectores financieros, y no extractivos, los que financiaron estos proyectos, y nunca en sus propios países.

La otra práctica no es tan inocua; en realidad es siniestra. Casi todos los países industriales han aumentado sustancialmente sus emisiones de CO² desde la Cumbre de Río (1992), y ninguno quiere reducirlas seriamente. Lo demuestran los regateos que rodean la aplicación del acuerdo de Kyoto, todavía sin firmar por el mayor contaminador del planeta. En este contexto se inventaron los “derechos a contaminar”, con el detalle adicional de los “pozos de carbono”. Cada país tiene un cierto número de “derechos” que corresponden a su nivel de emisiones de 1992. Puede utilizarlos o venderlos a otro si reduce su propia contaminación. Se supone que, a la larga, se pondrán muy caros esos derechos y que la *ley del mercado* hará que sea más ventajoso reducir la contaminación. Paralelamente, como ésta es un fenómeno global, un país puede aumentar sus emisiones de CO² si, por otra parte, procura absorber carbono en algún punto del planeta, reforestando, por ejemplo. Es así como Canadá, que aumentó en 30% su contaminación entre 1992 y 2002, otorga fondos a una ONG boliviana para que cree un “pozo de carbono” plantando árboles, mientras que sigue la tala en blanco en los bosques canadienses. La eficacia de la medida aparece crudamente cuando uno se da cuenta de que, si bien los árboles absorben mucho carbono mientras crecen para constituir su materia leñosa, cuando se queman o se pudren, liberan todo el carbono almacenado. Más allá del efecto teatral de “sembrar árboles”, a largo plazo el impacto sobre la emisión de CO² es nulo.

Este breve examen del discurso de la fiscalidad ecológica y de su impacto sobre la sustentabilidad muestra la importancia de relacionar siempre los enunciados con la práctica de los actores. Desde la perspectiva teórica, el tributo ambiental puede parecer aceptable a los actores dominantes, al no cuestionar las bases de la producción capitalista. En realidad, no corresponde a la percepción que de sus intereses tienen estos actores. Su única expresión internacional fueron unos programas que, o bien no tienen ningún impacto real sobre la sustentabilidad global (los *Eco-Swaps*), o bien encubren toscamente el incremento del deterioro ambiental por parte de los países industrializados (los “pozos de carbono”).

La “cultura verde” o la ecologización estructural (Brand 2000:146 ss)

Esta tercera vertiente se inscribe en clara oposición al ultraliberalismo hegemónico y fue elaborada principalmente por las corrientes ecologistas o “verdes” de Europa Occidental. En vez de tratar de introducir, desde arriba, cambios técnico-financieros que sigan la lógica del capital, la “cultura verde” cuestiona esa lógica a partir de una nueva identidad, de una nueva “cultura de la especie humana como componente de la naturaleza” (Castells 1997:II-151). El discurso verde relaciona el desastre ambiental con dos fenómenos directamente perceptibles por la gente: el *consumo*, por una parte, y los *desechos tóxicos*, por otra. Cada vez más gente es consciente que el aire que respira y el agua que toma están cargados de contaminantes. En varios países la carne de res y luego la de cerdo y la de pollo, se vuelven de repente incomedibles, sea por contagios nuevos (“la vaca loca” y la peste aviar), sea por el exceso de antibióticos. El discurso que Brand llama la “ecologización estructural” quiere fundar un desarrollo sustentable en la consciencia creciente del impacto de la degradación ambiental global sobre la vida cotidiana. En forma consecuente, como eje de solución propone modificar profundamente las pautas de consumo.

Un ejemplo interesante es el de Holanda, que quizás fue el país que más avanzó en esta dirección a partir de los años 1980 (Brand 2000:150 ss). Sus principios fueron: a) reducir al máximo el consumo de recursos no-renovables o no-reciclables y sustituirlos, lo más posible, por recursos renovables y reciclables, por ejemplo, remplazar las bolsas de plástico por bolsas de papel y recipientes de vidrio; b) ajustar el consumo de los recursos renovables a su tasa real de renovación: hay un límite determinado a la explotación sustentable, tanto de los peces como de los árboles; y c) reducir las emisiones nocivas de toda clase de desperdicios al nivel de la capacidad del medio para procesarlas (y no simplemente almacenarlas) sin poner en peligro las condiciones de vida de los humanos o de otras especies (Brand:149). Es importante añadir que los Verdes holandeses, como los alemanes y escandinavos, se situaron de entrada en la escal global, o, más bien, relacionaron lo local con lo regional y lo global, tanto en el ámbito de flujos de mercancías como de contaminantes.

A partir de 1989, fundándose en los datos científicos disponibles, el Plan Holandés de Política Ambiental, observó un “déficit medioambiental importante” y fijó un plazo de 21 años para alcanzar reducciones bastante drásticas. Llegaron a la conclusión de que se debían reducir, por ejemplo: a) el consumo de metales nuevos en un 80%, lo que implica un reciclaje íntegro de toda la chatarra; b) el consumo de carne, sobre todo de res, entre el 60 y el 80%, modificando así uno de los valores fundamentales de la “sociedad de bienestar”; c) las emisiones de CO² en un 60%, lo que implica reducir el consumo de hidrocarburos hasta un litro diario de combustible por persona: los coches permanecerían casi siempre estacionados remplazados por el transporte colectivo y la bicicleta.

El Plan nunca se aplicó íntegramente porque, a pesar de una conciencia ecológica más difundida que en otros países, la mayoría de los holandeses no estaban de acuerdo con modificar tan drásticamente un modo de vida y de consumo establecido durante todo el siglo xx y que había llegado a ser una normalidad arraigada en el imaginario común. Sin embargo, a pesar de no haber alcanzado los objetivos iniciales, este discurso tuvo un impacto notable. Precisamente porque, contrariamente a la “tributación ambiental” destinada a medios gubernamentales y empresariales, se dedicó un gran esfuerzo a la educación del público y muchas de sus ideas fueron asumidas como algo a la moda, en particular por los jóvenes: reciclar papel y vidrio, comer más verduras y menos carne de res, que es la de menor “rendimiento ambiental”. Los propios gobiernos, en Holanda y otros países, “se subieron al tren en marcha” y adoptaron medidas sectoriales que, además de tener cierto impacto medioambiental ya tenían valor simbólico para una amplia franja de la sociedad.

Hay que subrayar que, desde sus inicios, la concientización verde adoptó una perspectiva global, incluyendo la problemática del Tercer Mundo, sobre todo las cuestiones relacionadas con la desertificación, la deforestación y los pueblos indígenas. Se realizaron campañas de solidaridad con grupos indígenas y campesinos para preservar ecosistemas amenazados, sea por la destrucción de bosques en Canadá o en Brasil, sea por la explotación petrolera en Alaska o en Ecuador. Progresivamente, se creó un nexo entre grupos ecologistas de Norteamérica y Europa, y entre organizaciones

populares, campesinas e indígenas del Sur. La construcción de este nexo fue generalmente obra de un nuevo actor en el campo del ambiente, las Organizaciones No Gubernamentales (ONG).

La idea de “conservar la naturaleza” a escala planetaria hizo puente con otra idea, la de justicia social mundial, también presente en el desarrollo sustentable (“satisfacer las necesidades del presente”) y dio lugar, entre otros, al Comercio Justo (*fair trade*). La idea es rebasar la telaraña de las transnacionales del café o del cacao y establecer una red solidaria entre pequeñas cooperativas de productores campesinos e indígenas del Tercer Mundo y tiendas naturistas o de productos “orgánicos” de Europa y Norteamérica.

Otra vez se puede apreciar cómo el campo de la praxis tiene su propia dinámica que lleva a resultados que suelen alejarse bastante de lo que esperaban los actores que elaboran determinado discurso. Por ejemplo, los Verdes querían acabar con la amenaza atómica de la Guerra Fría y con el despilfarro consumista del capitalismo: en concreto, ayudaron a concientizar ciertos sectores, a imponer el reciclaje de determinados desechos y a crear canales alternativos de comercialización para productos campesinos.

La conclusión parece ser que, por medio de la educación, pueden ser cambiadas ideas y actitudes, en dirección de un desarrollo sustentable, siempre y cuando el cambio no choque de frente con lo que la gente ha llegado a considerar como “el sentido común”: en los países del Norte, comer algo de carne y viajar en coche. Por otra parte, por sus intereses específicos, algunos sectores populares se revelaron más difíciles de convencer. Por ejemplo los sindicatos norteamericanos, sobre todo los del sector extractivo argumentan contra el idealismo de los activistas verdes y sus aliados indígenas, quienes rechazan el progreso y son insensibles a la creación de empleos en los sectores forestal, minero y pesquero. También puede apreciarse cómo los actores dominantes, los que producen y reproducen el discurso hegemónico, ni se dejan subvertir fácilmente por los nuevos valores, ni son absolutamente impermeables a ellos. Aceptan e integran algunas críticas y sugerencias, con tal que sean apoyadas por movimientos sociales significativos, pero sólo en la medida en que sean compatibles con los modelos existentes de acumulación y de poder. Una vez que la gente está de acuerdo con reciclar el vidrio y el papel, se puede convencer a una administración local de

recogerlos; pero todavía no se han acumulado suficientes fuerzas para obligar a las transnacionales del petróleo a dejar de usar buques-chatarra como el Prestige, que devastó las costas de Galicia en 2002.

El ecologismo radical

Esta cuarta línea discursiva, que Brand (2000:147) denomina “tradicionalismo anti-modernista”, se define a sí misma como “biocéntrica”, en oposición a las anteriores que serían todas “antropocéntricas”. Su postulado de base, en palabras de uno de sus más conocidos teóricos, el noruego Arne Naess, es que “el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tiene valor en sí mismo. Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos” (Naess, citado por Castells 1997:141). Todos los seres vivos tienen los mismos derechos sobre la tierra. Esa vertiente biocéntrica, la “ecología profunda” (*deep ecology*) considera que el problema de este planeta empieza con el despegue de la civilización industrial, en la Inglaterra del siglo xvii, la que se extenderá progresivamente al resto de Europa y del planeta. Con la generalización de la economía mercantil se perdió, según ellos, este contacto directo con la naturaleza que había antes y que era el único “desarrollo sustentable” que jamás existió. La historia moderna es la de un expansionismo demográfico y económico desenfrenado que impuso al planeta entero la destrucción de la naturaleza, transformada en “recursos”, y de los pueblos y culturas tradicionales, que vivían en armonía con ella. Nunca hubo ni *progreso* ni *desarrollo*, sino, al revés, una degeneración que terminará pronto en apocalipsis si no regresamos pronto a una vida más “natural”. Hay que abandonar el binomio hombre-naturaleza en favor de una concepción holística (otra palabra clave) *humanos-en-la-naturaleza*; remplazar la dominación humana por la simbiosis y la igualdad biosférica; abandonar la actual complicación tecno-económico-social por unidades sencillas, igualitarias y autónomas (Castells 1997:149).

Estas posiciones sirven de base a un amplio abanico de prácticas diferenciadas. Para algunos, la solución se debe buscar, ante todo, en el ámbito del comportamiento individual. El vegetarianismo es una constante

casi universal; también se encuentran la adhesión a religiones orientales (neo-budismo), a la “hipótesis Gaia” de Donald Hughes, a ritos y creencias indígenas (chamanismo) y a la cultura *new age* (Merchant 1992:110 ss). El *ecofeminismo* también pertenece a esta corriente (Castells 1997:142). Algunos van más lejos y establecen comunas en el campo, lejos del ruido enloquecedor y de la contaminación de las ciudades. Cuando se implican socialmente, rechazan la guerra y toda forma de violencia; entonces coinciden con los verdes “antropocéntricos”, igual que cuando rechazan el consumismo actual de los países ricos y exigen de los gobiernos políticas medioambientales.

Los “ecologistas profundos” consideran que las corrientes anteriores no identifican la verdadera raíz del mal, por lo que sus prácticas son totalmente insuficientes para cambiar cualquier cosa. Más allá del despilfarro industrial-mercantil, para ellos es impensable “rescatar la tierra”, reconstituir relaciones naturales entre nuestra especie, que cuenta con 6 000 millones de individuos, y las demás. Habrá que volver al equilibrio premoderno que prevalecía en el momento del descubrimiento de América, o sea, cuando la Tierra contaba con unos 500 millones de habitantes: “El florecimiento de la vida y cultura humana es compatible con un descenso sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere este descenso” (Castells 1997:141). Igualmente, para otros ecologistas profundos, el vegetarianismo personal no afecta la masacre a gran escala de animales en los mataderos ni las torturas a las que están sometidos en los laboratorios. Para acabar con estas situaciones que consideran inaceptables, algunos grupos promueven acciones directas que rebasan con mucho los impactos publicitarios de *Green Peace*, como los atentados del Frente de Liberación de los Animales (*Ibid.*:142).

Es interesante notar, como lo subraya Castells, que tanto los Verdes como los ecologistas radicales, han desarrollado una relación ambigua con la ciencia “revelando la verdad que ocultan los intereses creados. Aunque critican el dominio de la ciencia sobre la vida, los ecologistas utilizan la ciencia para oponerse a la ciencia en nombre de la vida.” (*Ibid.*:148). Entre las ciencias sociales su predilección va hacia la antropología. En el enorme museo de la etnografía, buscaron ejemplos de pequeñas sociedades que viven/vivían en perfecta armonía con la naturaleza. Y las encontraron en una vertiente romántica permanente del imaginario antropológico: la Teoría

del Buen Salvaje.⁴ Esta visión tuvo muchos adeptos en los años 1970 y 1980, particularmente en Francia (Clastres 1972, Jaulin 1973, Lizot 1976), pero también entre los *cultural ecologists* de Norteamérica (Lee 1979).

La ecología radical postula que el equilibrio primordial entre hombre y naturaleza ha sido destruido con la expansión mundial de una civilización industrial etnocida y ecocida. Esta concepción tuvo un destino que rebasó en mucho los círculos reducidos de militantes ecologistas y de antropólogos. A partir de los años 1970, surgió, en las Américas primero, un amplio movimiento indígena (Bonfil 1981). El nuevo actor social entró en contacto con el discurso antropológico y ecologista y se apoderó de una parte de sus símbolos, no sólo para denunciar el *etnocidio* que seguía vigente, sino también para reclamar su contrario: un *etnodesarrollo* (Bonfil *et al.* 1982). Por lo tanto, sus voceros le quitaron al ecologismo radical su biocentrismo, idealista y nostálgico, para reintroducir las necesidades de los grupos humanos existentes en las relaciones con el ambiente.

Acabamos de ver que el debate sobre el desarrollo sustentable se tradujo en la aparición de varios discursos, incluyendo posiciones políticas y filosóficas distintas, desde el ultraliberalismo conservador hasta el cuestionamiento radical de las orientaciones básicas del desarrollo que los países de Occidente han seguido en los últimos siglos. La deconstrucción de esos discursos ha permitido ver que no son complementarios, sino incompatibles, tanto desde un ángulo conceptual como en lo que se refiere a las prácticas que los actores sociales promueven. Para rebasar este enfrentamiento discursivo, propongo adoptar una perspectiva emergente, la de la ecología política.

4. Margaret Mead fue quien declaró: “Si uno está a disgusto con su sociedad, se hace sociólogo; si está a disgusto consigo, se hace sicólogo; si está a disgusto consigo y con su sociedad, se hace antropólogo”. Los etnólogos escogemos este oficio a menudo por rechazo de algunos aspectos de nuestra sociedad tecnológica. Aunque por lo general volvemos a establecernos en esta sociedad después de nuestras experiencias de campo, solemos llevar adentro gratos recuerdos de las pequeñas comunidades donde pasamos largos y agradables momentos. Y si no somos críticos de nuestra experiencia, nuestras monografías siempre tendrán un perfume de Paraíso Perdido.

UN ENFOQUE INTEGRADOR: LA ECOLOGÍA POLÍTICA⁵

Se trata de una expresión gemela de “economía política”. Así como ésta pretende asentar la “grandes leyes” de la economía en el terreno concreto de los sistemas económicos y sociales, la ecología política, decididamente antropocéntrica, coloca al “humano-en-sociedad-y-cultura” en el centro de los ecosistemas. La ecología política busca integrar *el análisis de las relaciones que una sociedad mantiene con su ambiente (ecosistema), por una parte, y por otra, con las múltiples relaciones que los humanos mantienen entre sí, tanto en el plano económico (producción, reparto y consumo de bienes y servicios) como en el político (distribución de poder) y el simbólico (sistemas de representaciones de sí, del Otro y del ambiente).*⁶

¿Qué luz puede echar la perspectiva de la ecología política en la problemática actual del desarrollo sustentable? De entrada, sin olvidar el estudio detallado de situaciones locales y regionales, sitúa el concepto de desarrollo sustentable en el *ámbito global* porque en esa escala actúan hoy en día las fuerzas más importantes: los mercados mundiales, el sistema financiero ya sin fronteras, la hegemonía político-militar de la superpotencia americana, la cultura mediática del consumo y el ambiente globalizado, desde el efecto invernadero hasta la difusión de semillas modificadas genéticamente. En segundo lugar, no se puede prescindir de los *antecedentes históricos* que permiten comprender una determinada correlación de fuerzas. Y, en tercer lugar, rechaza un determinismo mecanicista: la historia no está escrita de antemano, la hacen los *actores sociales* dentro de las posibilidades y límites que dicta una correlación de fuerzas. Por *actor social*, entiendo todo grupo de humanos que se une, independientemente del Estado, en torno a una cierta visión de la sociedad: pueden ser institucionalizados, como las Iglesias o los sindicatos, o en vías

5. Este concepto es muy similar al que el antropólogo mexicano Víctor Manuel Toledo llama “etnoecología” (Toledo 1992). Como está teniendo una aceptación más amplia “ecología política”, es ésta la expresión que utilicé aquí.

6. O, como dice Escobar: “el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y de la biología, y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales articulaciones” (Escobar 1999:280).

de organización/institucionalización, como las mujeres, los indígenas, los Verdes... Hay un *movimiento social* cuando un actor o un conjunto de actores lucha por imponer sus representaciones como hegemónicas en el escenario social. Las *organizaciones sociales* las forman actores/movimientos en su proceso de afianzamiento, de institucionalización.

Durante un período histórico determinado, algunos actores/movimientos/instituciones logran controlar el aparato de Estado y los medios de producción esenciales: hoy, los recursos naturales clave, como el petróleo, la producción de bienes estratégicos, como los relacionados con la informática, y el capital financiero transnacional, sobre todo. Si las ideas dominantes suelen ser las de la clase dominante, como decía Marx, éstas no son las únicas. A lo largo de la historia, y mucho más aún bajo el capitalismo, gracias al desarrollo de las comunicaciones, varios actores no dominantes producen sistemas alternativos de representación de la sociedad y de la naturaleza. El impacto de éstos dependerá, por una parte, de la fuerza de los movimientos sociales y de las prácticas propias que pueden generar sus actores, y por otra, de su congruencia con las ideas dominantes. Si son muy congruentes con éstas, el grupo que está en el poder las puede recuperar con facilidad. Por ejemplo, la voluntad de las mujeres de estar presentes en las esferas del poder se pudo cumplir, en parte, sin mucho cambio estructural, a diferencia de sus reivindicaciones en favor de la igualdad de remuneración y autonomía en su vida reproductiva. Si los objetivos de los actores y de los movimientos contradicen de pleno los postulados básicos del sistema de representaciones imperante (individualismo, ganancia máxima, jerarquía sexual, militarismo), éste trata de aplastarlos o de marginalizarlos. Si no lo logra, tendrá que ceder cuotas de poder: por ejemplo, el capitalismo del siglo xx a los sindicatos, las sociedades modernas a los movimientos feministas y ecologistas.⁷ Como lo expuse en la reflexión inspirada por Brand, el *oximõron* señalado por Rist en el “desarrollo sustentable” se

7. Pienso que podemos extender a estos dos movimientos la afirmación que hace Castells acerca del movimiento ecologista: “Si hemos de evaluar los movimientos sociales por su productividad histórica, por su repercusión en los valores culturales y las instituciones de la sociedad, en el último cuarto de este siglo [se han] ganado un lugar destacado en la aventura humana.” (Castells 1998:135).

resuelve en el ámbito de las prácticas de los diferentes actores sociales y de los movimientos sociales que surgieron en el propio proceso histórico.

A los ultraliberales de hoy les gusta recordar que las predicciones apocalípticas de Malthus, de principios del siglo XIX, no se realizaron. Se suele atribuir al progreso científico y técnico la superación de las famosas “tijeras malthusianas”, es decir, la contradicción entre el crecimiento geométrico de la población y el crecimiento aritmético de la producción de los víveres. Y es cierto que la aplicación de la ciencia a la agricultura permitió la “revolución verde”. Pero hay que notar también que la expansión colonial, primero, y después el control neo-colonial, fueron esenciales para la *viabilidad socio-económica* y la *sostenibilidad ecológica* de las economías centrales. La “ley del mercado” nunca fue esa cosa externa y neutra que se describe en muchos manuales de economía. La globalización económica que empezó hace cinco siglos siempre tuvo lugar dentro de una relación desigual entre las metrópolis, centros de poder y los pueblos dependientes. Las primeras disponían, y siguen disponiendo, de un amplio espacio social y ecológico de donde abastecerse en materias primas esenciales para su crecimiento, en condiciones muy favorables, y hacia donde mandar sus excedentes de producción y también de población: la migración Norte-Sur de millones de personas precedió la actual migración Sur-Norte. Desde la perspectiva económica, el colonialismo impuso por primera vez la división internacional del trabajo cuyas consecuencias son aún muy palpables. Los países del Norte se reservan la producción industrial estratégica, los países del Sur proporcionan materias primas. Inglaterra podía crear espléndidos parques, mientras el trigo venía de sus colonias americanas a donde precisamente enviaba a los ex campesinos ingleses e irlandeses. Tiempo después, el algodón de la India y de Egipto reemplazaba la lana de las ovejas en los textiles del Lancastershire. Al mismo tiempo, los progresos científicos aplicados a los cultivos, al transporte, a las telecomunicaciones, a la medicina, reforzaron la creencia de que la ciencia lo resolvería todo.

Este afianzamiento económico-ecológico-demográfico del Norte debido a la colonización, se acompañó de una fragilización progresiva de la viabilidad económica y ecológica de las sociedades del Sur. Aun después de las independencias políticas, se siguió profundizando este proceso. A

partir de fines del siglo XIX, en América Latina y más tarde en Asia y en África, economías y sociedades indígenas y campesinas autosostenibles pasaron a ser dependientes de mercados externos fluctuantes. Como la tendencia histórica a largo plazo es a la baja de los precios de las materias primas en relación con los productos industriales, la “solución” fue exportar cada vez más, reduciendo su autosuficiencia y destruyendo la base de su sostenibilidad, la tierra. Aunque desastroso para las sociedades dependientes, esta situación resultó ventajosa para sus élites, que tenían el papel de intermediarios en este intercambio desigual.

A la larga, la sustentabilidad de los propios países del Norte resultó también fragilizada. En el campo, la llamada “revolución verde”, que caracterizó al siglo XX, sustituyó los abonos naturales por fertilizantes químicos, a los que gradualmente se añadieron los pesticidas. Los fertilizantes químicos se traducen en una alteración bioquímica del suelo, destruyendo la fauna microbiana del humus: la tierra fertilizada tiene que continuar siéndolo, lo que permite jugosas ganancias para el floreciente sector agro-alimentario. Los pesticidas atacan más a fondo: las mismas toxinas que matan a los insectos matan a los humanos, quienes por ser muy longevos y estar situados al final de la cadena alimenticia, los van acumulando. Un resultado es el aumento geométrico de cáncer durante el siglo XX. No se ha logrado hasta ahora revertir estas tendencias.

Entre 1917 y 1990, los marxistas llevaron a la práctica su teoría y una praxis que “solucionaría” las contradicciones internas e internacionales del capitalismo, como las desigualdades en relación con la propiedad y el imperialismo. Si bien se pudo observar en la ex Unión Soviética, en China y en Cuba, una reducción relativa de las diferencias sociales, en los primeros decenios que siguieron a la revolución, la construcción del llamado “socialismo real” hizo cuerpo en una sociedad agro-industrial que pareció una variante bastante cercana a la occidental: Estado, organización jerárquica del trabajo, mercado y precios, desigualdad ciudad-campo, y todo ello con mucho menos libertad política y derechos individuales. Desde el principio, las nuevas élites socialistas se obsesionaron por alcanzar lo antes posible el nivel de producción del Occidente capitalista, y compartían su fe ciega en la ciencia para dominar exitosamente la naturaleza. En cuanto a las relaciones con el

ambiente, los dirigentes soviéticos no tuvieron siquiera la “consideración” – secundaria entre la élite capitalista anglosajona– por preservar algo de parques o reservas naturales: se aró sin piedad el humus muy delgado de las llanuras de Kazakhstán y se sembró un mar de algodón, regado con las aguas dulces del mar de Aral. El resultado es conocido: un desierto y un mar seco... Esta visión se exportó en su momento a los “socialismos periféricos” con resultados muy similares, salvo cuando chinos y vietnamitas decidieron dar más lugar a los conocimientos y a las prácticas milenarias de sus campesinos, evitando la catastrófica colectivización estalinista. Pero la línea de modernización a ultranza contradecía una verdadera preocupación por la capacidad de autorregeneración del ambiente: globalmente, el Oeste y el Este compartieron un sólo modelo de mal desarrollo e insostenibilidad, arraigado en las mismas premisas de crecimiento máximo y de instrumentalización de la naturaleza.

En resumen, si se aplica el enfoque de la ecología política a la problemática actual del desarrollo sustentable a escala global, se desprende la existencia de tres tendencias principales:

- a) Una *división internacional del trabajo*, heredada directamente del colonialismo, que reserva a las metrópolis del Norte los sectores estratégicos (informática, finanzas) y deja a los países del Sur la exportación creciente de materias primas, hasta terminar con sus reservas minerales, forestales y pesqueras. En estos países, cuando la apertura total de fronteras provoca una crisis permanente en la agricultura y en la industria nacional, la mano de obra puede llegar a ser lo suficientemente barata para que el capital transnacional decida relocalizar allí los procesos manufactureros que ya no resultan rentables en los países ricos, o que son demasiado dañinos para el ambiente a escala local. Tales prácticas son realizadas hasta que otro país presente condiciones aún más favorables al capital, provocando un éxodo de las maquiladoras, como ocurre actualmente en México, de donde están emigrando a China. Los procesos actuales del Sur ni generan desarrollo ni son sustentables, como se puede apreciar por el estallido de conflictos violentos, la sucesión de catástrofes “naturales” y el flujo creciente de refugiados e inmigrantes clandestinos. De manera más general y obvia, la fauna, la flora, las aguas y los suelos del mundo, han recibido un impacto profundo de la presencia humana y tienen poco que ver con la naturaleza que el ecologismo

conservacionista se propone “preservar”. Sin embargo, sí quedan cientos de millones de pequeños productores directos, campesinos, pescadores y artesanos cuya mera supervivencia está directamente relacionada con la sustentabilidad de sus maneras de explotar el ambiente. Para la ecología política resulta estratégico estudiar estas formas productivas y sus modos de articulación al capitalismo dominante, para evaluar sus posibilidades reales de sustentabilidad a mediano y largo plazo.

- b) La muy mencionada *reducción de la capacidad reguladora de los Estados nacionales* no se hizo a favor de consensos internacionales, como aún se soñaba hace pocos años, por ejemplo en la Cumbre de Río y por medio del Protocolo de Kyoto. En el ámbito económico han tomado el relevo las decisiones privadas de un número reducido de empresas transnacionales bajo la dirección del capital financiero, al que sólo interesa el rendimiento a corto plazo. En el ámbito político, la *regulación político-militar global* la asume un Estado hegemónico, Estados Unidos, por medio de coaliciones *ad hoc*, produciendo nuevas contradicciones e incoherencias. En este contexto, parece vano esperar de las instituciones políticas vigentes la puesta en marcha de programas de modernización ecológica. Por otra parte, la corriente socio-económica y ecologista alternativa que está tomando forma (por ejemplo en los Foros Sociales Mundiales), propone nuevas formas de producir y de distribuir la riqueza global que también deben ser sometidas a un análisis riguroso en cuanto a su sustentabilidad real.
- c) La política de ciencia y tecnología global promueve el aumento de la producción y de la productividad a cualquier precio, sin considerar ni los menguantes recursos, ni los crecientes desperdicios ya inasimilables por el ambiente. Por ejemplo, la lucha por el agua dulce no es exclusiva del Oriente Medio. Frente a la escasez mundial que se vislumbra, agudizada más aún por el efecto invernadero, las presiones globales a la privatización de la distribución tienden a reorientar los recursos existentes hacia los sectores más rentables, es decir, sustraerlos a la agricultura campesina y al con-

sumo popular y dirigirlos hacia el consumo agro-industrial y de ocio, incluyendo piscinas y campos de golf. La guerra del agua en Cochabamba, Bolivia, durante 2000 y 2001, puede ser una anticipación de una situación destinada a generalizarse, donde las luchas locales se inscribirán en forma consciente en las correlaciones de fuerzas globales. Lo mismo se puede decir de las luchas indígenas y campesinas contra los mega-proyectos hidroeléctricos que amenazan la biodiversidad y la diversidad cultural en el norte de Canadá, en la India y en la selva amazónica.

CONCLUSIÓN: VOLVER A PENSAR LA NATURALEZA

Los diversos discursos sobre el desarrollo sustentable que se originaron en las reflexiones de la CMMAD tienen como característica descansar sobre una concepción común, esencialista y fija, de la naturaleza: sea que se trate de explotarla para sacar la mayor ganancia, o de “salvarla”, ésta aparece como una realidad a la vez eterna y externa a la sociedad humana. En realidad, esta concepción es el producto de la historia occidental reciente. Nace al mismo tiempo que el capitalismo, como contrapeso a la reducción del conjunto de los seres al estado de “recursos” por el sistema mercantil lanzado a la conquista del mundo: utilitarismo y romanticismo son las dos caras de la misma moneda. Para rebasar esta concepción estática y etnocéntrica, Arturo Escobar nos propone considerar la naturaleza como el producto de un determinado estado de las relaciones sociales, lo que corresponde precisamente al enfoque de la ecología política. En esta perspectiva, no hay *una* naturaleza, sino varios “regímenes de naturaleza” (Escobar 1999:282 ss). Distingue tres tipos de regímenes:

- a) Los regímenes *orgánicos*, que corresponden a las sociedades campesinas e indígenas, en los que unas tecnologías simples mantienen un contacto directo entre el productor y su objeto de trabajo. En la producción, predomina el valor de uso: las unidades de producción (que son las familias y pueden tomar varias formas) son, a la vez, las unidades de consumo y están ligadas entre sí por relaciones de reciprocidad. En el plano simbólico, la naturaleza

y la sociedad no están separadas por fronteras ontológicas: “esta continuidad [...] es culturalmente establecida a través de rituales y prácticas” (Escobar 1999:293).

- b) El régimen *capitalista* clásico, que considera que la naturaleza está inevitablemente enmarcada y ordenada para que la utilicemos según nuestros deseos (*Ibid.*:287). El valor de cambio (determinado por el mercado) domina el valor de uso con el que se fusiona. En el imaginario moderno, que corresponde a este régimen, el mundo natural pierde su carácter sagrado, encantado, y aparece fundamentalmente distinto del mundo humano, para reducirse a su dimensión utilitaria: “La naturaleza capitalista es uniforme, legible, administrable, cosechable [...]” (*Ibid.*:289).
- c) El régimen *tecnocapitalista*, que se esboza ahora, con la posibilidad de poner la biología bajo control (*Ibid.*:302). Con el análisis y la recombinación del ADN, hoy todavía balbuceante, se pueden crear formas nuevas, combinando “lo orgánico con lo artificial”, lo cual carece de precedente. En la era actual de “post-naturaleza [...]” si la naturaleza capitalista introdujo a la naturaleza en el dominio de lo Mismo, y la naturaleza orgánica estaba/está compuesta siempre de formas localizadas, la tecnonaturaleza hace que la alteridad proliferen” (*Ibid.*:303).

Es importante subrayar que el modelo de Escobar no es evolucionista, como se podría pensar a primera vista. En muchas áreas del mundo se puede observar la coexistencia e incluso ciertas formas de integración de los tres tipos de regímenes. Él da como ejemplo la selva colombiana, donde comunidades indígenas o afro-colombianas perpetúan un régimen orgánico de naturaleza, al lado de grandes plantaciones capitalistas, visitadas por científicos que son “prospectores de bio-diversidad” (*Ibid.*:282).

Está claro que en la actualidad impera el régimen capitalista de naturaleza, el cual domina a los otros dos, y con los resultados a los que nos hemos referido desde el principio, es decir, un no-desarrollo insustentable. Pero se puede observar también que durante el último cuarto de siglo, grupos subordinados, como son las mujeres y los indígenas, han podido conquistar espacios notables dentro del propio sistema capitalista. En

cuanto a los indígenas, el grado de autonomía que han logrado en la selva brasileña, en el norte de Canadá o en las serranías mexicanas, es muy variable. Sin embargo, sus formas históricas de articulación económica con las sociedades nacionales están en crisis: ni la venta del caucho, ni la de las pieles, ni la del café les permiten hoy satisfacer sus necesidades básicas, tradicionales o nuevas. A la vez, sus regímenes “orgánicos” de naturaleza les han permitido conservar, en distintos grados, una biodiversidad que la producción capitalista tendía a hacer desaparecer de las extensas áreas bajo su control directo y que, sin embargo, parece cada día más importante para sectores clave de la actividad científica industrial, por ejemplo, en el área de la biotecnología. En este contexto, el régimen capitalista de naturaleza lleva a la destrucción de sus propias condiciones de reproducción, por una parte, y por otra, es imposible la reconversión de una sociedad mundial de 6 000 millones de humanos a los regímenes “orgánicos” que prevalecían cuando éramos 500 millones. ¿La articulación de los saberes y prácticas tradicionales con el potencial de la tecnonaturaleza podría constituir una salida? Si es que queremos recuperar a la vez la sustentabilidad y un desarrollo cuyos frutos serían socialmente compartidos, me parece esencial dotarnos de las herramientas teóricas y prácticas para explorar este camino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beaucage, Pierre

- 2001 “Le développement à l’heure de la mondialisation. Des espaces alternatifs?”, en M. Gervais (comp.) *Développement: Pour une réflexion renouvelée. / Development: the Need for Reflection*. Montréal: Centre d’études sur les régions en développement. Université McGill, pp. 145-157.

Brand, Karl, W.

- 2000 “Del debate sobre el desarrollo sostenible a las políticas medioambientales”, en I. Bárcena, P. Ibarra y M. Subyaga (comp.) *Desarrollo sostenible. Un concepto polémico*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universida de Bilbao, pp. 139-176.

Bryant, Raymond L. y Sinéad Bailey

1997 *Third World Political Ecology*. Londres: Routledge.

Bonfil, Guillermo (comp.)

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México: Nueva Imagen.

Bonfil, Guillermo *et al.*

1982 *América latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José (Costa-Rica): Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Castells, Manuel

1997 *La era de la información. El poder de la identidad*. (Vol. II) Madrid: Alianza Editorial.

Clastres, Pierre

1972 *Chronique des Indiens Guayaki*. París: Plon.

CMMAD (Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo)

1989 *Notre avenir à tous*. Montréal: Éditions du Fleuve.

Duchet, Michèle

1977 *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. París: Flammarion.

Dumont, René y Marie-France Mottin

1981 *Le mal-développement en Amérique latine*. París: Seuil.

Escobar, Arturo

1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

1999 *El final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC/ICAN.

Ferry, Luc

1992 *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: Grasset.

Higón Tamarit, Francisco J.

- 2003 “Gestión ambiental y fiscalidad ecológica.” en Luis M. Jiménez Herrero y Francisco J. Higón Tamarit (dirs.) *Ecología y economía para un desarrollo sostenible*. Valencia: Patronat Sud-Nord y Publicacions de la Universitat de València.

Jaulin, Robert

- 1973 *Gens du soi, gens de l'autre*. París : Union Générale d'Éditions.

Lee, Richard

- 1979 *The Kung San. Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lizot, Jacques

- 1976 *Le cercle des feux*. París: Plon.

Merchant, Carolyne

- 1992 *Radical Ecology. The Search for a Living World*. Londres, Routledge.

Naess, Arne

- 1989 *Ecology, community and lifestyle: Outline of an ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rist, Gilbert

- 1996 *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Rostow, Walt Whitman

- 1960 *The stages of economic growth*. Boston: Cambridge University Press.

Todd, Emmanuel

- 2002 *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*. París: Gallimard.

Toledo, Víctor Manuel

1992 "What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline", *Ethnoecologica* 1: 5-22.

Por una antropología del desarrollo económico*

Jean-François Baré

Si la théorie a les mains pures, elle n'en a pas moins des mains.

Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*

¿POR QUÉ LA ANTROPOLOGÍA?

Se presentan aquí los motivos y las grandes líneas de una investigación antropológica sustentada, de entrada, en una pregunta simple: ¿cómo dar cuenta de la acción de las instituciones modernas que tienen por vocación explícita el “desarrollo” (llamado a veces “económico”, a veces “económico y social”),

* Este artículo y la investigación que presenta se han beneficiado de numerosos comentarios e intercambios. Antes que nada con los colaboradores de las investigaciones en curso: consultores y funcionarios del Banco Mundial (BM), funcionarios de la Comunidad Económica Europea (CEE), miembros de la administración tunecina, miembros de proyectos de la United States Agency for International Development (USAID) y responsables de oficinas de estudios. Reconozco a mis colegas Jacques Charmes, Jean-Pierre Chauveau y Philippe Couty del ORSTOM (Organización de Investigación Científica de los Territorios de Ultramar, en la actualidad Instituto de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación [IRD], de Francia) por el diálogo que pude mantener con ellos. Agradezco a Gérard Lenclud haber releído el manuscrito. Evidentemente quedo como único responsable de los puntos de vista expuestos en este texto. Extractos de él han aparecido en el Boletín colectivo *Économies en transition*, del ex departamento H del ORSTOM (1987).

NB. Aunque escrito hace casi 20 años, nos ha parecido pertinente traducir este artículo e incluirlo en este volumen. Dicha conveniencia se debe a que, aunque las nociones de desarrollo económico y económico social han dejado de estar a la moda, el objetivo de crear más riqueza, que es otra manera de abordar del desarrollo, sigue estando en el centro de las preocupaciones de las élites gobernantes de muchos, entre ellos México. Por otro lado, más allá del tema del desarrollo económico, el uso del enfoque antropológico para analizar instituciones públicas no pierde vigencia, como lo muestra este texto.

ya sean “grandes” (como el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo [BIRD]) o “pequeñas” (como las organizaciones no gubernamentales [ONG])? En tanto tales, esas instituciones son poco conocidas, igual que otras formas sociales propias de las sociedades industriales. Parecería que fueran constituidas específicamente, y que esta especificidad repercutiera sobre la naturaleza misma de la intervención económica para el “desarrollo”. Por ello, el proyecto de partida, que considera estas formas institucionales como hechos culturales y sociales entre otros, es decididamente descriptivo y evita cualquier polémica que este tipo de campo comúnmente suscita hasta el infinito.

Pero este proyecto, así definido, no podía contentarse con dirigir su atención a los hechos institucionales mismos; los *corpus* de referencia y de análisis que definen sus límites, la economía del desarrollo, incluso la economía moderna simplemente, debían ser objeto de una atención por lo menos igual. De ahí el título tan general de este artículo: el marco del estudio es necesariamente muy vasto. De ahí también la necesidad de abordar en primer lugar, a título de ejemplo, algunas cuestiones antropológicas planteadas por la semántica de la palabra desarrollo en la teoría económica, antes de presentar rápidamente algunas modalidades y problemas del trabajo “de campo” *stricto sensu*. El apasionante tema de estudio constituido por las relaciones entre historia, sistemas culturales y macroeconomía, constitutivo de la investigación presentada, no puede ser abordado más que de manera cursiva (Baré 1987). En el marco impuesto, un tema tan vasto no puede presentarse más que de manera sumaria.

Sin embargo este muy vasto campo de investigación (el desarrollo económico como proceso histórico, como *corpus* conceptual y como dispositivo institucional y social) es el que parece imponerse, digamos, sobre las categorías locales presentes. Las nociones de desarrollo y de subdesarrollo tienen sentido en el vocabulario común. En la medida en que existen lazos indisolubles entre macroeconomía y desarrollo, el desarrollo atañe de manera diferente a todas las sociedades del mundo. A fin de cuentas, los conglomerados humanos organizados, cuya realidad en tanto que *corporate groups* no puede ponerse en duda, definen su acción en referencia a la noción de desarrollo sin especificarla de otra manera, de tal

suerte que las palabras “económico” y “social” tienden a desaparecer de su etiqueta. Es el caso, por ejemplo, del BIRD (una parte del Banco Mundial) y de los bancos regionales y nacionales llamados “de desarrollo”, de la Organización para el Desarrollo y la Cooperación Económica (OCDE), de la Dirección General del Desarrollo (llamada también “Dégé 8”), de la Comisión de las Comunidades Europeas (CCE), e incluso de IRD, etcétera. En ello, este proyecto procede directamente de ese axioma de importancia decisiva en el método antropológico, según el cual “el informante siempre tiene la razón”, y la “realidad indígena” debe tomarse en serio.¹

El sentido de la palabra desarrollo está, en efecto, sujeto a demasiadas variaciones históricas, con demasiados comentarios y acepciones para que podamos permitirnos silenciar los enunciados locales, lo que dicen los actores. Nos encontramos entonces –iba a decir a pesar nuestro– en la situación arquetípica del “campo” antropológico.

Pero esto no debe hacernos entrar en un trance relativista: la industrialización, el aumento de la productividad agrícola, del ingreso *per capita*, la satisfacción de las “necesidades fundamentales”, todo eso existe y muestra bien el “desarrollo” tal como lo entiende la economía. La paradoja siguiente debe llamar la atención del antropólogo: el “desarrollo”, fenómeno real e identificado, está sometido, en sus diferentes formas (teoría económica, instituciones para el desarrollo, proceso histórico), a presiones contradictorias que tienden a su desintegración como objeto coherente y específico. El “despegue” de los Nuevos Países Industrializados (NPI) de Asia no puede ser superpuesto al desarrollo de Europa; se duda siempre de las posibilidades de comparación entre indicadores económicos de regiones o de países diferentes; no se sabe de manera segura si hay una o varias teorías económicas del desarrollo; etcétera. Entre todas estas oscilaciones, el término mismo de “desarrollo” es problemático; no puede ser entonces más que provisionalmente entendido, hasta su discusión, ya sea en la acepción clásica como fenómeno descubierto por la economía política (en resumen, la satisfacción de las necesidades fundamentales del hombre por un crecimiento económico auto-

1. Cf. sobre todo Evans-Pritchard (1973), citado por Favret (1977:25).

mantenido y equilibrado),² o como el conjunto de dispositivos “de ayuda para el desarrollo”, dos acepciones frecuentemente confundidas.

Tal propósito, que orienta a la antropología hacia las sociedades industriales y hacia lo que podría considerarse el “Corazón” –la Economía con E mayúscula– (Dumont 1983; Sahlins 1980), sigue siendo inhabitual en la disciplina, aun cuando se pone atención, como es mi caso, a diferentes trayectos intelectuales de naturaleza que me parece comparable, y que “la moda” parece acercar.³ Su exposición necesita entonces una desviación que se hará tan breve como sea posible, antes de entrar de lleno en el tema.

Me parece que este proyecto suscita dos cuestiones esenciales, que por lo demás aparecen irreductiblemente ligadas entre sí. La primera, ya clásica, concierne a las condiciones de posibilidad de una antropología de las sociedades industriales, pero la segunda podría ser: “¿Qué diablos tiene que hacer la antropología con el desarrollo económico?”, un campo de estudio que según los puntos de vista puede aparecer de orden puramente “técnico”, como una mezcla dudosa de etnocentrismo e imperialismo, de campesinos desplazados y de chimeneas industriales, o como surgido de la categoría “ésta no es mi taza de té”. El “desarrollo” que procede a la evidencia, al menos en su forma conceptual e institucional, de las sociedades industriales mismas, llamadas también “desarrolladas”, es la cuestión por la que quisiera comenzar.

-
2. Para la variedad de las definiciones sobre la cual se volverá, ver las obras recientes de economía del desarrollo, de entre las cuales retomamos aquí, especialmente, la de Hagen (1982), y la de Guillaumont (1985).
 3. No me parece ni útil ni posible, en el marco de un artículo, discutir hasta el cansancio acerca de lo que es o no una sociedad industrial. La definición de Aron (1964), completada por la de sociedad “post-industrial” de Touraine (1969), me conviene muy bien, aun cuando es susceptible de numerosos comentarios. Para el tema abordado aquí se recortan perspectivas, sin que por ello se superpongan con los trabajos de J. P. Chauveau, J. P. Dozon, Ph. Couty; pienso más generalmente, sin exclusividad ni coherencia particular, en los estudios ya viejos de etnología urbana de Francia, impulsados por G. Althabe; en la misma antropología política de Francia (¿la misma u otra?), realizada por M. Abéles. Están las observaciones analíticas bien conocidas y particularmente agudas de M. Augé, en sus diferentes obras. No menos notorios y representativos de nuevas perspectivas son los trabajos actuales de L. Dumont y de M. Sahlins, cuya última parte de *Culture and Practical Reason* (1976) constituye ciertamente un “detonador” de la presente investigación.

Esta discusión se aligeraría considerablemente si se admitiera que la antropología en tanto tal nada tiene que ver con el “desarrollo” —salvo porque se trata de un hecho social y ésa es, en suma, toda la cuestión—, de la misma manera que un sistema de linaje no se convierte en tal por el solo hecho de que se hable de él. Eso supone entonces tratar al “desarrollo” como un conjunto de formas socio-históricas y culturales específicas, las mismas que definen la vocación de la antropología. Ésa es la posición sostenida aquí. Y tal supone, una vez más, que se practique en relación con el sujeto de estudio esa suspensión del juicio tan indispensable en la búsqueda antropológica, y guardarse de orientar la trayectoria según tal o cual elección ética o ideológica —adhesión beata a lo que sería “el progreso” o posición antropológica llamada “crítica” de entrada, pero generalmente muda acerca de sus propias premisas.

Más generalmente, el punto de vista subyacente a este proyecto es que la antropología no puede ser definida por un objeto que estaría dispuesto dentro de lo real como fuera de sí misma, de la misma manera como la física no se define por la yuxtaposición hipotética de los metales pesados, del espín del electrón o de la caída de los cuerpos. En el caso de la antropología, la homogeneidad de este objeto estaría además por demostrarse, como lo muestran la indecisión e imprecisión de los términos que supuestamente lo designan: sociedades “primitivas”, “exóticas”, “no industriales”, etc. La antropología, en el sentido utilizado aquí, es definida por la dimensión de lo real que la funda y que específicamente ha reconocido la cultura, entendida como la actualización de “esquemas simbólicos determinados, pero que nunca son los únicos posibles” (Sahlins 1980:8), esquemas que no por ello son menos eficaces. Desde este punto de vista, la cuestión de saber si una antropología de las sociedades industriales es posible cae por sí misma, a menos que se considere que los miembros de esas sociedades actuarían por no se sabe qué milagro en un universo sin elección y sin *habitus*, sin especificidades de conceptos, de lenguas, de organización social y de historia; en suma, en una racionalidad sin especificidad que proviene, a decir verdad, de una hipótesis de ciencia ficción. El hecho de que “el carácter único de la civilización occidental reside posiblemente en la ilusión de que la sociedad y la economía son construidas de manera pragmática” (Sahlins 1980:262) y que ello pudiera, en algunos aspectos, ser extendido al desarrollo económico,

constituye evidentemente un fenómeno de otro orden que la antropología no tiene por qué tomar como un hecho dado, pero del que sí tiene obligación de dar cuenta. Así, al hilo de la reflexión, la inspiración general de este proyecto se sitúa en la obra de Sahlins, *Culture and Practical Reason*, a mi entender decisiva y quizás insuficientemente percibida. Pero las cuestiones que pueden formularse a propósito de las relaciones entre antropología y desarrollo económico son también de otra naturaleza: son las cuestiones ligadas a la instrumentalización de las ciencias sociales y a la “acción”.⁴

Ciertamente no se puede militar por la ignorancia; pero igualmente debe señalarse que el conocimiento (especialmente el antropológico) y la acción (especialmente la económica, de la que procede el “desarrollo” en su forma institucional), son procesos de naturaleza distinta. “Cada campo de acción”, nos recuerda Veyne (1971:168), “tiene su lógica escondida que orienta a los agentes independientemente de la conciencia que éstos tengan de ella [...]”. Si además, los resultados de la investigación aquí presentada tuvieran una utilidad, sería ciertamente la de un mejor conocimiento de los sistemas de acción actualizados en la intervención económica o en la intervención llamada “de desarrollo”, sistemas de acción cuya realidad no habla por sí misma.

La antropología, en sí, sabe reconocer exactamente un sistema de linaje, pero no sabe, por sí misma, si es necesario o no aumentar la productividad de la agricultura en la región considerada, y si lo es, no sabe si es necesario *alquilar, prestar o dar* un tractor y a quién: ¿a cada línea familiar, sólo a los primogénitos, a todos los hombres, o sólo a las mujeres? Sabe aún menos si es más conveniente dar tractores, medicamentos o tratados integristas, y si es así, cómo hacerlo de manera “óptima”; en tanto tal, no lo sabrá jamás, puesto que el proyecto que la funda histórica y científicamente no es una praxiología.⁵ Por otro lado, se puede dudar que “una” praxiología del desarrollo, independiente de la multiplicidad de valores y situaciones, exista jamás. Y es que las reglas están en otro lado. Lejos de mí, pues, la idea de querer confinar a la antropología en lo que sería su pequeña nube, o de negar a quien sea su libertad en la acción

4. Este problema, contrariamente a la idea general, es probablemente tan viejo como las ciencias sociales mismas, y constituye entonces un tema de investigación por sí mismo. Ver en *L'anthropologie appliquée* de R. Bastide, las observaciones de C. Robineau sobre la figura histórica del antropólogo británico como “mediador”, *ombudsman*.

social; pero prestando atención a la economía moderna ya no es cuestión de aventurarse en lo que me parece ser la considerable confusión de los debates, internos y externos a la profesión, acerca de lo que convendría o no hacer, en tanto que antropólogo, “para”, “contra”, incluso “en” lo que sería “el desarrollo”. Esta cuestión merece ciertamente mucho interés, pero me parece que a título de *case study*, en tanto que sus condiciones de enunciación bien podrían ser comunes a aquéllas, necesariamente específicas, que organizan el discurso mismo del desarrollo.

En lo que concierne a la elección del tema, éste procede, evidentemente –aparte de los azares de un itinerario personal– de lo que podría considerarse sin gran riesgo como la importancia de los “modelos” económicos occidentales en la historia de las sociedades del mundo, y de la atención –no obstante comparativamente débil– concedida por la antropología *stricto sensu* a esas cuestiones, en el marco de estudios directos. Esta empresa reconoce, por supuesto, toda su deuda hacia aquellos de los grandes trabajos antropológicos e históricos contemporáneos que han prestado atención a las sociedades “modernas”, pero se dedica a aspectos más específicos. Sin duda, es necesario reconocer las riquezas de la antropología llamada “económica”, pero aquí se trata más bien de una antropología de la economía, teniendo que ser remitidos los motivos de esta distinción a una

-
5. Hablando de una ciencia de la acción como “la más clara esperanza de las ciencias humanas”, Veyne la ve como “una tierra de nadie aún no nombrada” (1971:168). ¿Fue “nombrada” en 1987? Para lo que concierne a la confusión general de las opiniones: una personalidad conocida por la antropología francesa, viendo que yo seguía la reforma del ORSTOM de 1982-1983, me pidió mantenerle al corriente de lo que se llamaba “la reflexión sobre el desarrollo” porque, decía él, eso le interesaba. Como le dije que yo no sabía mucho acerca de qué se trataba en realidad, él respondió inmediatamente: “¡Ah! Yo lo sé bien, el desarrollo, es las redes estratégicas del imperialismo, etcétera”. ¿Se habrán caído de cabeza los dioses?
 Conocer los problemas del desarrollo no es resolverlos: entre el conocimiento y la acción hay sistemas de comunicación y de acción. El ministro de la Cooperación señala en 1987 que una de las vocaciones de la investigación para el desarrollo es aclarar “a los responsables de las políticas de desarrollo acerca de los efectos negativos de algunas decisiones” (Discurso de Aurillac en el ORSTOM, 19 de mayo de 1987). Muy bien, pero ¿qué es “negativo”? Lo que es negativo hoy puede ser positivo mañana; quien piensa hoy que el éxodo rural acabó por proveer de mano de obra, en término medio, a las ciudades o a las industrias periféricas, encontrará mañana que

nota para no hacer más pesado este texto.⁶ La literatura especializada en las cuestiones de “desarrollo” es considerable, pero no se trata propiamente de antropología, sino por azar y un poco a la manera en que *Monsieur Jourdain*[†] hacía prosa. Por el contrario, numerosos y ricos trabajos de economistas

la agricultura está en la ruina. El arbitraje está oficialmente en las manos, digamos, del “poder político”, pero por definición las orientaciones del poder político cambian, mientras que igual los problemas de fondo subsisten.

Después de esto, sería poco amable de mi parte no indicar mi posición. Creo que las relaciones entre la antropología y los dispositivos de intervención económicos y sociales deben seguir siendo dialécticos, y que la utilidad de la antropología toma cuerpo en su diálogo con la sociedad civil, que incluye, en mi opinión, esos mismos dispositivos, contrariamente a la acepción “hegeliana” de la cosa: en términos generales es necesario que se hablen. Por otro lado, me parece bien lo que está sucediendo. No tengo ninguna hostilidad de principio contra una antropología “acabada”, por el contrario, y no me adhiero en lo absoluto a la posición más o menos implícita y más o menos histórica según la cual hablar con el poder político es un pecado. Algunas aventuras como las de Monteil, Tillon y Servier, reclutados en el primer gabinete del gobernador general Soustelle cuando la insurrección argelina con resultados bien diferentes, permiten explicar en parte el nerviosismo de la antropología frente al poder político (Courrière, *Histoire de la guerre d'Algérie*, t. 1. París, Fayard, “Les fils de la Toussaint”)

6. La antropología económica en la que puede pensarse parece haberse dirigido, por su propia voluntad, hacia cuellos de botella (Godelier [ed.] *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. París-La Haya, Mouton, 1974), tal vez por haber creído que una antropología económica podía ser diferente de una antropología de la economía o, por lo menos, de lo que se considera en lo real como la economía. En tanto que cuerpo histórico y cultural (Dumont 1977), puede en efecto preguntarse si la economía puede verdaderamente ser otra cosa que ella misma, aunque fuera a lo Vanuatu.

Que una diversidad casi infinita de dispositivos económicos sea perceptible –como las teorías macroeconómicas de todos los horizontes se agotan hasta la reducción–, no parece poder constituir una antropología específicamente “económica”: el problema, desde este punto de vista, no es que esos dispositivos sean económicos, sino que haya diversidad en ellos. Que un franco sea utilizado por una unidad doméstica francesa para comprar una SICAV [Sociedad de Inversión de Capital Variable] o por un linaje soninké para construir una mezquita, no impedirá jamás que sea un franco en los dos casos. Sin embargo, la antropología “económica” no parece haber estado atenta a la cuestión ¿qué es ese franco?, pensando tal vez que se estaba entonces en el reino de la economía financiera o de la economía internacional, que se saldría entonces del ámbito de lo cultural y, estoy tentado a decir, de la condición humana. La mezquita y el franco están presentes, pero la mezquita no tiene nada que ver con el franco. La mezquita reviste indudablemente un interés considerable, pero digamos que es al franco y a todo lo que éste conlleva que el programa presentado aquí dirige su atención.

y de historiadores definen a este respecto las perspectivas en las que la antropología se sitúa, pero en las que parece negarse a instalarse.⁷

¿En qué, entonces, el “desarrollo” concierne a la antropología? Antes que nada, como categoría de un sistema semántico.

LA NOCIÓN DE DESARROLLO COMO CATEGORÍA DE UN SISTEMA SEMÁNTICO

La categoría de desarrollo en el campo de la economía política

Considerar la palabra “desarrollo” como una categoría semántica podría, en ciertos aspectos, aparecer como una banalidad. Puesto que esta categoría procede de una disciplina con vocación científica, podría hacerse además el mismo señalamiento a propósito de muchas de sus homólogas, especialmente en ciencias sociales; pensemos así en los debates antropológicos sobre la noción de “estructura”, de los cuales puede pensarse que estaban en parte muy ligados al irreducible halo semántico de la noción; asimismo, según Boyer (1986:58), las dificultades de la teoría económica de la “regulación” se deben en parte a la ambigüedad de esta palabra. Poner atención al término “desarrollo” bajo este ángulo no es entonces devolverlo a las tinieblas exteriores, sino recordar que es operatorio en la medida misma de su capacidad para significar. Así pues, lo que es banal aunque generalmente ignorado no necesariamente es inútil. Si en efecto el “desarrollo” presenta algunas características semánticas irreducibles (si se trata, en suma, de una categoría “local”), y si se trata también, como es el caso, de una categoría muy globalizante, parece lógico suponer que todo lo que de ahí se desprende

7. El itinerario de Kolm (1987) me parece a este respecto absolutamente ejemplar. Numerosas observaciones de historiadores, en primer lugar Braudel, que son objeto de una importante difusión, me parecen abrir perspectivas considerables que, sin embargo, la antropología descuida, ocupada tal vez en otras tareas: se trata de las especificidades de los hechos económicos mismos y por lo tanto de los hechos macroeconómicos. Es así en cuanto a la difusión de la teja “canal” o “romana” en Francia (1986), del avance técnico de las flotas marítimas holandesas (1979), de la importancia relativa de la armada francesa del siglo XVIII en las finanzas del reino (1986), de la persistencia de los distintos modelos jurídicos, etcétera. (Véanse Le Roy Ladurie y Lamaison, sobre los notarios franceses, en proceso.)

—visión histórica del desarrollo, “teorías” del desarrollo, instituciones y políticas de desarrollo— queda así marcado. Ahora bien, el “desarrollo” es también una palabra del vocabulario corriente. Esta palabra no puede entonces, por esta especie de ruptura espacio-temporal tan característica de los mitos, perder sus características semánticas so pretexto de que está impresa por Cujas o en el M.I.T.,[‡] en lugar de salir de boca de un médico de barrio, que piensa del hijo de su cliente que él se ha “desarrollado”, cuando igual remite a una definición específica en la economía política.

Pasemos por sobre las interesantes perspectivas de filología histórica que no pueden contemplarse en este marco, y señalemos brevemente lo que se entiende por una “categoría semántica”. Por razones que se exponen abajo, debe ponerse especial atención a la noción de categoría semántica mínima, los “lexemas” o “taxones” de la “etno-ciencia”: se trata de términos intraducibles, como muchos monemas. Así, el *maitso* malgache o el *ninamu* tahitiano se refieren a la vez a nuestro “azul” o a nuestro “verde” (suponiendo que nuestra propia habilidad lingüística en el sentido de Chomsky sea perfectamente homogénea); pero no significan ni “azul” ni “verde”, ni “los dos”. Como categoría semántica mínima, la palabra desarrollo ofrece esta segunda particularidad de no tener sentido más que en un ambiente semántico-lógico particular: un “sistema” ligado a reglas de concordancia o sintaxis. Así, no puede decirse en malgache que un bistec es “*maitso*”, pero puede decirse en francés que un bistec es “azul”; no puede hablarse de “desarrollo azul”, pero puede hablarse de “desarrollo rural”. (Sobre estas cuestiones véase, por ejemplo, Goodenough 1964; Tyler 1969). Ahora bien, si la palabra “desarrollo” tiene un sentido específico en la economía política, parece imposible definir una frontera semántica incuestionable entre ella y las otras nociones de las que la historia de las ideas económicas nos muestra que proviene; es un caso arquetípico de sistema semántico. En el primer rango de estas nociones que forman un sistema viene la de crecimiento económico.

† NB. Personaje central de *Bourgeois Gentleman* (1670), de Molière.

‡ NB. Nombre de una reputada casa editorial francesa especializada en textos de derecho. Massachusetts Institute of Technology.

El par semántico desarrollo/crecimiento

Cuando los manuales de economía definen la palabra “desarrollo” es siempre para distinguirla de la de crecimiento, lo que muestra ya que una y otra están estrechamente ligadas en el espíritu de los economistas como en la diacronía del pensamiento económico. (Para la variedad histórica y sincrónica de las definiciones, véase Hagen 1982; Guillaumont, 1985, citando a Higgins, Burton, Kindleberger, Perroux, Aron, Austruy, Leuret, etcétera.) De hecho, la noción parece hacer fortuna en el decenio de 1960 cuando se observa que el crecimiento económico no produce necesariamente efectos sobre lo que se identifica como “subdesarrollo”; es así, por ejemplo, en cuanto a la satisfacción de las “necesidades fundamentales”. En la diacronía del pensamiento económico, así como en la historia “real”, “desarrollo” proviene entonces de “crecimiento”, innegablemente.

Las definiciones de la palabra “desarrollo” constituyen un verdadero inventario a la Prévert.[§] Limitándose al uso más homogéneo y siempre en el marco del crecimiento económico, los criterios distintivos generalmente conservados son: la satisfacción de las “necesidades fundamentales”, la oposición entre los aspectos “cualitativos” del desarrollo como crecimiento económico “óptimo” y los aspectos “cuantitativos” del crecimiento, el carácter estructural del desarrollo, el carácter de proceso auto-regulado, la capacidad de hacer explícito algo implícito, así como en el “desarrollo” de una figura geométrica, de una fotografía o de un razonamiento. Ninguna de estas definiciones está verdaderamente desprovista de sentido, pero todas plantean dificultades. Es así en el caso de la acepción de un paso de lo implícito a lo explícito, acentuado por ejemplo por Hirschmann (1964), la más próxima de la acepción etimológica de “desplegar” (Couty 1987). Ello supone que los conjuntos económicos encierran en su interior virtualidades que habría que poner al día. Como lo señala Castoriadis (1977:138) estamos ahora en la *phusis* aristotélica, según la cual la naturaleza se define por sus fines (*telos*) y existiría entonces una norma del devenir (*entelechia*): es así en la utilización de la palabra “desarrollado” en la expresión “países desarrollados”. Sin embargo, el desarrollo en el sentido de un crecimiento económico “cualitativo” es por

[§] NB. Se refiere al poema *Inventaire*, del famoso poeta francés Jacques Prévert.

definición un *proceso* y no un *estado*: si hay desarrollo, el desarrollo no tiene un fin, en los dos sentidos de la palabra. De igual manera, no puede pensarse el crecimiento de lo que sea sin pensar en el proceso temporal que está contenido en el término, y por lo tanto sin pensar en las realizaciones virtuales existentes en el estado inicial. Es así también en el caso de la alusión a los cambios “estructurales” evocada por algunas definiciones: el problema es que el crecimiento económico mismo no es pensable, según los puntos de vista más clásicos, a propósito de una unidad económica aislada: se necesitan sinergias o diferenciaciones entre diferentes sectores o ramas de actividad (Kuznets 1972; Perroux 1969; Lecaillon 1972) y por lo tanto de la estructura.

La delimitación del “desarrollo” por la atención conferida a las “necesidades fundamentales” (la dimensión cualitativa) plantea también grandes problemas desde el punto de vista mismo de la economía política; esto, a pesar de su lado seductor y de la insistencia ética tan necesaria que pone por delante. Efectivamente, no se ve cómo la satisfacción de las necesidades fundamentales podría ser simplemente pensable sin un aumento de los bienes y servicios disponibles para el logro de esa satisfacción. Apartemos, para simplificar el razonamiento, la cuestión de las desigualdades “estructurales” en la medida en que es común a los procesos de crecimiento y de desarrollo (Perroux 1969; Jessua 1982). Por ejemplo, la “salud”. ¿Cómo pensar la “salud” sin la medicina, y cómo pensar la medicina sin un *cierto número* de médicos? ¿Cómo entonces pensar el paso de la insatisfacción de la necesidad de cobertura médica a su satisfacción, sin pensar en el aumento del número de médicos? Este proceso es *constitutivo* del crecimiento económico; no es algo que se tome “aparte” o “de lado”. No se pueden crear instancias de formación sin inversiones públicas o privadas, ligadas a la definición misma del crecimiento. Además, en la medida en que los países “desarrollados” son el arquetipo de la definición de desarrollo, hay que subrayar que la cobertura de las necesidades fundamentales se ha operado ahí en el marco de integraciones que se comprenden siempre bastante mal, y ciertamente no según procesos puramente intencionales. Los países desarrollados han definido históricamente el desarrollo sin saberlo. La distinción “cualitativa” entre desarrollo y crecimiento deja perplejo al observador cuando constata que

el crecimiento mismo no es pensable sin una dimensión cualitativa. Así, se ha dicho, el crecimiento necesita de la relación de sectores y ramas de actividad, y por lo tanto de arreglos estructurales de orden cualitativo; así también, la invención técnica, tan indispensable para los aumentos de productividad y por lo tanto de crecimiento, no es reducible a un proceso de orden cuantitativo.

Por poco que la dimensión “cualitativa” sea empleada sin precaución, caemos rápidamente en el encanto (“la felicidad”) o la redundancia, como el pasaje “de una fase menos humana a una fase más humana” de Lebre.⁸ ¿Y qué es una fase “humana” o incluso “inhumana”, en los asuntos de las sociedades “humanas”? De la misma manera, la definición por una “optimización” del crecimiento económico plantea el problema, clásico en economía, de definición de lo óptimo (Godelier 1966). Después de una concienzuda discusión acerca de las posibilidades de encontrar un “indicador sintético” de desarrollo, Guillaumont (1985: 152) concluye que permanece “inencuentrable”, al mismo tiempo que “sub” desarrollo y “desarrollo” tienen sentido. Todo esto podría conducirnos a las especificidades de los procesos macroeconómicos, cuestión que, sin embargo, debe dejarse de lado.

Es necesario constatar que estas dificultades provienen en buena medida de las asociaciones semánticas implícitas en las cuales entra la palabra misma. El mismo “contagio” semántico, forzando el sentido de desarrollo hacia el de crecimiento, es perceptible en numerosos comentarios contemporáneos concernientes a lo “económico” y lo “social”. “Invertimos mucho en el estudio-desarrollo de productos que tienen una vida muy corta”, declara un fabricante de pañales, diciendo así que su empresa intenta vender más en un periodo dado.⁹ “Frente a este desarrollo, ¿cuál es la eficacia de la represión?”, escribe un cronista de *Le Monde*, a propósito del aumento en el número de talleres clandestinos en Francia.¹⁰

Cualquier diccionario que retenga entonces el uso “medio” de las nociones evocadas, revela la inseparable comunidad semántica de las palabras “desarrollo” y “crecimiento”. El *Larousse*, en tres volúmenes de 1970 (buen

8. R. P. Lebre, *Dynamique concrète du développement*, citado por Guillaumont (1985: 45).

9. Artículo de Nicolas Molfessis, *L'Événement du Jeudi*, 30 de julio-5 de agosto de 1987.

10. “Les soutiers de l'économie”, Guy Herzlich, *Le Monde*, 6 de agosto de 1987.

ejemplo de definición media), da así, para *desarrollo* (resumido): “acción de desarrollar: el desarrollo de una pieza de tela”; “aplicación sobre un plano de una superficie desarrollable o de un poliedro”; “[...] transformar una imagen fotográfica”; “*fig.* extensión progresiva; [...] de una enfermedad”; *Sinónimos*: “[...] evolución, expansión, explicación, extensión, proceso, progreso, progresión, propagación; *desarrollo económico: v. crecimiento*” (el subrayado es mío). Para *crecimiento* (resumido): “aumento de la dimensión principal [...] (largo); aumento de la masa [...] aumento de las principales dimensiones de un conjunto económico y social, acompañado o no de un cambio de estructura”. En los dos casos se ve que el uso común acentúa una diferencia de estado de orden cuantitativo, para intentar diferenciarlos después. Es la misma ambigüedad que se transpone al campo económico.

Parece muy difícil entonces pensar “desarrollo” sin “crecimiento”, incluso distinguirlos sin cuestionamiento posible; esto a tal punto que puede uno preguntarse si la distinción que los opone no es reducible a un *tertium quid* más general, del que ambas nociones proceden: un esquema cultural, productor de una taxonomía análoga a la famosa enumeración de los animales chinos evocada por Foucault. De hecho, las corrientes de análisis localizables entre los expertos en desarrollo pueden dar la impresión, en ocasiones, de constituir otras tantas permutaciones estructurales relativas a lo que supuestamente uno u opone “desarrollo” y “crecimiento”; así, al “crecimiento sin desarrollo” denunciado por Austruy en los años 1960, respondió el “desarrollo sin crecimiento” de Abdelkader Sid Ahmed en los años 1980. En esta medida, la oposición o más bien el esquema crecimiento/desarrollo puede parecer como surgido de esta oposición entre razón práctica y razón cultural en la cual Sahlins ve otro esquema, fundador de la cultura occidental moderna: por un lado estarían las cosas que son útiles, medibles y que conocemos bien (los objetos y los servicios), y por el otro, lo “cualitativo” con sus elaboraciones extrañas y cambiantes, con las cuales el discurso del desarrollo no sabe muy bien qué hacer, aunque igual no deja de hablar de ellas desde hace poco (la comodidad hospitalaria, la jerarquía en Samoa, la literatura persa, la música, una peregrinación a Benarés, la prohibición alimenticia de la tortuga o la novedad de los pañales). Ciertamente hace falta un poco más de dinero para vivir en Benarés, igual que en otro lado, un

piano es también una mercancía, y un profesor de literatura causa “gastos de administración”; pero el problema es: ¿a partir de cuándo hay comodidad hospitalaria, por qué Benarés y no Delhi, por qué el piano y no el acordeón, e incluso “por qué la literatura”? Desde este ángulo se comprende mejor cómo el desarrollo puede en definitiva aparecer como una especie de “regalo” que se encuentra un poco por azar en un paquete de crecimiento: ya que la misteriosa distinción “cualitativa” (la razón cultural) no toma forma más que por el echar fuera de ella lo que sería la utilidad racional (la razón práctica) mientras que cada una es informada por la otra. Notemos que uno se encuentra aquí en esta alternativa sentido/función (la oposición entre lo que significa y lo que sirve), mostrada por Augé (1979) en el campo de la antropología. Notemos también que esta alternativa podría entonces calificar la marca, sobre la economía como disciplina y como dimensión de lo real, de la cultura occidental de la que procede.

La existencia de un esquema signifiante que excluye mutuamente razón cultural y razón práctica, a la vez que las asocia, podría además constituir una característica de algunos “puntos ciegos” de las teorías del desarrollo como de la intervención económica. Los fracasos universalmente reconocidos de previsión y de explicación de la teoría del desarrollo o más generalmente de la teoría económica (Boyer 1986),¹¹ frecuentemente pueden parecer como resultado, más allá de las escuelas y las coyunturas, de una tendencia a “dividir la dificultad en tantas partes como sean necesarias para no resolverla” (Sahlins). Sin embargo, constatar que “todo está en todo” no hace avanzar el problema. Los acercamientos más innovadores parecen en todo caso condenados a recomponer las totalidades implacablemente desmembradas por alguna cosa que ha escapado entonces a la conciencia de los analistas, y la ha informado a pesar de sí mismos. La reciente “teoría de la regulación” a la francesa insiste en la especificidad de formas institucionales que mediatizan la relación entre elecciones económicas individuales y equilibrios generales; ahora bien, ¿qué es esta especificidad si no un hecho de orden antropológico en el sentido definido arriba? La escuela de la regulación señala al respecto que no es posible “operar una

11. “Une science?”. Dossier reunido por M. Beaud en *Le Monde*, 17 de marzo de 1986.

dicotomía entre la economía pura, por un lado, y lo social por el otro” (Boyer, 1986: 54); pero ¿cuántas veces se ha operado este señalamiento por los economistas? Es decir, al contrario, ¿hasta qué punto esta dicotomía sigue siendo sugerente? En este sentido, existen dificultades de fondo: si hay un campo económico, es que éste trata de economía, es decir del valor, no de la sociedad: la economía es por definición ciega a las formas sociales, aún cuando sabe que son gentes organizadas específicamente quienes producen y destruyen el valor (véase al respecto las observaciones de Veyne 1971: 167). De la misma manera, Kolm (1987) debe buscar en el crecimiento del “ethos” budista y del modelo del *homo aeconomicus* las razones de los sorprendentes desempeños de numerosos países asiáticos, que han escapado a la previsión y que no pueden explicarse ni por algún factor econométrico de “razón práctica” (ni la ayuda americana, ni la masa de población, ni los precios de *dumping*, ni el nivel de los salarios) ni por algún factor “residual” o “cultural” (sociedades “autoritarias”, “capacidad de imitación”, etcétera). Las mismas características, para ser muy breve, se encuentran también en la intervención de desarrollo, en la que a la identificación de los “bloques socio-culturales” de los años 1960 sucede una constelación heterogénea de acercamientos tendientes a adaptarse a las “culturas locales”; pero esos acercamientos no tratan más que muy raramente la intervención de desarrollo como el hecho “cultural” y “local” que ciertamente es, abandonando, en suma, la “razón práctica”.

A partir de ello y ya en este momento, es posible entonces constatar no solamente que nada impide tratar de manera antropológica “el desarrollo” como *corpus* teórico y por lo tanto como dispositivo institucional, sino también que parece difícil hacerlo de otra manera.

Admitamos en todo caso que el “desarrollo” sea el crecimiento económico más un poco de algo cualitativo: que sea un “buen” crecimiento. El primer problema no es siquiera saber lo que es un “buen” o un “mal” crecimiento, sino que no se sabe *explicar* el crecimiento económico en lugares y tiempos dados, y que en esta medida no se sabe qué es el crecimiento económico. Kolm (1987: 113) señala la perplejidad a este respecto de las perspectivas econométricas o económicas más notorias, tales como la de Denison (1967) o la de Carré, Dubois & Malinvaud (1972) en lo que concierne a Francia.

Más allá de la capacidad descriptiva general de la noción de crecimiento económico, no se sabe si existe *el* crecimiento o *los* crecimientos. En Francia las fases de crecimiento se acompañan generalmente de un déficit del comercio exterior, y en Alemania de un excedente; estos factores juegan un papel importante en la naturaleza misma del crecimiento. Ahora bien, se dice que eso se debe a que Alemania dispone de una industria de equipamiento que falta en Francia, que por lo tanto debe importar más equipos para responder a la demanda interna; pero ¿por qué es ello así? Nada se sabe. (Jessua 1982: 326).

Cuando se habla de desarrollo se habla entonces de algo que no es identificable más que en oposición a otra cosa que no se conoce verdaderamente. Dicho eso, nada estaría más fuera de lugar y encima más alejado del propósito de este texto, que lanzarse a un proceso de la economía, del que algunos economistas ya se encargan con ferocidad.¹² Por lo que concierne a la teoría económica del desarrollo, es necesario constatar que uno se encuentra, a propósito de las definiciones mismas del término fundador, en una situación estrictamente idéntica a la del terreno antropológico, cuando un “informante” devana imperturbablemente las lógicas taxonómicas de su cultura. Si el tarro negro es negro, es que no es ni rojo ni blanco.

El desarrollo, ¿pero el desarrollo de qué?

“El desarrollo” constituye una categoría semántica particular no solamente por su lugar en un campo semántico general, sino por las relaciones semánticas implícitas que lo unen de manera indisoluble a los “agregados” de la macroeconomía y a la contabilidad nacional. Algo así como “el desarrollo de los moradores de una casa” es impensable; si puede hablarse

12. “En economía hay una distancia entre la teoría y los datos, que no es en nada comparable a lo que yo conozco en las ciencias naturales y sociales [...] Pienso que los manuales son un escándalo [...] *The failure of Armchair Economics*, entrevista concedida por Herbert A. Simon, Premio Nobel de economía, a la revista *Challenge*, Nueva York, noviembre-diciembre de 1986, citada por Beaud, *Le Monde*, 17 de marzo de 1987. Para otros ejemplos, véase el excelente texto de Ph. Couty “Les dominations en science économique”, en *Pratiques et politiques de science*, Departamento H, ORSTOM, París, 1985.

de “desarrollo regional” en sentido estricto no existe más desarrollo que el nacional; los “indicadores de desarrollo” toman como base la nación. Ahora bien, la “balanza de pagos” francesa no sería lo que es si Alsacia y Lorena fueran alemanas; hay ya ahí alguna indicación de lo que la antropología —en este caso una antropología histórica— tienen todavía por hacer con “el desarrollo”, teniendo en cuenta la atención que ya presta al proceso de producción de ese extraño objeto: la “nación”. Pero bien se puede también voltear el propósito: en tanto que es indisociable de la contabilidad nacional, el “desarrollo” como conjunto de formas históricas y culturales particulares es creador de nación (entendida como la integración de formas económicas particulares), ya sea para bien o para mal.

Se percibe mejor ahora cómo los agregados de la contabilidad nacional no sólo son invenciones técnicas eficaces y áridas, sino también instrumentos culturales que, para ser eficaces, no son menos contingentes. Para hablar del desarrollo de Tahití, debe saberse ya con precisión qué es Tahití, y eso no es tan fácil (¿con las transferencias públicas o sin ellas?, ¿con las líneas de aviación o no?, etcétera); en todo caso debe hablarse ineludiblemente de un producto interno bruto, de un producto interno neto, de los gastos de administración, de formación bruta de capital fijo y, ¿por qué no?, de un saldo industrial (la diferencia entre lo que la industria tahitiana vendería al “exterior” y lo que compraría a la industria exterior, ciertamente considerable en el orden negativo). El “desarrollo” habla entonces necesariamente de esta cosa extraña que es la “industria tahitiana”, aunque sea para deplorar su ausencia. “Un saber hacer”, escribe Veyne (1971: 172) a propósito de la macroeconomía, “no es un saber”. Si ello es así, es que lo esencial de la macroeconomía está en el “significante”, en los instrumentos conceptuales que la definen. De hecho, los agregados de la contabilidad nacional también presentan problemas estrictamente análogos a los inherentes a las “taxonomías indígenas” de la antropología.

Es el caso del problema clásico de la definición de lo que es o no “interno”, por oposición a lo “nacional”. “Cada uno de estos términos es ambiguo por sí mismo”, señala de entrada Guillaumont (1985: 96). “Lo que es producido por la nación se llama producto nacional; lo que es producido en la nación se llama producto interno. [...] Interno, [...] es el principio de territorialidad.

En cambio [...] nacional [...] es el principio de nacionalidad o de residencia.” (Jessua 1982: 87). Pero puede conjeturarse hasta el cansancio acerca de lo que define como “nacionales” las actividades de un francés que vive en los Estados Unidos reexportando kiwis de Nueva Zelanda a Bahrein, y como “internas” las de un turista fidjiano que vende el arco de su abuelo a un calderero marroquí de Garges-les-Gonesse; asimismo, el comercio “exterior” no es “exterior” más que por oposición a todo esto. Lo importante, se me dirá, es la coherencia de las categorías; pero eso significa precisamente que esas categorías encierran una parte irreducible de contingencia.

Lo mismo se aplica a las subcategorías que remiten a ramas de actividad. Así, me ha costado mucho comprender recientemente lo que la estadística tunesina entendía exactamente por “Madera e industrias diversas”; y con razón, puesto que no existe más que el “uso” de las gramáticas para poner los límites. Otros aparatos estadísticos utilizan otras categorías; en general, la universalidad de la macroeconomía es engañosa, y ahí está la variabilidad de los esquemas macroeconómicos, en la cual la antropología debe interesarse. En un orden de ideas un poco diferente, la “balanza de los pagos corrientes” francesa (balanza comercial, saldo de los flujos de servicios e “invisibles” con el “exterior”) es en alemán “el balance de los esfuerzos” (*Leistungsbilanz*).¹³

El “desarrollo” proyecta entonces sobre la superficie del globo una guía de lectura (a grandes rasgos, la macroeconomía y la contabilidad nacional) que es un instrumento histórica y culturalmente constituido.¹⁴ Históricamente constituido: en el caso francés, la óptica “nacional” ha sucedido por ejemplo a la óptica “interna” para yuxtaponerse en el sistema de la contabilidad nacional (Jessua 1982: 88). Culturalmente constituido, ya que los criterios de análisis cambian según los instrumentos: Guillaumont (1985: 97) utiliza el PNB** cuando se trata de dar cuenta de los niveles de vida y por lo tanto de la “desigualdad”,

13. Citado por Cresson en *Le Monde*, 18 de agosto de 1987.

14. Repitamos que el objetivo de estas observaciones no es cuestionar la utilización de la macroeconomía, aunque habría buenas razones para hacerlo. Se trataría, por lo demás, de un combate de retaguardia. Para un ejemplo de las discusiones sobre la aplicación de la contabilidad nacional a los países “subdesarrollados”, véanse las controversias entre Anson Meyer (1983) y Blanc (1983), citadas por Couty (1984).

** Producto Nacional Bruto.

el PIB^{††} para analizar la actividad de un país y por lo tanto la “riqueza”. Esta referencia histórica implícita es en realidad *constitutiva* del desarrollo en todos sus aspectos. Hay ahí otro tema de interés para la antropología.

EL DESARROLLO COMO MITO DE ORIGEN

El desarrollo, concepto o categoría, remite ineludiblemente a la historia de los países “desarrollados”, en este caso a un fenómeno histórico coextensivo de lo que el lenguaje común retiene como “la revolución industrial” (por ejemplo, Hobsbawm 1962 y 1986; Braudel 1979). Puede evocarse a voluntad la prosperidad de los reinos asante, la felicidad de los ma’ohi del siglo XVIII, la civilización de la China imperial o la abundancia paradójica de los cazadores-recolectores (Sahlins), pero eso no “se llama” desarrollo. Cuando se habla de desarrollo, se habla *ipso facto*, en un grado u otro, de ese periodo que para Inglaterra corre, aparentemente desde los años 1750, y para Europa y los Estados Unidos un poco más tarde. Todo lo que constituye el desarrollo (aun bajo sus aspectos más “modernos” como la macroeconomía, a la vez como disciplina y como dimensión de lo real) no tiene sentido más que dentro de esta “larga duración”.

El problema es que el desarrollo así comprendido no es ni la industrialización, ni el aumento de la productividad agrícola, ni la intensificación de los transportes, ni el establecimiento de un aparato de Estado más eficaz, ni la capacidad de llevar la delantera sobre los mercados exteriores. El desarrollo en la acepción histórica del término se define por el hecho de que todo ello sucede a la vez, y “en resonancia”, en cuanto a la medida de las “ganancias” y los “costos” sociales de ese proceso en el que, en ocasiones, la “operación es exitosa mientras que el enfermo muere”, se mantiene dentro del ámbito de lo imposible; si puede estimarse que cada quien prefiere vivir por más tiempo en una relativa seguridad, especialmente alimenticia, nadie ha pedido consejo a los niños abandonados de Manchester de 1845 o a los medieros indigentes de la Beauce de 1880.

†† NB Producto Interno Bruto.

Ahora bien, las modalidades generales y particulares de lo que ha pasado permanecen, a pesar de la gran cantidad de análisis que uno imagina, bastante misteriosas. Es necesario remitir aquí a las grandes síntesis que tienen autoridad. Para el “despegue” general de Inglaterra, y por lo tanto de la existencia de esas coyunturas, Braudel (1985), volviendo sobre su propio itinerario, se reduce a hablar de ello como de una “explosión”. Hobsbawm (1986: 48) debe emplear la metáfora de la “chispa” (*spark*) del comercio exterior que echa al fuego el “carburante” (*fuel*) del mercado interior. Hace notar que las cuestiones fundamentales del “cómo” (*how*) y del “ahí y no en otro lado” (*where*) permanecen en buena medida sin respuesta (*Ibid.*: 40). En ese nivel de generalidad, un completo misterio: la Francia de la misma época, que Hobsbawm (1962: 212-213) califica de “gigantesca paradoja”, dotada de instituciones ideales para la economía, de los empresarios más inventivos de Europa, de reservas considerables de capital, de un centro de finanzas internacional, conoce, sin embargo, un gran retraso en relación con Inglaterra, económicamente hablando; a eso responden las observaciones perplejas de Braudel (1986), acerca, por ejemplo, de la sub-utilización relativa del frente marítimo francés.

Lo mismo va para los aspectos particulares de lo que pasa, y que son, sin embargo, frecuentemente tenidos por evidencias primeras. Es así en las relaciones recíprocas de la ganancia y la innovación: la ganancia no necesariamente se emplea en la innovación, y la innovación técnica no está por naturaleza destinada a un proceso de producción. Pueden sacarse ganancias contentándose con vender alta costura a los ricos, sin especular acerca de las oportunidades de vender medias de seda artificial a las hijas de campesinos (Hobsbawm 1986: 40). A esto responden, en suma, las observaciones de Braudel (1985) sobre la contingencia de las relaciones entre saber técnico y proceso de producción: utilización por la China imperial de la pólvora, pero para los fuegos artificiales; de la rueda por los incas, pero para los juguetes infantiles; del molino de viento por los emperadores de Egipto, pero para distraer a “la corte”. Así también en el comercio exterior, Inglaterra “despegaría” por el hecho de su presencia en el mundo. Pero, observa Hobsbawm (1986: 49), “conquistar los mercados por la guerra y la colonización supone no solamente una economía capaz de explotar esos

mercados, sino un gobierno deseoso de hacer la guerra y de colonizar en beneficio de los empresarios”. Lo que Braudel (1985) completa con esta frase abrupta: “No cualquiera domina el mundo”. Podrían multiplicarse los ejemplos sobre hechos cada vez más específicos, como el “círculo virtuoso” de la máquina de vapor y del carbón (Rich 1977: 4).

Evidentemente, todo esto podría ser de gran interés para la antropología histórica. La especificidad del desarrollo de Europa —“el” desarrollo, sea lo que sea— estando no en tal o cual de sus aspectos sino en su integración; las observaciones de Lévi-Strauss sobre los “cúmulos” de azar y las series aleatorias de la historia, en el bello texto equívocamente llamado *Raza e historia*; o las relaciones bien conocidas, evocadas también por Veyne entre teoría de los juegos y macroeconomía, son ciertamente susceptibles de ricas prolongaciones. De igual modo, la importancia de la dimensión contingente o hasta aleatoria de la “revolución industrial” debería convencer, si hubiera necesidad y sobre todo si eso hiciera sentido, de que los “europeos” no son por naturaleza más inteligentes que los otros (y tampoco menos).

Pero para nuestro propósito, lo que es determinante es notar que, en la medida en que el “desarrollo” es un fenómeno histórico muy particular, no se sabe exactamente de qué se habla cuando se habla de ello: no puede hablarse de ello más que con la amenaza de una “regresión al infinito” evocada por Lévi-Strauss (1963) a propósito de la percepción del tiempo histórico. En ese sentido, la palabra desarrollo constituye por sí sola un mito de origen, entendido como la concatenación de problemas lógicos ligados a la percepción del tiempo histórico. Así, hablar de “desarrollo” en el estado actual de cosas no es decir mucho más que los ma’ohi a propósito del fundador del universo: “Desde tiempos inmemoriales existía el gran Ta’arua, el origen. [...] Ta’arua se creó a sí mismo en la soledad, era su propio progenitor, sin tener ni padre ni madre”.

Las teorías del desarrollo como esquemas narrativos de un mito de origen

En este sentido también, toda teoría del desarrollo y, en ciertos aspectos, toda praxiología del desarrollo constituye un esquema narrativo —una manera específica de contar una historia— ligado a la historia económica y social

de Europa, que provee la referencia obligada, si no es que la “intriga”, en el sentido de Veyne: si no por la lectura de los procesos históricos, sí por los instrumentos necesariamente macroeconómicos utilizados, que surgen de ese proceso. Criticar las teorías del desarrollo como etnocentristas es redundante. Sobre este punto, hay otras dificultades previas, que no conducen tanto a “tomar partido” cuanto a identificar *corpus* realmente autonomizables unos de otros; ahora bien, es difícil o hasta imposible saber dónde “cortar”. Sin embargo, *corpus* distintos son bien identificados por el rumor público de los economistas, sea en el plano más general (teoría “clásica”, “neo-clásica” o “marxista”; Hagen 1982: 83 y ss.), sea como apéndices lógicos derivados de las primeras, sin por ello confundirse, que podrían denominarse las “escuelas” del desarrollo (la industria industrializante, el desarrollo rural, el desarrollo auto-centrado, el “*development from bellow*”, etcétera). Son *corpus* a los que uno se refiere en términos de narración (Brunner & Turner 1986).

La exigencia de “globalidad” o de sincronía aportada por el desarrollo como fenómeno histórico está, en efecto, irremediablemente amenazada, apenas reconocida por la temporalidad inherente a la teoría y la intervención macroeconómicas. En un caso, la teoría surgida de la historia misma —me parece que aún más que en otras ciencias— no puede fundarse más que sobre una observación *a posteriori*; está entonces condenada a reproducir, de una u otra manera, tal dispositivo de lo que ya ha pasado; en el otro, la intervención o la “ayuda pública” deben comenzar por algo. En el “desarrollo” como actividad hay siempre, por lo tanto, un “principio” y un “siguiente” que no deberían existir. Tómese como ejemplo la industria: pero, ¿primero la pequeña o primero la grande, primero en las zonas ricas (es más fácil) o en las zonas pobres (es más necesario)? Pero entonces ¿*quid* de la producción alimenticia? Tómese entonces el ejemplo de la agricultura; pero ¿*quid* de los equipos agrícolas de origen industrial? Tómense la industria y la agricultura —pero no se sabe qué es lo óptimo, y no se sabe *a fortiori* si ha habido jamás un óptimo en Europa. El hecho innegable y motivador de que los dispositivos de la ayuda pública para el desarrollo sean especializados en todos los sectores de la actividad “económica y social” no significa que sepan lo que es una integración óptima de esos sectores, tampoco sabrían suscitarla, y menos aún que todo podría hacerse junto: integrados o no, estos dispositivos deben

entonces “contar una historia”. Es eso lo que resulta de la división misma en “servicios” o en “direcciones” de las instituciones del desarrollo: la de lo hidráulico, la de los forrajes, la de las pequeñas empresas, la de los puentes y los caminos, etcétera, divisiones que por definición no tienen ninguna razón particular para actuar de manera intemporal e integrada.

Estas observaciones podrían parecer polémicas si no se toma en cuenta la gran dificultad de la tarea y sobre todo si no se dispone de ejemplos reconocidos del carácter “esquemático”, en el sentido literal de las teorías y de las praxiologías del desarrollo, que no pueden explicarse sin referencia al “significante” diacrónico o histórico, si se quiere, que las constituye.

Un primer punto de apoyo, entre otros, de estas observaciones generalmente poco conocido tal vez porque es banal, concierne a la existencia misma de una multiplicidad de teorías centradas en algo singular en todos los sentidos del término, “el” desarrollo. No es ni evidente ni demostrable, por ejemplo, que las críticas recíprocas y cruzadas que se dirigen las teorías liberal y marxista, digamos, hayan llegado jamás a una especie de *tertium quid* por el cual podría demostrarse que realmente hablan de la misma cosa, aunque fuera en términos diferentes: ¿qué pueden decirse el *homo æconomicus* con alma de empresario, feliz gallardo que flota en una infinidad de elecciones libres, y el *homo marxistus* consubstancialmente alienado? Algo distinto habla, pues, a través de esas teorías del orden de los “phyllums” culturales e históricos. Veyne (1971: 174) considera, por ejemplo, que “la teoría neoclásica constituye la cultura más apropiada a las necesidades de un historiador”. Pero más generalmente, esas teorías no tienen sentido más que en su sucesión: no es exagerado adelantar que Marx no tiene sentido más que en relación con David Ricardo.

Pero hay hechos bien conocidos de la teoría económica. Un muy célebre artículo de Arthur Lewis, por ejemplo, hablaba en 1954 del desarrollo económico en términos de “oferta de mano de obra ilimitada” (la palabra ilimitada entendida en relación con la demanda y no en sí misma). En el espíritu de Lewis, esa oferta estaba constituida esencialmente por los agricultores y procedía del éxodo rural; hay buenas razones para pensar que esta concepción repetía, aunque fuera inconscientemente, los fenómenos estrictamente análogos de la Europa de la preguerra e incluso de la Inglaterra

en vías de industrialización, con esa diferencia mayor relativa a la naturaleza del aumento de la productividad agrícola, que constituye todo el problema en este caso. A pesar del optimismo sobre estas cuestiones, de analistas no obstante mesurados como Hagen (1982), el crecimiento urbano en África o América Latina no ha sido coextensivo, que se sepa, a un crecimiento de la agricultura. Para una crítica de la concepción de Lewis, ver Charmes (1980).

Si se descartan las teorías por considerarlas muy alejadas de la realidad de la acción económica, las “escuelas” del desarrollo no dejan de repetir en todo caso estos fenómenos diacrónicos. Cuando el “desarrollo” (en su forma institucional) comienza en África, observa Giri (1986), son los grandes proyectos industriales los que se privilegian, pensando (contrariamente a las ideas adquiridas a este respecto) que la agricultura ha sido objeto de una atención demasiado exclusiva, y que los países africanos recién independizados “merecen” una industria. Puede conjeturarse hasta el cansancio acerca de los fracasos y los éxitos de esta fase, pero en todo caso el desarrollo “rural” no tiene sentido más que en sucesión a esos “elefantes blancos” de la jerga; variaciones y sub-variaciones se suceden o se yuxtaponen en la diacronía. A la intervención que no siempre podría calificarse de “pesada” sucedió la intervención que se vanagloriaba de ser ligera, en el marco de la cual los canadienses se yuxtapusieron a los franceses, seguidos o precedidos por los norteamericanos, los holandeses, los belgas; pero “la industria industrializante” de Argelia permanecía fiel al culto soviético del acero. Con el pensamiento sociológico revistiendo la teoría del desarrollo, la desigualdad fue recorrida en todos los sentidos. A las teorías del “*trickle down*”, por un momento apreciadas por el Banco Mundial (difusión de las riquezas de las clases superiores hacia las clases inferiores) se yuxtapuso el “*development from below*” de algunos medios “progresistas” anglosajones; cuando el conjunto de esta configuración fue recorrido, surgió esa extraordinaria acrobacia intelectual, totalmente impensable e incestuosa, del desarrollo “auto-centrado”; durante ese tiempo aparecieron contrapiés de la historia económica, “choques” y “contra-choques” petroleros, “despegue” de Asia, etcétera, que constituyen otros tantos “embragues” de la teoría económica. En el momento en que nosotros hablamos, no sería inverosímil que se volviera a las antiguas “etapas del

crecimiento” de Rostow, criticadas en su tiempo por su evolucionismo y su etnocentrismo, y de las que Couty (1984) nos dice que “se desenvuelven majestuosamente frente a nuestros ojos”.

Teorías y escuelas parecen tener que repetir diferentes aspectos de la representación que se hacen de una configuración histórica que recorren, pero no puede repetirse “totalmente” el crecimiento económico de Europa o de los Estados Unidos, y es precisamente en ello que estos *corpus* están organizados por esquemas culturales. En esto, parecen surgir estrictamente del pensamiento mítico, tal como lo describe Lévi-Strauss (1963), quien observaba hace ya más de veinte años que “nada se parece más al pensamiento mítico que la política”. “No ansioso por partir o por llegar francamente, el pensamiento mítico no efectúa recorridos enteros; siempre le queda algo por lograr. Como los ritos, los mitos son in-terminables” (1964: 14).

Se aborda aquí, ciertamente, la cuestión de la recurrencia en economía y en la acción económica. Esta cuestión no es nueva, muy particularmente en estos años de fuerte regreso de lo que se identifica como “el liberalismo”, en el que se “re-descubre” a Adam Smith. Además, no ha escapado a los economistas mismos. Hirschmann ve en tal pasaje de Keynes “el mismo argumento que el empleado en el siglo XVIII por el Dr. Johnson [...]” (en el caso de la pulsión de enriquecimiento como canalizadora de “ciertas inclinaciones peligrosas de la naturaleza humana” (1980: 120); mientras que Hagen (1982: 142) ve en la prioridad dada a la agricultura un punto de vista “fisiocrático”. Sin embargo, la constatación de la recurrencia del discurso económico, por un lado, no está siempre presente en la conciencia de los actores, y por lo tanto no es inútil hacerlo consciente; pero sobre todo, reconocer la recurrencia no es explicarla, tarea sin embargo importante: si hay recurrencia, es que se recorre una configuración finita. Puede entonces preguntarse si existen teorías verdaderamente nuevas del desarrollo; de hecho, buscando bien, casi siempre se encuentra un “doble” anterior de una teoría o de una escuela presentada como nueva. Chauveau me señalaba recientemente que algo así como el “desarrollo comunitario”, vivido alguna vez como el *nec plus ultra* de la novedad, existía desde los años 1940 en el Asia colonial anglosajona.

Tal es, en todo caso, la referencia implícita de las instituciones dedicadas al desarrollo, ellas mismas con formas heterogéneas.

EL DESARROLLO EN ACCIÓN: LAS INSTITUCIONES

Aunque las instituciones del desarrollo sean el objeto específico de la investigación de “campo” presentada aquí, era obligado pasar por todo lo que precede. Debemos limitarnos aquí a los aspectos generales, mientras que las reflexiones más concretas o más específicas tendrán que aparecer en su momento. Las instituciones del desarrollo no pueden separarse de los esquemas de pensamiento que se han evocado brevemente; simétricamente, el “desarrollo” no parece pensable sin ellas. En efecto, a pesar del problema ya viejo de la “ayuda que debe acabar con la ayuda”, no son realmente elementos *constitutivos* de la vida económica mundial: es difícil imaginar el mundo sin “la Banca”, los países llamados “ACP” (África Caribe Pacífico) sin la CEE, o África francófona sin el FAC, el FED, la USAID o las ONG’s.[#] Al respecto, se puede volver a entrar en todas las polémicas que se quiera, siempre resulta que se trata de actores, a veces denominados “de regulación”, presentes a título estructural en los flujos económicos existentes. En lo que concierne al BIRD por ejemplo, surgido de los acuerdos de Bretton Woods en 1944, es precisamente esa idea keynesiana de regulación, asociada a la de la intervención pública, lo que motiva su fundación. Los entusiastas defensores, tanto del BIRD como del Banco de Pagos Internacionales^{§§}, fueron, para empezar, Keynes mismo en Inglaterra y Mendès France en Francia (Lacouture 1981). No se ha demostrado que pueda distinguirse lo que les llega o no de la evolución económica del mundo, de la misma manera

NB. Las siglas ACP corresponden al Tratado de Lomé; las CEE a la antigua Comunidad Económica Europea; las FAC al Fondo de Ayuda y Cooperación Francés; las USAID a la United States Agency for International Development, como ya se dijo; y las ONG. a las organizaciones no gubernamentales.

§§ NB. Institución financiera internacional creada en 1930 y con sede en Basilea, Suiza, cuyo objetivo central consistió en pagar a los países aliados los daños causados por Alemania durante la Primera Guerra Mundial. Dicha institución fue incluida en los acuerdos de Bretton Woods para apoyar al Fondo Monetario Internacional.

que no puede “probarse” que la disuasión nuclear haya evitado hasta ahora la guerra: para hacerlo, habría sido necesario que la disuasión nuclear no existiera y que hubiera guerra.

Cuando se crean, es el mundo entero el que se supone toma la forma de una nación, entendida en el sentido evocado arriba; las instituciones públicas del desarrollo tienen lugar en una especie de Estado internacional metafórico. Insertas en lo que se denomina las “relaciones internacionales”, son entonces menos “extranjeras” de lo que parece, aunque no sea más que por esta razón que las configuraciones económicas y sociales de los países “en desarrollo” tienen algo que ver con las de los países identificados como “desarrollados” en los que tienen origen. Sin que sea necesario entrar en las vastas discusiones sobre el imperialismo y la explotación de la “periferia” por el centro, la observación de Lévi-Strauss (1973: 368), según la cual los países subdesarrollados lo son en la medida en que se les desarrolla, es parte integrante del propósito.

Sin duda, “desarrollo” y “subdesarrollo” se definen no en relación con las instituciones públicas, sino en la historia de las sociedades civiles en el sentido amplio del término; las dinámicas propias de estas sociedades son ciertamente mayores en la descripción y el análisis de lo que está en juego. Pero lo que hacen las instituciones del desarrollo es también y necesariamente el “desarrollo”: se benefician de una posición dominante que les permite definir lo que es el desarrollo, posición que les es conferida por esa coyuntura particular de la historia mundial en la que la palabra desarrollo se encarna en organizaciones específicas. A pesar de una definición que pretende ser funcional —las instituciones públicas emplean además “funcionarios”— sucede entonces algo muy particular. En la definición de los objetivos, una continuidad histórica es indudablemente reivindicada con el desarrollo de Europa; sin embargo, como lo hacen notar Koerner *et al.* (1986), el desarrollo de Europa se ha operado desde el principio del siglo XIX en el marco de intercambios financieros internacionales, que no eran una “ayuda para el desarrollo”: tal no habría tenido sentido en las categorías europeas de la época.

Cuando se crean estas instituciones específicas, las categorías de “desarrollo” y de “subdesarrollo” fueron históricamente identificadas e inventadas por economistas que participaban de los poderes públicos, mientras que el concepto de la “Ayuda pública para el Desarrollo” se extrae, pues,

del tejido general de la economía para encarnarse en la acción estatal, ella misma heredera a este respecto del pensamiento keynesiano. El problema es que desde ese momento, la APD*** o la ayuda para el desarrollo, en el sentido común del término,¹⁵ está necesariamente sometida a las reglas comunes de las políticas públicas y está entonces orientada según relaciones particulares, que derivan invariablemente en lo “preferencial” (al respecto, vasta observar la evolución de la política francesa de cooperación entre 1982 y 1986). Lo que sería la especificidad de la APD, tiene dificultades para conservarse en relación con las instituciones globalizantes de las que procede, los Estados. Podría entonces reproducirse la discusión precedente en relación con las dificultades semánticas relativas al par desarrollo/crecimiento, en el marco de las nociones “ayuda pública para el desarrollo/relaciones internacionales”; ya en este nivel de generalidad, el desarrollo no es simplemente el “desarrollo”, sino el desarrollo de África francófona, de lo que se denomina “la cuenca del Caribe”, etcétera. Los ingenuos análisis sobre el hecho de que el desarrollo en este sentido no es más que una máscara de interacciones estratégicas que serían las únicas “verdaderas”, olvidando que no hay interacciones interestatales no estratégicas; no en el sentido del juego “La Conquista del Mundo”, sino simplemente porque ningún Estado puede hablar de igual manera a todos los otros, en el sentido mismo en que no se puede tener contento a todo el mundo.

Que haya habido, por ejemplo —y que haya todavía de diversas maneras—, una influencia de la posición dominante de lo que serían los Estados Unidos en la creación del Banco Mundial o de otras organizaciones internacionales es innegable,¹⁶ pero no hace avanzar la discusión ni un

*** NB. Se trata de un organismo público francés que otorga créditos para el desarrollo, especialmente a aquellos países que fueron colonias francesas.

15. Recordemos que hay Ayuda Pública para el Desarrollo cuando las condiciones económicas y financieras son consideradas como inferiores a las condiciones del “mercado”: en materia financiera, por ejemplo, tasas de interés inferiores a las tasas bancarias.

16. En lo que concierne al Banco Mundial, por ejemplo, siendo proporcional la cuota de votos a la participación de capital, el administrador que representa a los Estados Unidos dispone de una cuota de votos del total, equivalente al 20.13% en el BIRD, o al 18.74% en la IDA [International Development Association, organismo del Banco Mundial], mientras que el representante saudí, que vota también por Bahrein, los Emiratos Árabes Unidos, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Las Maldivas, Omán,

ápice; el problema es saber por qué los Estados Unidos están ahí, y más generalmente saber qué es la igualdad en materia de intervención pública; hay ahí un buen *case study*. Si se puede criticar todo lo que se ve, no se puede, como lo señala Couty citando a Nietzsche, “reprochar al león por ser león”. A pesar de su definición en términos funcionales y universalizadores, las instituciones del desarrollo no escapan a estos procesos históricos de producción de la especificidad, que son la razón misma de la antropología. Hagen (1982: 289) señala por ejemplo que “la historia del BIRD. muestra cómo una institución puede adquirir una vida propia, diferente de la que preveían sus fundadores”.

Se ha llegado al centro del tema tratado aquí. La dimensión antropológica de las instituciones del desarrollo concierne a su forma específica: multiplicación más o menos grande de los niveles de decisión y de arbitraje, “personalidad” adquirida en el curso de la acción histórica, naturaleza de los reclutamientos, modalidades culturales e históricas de la definición de las interacciones, etcétera. Son temas clásicos de la sociología de las organizaciones o simplemente de la sociología. Pero estos temas están especificados aquí por una atención particular a los instrumentos conceptuales de los actores (a su manera de definir interacciones y situaciones), a las relaciones entre esos instrumentos y la acción, en pocas palabras, a su cultura. Cegado como se está por la funcionalidad del “desarrollo”, uno se olvida de que la intervención de desarrollo es el hecho, en suma, de *gente* proveniente, como todos, de historicidades y de socializaciones particulares. Pero hay temas que surgen de una investigación antropológica de las más clásicas, como el del parentesco. Nada impide considerar las “tecnoestructuras” como poblaciones demográficamente particulares, y el reclutamiento y la circulación de los individuos como modalidades de una circulación matrimonial: los miembros de estas tecnoestructuras tienen, como todo el mundo, padres e hijos.

Pakistán, Qatar, Siria y la República Árabe de Yemen, no dispone más que del 7.10 o 7.9% de los votos (*Reporte anual*, 1986). Pero el funcionamiento interno no puede ser considerado como reflejo directo de esta situación. Sí, el consejo de administración es confrontado también al consejo de los gobernantes, etcétera.

De hecho, la dimensión antropológica de las instituciones públicas está en relación con las dificultades mismas de la definición de su *función*, dificultades bien conocidas en la crítica antropológica del *funcionalismo*. Mientras que esta última actitud afirma que las instituciones (“primarias”, como la familia o el matrimonio, o “secundarias” como las instituciones del desarrollo) deben su existencia a necesidades que habría que satisfacer, la crítica del funcionalismo señala que no es posible sostener la existencia de necesidades definidas en una especie de instante fuera del tiempo, a-histórico, para luego plantear que las instituciones se construyen para satisfacerlas. En otras palabras, las formas mismas de las instituciones también confieren su especificidad a las necesidades. De alguna manera, es lo que nota Charmes (1986), cuando señala que “las teorías del desarrollo dependen estrechamente de la naturaleza de la recaudación de información”.

El “desarrollo” proporciona una cantidad casi infinita de ilustraciones de estas observaciones generales. Los grandes proyectos industriales del África de los años 1960 son indisociables del peso de los “grandes cuerpos” a la francesa (Minas, Puentes, etcétera) en la intervención y el consejo (Giri 1986); lo que se identifica *a posteriori* como una relativa indiferencia hacia las cuestiones agrícolas tiene que ver, evidentemente, con una identificación, que necesitaría ser especificada, de las “tecnoestructuras” a las ciudades; algunas campañas de “planeación” familiar en África del Este no habrían sido lo que resultaron si las mujeres responsables del proyecto no hubieran sido solteras americanas,¹⁷ etcétera. En el mismo orden de ideas, el politólogo Sorman (1987: 118) señala en un libro “de divulgación” que el representante del Banco Mundial en Abidjan “podría ser otro”, que “si habla inglés será con acento francés y viceversa”, porque, señala en términos gráficos, “el representante del Banco Mundial no es un individuo, es una raza, como el “enarco” ††† o el *civil servant* británico” (*ibid.*) A estas observaciones responden las de un economista del “Banco” que, de manera un poco provocativa, ve en ello un funcionamiento “muy kagebiano” (de la KGB soviética), es decir muy centralizado, muy piramidal y muy impersonal, y donde todo lo que “sube” a los directores de

††† NB. Se refiere al egresado de la Escuela Nacional de Administración (Pública) de Francia, una de las grandes escuelas de élite de ese país.

17. Comunicación oral de un supervisor.

proyecto y a los vice-presidentes debe ser “aclarado”.¹⁸ La única definición de esta “aclaración”, que no es en absoluto reducible a un control “político” *a posteriori*, merecería un buen número de comentarios locales.

Este ejemplo es por demás ilustrativo del espíritu de esta investigación, que relaciona formas institucionales y acción. Si la “impersonalidad” del Banco Mundial es notoria para los observadores internos y externos, debe constatarse igualmente que es difícil imaginar una organización financiera, propiedad de 148 países, que emplee varios miles de funcionarios de una centena de nacionalidades, como otra cosa que no sea una organización “impersonal”. Sin embargo, la impersonalidad no es un dato, es un estilo: es tal vez, entre otras características, lo que define la especificidad del “Banco” y, por lo tanto, la forma de los proyectos y de las situaciones en que “él” interviene.

En suma, los motivos de la investigación presentada pueden resumirse bastante bien en las observaciones de Boyer (1986: 59), según las cuales “toda forma institucional difunde un principio de socialización, aun cuando éste sea parcial”; de Veyne, ya citado, para quien “cada campo de acción tiene su lógica oculta”; y más generalmente de Sahlins (1976: 212), quien señala “la especificidad de la estructura institucional occidental.”

La investigación: breves observaciones

A pesar de las apariencias, la investigación está emparentada con una investigación antropológica de las más clásicas. Se construye tan completamente como es posible en función de lo que dicen los actores, a quienes uno puede acercarse por redes de conocimientos más o menos acumulativos. Esforzándose por abstraerse de toda posición distinta de la de una escucha tan bienintencionada como sea posible, a medida que avanza parece demostrar la validez de la observación de Evans-Pritchard: “el informante siempre tiene razón”. A veces es mal recibida, pero no más ni menos que con los agricultores de Madagascar o de otro lugar. Las instituciones públicas son mundos cerrados y defensivos, se dice; pero no más que un linaje asante. Es posible, se dice, obligar a los agricultores a hablar de su vida social pero no a los diplomados de

18. Comunicación oral.

Harvard; empero no puede hacerse antropología por medio de la coerción. Hay “secretos” a los cuales no se accederá: pero eso es olvidar que la antropología no busca el *scoop* periodístico, sino las cosas banales y cotidianas; es olvidar que los secretos de la economía internacional son probablemente, como todos los “secretos”, magros secretos. Asimismo, se dice, no se accederá al consejo de los gobernantes del Banco, o al comité directivo del FAC; pero con todo el respeto que nos merezcan, ese consejo y ese comité no serían nada sin el resto de la institución; sobre todo, nada prueba que uno o más miembros de estas instancias no estén dispuestos a hablar de su trabajo.

El investigador es objeto de una proyección, como en cualquier otro lado. Esta proyección debe como en otro lado reducirse a medida que la investigación avanza: eso es parte del trabajo de investigación. Para el uno, que “coopera” en posición frágil pero bastante importante en una estructura nacional de un país del Tercer Mundo (en una investigación sobre una “línea presupuestal”), se trata de una “evaluación”, un término cuyo significado exacto forma parte, sin embargo, de la investigación; para el otro, investigador consultante que se pregunta con horror y fascinación qué diablos es la teoría en ciencias sociales (una buena pregunta), se trata de hacer una teoría de los proyectos de desarrollo, aunque no se esté ahí, si es que eso es posible; para otros más, muy identificados con la institución, se trata de la enésima agresión incontrolada contra las instituciones internacionales que se supone “caen” sobre el pobre campesino del Tercer Mundo, aun cuando se les ha prevenido acerca de sus propias prevenciones contra este tipo de actitud. De igual manera, un agricultor sakalava de Madagascar podrá pensar que el trabajo genealógico, en el que uno se ve forzado a revelar nombres, tiene algo que ver con los impuestos; que si no es ése el caso, seguramente uno puede interesarse en su linaje, pero no en el de Fulano, que siempre ha sido su peor enemigo; que asistir a un entierro “real” es “servir a los reyes”. Si “el informante siempre tiene la razón”, esas proyecciones, suponiendo que no sean reducibles, permiten en todo caso aprender mucho acerca de lo que es la institución vista por sus actores. Pero la investigación antropológica no puede evidentemente reducirse a una pura proyección. En esta investigación como en la de la antropología llamada clásica, lo que permite hablar a la gente es el interés que manifiestan por su propia vida, sean funcionarios internacionales o no.

Las mismas analogías son válidas para la definición de los hechos estudiados aquí, lo que no va de suyo. A pesar de las apariencias, no puede estudiarse el “Banco Mundial” en tanto tal: nadie lo ha visto jamás. Pero nadie ha visto jamás tampoco un linaje, que se define necesariamente en relación con personas muertas y enterradas, por ciertos tipos de relaciones específicas entre personas vivas, y no por la yuxtaposición de esas personas. Sin embargo, aun suponiendo que el “Banco” existe como un objeto masivo, nunca está solo: siendo “funcional”, no existe más que en los préstamos que hace, y por lo tanto en las relaciones particulares con otros, que podemos llamar “líneas”, “proyectos”, “misiones”. Lo que la investigación puede entonces describir en un primer momento, a falta del ambicioso proyecto de “comprenderlo”, son situaciones siempre específicas que ponen en relación con actores económicos y sociales que no son menos específicos. Queda ahora este tema de estudio mayor, constantemente subyacente a estas observaciones pero poco abordado en este texto, del hecho de la prioridad dada a los hechos “occidentales”: la marca impresa por las sociedades “en desarrollo” sobre las instituciones mismas del desarrollo, y la naturaleza de los diálogos y confrontaciones así definidos.*

Traducción del francés de Hilda Morán.

BIBLIOGRAFÍA

Anson-Meyer, Monique

1983 “Le mythe de la comptabilité nationale en Afrique”, *Revue d'économie politique* 1: 86-111.

Aron, Raymond

1964 *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. París: Gallimard (Co1. Idées).

Augé, Marc

1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. París: Hachette.

* Tomado, con autorización del autor, de *Études Rurales*, núms. 105-106, enero-junio de 1987, pp. 267-298.

Baré, Jean-François

- 1987 “Pour une approche anthropologique des politiques de développement”, en *Économies en transition: secteur informel, développement rural et macro-économie. Anthropologie du développement*. París: ORSTOM (Boletín del Departamento H).

Blanc, Michel

- “Note à propos de M. Anson-Meyer”, *Bulletin bibliographique du Service de coopération de l'insee 2*, París.

Boyer, Robert

- 1986 *La théorie de la régulation: une analyse critique*. París: Agalma-La Découverte.

Braudel, Fernand

- 1979 *Civilisation matérielle et capitalisme*. París: A. Colin (3 vol.).
 1985 *La dynamique du capitalisme*. París: Arthaud.
 1986 *L'identité de la France i*. París: Arthaud-Flammarion.

Brunner, Edward M. & Victor W. Turner (eds.)

- 1986 *The Anthropology of Experience. With an Epilogue by Clifford Geertz*. Urbana y Chicago: The University of Illinois Press.

Carré, J.-J, P. Dubois y E. Malinvaud

- 1972 *La croissance française*. París: Le Seuil.

Castoriadis, Cornelius

- 1971 *L'institution imaginaire de la société*. París: Presses Universitaires de France.
 1977 “Réflexions sur ‘le’ développement et ‘la’ rationalité”, *Domaines de l'homme. Les carrefours du ‘labyrinthe ii*. París: Le Seuil, pp. 131-174.

Charmes, Jacques

- 1980 *La problématique de la transition*. París: nota de trabajo multicopiada del grupo insee-amira.
- 1986 “Place et rôle du secteur non structuré dans la planification du développement et les politiques d’emploi en Tunisie”, en *Tunisia: Industrial Employment*. Washington: World Bank.

Chauveau, Jean-Pierre

- 1986 “Le développement approprié. Mise en valeur coloniale et autonomie locale: perspective historique sur deux exemples ouest-africains”, en *Histoire, histoires*. París: ORSTOM (equipo Autonomía y Dependencia, Departamento H), pp. 23-43.

Couty, Philippe

- 1984 “Les dominations en science économique”, en *Pratiques et politiques scientifiques*. Actes du Forum “Pratiques et politiques de science”. París: ORSTOM.
- 1986 “Figures du développeur: l’artilleur et le tisserand”. Ponencia del coloquio “Terrains et perspectives”. París: ORSTOM.
- 1987 “Développement autonome et compensation”, *Études rurales*, 105-106.

Denison, Edward F.

- 1967 *Why Growth Rates Differ*. Washington: The Brooking Institution.

Douglas, Mary

- 1975 *Implicit Meanings*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Dozon, Jean Pierre

- 1985 “Quand les pastoriens traquaient la maladie du sommeil”, *Sciences sociales et santé* iii (3-4): 27-57.

Dumont, Louis

- 1977 *Homo aequalis*. París: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).

- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* París: Esprit/Seuil.
- Favret-Saada Jeanne
 1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage.* París: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines).
- Fuà, Giorgio
 1985 "Les voies diverses du développement en Europe", *Annales esc*, mayo-junio: 579-604.
- Giri, Jacques
 1986 *L'Afrique en panne. Vingt-cinq ans de 'développement'.* París: Karthala.
- Godelier, Maurice
 1966 *Rationalité et irrationalité en économie.* París: Maspero (Col. Économie et socialisme).
- Goodenough, Ward H. (ed.)
 1964 *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of G. P. Murdoc.* Nueva York: Mc Graw Hill.
- Guillaumont, Patrick
 1985 *Économie du développement.* París. Presses Universitaires de France (Col. Thémis, 3 vol.).
- Hagen, Everett E.
 1982 *Économie du développement.* París: Economica.
- Hirschman, Albert O.
 1964 *Stratégie du développement économique.* París: Éditions Ouvrières (Col. Économie et humanisme).
 1972 *Face au déclin des entreprises et des institutions.* París: Les Éditions Ouvrières.
 1980 *Les passions et les intérêts.* París: Presses Universitaires de France.

Hobsbawm, Eric. J.

1962 *The Age of Reuolution, 1789-1948*. Nueva York: The American Library.

1986 *Industry and Empire*. Londres: Weidenfeld & Nicholson.

Jessua, Claude

1982 *Eléments d'analyse macro-économique*. París: Montchrestien (Précis Domats).

Koerner, Peter, Gero Maass, Thomas Siebold y Rainer Tetzlaff

1986 *The I.M.F. and the Debt Crisis*. Hamburgo: Junius Verlag.

Kolm, Serge C.

1987 *L'homme pluridimensionnel*. París: Albin Michel.

Kuznets, Simon

1972 *Croissance et structure économique*. París: Calmann-Lévy (Économie contemporaine).

Lacouture, Jean

1981 *Pierre Mendès France*. París: Le Seuil.

Lecaillon, Jean

1972 *La croissance économique*. París: Presses Universitaires de France.

Lenclud, Gérard

1984 "Note critique. L'eau dans la cité. Techniques et milieux symboliques", *Études rurales* 93-94: 151-161.

Lévi-Strauss, Claude

1963 *La pensée sauvage*. París: Plon.

1964 *Mythologiques. Le cru et le cuit*. París: Plon.

1973 *Anthropologie structurale II*. París: Plon.

Lewis, Arthur R.

1954 "Economic Development with Unlimited Supplies of Labor", *Manchester School*, 22: 131-191.

- Parkin, David (ed.)
 1982 *Semantic Anthropology*. Londres-Nueva York: Academic Press (Monographs 22).
- Perroux, François
 1969 *L'économie du xxe siècle*. París: Presses Universitaires de France.
- Rich, Norman
 1977 *The Age of Nationalism and Reform*. Nueva York: W. W. Norton.
- Sahlins, Marshal
 1980 *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, París: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines). Traducción francesa de *Culture and Practical Reason*. Chicago (1976).
- Schwartz, Marc J., Victor W. Turner, Arthur Tuden (eds.)
 1966 *Political Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Cy.
- Sorman, Guy
 1987 *La nouvelle richesse des nations*. París: Fayard.
- Touraine, Alain
 1969 *La société post-industrielle*. París: Denoël (Col. Médiations).
- Tyler, Stephen A. (ed.)
 1969 *Cognitive Anthropology*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Veyne, Paul
 1971 *Comment on écrit l'histoire*. París: Le Seuil (Col. Points).



El debate sobre el crecimiento: una mirada retrospectiva y otra prospectiva

Alfredo de la Lama
Marcelo del Castillo

INTRODUCCIÓN

En su intento por entender la naturaleza y a sí mismo, el ser humano ha desarrollado una serie de herramientas conceptuales. Ellas le han permitido dar respuesta a diversos problemas naturales y sociales que ha enfrentado. Uno de los desarrollos intelectuales que más ha favorecido la comprensión de los fenómenos ha sido la creación de *conceptos*. Provistos de ellos, los hombres han podido identificar, clarificar y describir de manera inteligente y sencilla fenómenos complejos, lo que a su vez ha permitido analizarlos y a veces controlarlos.

En la lucha tenaz por abatir la ignorancia, los conceptos han jugado un papel destacado. Sin embargo, no dejan de contener elementos que reflejan las inquietudes, vicisitudes, esperanzas e idiosincrasia de su época, con ciertas dosis de subjetividad individual y colectiva.

En la tarea de esclarecer lo objetivo de lo que no lo es, las ideas juegan un papel importante. Específicamente, el concepto *desarrollo* refleja, por una parte, la importancia social que tiene la relación entre producción total, consumo y ahorro; estas relaciones, estudiadas primero en las sociedades europeas, se generalizaron luego para el resto del mundo. Por otra parte, estos últimos conceptos permiten separar, definitivamente a las sociedades modernas de los siglos XIX y XX de las tradicionales.

Existen otros puntos de amarre entre el concepto desarrollo y la creación de ciertas ideas. Por ejemplo, el mecanicismo destaca definitivamente en el pensamiento racional europeo del siglo X, tal como lo destacó Munford

(1971), y subrayó Thompson¹ en el debate que analizaremos. Más tarde, en el siglo XVIII, el mecanicismo se convirtió en parte constitutiva de la idiosincrasia europea, dando paso al triunfo del maquinismo, la industrialización generalizada y una visión del mundo orientada hacia lo útil y lo cuantitativo: es decir, favoreció un pensamiento capaz de pesar, contar y medir las cosas. Este logro intelectual convirtió lo bello, lo sensual y lo sentimental en elementos subjetivos que debían dejarse de lado cuando el individuo se relacionaba con la naturaleza y sus semejantes.

Dicha concepción mecánica del mundo se fortaleció gracias al apoyo intelectual que le confirió el paradigma científico nacido en el siglo XVII. Koyrè (1977) nos recuerda que la revolución newtoniana creó un universo que da cabida a la idea de infinito y de tiempo-espacio homogéneo, que eran impensables e inimaginables para la mente medieval. Estas nuevas adquisiciones conceptuales modelarían las ideas y el comportamiento a partir del siglo XVIII. Destaca, por ejemplo, el concepto de *leyes naturales*, que fueron también aplicadas a las relaciones humanas. Montesquieu las hizo explícitas cuando afirmó: “las leyes, según su significación más alta, son las relaciones necesarias, que se derivan de la naturaleza de las cosas. Todos tiene sus leyes... el hombre tiene las suyas” (Artola, 1982: 463). Esas y otras leyes fueron difundidas y aceptadas gracias a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,² de 1789.

El concepto *desarrollo* apareció después del concepto *progreso*; éste estaba en boga en el siglo XIX. Ambos contienen esa carga intelectual y emocional proveniente de la revolución newtoniana, la cual no puso límites espaciales ni temporales al deseo de los hombres y de las naciones de ser más ricos, industriosos y poderosos.

-
1. Los apellidos que aparecen a lo largo del texto, muchas veces entre paréntesis, son a los especialistas entrevistados por Willem L. Oltmans (1975), para elaborar su libro *El debate sobre el crecimiento*. En el anexo, al final, aparecen sus nombres completos, año de su nacimiento, nacionalidad, institución de adscripción, así como el número de entrevista asignado en el libro.
 2. “Art. 2. El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre” (Artola, 1982: 40).

Si se consideran los argumentos de los libros de economía y las políticas económicas del siglo xx, destaca la convicción de que el desarrollo se convirtió en una necesidad inherente a la sociedad humana, es decir, se consolidó “el derecho a crecer y a ser más ricos”, sin límites, año con año. Lo relevante de tal cuestión es que casi nadie pensó que crecer podía o debía tener algún límite.³ La explicación de esta actitud estriba en que, al romper las barreras de la producción natural, la revolución industrial permitió la producción de bienes y servicios a una escala sin precedentes y en apariencia ilimitada.

Desde la óptica capitalista, los grupos de hombres que cazaban, desbrozaban o cultivaban sólo lo necesario, adecuándose al equilibrio que privaba entre ellos y la naturaleza —es decir, precapitalistas—, no eran racionales y su categoría era la de “primitivos”, “bárbaros”. Por el contrario, los hombres que por afán de ganancia eran capaces de domeñar a la naturaleza y a otros hombres se convertían, por ese solo hecho, en los “hacedores de la historia” y eran, en consecuencia, “modernos”, “civilizados”.

A principios del siglo xx se asistió al relego del universo newtoniano. Sin embargo, la idea mecanicista que en él subyace resultaba tan atractiva que su influencia siguió vigente en numerosas disciplinas, sin exceptuar aquéllas donde la idea de desarrollo jugaba un papel protagónico.

Los países descolonizados, desde China hasta Irán, se apoyaron en las ideas mecanicistas y de desarrollo para iniciar su propia industrialización. Después de la Segunda Guerra Mundial y a partir del auge de las guerras de descolonización, surge la discusión sobre las medidas conducentes a salir del “subdesarrollo”, es decir, la situación en la que se suponía se encontraban los países recién descolonizados. Y para quitarle la crudeza al término también nació el eufemismo “en vías de desarrollo” que, según Galeano (2001), es como llamar niños a los enanos. Por otra parte, también se comenzó a discutir intensamente sobre las diferencias entre crecimiento y desarrollo.

Hoy en día, abordar la discusión que se supone entraña el concepto desarrollo tal cual fue planteado en sus inicios, representa una traba para comprender la problemática actual de las naciones. Ese concepto encierra

3. Sólo de algunos de sus adeptos del movimiento romántico del siglo XIX se opusieron a la idea de progreso.

tal cantidad de contenidos que aparece más bien como un obstáculo epistemológico, producto de su excesivo uso (Bachelard, 1974: I), que un aporte fecundo para la intelección de los problemas que enfrentan hoy las sociedades humanas.

UN INFORME DEVASTADOR SOBRE EL FUTURO

Aunque ya existía una discusión para diferenciar los conceptos *desarrollo* y *crecimiento*, al principio de los años 1970 surgió una crítica profunda y novedosa a propósito de ellos, contenida un informe realizado por el prestigiado Club de Roma, que aglutinaba a un centenar de personalidades destacadas provenientes de diversos campos de la actividad pública. El Club había sido creado y era liderado por Aurelio Peccei, un exitoso empresario trasnacional que contaba con importantes relaciones políticas y estaba preocupado por la marcha general del mundo. Dicha preocupación hizo a Peccei avalar e impulsar una propuesta de Wright Forrester, quien inspirado a su vez en Dennis Meadows, especialista en modelaje de sistemas informáticos del Instituto Tecnológico de Masachussets (MIT), planteaba crear un modelo cibernético capaz de predecir el futuro del mundo en un lapso de entre treinta y cien años. A ese informe, que generó un gran debate a escala mundial, se le conoció con el nombre de *Los límites del crecimiento*,⁴ y la presentación de los detalles técnicos del modelo en el que se basó el libro del mismo nombre, se encuentra en el informe *World Dynamics*, del mismo Forrester (1971-1973).

En el informe denominado *Dynamics of Growth in a Finite World*, (Meadows *et al*, 1974), se ofrece una descripción técnica exhaustiva del programa *World 3*. Contiene una gran cantidad de información empírica, así como los ciclos y explicaciones del complejo programa. Describe la historia y los propósitos del modelo, define cada variable, justifica cada hipótesis causal incorporada al programa, integra la lista detallada de ecuaciones en el lenguaje del ordenador DYNAMO (un lenguaje de simulación desarrollado en el MIT,

4. Presentado a la prensa y al público estadounidense en julio de 1972, en el Smithsonian Institut de Washington, D.C.

específicamente para analizar modelos de dinámica de sistemas⁵) y proporciona un gran número de simulaciones para ilustrar el comportamiento de los cinco sectores del modelo. Los resultados de las primeras “corridas” permitieron elaborar el controvertido informe *Los límites del crecimiento*, publicado en 1972, y gracias al impulso publicitario del Club de Roma fue traducido a varios idiomas y pronto adquirió fama mundial. Veinte años después de esa experiencia, es decir, en 1991, el programa *World 3* se “corrió” pero agregándole los datos recientes de aquellos años y sus resultados fueron bautizados con el nombre de *World 3/91*, dando origen a un nuevo informe, conocido como *Más allá de los límites del crecimiento* (Meadows et al., 1994).⁶

El modelo simulaba el creciente e irrefrenable desarrollo económico mundial. El informe demostraba que el crecimiento económico y el crecimiento poblacional, según su expresión matemática exponencial, creaban una serie de presiones y distorsiones en otras variables, que llevaban al agotamiento a ciertos recursos estratégicos, renovables y no renovables, y propiciaban la aparición de una contaminación incontrolada. En consecuencia, se prometía una etapa futura de penuria y escasez para toda la humanidad.

En vista de que la población crecía de forma exponencial, se argumentó que dichos problemas no podrían ser paliados por la tecnología y la producción de alimentos, que sólo crecían de manera aritmética. El resultado global era la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, a escalas nacional e internacional, y un ejercicio político difícil y estéril. El informe concluía señalando que de continuar evolucionando el desarrollo económico como hasta entonces, se generaría una serie de consecuencias gravísimas para el futuro de la humanidad. En otras palabras, el proceso de industrialización se manifestaba como una trampa (Oltmans, 1975: 7).

En cierto modo, los resultados de la aplicación del modelo recordaban el trabajo del economista Malthus (Artola, 1982: 445-447) que llegaba a conclusiones parecidas. La metodología de aquel trabajo, que pronosticaba el colapso de las sociedades en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, era pobre, puesto que fue elaborado a fines del siglo XVIII. Su predicción fue

5. El DYNAMO lo comercializa aún Pugh Roberts Inc, de Cambridge, MA.

6. La primera edición se realizó en inglés en 1991.

desmentida por los hechos, al menos respecto de Europa Occidental, desde mediados del siglo XIX. La razón principal que evitó esta catástrofe fue el surgimiento de la Revolución industrial que, junto con la emigración a América y otros continentes, y la aparición de nuevas técnicas agropecuarias, mejoró considerablemente el nivel de vida de la población.

Gracias al informe del Club de Roma, por vez primera un amplio grupo de intelectuales reconocidos mundialmente en sus áreas de trabajo puso en tela de juicio el preciado concepto de *crecimiento*, tan importante en las políticas de empleo de los países desarrollados, tanto como en aquéllos que no habían logrado industrializarse durante el siglo XIX. Además, su éxito editorial mundial permitió que mucha gente tomara conciencia de que se avecinaba una nueva clase de problemas. *Los límites del crecimiento* se convirtió en un éxito de librería internacional que vendió nueve millones de copias, en veintinueve idiomas.

Para aquilatar la importancia del concepto *desarrollo* veamos cómo lo definieron Samuelson y Nordhaus (1974: 1104), uno de los más destacados economistas del siglo XX y premio Nobel:

Desarrollo Económico (crecimiento económico). Término aplicado normalmente a los países menos desarrollados y que se refiere al proceso mediante el cual elevan su producción per cápita, ya sea aumentando su stock de bienes de capital o las calificaciones de los trabajadores o por otros medios.

Como es evidente, no hay algo en la definición que sugiera que dicho proceso de acumulación deba detenerse en alguna parte. Si el informe en cuestión se hubiera limitado a destacar la falla que tal cual tenía el concepto de *desarrollo*, en el sentido de que carecía de límites espaciales y temporales, y demostrando con evidencia empírica, la aparición de límites en cierto tipo de recursos, así como importancia del proceso creciente de contaminación en el planeta, posiblemente habría suscitado su aceptación generalizada entre gente interesada en ese tipo de problemas, y tal vez hubiese acelerado la evolución de la ciencia de la ecología, que apareció al final de la década de 1960.

No obstante, el Club de Roma no se detuvo ahí: apoyó el diagnóstico como los vaticinios del informe y las recomendaciones para enfrentar el problema. Se desató entonces una de las discusiones más significativas de

aquella turbulenta década. Las recomendaciones rompían con toda propuesta hecha con anterioridad. Se sostenía que era necesario detener el desarrollo económico y el crecimiento poblacional mundial, las dos variables que, según el diagnóstico, ocasionarían la debacle general.

La discusión que generó la crítica al desarrollo implícita en el informe, fue condensada en la notable recopilación realizada Oltmans (*op. cit.*) a partir de un seminario llamado “Los límites del crecimiento”. Dicha recopilación fue titulada *Debate sobre el crecimiento* y publicada en holandés en 1973, en inglés en 1974 y en español en 1975. En ella se registran las opiniones en torno al informe de 70 destacados intelectuales. Sorprende la variedad de personas que fueron entrevistadas y la forma en que abordaron la temática; sin embargo, para entender cabalmente los términos de la discusión, también es importante señalar el perfil de quienes comentaron el informe.

En primer lugar, hay que mencionar sus edades: tenían una media de 55 años. El 67% de ellos tenía entre 43 y 68 años cuando se hicieron las entrevistas, mientras que sólo 2.5 % tenía menos de 30 años, mientras que 2.5% más de 82. Empero, al dividirlos por género, la muestra se desequilibra: Oltmans sólo entrevistó a cuatro mujeres. Otro elemento de desigualdad importante es la nacionalidad de los entrevistados: 53% correspondía a estadounidenses, 18% a ingleses o canadienses; 16% a europeos occidentales y 11% del centro y norte de Europa. Y sólo un asiático, que era en ese entonces el Secretario General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). La mayoría vivía en Estados Unidos.

Respecto de sus profesiones, los entrevistados resultaron practicar una gran cantidad de disciplinas, la mayoría en universidades y centros tecnológicos estadounidenses de prestigio (Harvard, Yale, Princeton, MIT, Berkeley, Columbia, Cal-Tec o Stanford, entre otros), aunque también los hubo de universidades de inglesas y uno o dos en Francia y Holanda. Eran, para decirlo coloquialmente, “la crema y nata de la intelectualidad de occidental”. Además, muchos de ellos habían sido o eran en ese momento asesores del gobierno estadounidense o de empresas o institutos de investigación privados, o bien funcionarios de algún organismo internacional dependiente de la ONU. (El entrevistador, Oltmans, advirtió que planeaba realizar otra serie de entrevistas, dirigidas a personajes destacados dentro de

los países socialistas y también del Tercer Mundo, con el objeto de conocer sus posturas. Al parecer nunca se llegó a concretar tal propósito.)

Por lo que se refiere a su profesión, 39% era científicos naturales (físicos, químicos, biólogos, agrónomos, ecólogos, oceanógrafos); 34% científicos sociales (economistas, antropólogos, educadores, comunicólogos, sociólogos, periodistas); los filósofos, escritores y psicólogos representaron el 15% de las entrevistas, y el resto, 14%, tenían otros estudios y ocupaciones.

La manera en que los entrevistados respondieron tomó derroteros muy particulares. La mayoría tomó el informe como un punto de partida para expresar otras ideas, a veces poco relacionadas con el tema, pero de su interés porque estaban conectadas con el tipo de actividades que realizaban. En todo caso, hay que agradecer la actitud de un entrevistado, Bell, quien reconoció explícitamente esta forma de proceder: “Por formación y temperamento, siempre propendo a no contestar una pregunta en los términos que se me propone... trataré de reformularla”.

Otro elemento que cabe consignar es que, a pesar de la aparente homogeneidad cultural de los entrevistados, las posiciones teóricas resultaron diferentes en más de una dirección y en la mayoría de los casos. Eso confirma, en parte, el acierto de entrevistar a personas muy preparadas e inteligentes; pero también muestra cierto egoísmo propio dentro de la comunidad académica, porque al proteger sus parcelas de interés —¿poder?—, muchas veces desaprobaban los trabajos de otros colegas sin siquiera haberse tomado la molestia de leerlos, como se lamentaba Gardner.

Pero, ¿por qué nos tomamos el trabajo de analizar esta vieja discusión? ¿Acaso no forma parte de un legado que quizá tiene poca relevancia hoy en día? Existen al menos dos razones fundadas por las que resulta importante rescatar esta confrontación. Primera: como en las entrevistas se opina sobre el futuro, y ese futuro se ha convertido en nuestro presente, tenemos la suerte de poder revisar los acontecimientos a partir de las opiniones que fueron emitidas por aquellos intelectuales y especialistas —con o sin instrumentos pero, eso sí, bien informados y dotados intelectualmente— y confrontarlas con los hechos, y evaluar en cierto modo la capacidad del ser humano para predecir el futuro. Segunda: pocas veces se tiene la suerte de tener un material de esta calidad, que pueda ser sometido a prueba treinta años después. Pero

más allá de esto último, vale la pena preguntarse si se cumplieron o están por cumplirse las predicciones del Club de Roma: confrontar la información de hace treinta años con los hechos que han ocurrido para determinar si las problemáticas prefiguradas se cumplieron, si fueron los detractores quienes tuvieron razón, o si nadie acertó a predecir el futuro, o aun en qué se acertó y en qué se falló... A estas preguntas intentaremos responder.

Para completar el cuadro de quienes opinaron en torno al informe sobre *los límites del crecimiento*, éstas fueron divididas de acuerdo con las disciplinas y profesiones de los entrevistados. Así se establecieron varios grupos: los físicos, los educadores, los científicos de la tierra, los científicos sociales, los intelectuales sin profesión especializada, los académicos que ejercían funciones en alguna institución no académica y los economistas, entre otros.

Las opiniones de cada grupo fueron a su vez clasificadas en tres grandes apartados: el primero concentra aquellas opiniones que señalaban la existencia de problemas más importantes y vitales que los mencionados por el informe; el segundo agrupa las observaciones directas que se hicieron sobre el mismo informe; y por último, las referentes a las acciones que recomiendan, por encima de lo propuesto por el Club de Roma. Para facilitar la lectura del análisis, sólo citaremos entre paréntesis el apellido del entrevistado. En el anexo se encuentra su nombre completo y otros datos de interés.

LA OPINION DE LOS PRACTICANTES DE LAS CIENCIAS DE LA TIERRA

Los agrónomos, biólogos y ecólogos prestaron mayor atención al punto dos, es decir, a las observaciones directas sobre el informe. El número de opiniones positivas y negativas es muy semejante al del informe. Entre las primeras se reconoce la utilidad de hacer ejercicios para pergeñar el futuro (Brown), aunque se advertía que aún faltaba precisión en los estudios. También, aceptaban que el informe tenía razón al señalar que el crecimiento poblacional generaría hacinamientos, mismos que, a su vez, generaría violencia (Huxley).

Este sector académico también aceptaba que algunos recursos naturales estaban en sus límites, y añadía (Gyorgyi) que cuando se llegaba a esas fronteras, la práctica había demostrado que había dos soluciones: la técnica

y la moral, siendo esta última la principal. En algunos de estos casos los límites habían generado negociaciones supranacionales, como fue el caso de las proteínas marítimas (Brown).

Las opiniones negativas en algunos casos fueron puntuales. Por ejemplo, no estuvieron de acuerdo con la tesis de que la contaminación era producto del consumo y la población, como se dice en el informe, sino que la variable determinante era la tecnología, la cual es guiada por las ganancias económicas. Otro mensaje que llama la atención es el que afirma que “decir que el crecimiento tiene límites resulta una obviedad” (Commoner). Esto último es resultó una obviedad desde que la ecología, a partir de 1968, adquirió un papel relevante. Una opinión más señaló que el informe era catastrofista debido a la forma rígida en que eran tratadas sus variables (Waddington). Otra más apuntó que el informe atentaba contra la planeación del crecimiento y el nivel de vida de los pueblos (Commoner). Esta última respuesta tocó un punto álgido fuera del ámbito geográfico de los entrevistados.

Ese grupo de científicos destacó que las soluciones para los problemas generales son eminentemente políticas. Alguno (Mansholt) se declaró a favor de constituir una Asamblea Mundial Democrática, parecida a la Unión Europea, porque consideraba que era muy escaso el poder político de la ONU. Alguien más (Monteifore) abogaba por nuevos gobiernos regionales para que enfrentasen de manera conjunta los problemas en dichas zonas, y agregaba que era preciso detener el empuje destructivo de las transnacionales y los gobiernos mismos.

Otro comentario digno de destacar: la opinión de que parte del problema era el consumo excesivo de las sociedades opulentas. Para resolverlo, se abogaba por trabajar en un cambio de actitud, donde la “felicidad” no se encuentre en la posesión de cosas (Monteifore). Se estimaba que los obreros de los países desarrollados estarían dispuestos a compartir sus beneficios con los países del Tercer Mundo, pero no en un sistema capitalista (Revelle; Mansholt). No faltó, sin embargo, quien se pronunciara por medidas enérgicas para controlar el crecimiento de la población (Husley); y quien apuntara que la solución debía buscarse en el campo de la economía, porque son las ganancias las generadoras de la contaminación (Commoner).

Finalmente, hubo opiniones que señalaron que los verdaderos problemas eran distintos a los planteados por *Los límites...*, ya que lo verdaderamente catastrófico eran las diferencias entre ricos y pobres, las tendencias totalitarias de los países democráticos y la existencia de muchas naciones poco viables (Brown).

LA OPINION DE LOS FUNCIONARIOS

El grupo del rango de “funcionarios” comprendía a aquellos entrevistados que en aquel entonces trabajaban en alguna organización internacional, aunque varios provenían de alguna universidad. Ellos otorgaron mayor importancia a la formulación de soluciones diferentes a las emitidas por el informe. En ellas destacaba una visión positiva del futuro. En primer lugar, confiaban en que la distensión entre los dos bloques disminuiría, lo que haría posible dirigir más recursos a la ayuda a los países pobres (Trowbridge); consideraban que la inversión extranjera permitiría producir bienes a bajo costo y, de esta manera, se elevarían los niveles de vida en esos países (Martin y Trowbridge). Estimaban que el surgimiento de una nueva sensibilidad por parte de las compañías trasnacionales hacia los valores sociales y políticos, y no sólo hacia los principios económicos, permitiría moderar el consumo en los países ricos y mejorar el nivel de vida en los pobres, pero para ello era necesario contar una dirección política hábil (Trowbridge); alguien de entre ellos (Strong) agregó que la escasez de recursos permitiría a los países pobres presionar a los ricos. También mencionaron que había algunos problemas más importantes que los mencionados por el Club de Roma, como la deuda del Tercer Mundo, la crisis monetaria internacional de 1971, la brecha entre pobres y ricos, y el nacionalismo aislacionista que perjudicaba los acuerdos internacionales (Trowbridge).

El único comentario directo al informe, motivado por las entrevistas, lo hizo (Martin) quien señaló que, en efecto, las sociedades de consumo generan graves distorsiones y contaminación, pero que esto puede controlarse por medio del avance tecnológico y la capacidad política.

LA OPINIÓN DE EDUCADORES, PEDAGOGOS, COMUNICÓLOGOS, PERIODISTAS,
ESCRITORES E HISTORIADORES

Este fue uno de los grupos más interesantes, pues ofreció una visión y una crítica general a la situación mundial. Ellos destacaron una serie de acciones que estuvieron por encima de la propuesta del Club de Roma. Argumentaron que era necesario realizar un cambio generalizado en la psicología de la gente y en sus conductas sociales, tanto como cambios en la cultura, la ética, la educación y la política; en suma, se necesitaba un nuevo contrato social (Bell; Revel) que permitiera tener una mayor conciencia de los problemas globales (Thompson). Consideraron que la mejor manera de hacer que la gente cambiase era a través de las pruebas, la explicación y los argumentos (Chomsky). Además, estimaban que el crecimiento debía incluir una mayor distribución de la riqueza, justicia, nuevos valores sociales y el cuidado del entorno (Mann-Borgese). Es decir, que el cambio vendría cuando el propósito de la vida fuese la creatividad y no la sobrevivencia (Timbergen).

No faltaron en este grupo quienes consideraron que debido a la diversidad cultural del mundo se necesita un mayor control y regulación (Bell). Quizá un gobierno mundial, posiblemente dictatorial, que inspirase una revolución espiritual y controlase los recursos naturales (Mann-Borgese), para que evitase la destrucción total del género humano (Toynbee).

Este grupo también estimó que había una serie de problemas no mencionados por el Club de Roma, pero que a su juicio eran más importantes. (Chomsky) afirmó que eran los países industrializados los que destruían los recursos materiales e intelectuales de los países pobres; que eran el regionalismo y el nacionalismo quienes se oponían al tratamiento internacional de los problemas (Mann-Borgese); que la crisis la originaba el desarrollo exponencial de los ricos y la falta de desarrollo del resto (Munford; Revel); y que la cultura fonética era el arrasador cultural y natural del mundo (McLuhan). Otro comentario, no menos destacado, argumentó que el sistema político de entonces, ya fuesen dictaduras o democracias, era arcaico (Revel), por lo que poco se podía hacer frente al mito de la máquina y su demanda de poder y ganancias (Thompson; Munford; Bell).

Las opiniones del grupo sobre el informe contienen interesantes críticas: por ejemplo (Chomsky) señaló que efectivamente existen límites a los recursos naturales y a la contaminación; sin embargo, el informe no destacó que el resultado fuese una pérdida de control social y que esa amenaza pudiese ser controlada mediante el poder militar interno y externo. Bell apuntó que, si se hablaba de desarrollo, lo primero que había que preguntarse es qué clase de crecimiento se desea y en beneficio de quién. Agregaron que quizás hubiese límites al crecimiento, pero no al desarrollo (Revel). Esta idea sería retomada 20 años después por los mismos autores del primer informe, para presentar una alternativa a la propuesta original de cancelar el desarrollo (Meadows *et al.*, 1994). Finalmente criticaron que el informe ignorara las variables sociales y subestimara las tecnológicas (Illich).

LA OPINIÓN DE LOS FÍSICOS

Los físicos y biofísicos externaron significativos comentarios en torno al informe sobre los límites al crecimiento. De ellos, casi la mitad apoyó la propuesta presentada por el Club de Roma, sus argumentos principales fueron: que efectivamente el crecimiento descubre lo limitado de los recursos, sobre todo el petróleo (Lapp); que las consideraciones económicas no debían ser las únicas a tomar en cuenta para determinar la índole de vida que se deseaba (Pauling); y que los críticos del informe eran unos “vendecalmas” que creían firmemente que los desajustes provocados por la naturaleza pueden ser resueltos automáticamente por el sistema industrial (Coddington).

Las críticas al informe del MIT son igual de incisivas. Se asentaba que los pueblos tenían derecho a tratar de vivir mejor y que el informe los condenaba (Teller) y era escandaloso debido a que la contaminación y el aumento de la temperatura no era alarmante (Wigner); que el informe ignoraba los procesos de autorrefuerzo, la autonomía de la tecnología, los intereses económicos y la disfunción de la política (Coddington).

Por lo que se refiere al tipo de problemas que visualizan los físicos, y que son diferentes a los que menciona el informe del MIT, cabe destacar lo siguiente: la crisis de energía es resultado de querer imitar el modelo estadounidense, que era a todas luces irracional, pero que, hasta ese entonces, no se podía

imaginar uno diferente (Teller; Lapp); la sustitución por la energía nuclear era impensable en los países pobres (Lapp), además, este tipo de energía conlleva un gran peligro, aunque el riesgo sea pequeño y eso era muy difícil de comprender, aun para los expertos, además de que visualizaron un nuevo problema, el terrorismo global, el cual podría acceder fácilmente al material fisionable (Pauling).

Por lo que respecta a la clase de soluciones propuestas por esas personas, destaca la reflexión de que la sociedad, hasta aquel momento, había asociado el bienestar con el aumento del consumo de energía, a pesar de que esto no era necesario para alcanzar la felicidad (Pauling). Confiaban en la educación para incrementar, tanto la conciencia sobre el ambiente, como para ayudar al desarrollo de los países pobres (Platt). Señalaban que los científicos estaban a la espera de profundos cambios a partir de la biología y de un mejor conocimiento de nuestro ambiente (Dyson).

LA OPINIÓN DE SOCIÓLOGOS Y ANTROPÓLOGOS

Este grupo de entrevistados hizo muchos comentarios directos sobre el informe y destacaron la importancia de señalar la existencia de límites. (Carpenter) dijo que efectivamente la idea de un océano infinito era falsa y peligrosa, pues éste es un medio muy frágil. (Lévi-Strauss) aseguró que la deforestación amazónica pone en peligro a la humanidad; y (Heyerdahl) señaló que el informe era útil porque al señalar límites, abría la reflexión sobre el futuro.

Las críticas más abundantes vinieron de (Notestein), el cual afirmó, por ejemplo, que las cifras usadas en el informe eran dudosas, que ignoraba los procesos sociales, que la tasa de natalidad se normalizaría por la educación y la planeación, que se necesitaban grandes inversiones para resolver el problema de la pobreza y, por último, que era una insensatez proponer el fin del crecimiento económico, sobre todo en el Tercer Mundo. Otra crítica muy a tono con la profesión de los entrevistados, fue la referente a la idea del Club de Roma, de pretender influir en personas importantes de la vida política a través de las opiniones de los académicos. En este sentido, Morin advirtió que estos últimos dirimían sus problemas como cualquier otro grupo de burócratas.

El informe no mencionaba otro tipo de problemas relevantes, como el papel de los medios de comunicación masiva que, se creía, hacían perder a los jóvenes su identidad cultural (Carpenter). Por su parte, Mead señaló el problema del hiperconsumo en los países ricos, mientras Myrdal apuntó el problema del terrorismo, el cual se volvía cada vez más real debido a las armas biológicas y nucleares de bajo costo y a la venta ilegal de armas al Tercer Mundo. Las soluciones propuestas por este grupo, no consideradas por los especialistas del MIT, apuntaban en el sentido de no cargarle a la naturaleza los costos del crecimiento (Morin), no asociar la felicidad con mayores consumos de energía, limitar las aplicaciones tecnológicas y ayudar a las naciones pobres (Mead).

LA OPINIÓN DE LOS ECONOMISTAS

Aunque este tipo de profesionales suele asociarse a los científicos sociales, optamos por tratarlos por separado por dos razones. La primera es que sus comentarios sobre el diagnóstico fueron mucho más directos y abundantes que los de los demás grupos de académicos; la segunda, que en muchos casos sus críticas trataron cuestiones metodológicas, ausentes en la mayoría de los planteamientos de los otros entrevistados.

Para Ross, Passell, Nordhaus y Samuelson, el informe no cumplió con los requisitos mínimos de una investigación académica, pues no hizo referencia a otros estudios que abordaban problemas semejantes (cabe mencionar en este punto que existen otras instituciones que hacen estudios prospectivos, como el Instituto Hudson, el Centro de Estudios Estratégicos de Londres y el Instituto Aspen de Estudios Humanistas, entre otros.) Argumentaron que el diseño de las variables involucradas determinó el comportamiento del modelo y que este último era mecanicista porque no tomaba en cuenta la capacidad adaptativa de la gente y las instituciones. Añadían que las predicciones no agregaban nada nuevo.

Otra crítica, que puede ser calificada de optimista, dejó sentir la idea de que existen mecanismos automáticos que permiten regular los desequilibrios mencionados por el informe del MIT, por lo que no había que preocuparse. Gordon, por ejemplo, estimó que hay límites sociales,

físicos e institucionales que controlan el sobrepoblamiento, el crecimiento a costa del medio ambiente y la calidad de vida de los ricos.

Por su parte, Samuelson confiaba en que la tecnología habría de crear las formas de control la contaminación, mientras que Meyer consideraba que la cultura postindustrial llegaría en 50 o 100 años, con su bagaje de sobreproductividad, sobreabundancia de materias primas, baja contaminación y altísimo consumo. Otros más opinaban que el modelo no había incluido los mecanismos de ajuste a través de los precios, esenciales para operar los desequilibrios que, según el informe, se producirán (Kaysen, Ross, Passell). Este último aspecto volvería a ser incluido en las justificaciones que Meadows ofreció para su segundo informe, en 1991.

La crítica más punzante impugnó el método utilizado en el informe del MIT. Myrdall dudaba que los límites impuestos por el modelo fuesen realistas y subrayaba que dicho informe no consideraba que sólo parte del crecimiento se debía a la inversión de capital. Además, se apuntaba que modelar el futuro, cuando se tiene muy poca idea de él, provoca actitudes alarmistas y pesimistas, no sin reconocer que efectivamente se presentan límites en regiones y periodos específicos.

Boolding y Myrdall fueron claros al señalar que se no se debía “modelizar” sin haber planteado una adecuada problematización de la realidad económica y social. En apoyo a esta idea, Slater apuntaba que el modelo debió tomar en cuenta los cambios cualitativos y cuantitativos de diferentes modos, lugares y estadios. Finalmente, Ross y Passell acusaron al Club de Roma de haber creado una buena pieza de publicidad, antes que un informe científico.

Otra crítica al informe hizo referencia a las recomendaciones que exigían su aplicación en los países pobres. Se dejaron sentir las protestas por señalar la ausencia de crecimiento en el Tercer Mundo. Boolding, sin embargo, reconoció la importancia de haber planteado la finitud de los recursos naturales y Meyer aceptó que era hora de incluir en los costos empresariales los daños ambientales. Empero, no concebía que los ricos fuesen capaces de privarse de algo para dárselo a los pobres. Una aportación a esta discusión, que después sería recogida por el informe de Meadows en 1991, fue la que hizo Gordon, al señalar que lo significativo no era poner límites al crecimiento, sino hacer posible un “crecimiento sostenible”.

No debemos dejar de mencionar que en este grupo de entrevistados también hubo reconocimientos al informe del MIT. Se aceptó que hay límites al crecimiento, aunque también se reconoció que se sabía poco de ello. Reconocían que el gas y el petróleo se agotarían si el consumo seguía su ritmo de crecimiento y que los países pobres debían limitar el crecimiento de su población. Se admitía el riesgo nuclear y la imposibilidad del crecimiento exponencial, pero no su declinación. Señalaron que existían modelos de crecimiento, como el de China, que en aquella época, se ocupaba de satisfacer las necesidades sociales y la adecuada distribución del ingreso.

Dentro de los problemas que los economistas consideraron más importantes que los planteados por el Club de Roma, estaba el de la desigualdad entre las naciones y dentro de ellas mismas (Myrdal); que el nacionalismo como fuerza política era más fuerte que el cálculo racional (Kaysen); que en esencia el capitalismo industrial es anárquico e incontrolado; que su desarrollo amenaza la sobrevivencia de la civilización; y que su curso no puede ser cambiado “desde dentro” (Mandel). Por su parte, Meyer expresaba sus magras esperanzas en los políticos y resaltaba que las preocupaciones del Club de Roma eran las de la clase media, pues las masas del Tercer Mundo y la clase obrera lo que buscaban era mejorar su nivel de vida. En cambio, Slater ponderaba el método sistémico, raíz del modelo del MIT, y encomiaba el esfuerzo por unir políticos y académicos, junto con el análisis de sistemas, abogando por la proliferación de esos estudios.

Entre las soluciones que proponían los economistas para mejorar las condiciones de vida de la población mundial se encontraba la idea de que los países ricos deberían pagar las inversiones en los países en desarrollo (Timbergen) y elegir métodos menos contaminantes. Mandel, por su parte, estima que sólo la clase obrera podría cambiar radicalmente el curso económico actual.

LOS DICHOS DE LOS INTELLECTUALES ACERCA DEL INFORME DEL CLUB DE ROMA

Los entrevistados líderes de opinión, los representantes de algún sector social, los agrupamos en la categoría de “intelectuales”. En este caso, las opiniones acerca de los problemas señalados por informe del MIT, así como

de los comentarios directos sobre respecto de él y las propuestas relativas para enfrentar los problemas generales fueron muy semejantes.

De las cuestiones graves mencionadas por el informe estaba el de los problemas locales que, en opinión de ese grupo, debían ser resueltos antes de enfrentar los globales (Rawls; Mc-Carthy). A sus ojos, la democracia estadounidense se hacía fascista y el socialismo se tornaba consumista (Marcase; Rawls; Mc-Carthy). Estimaban que la bipolaridad (la Guerra Fría) hacía muy difícil llegar a acuerdos generales (Falk) y que la escasez haría a los países poderosos más agresivos. Se trataba de un egoísmo no sólo personal sino nacional que, en su opinión, acabaría por destruir a la humanidad (Harrington). Además, mencionaron que era preocupante la falta de comunicación entre expertos y su incapacidad para aceptar los hechos (Gardner).

De las opiniones positivas destaca la idea de que la tesis sostenida por el informe podía ser considerada anti-utópica y pesimista, pero realista (Harrington), y además tenía algo de revolucionaria, pues tendía a socavar la ideología de los Estados (Falk). Por otra parte, creaba conciencia respecto de los límites y advertía que si seguía por el derrotero de entonces, la factura la pagarían los hijos y nietos de aquella generación (Harrington). Reconocían que el Club de Roma era pionero en la geografía del futuro y que había inspirado a la ONU. Sin embargo, se advertía que, en apariencia, el estudio utilizaba datos de dudosa calidad y no tomaba en cuenta los cambios cualitativos (Falk).

Respecto a las transformaciones que deberían hacerse, se planteó la propuesta de moderar, de alguna manera, las aspiraciones humanas (Harrington). En ese sentido, Marcase y Rawls abogaban por la creación de instituciones *ad hoc* que atacasen el egoísmo personal. Otros recomendaban organizaciones especializadas con atribuciones limitadas para enfrentar los problemas generales (Thompon) y presionar para que se democratizasen, tanto el socialismo como las trasnacionales (Harrington). Cabe agregar que fueron los psicólogos y neurólogos los que fueron más lejos, al recomendar cambios en la estructura síquica y mental de los individuos, por medio de un modelo conductual dirigido (Skinner) o bien por medio de medicinas o dispositivos que fuesen capaces de cambiar la estructura mental para redefinir las cualidades esenciales de los seres humanos de cara a su sobrevivencia (Rodríguez).

LOS HECHOS TREINTA AÑOS DESPUÉS

El cuadro 1 muestra la perspectiva económica que el Banco Mundial concibió respecto del desempeño económico del mundo para el periodo 1970–2000.

CUADRO 1

	Tasa anual de crecimiento real del PIB mundial			Tasa anual de crecimiento real del PIB per cápita		
	1971-1980	1981-1990	1990-2000	1971-1980	1981-1990	1990-2000
Mundo	3.7	3.0	2.6	1.8	1.3	1.2
Países de ingreso medio y bajo	5.0	2.6	3.3	2.9	0.7	1.7
Países de ingreso alto	3.7	3.0	2.6	2.6	2.5	1.8

FUENTE: Márquez (2003).

La primera mitad del cuadro muestra que el desarrollo económico fue una realidad durante los treinta años referidos, aunque la tasa de crecimiento perdió dinamismo. También indica que los países de ingreso medio y bajo tuvieron dos décadas (la 1970 y de 1990) de crecimiento superior a los de ingreso alto.

Las esperanzas de que el sistema económico mundial se recompusiera y alcanzase un crecimiento sostenido en el futuro están presentes. Por ejemplo, el Banco Mundial estima que entre 2003 y 2005 el PIB internacional crecerá por encima de lo logrado en la década de 1990 (Márquez, 2003). A su vez, la ONU estima que el PIB pasará de tres a 22 billones de dólares, en el lapso considerado entre 2000 y 2050 (*Guía mundial*, 2003: 75).

Estas expectativas dan pie para que Fossaert (1994: 299) afirme que es necesario lograr la transición demográfica, difundir nuevas tecnologías, multiplicar las precauciones ecológicas impidiendo su mal empleo, formar

y emplear, cada vez más, productores eficaces, perfeccionar sin cesar la organización del trabajo y la administración de las colectividades. Son éstas las principales apuestas económicas para el siglo que inicia, que permitirían un progreso económico enorme: 93 veces superior al de 1990, si se siguiera el ritmo de 1950-1990.

Las optimistas perspectivas sobre el mañana se ven confrontadas por la otra mitad del cuadro uno. Las últimas tres columnas indican que la brecha entre los países ricos y pobres se ha ensanchado, porque el ingreso *per cápita* creció más en los países de altos ingresos que en los otros en las últimas dos décadas y, según se aprecia por los escasos mecanismos que se aplican para paliar tales diferencias, la promesa futuro es que la riqueza creada se concentrará aún más.

La explicación a esta aparente paradoja se encuentra, en parte, en el crecimiento de la población: mientras que en los países de ingreso alto la población creció apenas, el resto de los países tiene muchas nuevas bocas que alimentar. En otras palabras, la tasa de crecimiento económico en los países en desarrollo fue absorbido por la tasa de crecimiento de su población. Mientras que en 1945 los países industrializados contaban con el 40% de la población mundial, ahora sólo concentran el 20 %, pero disponen del 85% de los ingresos mundiales y se espera que la proporción de habitantes en esos países continúe disminuyendo (Kaplan, 1997: 639).

En América del Sur y en Centroamérica, por ejemplo, la década de 1980 fue calificada como “perdida”, porque su crecimiento económico (1.1%) fue menor al crecimiento de la población, y en la década de 1990 el crecimiento económico anual fue de 3.4%, apenas superior al de la población (Márquez, *op. cit.*).

El caso extremo es África, que constituye el 13 % de la población mundial (812.6 millones de habitantes), pues definitivamente se ha retrasado en materia económica respecto del resto de los continentes. En 1980 tenían una participación en el Producto Nacional Bruto (PNB) de 1.8%, a mediados de los años 1990 sólo contribuyó con el 1.2% (*Guía mundial 2003: 75-86*).

Pero las diferencias en la riqueza también se acrecentarán al interior de los países industrializados. En 1988, el 1% más rico de la población de Estados Unidos tuvo una media anual de ingresos de 617 000 dólares

y controló el 13.5% de los ingresos antes de pagar impuestos. Otro 20% vivió con desahogo, pues sus ingresos alcanzaron al menos 50 mil dólares anuales y a sus integrantes les correspondió el 52% de la renta total antes de pagar impuestos. En contraparte, el 12.8% de la población vivía por debajo del nivel de pobreza con ingresos anuales de 12 674 dólares por familia de cuatro miembros; la mayoría de estos últimos pertenecían a grupos minoritarios e inmigrantes recientes (Galbraith, 1992). Esta tendencia tiende a reforzarse debido al tipo de inmigración, que es poco calificada, y porque una proporción significativa de la fuerza de trabajo envejece rápidamente; si a ello se suma la tendencia a suprimir los servicios sociales, esa gente empobrecerá más rápido.

LA POBLACIÓN

En 1974 había 4 000 millones de seres humanos. En octubre de 1999 se calculaba que el total de la población mundial había ascendido a 6 000 millones de persona. Casi la mitad de ellas tendría menos de 25 años en el año 2003. Por otra parte, se estima que entre 90 y 95% de los nuevos nacimientos se producen en los países subdesarrollados. A comienzos de 2002, unos 2 000 millones de habitantes se sostenían con menos de un dólar diario. La mitad de la humanidad (3 100 millones) vivía con menos de dos dólares diarios (*Guía mundial, 2003: 75*).

Aunque la tasa de natalidad ha disminuido durante los últimos treinta años, debido a que muchos habitantes están en edad reproductiva, su aumento anual todavía está cerca de su máximo nivel, alcanzado en 1989 86 millones; en la actualidad, es de 78 millones. Dado el comportamiento histórico previo, la ONU considera que en el año 2050, el la población probable será de 8 900 millones de personas. Es decir, un aumento de 75% con respecto al año 2000. Las más altas tasas de crecimiento demográfico se dan en los países no industrializados de África subsahariana, Asia meridional (Pakistán, India, Bangladesh) y América Central y del Sur, como se puede observar en el siguiente cuadro.

CUADRO 2

Crecimiento de la población mundial por continente (millones)			
Continente	Año 2001	Año 2050	Porcentaje
Asia	3 720.7	5 248.2	41
África	812.6	2 000.4	146
Europa	726.3	603.3	-17
Caribe	38.3	49.8	30
América central	137.5	220.2	60
América Sur	350.7	535.5	53
América Norte	317.1	437.6	38
Oceanía	30.9	47.2	53
Total	6 134.1	9 142.2	

FUENTE: *Guía Mundial* (2003: 76).

Al crecimiento poblacional hay que agregar la emigración a las ciudades. En 1974 había cinco ciudades con más de 10 millones de habitantes, dos de ellas en países desarrollados. En 2000 ya existían 19 ciudades de ella, de las cuales tres se encuentran en países desarrollados. Para 2015 se espera que haya 23, pero sólo cuatro de ellas en países desarrollados.

Otro problema consiste en que en las naciones industrializadas, la población económicamente activa disminuye rápidamente, mientras que la tasa de natalidad se estabiliza y el número de jubilados crece: el 74% del aumento del número de ancianos se encuentra en los países desarrollados). Esto, junto con el problema del desempleo generado por la inversión en tecnologías ahorradoras de mano de obra, ocasiona que se concentre la riqueza producida y que disminuya el nivel de vida de la mayoría.

LA ENERGÍA

El consumo de energía ha crecido más rápidamente que el de la población y continuará expandiéndose. Mientras que en 1970 la demanda fue de unos 5 000 millones de toneladas de petróleo o su equivalente (lo que incluye

carbón y gas), en el año 2000 fue de 10 000 millones, y se estima que para 2050 llegará a 25 000. El consumo anual de energía para las naciones en desarrollo crecerá cuatro veces más que la población (336 %) en los próximos 50 años, es decir, de 3 499 a 15 225 toneladas. La expectativa de crecimiento en las naciones industrializadas es del doble, hasta 10 247 millones de toneladas, tomando en cuenta que la población descenderá.⁷

El petróleo forma parte del modo de vida contemporáneo, la movilidad y el consumo de las sociedades opulentas apenas puede imaginarse sin él. El 42% del consumo total de energía depende del petróleo. No obstante, es un recurso no renovable que tiene un límite que no es fijo porque los trabajos de exploración no cesan. Empero, los grandes yacimientos ya fueron descubiertos entre 1950 y 1970, con un leve repunte en los últimos años de la década de 1980, y no se espera que aparezcan grandes descubrimientos en lo sucesivo, a pesar de las nuevas tecnologías existentes (Heinberg, 2003: 100, 103-104). Esto implica que la declinación de la producción empezará en 2002, en el peor escenario, en 2012 en el mejor de los casos (*ibid.*: 93).

En algunas regiones o países esas fronteras son mucho más cercanas.⁸ Según las últimas noticias, el consumo actual de petróleo en Estados Unidos agotará sus propias reservas probadas en 13 años,⁹ lo mismo que México. Sobra decir que Estados Unidos explora febrilmente –sobre todo en el Ártico–, además de reconocer que requiere asegurar las reservas de otras regiones, aun por la fuerza, como en Irak.

Hasta ahora, las otras fuentes de energía, como el carbón, el gas, la nuclear y la eólica, no pueden sustituir al petróleo, ya sea porque son más contaminantes (caso del carbón), porque su viabilidad económica todavía no es lograda o porque sus tecnologías no logran la productividad requerida. Además, por razones políticas –terrorismo– la energía nuclear está más lejos que nunca en los países no desarrollados.

7. Véase *Guía Mundial* (2003: 46, nota 3).

8. La idea de fronteras móviles fue introducida por Meadows *et al.* (1994: 36).

9. Véase Márquez (2003: 28).

EL AGUA UTILIZABLE Y LOS ALIMENTOS

El agua para consumo es uno de los insumos que quizá marcará el límite, no ya del crecimiento sostenido, sino el del hombre como especie. Debido al crecimiento de la población y la industria, se calcula que el monto de agua disponible por persona, correlacionado con los ciclos hidrológicos, caerá 73% entre 1950 y 2050. Se estima que el área global irrigada por persona llegó a su máximo en el año 2000 (.045 de hectárea), para iniciar su declinación, la cual se estabilizará en el 2050 en .03 de hectárea.¹⁰ Esto se explica porque mientras la población crece, las existencias de agua dulce son constantes. Este insumo puede considerarse como recurso local, de tal manera que resulta casi imposible, en términos económicos, transportarlo a grandes distancias.

En el año 2000, 31 países que englobaban 508 millones de personas vivían en *estrés hídrico*, pues disponen de menos de 1 700 m³ de agua por persona y por año, incluyendo el riego o de plano en *escasez de agua* (menos de 1 000 m³). Se calcula que para 2050 serán 4 200 millones de personas (45% del total mundial estimado) las que vivirán en países que no podrán satisfacer la cuota de 50 litros por persona al día que, cantidad que cubre las necesidades básicas, lo que a su vez provoca desertificación de campos y la emigración de su población a las ciudades.

A partir de la segunda mitad del siglo xx, la relación entre el crecimiento de la población y la producción de granos puede dividirse en dos periodos: el que va de 1950 a 1984, cuando la productividad agrícola superó a la población mundial: pasó de 247 kilogramos por persona a 342, con una ganancia de 38%; y aquel que va de 1984 en adelante, porque desde entonces la productividad ha caído: en la actualidad se sitúa en 321 kilogramos.¹¹ África, sobre todo al Sur del Sahara, sin embargo, experimenta un comportamiento más crítico, ya que desde la década de 1980 la producción descendió 6 anual (Kaplan, 1997: 25). Además, ese continente no produce lo suficiente para alimentar a su población y carece de recursos para importar granos (*Guía mundial*, 2003: 104).

10. FAO, FAOSTAT, Statistics Database, en *ibidem*, p. 40.

11. USDA (Departamento de Agricultura de los Estados Unidos) y otras fuentes (Crown, *et al.*, 1999: 33-34).

Otros alimentos, como las proteínas marinas, que se habían considerado bienes libres, como lo fue el agua, el aire, y los bosques en menor medida, y que se estimaba que constituían recursos renovables inagotables, muestran peligrosos límites biológicos. Su desaparición se debe al desarrollo de nuevas tecnologías y la aparición de nuevas flotas pesqueras que han puesto en peligro de extinción la pesca en alta mar. En este caso las naciones han tenido que organizarse para imponer cuotas y vedas, con el fin de impedir la extinción de varias especies.

Existen nuevas tecnologías, como los transgénicos, para incrementar la producción agrícola, pero aún existen muchas dudas legítimas sobre su viabilidad a largo plazo, máxime que todavía no se conocen los efectos secundarios que pudieran ocasionar a la salud humana y a la diversidad genética, por lo que es posible suponer que aún está lejos la capacidad para expandir la oferta alimentaria. Todo ello contribuye para que más de la mitad de la población del mundo y la mayoría de la población de los países subdesarrollados se encuentre, crónicamente, mal alimentada.

Si a lo anterior se suman los problemas derivados de la polución –contaminación auditiva y visual–, la mayor disparidad entre naciones industrializadas y no desarrolladas, la degradación del medio ambiente, la deforestación, la desertificación y la lluvia ácida, fenómenos que apenas se vislumbraban hace treinta años, tenemos que la calidad de vida de muchas sociedades se ha deteriorado. En algunos casos las amenazas ambientales han sido toleradas, pero en otros, como la destrucción de la capa de ozono, se ha requerido de atención casi inmediata, aunque no del todo consistente, porque las consecuencias se antojaban desastrosas.

EL ESTADO-NACIÓN Y EL CAPITAL FINANCIERO

Uno de los elementos que más ha cambiado en los últimos treinta años ha sido la importancia y esfera de influencia del Estado-nación. En 1970, éste influía en la vida de sus pobladores de más de una manera: social, económica, política, educativa, sanitaria, etcétera. En esa misma década, sin embargo, su influencia empezó a declinar, se trataba de estados socialistas o de economía mixta. El parteaguas lo constituyó el colapso de la ex-Unión

Soviética, en 1991; con ello acabó la época de la bipolaridad, pero también la del Estado benefactor, y consecuentemente se fortaleció el ascenso de las empresas transnacionales y el mercado internacional abierto.

Si antes de 1990 los Estados ponían las condiciones para que la inversión extranjera se asentara en sus territorios, ahora la competencia entre ellos permite a las empresas escoger los lugares donde se les ofrecen las mejores condiciones y los costos son bajos, o, dicho de otro modo, que no haya sindicatos o éstos sean inocuos, que los salarios puedan mantenerse bajos, que no haya restricciones ambientales, que se paguen pocos impuestos y haya seguridad política, entre otras.

Lo que vino a agravar el panorama fue que el capital financiero, o “golondrino”, e incrementó notablemente: su búsqueda de ganancias fáciles hace que los riesgos por su operación sean altos, es volátil por naturaleza. El problema es que esos capitales provocan que los desarrollos estén fincados sobre bases endeble: un poco de intranquilidad en los mercados, sin importar la razón, estimula su salida a una velocidad nunca antes imaginada.

Un ejemplo del *modus operandi* del capital financiero fue México. Convertido en paladín de la liberación económica, fue líder en el ofrecimiento de las mejores condiciones posibles para su operación. Pero en 1994, debido a una crisis mayúscula en el seno de las élites políticas, emigración en pocos días de 20 000 millones de dólares, se desató una severa crisis económica. Aquellos capitales volaron, muchos de ellos hacia el sudeste de Asia, en cuyos países se crecía, desde 1990, a tasas superiores a las de los países desarrollados. Ese *boom* originó el mito de los “tigres asiáticos” (Singapur, Malasia, Tailandia, Indonesia, Hong Kong, Taiwan, Corea del Sur), también llamado el “vuelo del ganso” y una inflación que amenazaba la libre convertibilidad de todas las monedas de la región, por lo que sobrevino la devaluación y la crisis.

La economía rusa, a su vez, sufrió un colapso en 1998, declarándose en moratoria de deuda internacional. Esta crisis afectó la credibilidad de todas las naciones en desarrollo. Como consecuencia, se derrumbó la convertibilidad de la moneda brasileña, y en dos meses salieron 35 000 millones de dólares. Luego, en 2001 estalló la crisis financiera argentina provocando la mayor caída de los niveles de vida de la cual se tenga memoria en esa nación en épocas recientes (*Guía mundial*, 2003: 60-64).

La nueva panacea aparece una vez más en Asia. China, y en menor medida India, habían ofrecido sólidos crecimientos desde hacía 20 años. A diferencia de los Estados influidos por el liberalismo, India y China todavía mantienen controles que hacen que la especulación financiera sea moderada. Sin embargo, las presiones internacionales para que revalúen sus monedas es sólo una de tantas a las que se han visto sometidas dichas naciones.

En suma, el crecimiento económico a partir de 1990 está dictado por las oportunidades que ofrece el mercado financiero mundial, lo que lo hace poco predecible y sujeto a la dinámica de las grandes corporaciones transnacionales. Por si lo anterior fuera poco, Galbraith (1992: 65-67) afirma que existe, además, una fuerte tendencia de este sistema a volverse contra sí mismo, aunque cuando emergen los problemas tienden a verse como coyunturales. Ejemplos de ello es que a fines de los años 1990 fueron RJR, Nabisco, diversas cajas de ahorro así como bancos comerciales. A partir 2000 nuevas megaempresas han sido llevadas a la quiebra por sus propios directivos, como fue el caso de Enron, empresa de energía, y Worldcom, de sistemas informáticos. Tales ejemplos parecen reproducirse en México, en el sector bancario, de carreteras y azucarero, entre otros, donde el Estado decidió absorber las deudas privadas y cancelar, en buena medida, su desarrollo futuro.

LA DEMOCRACIA

El desplome definitivo del socialismo real en 1991 fue presentado como la consolidación de la democracia que, junto con el libre mercado, “nos llevará” [a todos...] –se dice– al mundo de la abundancia. Sin embargo, la democracia que conocemos y su epítome, la que se practica en Estados Unidos, parece mostrar también sus límites.

Dice Galbraith (1992: 21) que los...

países capitalistas operan bajo la conveniente cobertura de la democracia, no de todos los ciudadanos sino de aquellos que, en defensa de sus privilegios sociales y económicos acuden a las urnas. El resultado es un gobierno que se ajusta no a la realidad o a la necesidad común sino a las creencias de los satisfechos, que constituyen la mayoría de los que vota [y agrega:] “parte del mito norteamericano es

que tiene una sociedad sin clases o ausencia de clases, pero la idea de la subclase forma parte de la realidad norteamericana.”

Esta subclase está conformada por los grupos que no comparten el bienestar de esa sociedad, ubicados en los barrios bajos de las ciudades, en las granjas en ruinas, son los peones agrícolas, los ex-mineros, los pobres del sur profundo y de Texas, los negros e hispanos y también los nuevos inmigrantes.¹² Aunque se admite su existencia, la cual contribuye significativamente al bienestar del resto de la sociedad, se procura ignorarla, es una conveniencia social. Esa subclase hace los trabajos más agotadores, sombríos y duros —donde el coste está indisolublemente ligado con la obra producida y tiene una baja connotación social— que son rechazados por el resto de la comunidad: se deduce, pues que el trabajo de los pobres es necesario porque nadie que pertenece a la sociedad de la opulencia está dispuesto a hacerlo.

El grupo privilegiado que influye en la democracia es un mercado ávido de todo aquello que le complazca y tranquilice: se trata de élite felizmente privilegiada y enormemente auto-complacida, que fomenta la cultura de la constante satisfacción. Ellos tienen suficiente, pero quieren tener más; a muchos les va bien, pero quieren que les vaya mejor. Todos se ponen en guardia contra aquéllos que pongan en peligro su comodidad inmediata, en especial si la acción implica mayores impuestos.

Existe un problema, sin embargo, en esta clase de democracia: los afortunados no contemplan su propio bienestar a largo plazo y son insensibles a él. Esta es una conducta que va más allá de la sociedad estadounidense, pues el atractivo de la sociedad de consumo ejerce su influencia en cualquier cultura que logra crear un sector de ingresos elevados, ya sea en países socialistas, como China, o capitalistas depauperados, como Haití.

El resultado es la imposibilidad de instrumentar políticas eficaces para enfrentar los barruntos de tormenta, porque amenazan directamente el estilo de vida actual. Empero, cada vez es más claro que habrá que tomar decisiones drásticas en los próximos años, incluso para esas clases privilegiadas. Hasta

12. Los párrafos que siguen se inspiran en capítulo 1, “La cultura de la satisfacción”, del libro de Galbraith (*op. cit.*).

ahora la solución que se ha dado a este tipo de contradicciones ha implicado sacarlas de la esfera de la decisión pública. El ejemplo más claro son las decisiones del Banco Central para controlar la inflación. Quienes toman dichas resoluciones no dependen de ninguna elección general, y sus decisiones pueden ser completamente impopulares. En las últimas elecciones presidenciales estadounidenses, la opinión pública mundial observó estupefacta cómo las elecciones, en la democracia más publicitada del planeta recayó, finalmente, en nueve personas. Desafortunadamente, es de suponer que, en la medida en que los límites relacionados con los recursos o la contaminación se acerquen a nuestra cotidianidad, esta tendencia a suprimir las libertades individuales se hará más fuerte.

CONCLUSIONES

Han pasado treinta años desde que el Club de Roma apelara a la opinión pública, a los gobiernos y asociaciones internacionales para que detuvieran el crecimiento económico y poblacional. Poco caso hicieron, y tanto la economía como la población siguieron creciendo, aunque a un ritmo menor. Aun así, la catástrofe no llegó en las fechas pronosticadas. Más aún: muchas organizaciones y estudiosos siguen afirmando hoy que el desarrollo económico llevará a la población mundial a niveles de bienestar hasta ahora inimaginados. En este sentido, Fossaert (1994: 312), por ejemplo, se ufana de que: “Ninguna penuria global amenaza al planeta en su marcha hacia los 15 mil millones de habitantes, pero eso no garantiza que algunas partes del planeta enfrenten hambruna crónica o escasez. En el siglo XXI como en el anterior la hambruna tendrá una causa política.”

Sin embargo, nunca como ahora el desarrollo tiene tantos desafíos, pero sobre todo —y eso es lo más importante— ahora enfrenta barreras económicas, ambientales y biológicas colosales que probablemente lo limitarán. Estos hechos no pueden eludirse por medio de la suposición de que existen fuerzas inmanentes que tienden a equilibrar los desequilibrios, llámese mercado, naturaleza, tecnología o cualquier otro mecanismo derivado del mito del *dejar hacer*.

Si como muchos intelectuales afirman, entre ellos Hobsbawn (1998: 570-575), el problema no es técnico sino político, entonces el problema del siglo XXI no es la creación de la riqueza, sino su adecuada distribución. Sin embargo, no existen los mecanismos sociales capaces de modificar sustancialmente tales tendencias. Los principales pilares en los que se sustenta el sistema social actual, mercados y democracia, tal como los conocemos, parecen eficaces para identificar problemas y necesidades a corto plazo, pero son de una ineficacia palpable cuando se trata de enfrentar y resolver problemas a largo plazo.

Es cierto que se dan aquí y allá esfuerzos aislados que a veces han dado resultados, como el control de los derrames de petróleo al océano o la explotación de las proteínas marítimas. También ocurren correcciones, no siempre eficaces y que llegan con retraso, como las medidas para corregir la destrucción de la capa de ozono, o la extinción de incontables especies. Por otra parte, su orquestación se ha revelado difícil, como sucede con el protocolo de Kyoto, que pretende controlar las emisiones mundiales de CO₂ y el efecto invernadero, para tratar de hacer frente al aumento de la temperatura global.

Si se quiere evitar rebasar las fronteras naturales, es necesario fortalecer al Estado, sin discutir aquí de qué tipo. Es por el momento el instrumento más evidente para intentar detener la carrera que separa a ricos y pobres, tanto entre los países como dentro de ellos; el único capaz de moderar el impulso de las empresas transnacionales y ampliar la democracia.

Dice Enzensberger (1976: 61-62) que mientras no se reconozca que el problema ecológico no es natural, sino social, no podrá entenderse que su tratamiento adecuado requiere otro tipo de civilización. Una cultura en que la necesidad de maximizar las ganancias sea controlada y donde los hombres no encuentren en la satisfacción de poseer más la realización de sus vidas. De no suceder así, y si las hipótesis de los ambientalistas se confirman, entonces estaremos asistiendo al fin de la utopía de la liberación del hombre y habremos entrado de lleno al mundo de la necesidad.

El informe *Los límites del crecimiento* nunca definió cómo sería la catástrofe ecológica y fue acusado, no sin razón, de reflejar las preocupaciones de las clases medias y altas ante la expectativa de perder sus privilegios. Vislumbramos que la catástrofe a que los argumentos de aquel trabajo se referían, dominada por la *escasez*, ya ha ocurrido. El peligro es que se

generalice aún más. Sólo tenemos que reflexionar sobre las condiciones de vida que sufre la mitad de los habitantes del planeta –que viven con dos dólares diarios– para imaginar el futuro de las próximas generaciones, si el escenario planteado se cumpliera.

No es extraño, por tanto, que las preocupaciones del Club de Roma hayan sido vistas como simple costumbrismo en las zonas paupérrimas de los países subdesarrollados. Mas esto no impide reconocer que el empobrecimiento generalizado y la degradación de la vida en nuestro planeta, en todos los sentidos, es una situación que, si llegara a ocurrir plenamente, no sólo nos avergonzaría como generación, sino que, quizá como especie, no seremos capaces de remontarla.

ANEXO

Características de los entrevistados por Oltmans en el libro <i>Debate sobre el crecimiento</i>				
Nombre	Año de nacimiento	País de origen	Ocupación / Institución	Núm. de entrevista
Bell, Daniel	1919	Estados Unidos	Filósofo. Universidad de Harvard	66
Boolding, E. Kenneth	1913	Reino Unido	Economista. Universidad de Colorado	65
Brown, Harrison	1958	Estados Unidos	Geoquímico. Secretario de la Académica de Ciencias de EE. UU. / Cal-Tec	51
Carpenter, Edmund	—	Estados Unidos	Antropóloga. Escuela de Investigación Social de Nueva York	22
Chomsky, Noam	1928	Estados Unidos	Lingüista y periodista. MIT	42
Coddington, Alan	1941	Reino Unido	Físico y economista. Universidad de Londres	59
Commoner, Barry	1917	Estados Unidos	Ecólogo. Universidad de Washington	26

Delgado Rodríguez, José	1915	España	Neuropsicólogo. Universidad Complutense de Madrid	38
Dyson, Freeman	1923	Reino Unido	Físico. Universidad de Princeton	60
Falk, Richard	1930	Estados Unidos	Especialista en derecho internacional. Universidad de Princeton	67
Gardner, Richard	1927	Estados Unidos	Especialista en derecho internacional. Universidad de Columbia	62
Gordon, Lincoln	1913	Estados Unidos	Centro Internacional W. Wilson. (Uno de los diseñadores del Plan Marshall.)	64
Gyorgyi, Albert Szent	1893	Hungría	Químico biomédico. Miembro del Laboratorio Marino de Woods Hole, EE. UU.	6
Harrington, Michael	1928	Estados Unidos	Intelectual de izquierda	44
Heyerdahl, Thor	1914	Noruega	Geógrafo y zoólogo. Capitán del Kon-tiki	63
Huxley, Julian S., Sir	1887	Reino Unido	Biólogo. Funcionario de la UNESCO	25
Illich, Ivan	1926	Austria	Psicólogo. Centro Intercultural de Documentación, México	32
Kaysen, Carl	1920	Estados Unidos	Economista. Universidad de Princeton	11
Lapp, Ralph	1917	Estados Unidos	Físico nuclear. Asesor del Pentágono, EE. UU.	37
Lévi-Strauss, Claude	1908	Francia	Antropólogo y filósofo. Universidad de París / Colegio de Francia	24
Mandel, Ernest	1923	Bélgica	Economista. Universidad Libre de Bruselas	21

Mann-Borgese, Elisabeht	—	Estados Unidos	Centro de Estudios de Instituciones Democráticas de California	39
Mansholt, Sicco L.	1908	Países Bajos	Agrónomo	20
Marcuse, Herbert	1898	Alemania	Filósofo. Universidad de San Diego	48
Martin, Edwin	1908	Estados Unidos	Funcionario de la OCDE	52
Mc-Carthy, Mary	1912	Estados Unidos	Escritora	49
McLuhan, Marshall	1911	Canadá	Comunicólogo y filósofo. Universidad de Toronto	12
Mead, Margaret	—	Estados Unidos	Antropóloga. Universidad de Columbia	4
Meyer, John R.	1927	Estados Unidos	Economista. Universidad de Yale	55
Monteifore, Hug	1920	Reino Unido	Ecólogo, profesor, obispo	40
Morin, Edgar	1921	Francia	Sociólogo. Director del Centro Royaumont para la Ciencia del Hombre	58
Munford, Lewis	1895	Estados Unidos	Educador y escritor	14
Myrdal, Alva	1902	Suecia	Especialista en desarme y problemas sociales	36
Myrdal, Gunnar	1898	Suecia	Economista. Director del Instituto Sueco de Estudios Económicos Internacionales	35
Nordhaus, William D.	1941	Estados Unidos	Economista. Universidad de Yale	19
Notestein, Frank W.	1902	Estados Unidos	Demógrafo. Universidad de Princeton	61
Passell, P.	—	Estados Unidos	Economista. Universidad de Columbia	15

Pauling, Linus	1901	Estados Unidos	Físico-químico. Profesor en Cal-Tec; Premio Nobel	56
Platt, John R.	1918	Estados Unidos	Biofísico. Universidad de Stanford	9
Rawls, John	1921	Estados Unidos	Filósofo. Universidad de Harvard	57
Revel, Jean-François	1924	Francia	Filósofo y periodista	47
Revelle, Roger	1909	Estados Unidos	Oceanógrafo. Director del Centro Estudios de Población, Universidad de Harvard	28
Ross, Leonard M.	1945	Estados Unidos	Abogado. Universidad de Columbia	15
Samuelson, Paul A.	1915	Estados Unidos	Economista. MIT	8
Skinner, B. F.	1904	Estados Unidos	Psicólogo. Universidad de Harvard	7
Slater, Joseph	1922	Estados Unidos	Economista. Asesor del presidente de EE. UU. / Universidad de Berkeley	69
Strong, Maurice F.	1929	Canadá	Secretario General de la Conferencia de la ONU sobre Medio Ambiente	30
Teller, Edward	1908	Hungría	Físico. Universidad de Columbia	45
Thompson, William	1938	Estados Unidos	Profesor de Humanidades. Universidad de Toronto	68
Timbergen, Jan	1903	Países Bajos	Matemático y físico. Escuela de Economía de Rotterdam	3
Toynbee, Arnold J.	1889	Reino Unido	Historiador. Universidad de Londres	5
Trowbridge, Alexander	1929	Estados Unidos	Agrónomo. Ex-secretario de Comercio de EE. UU.	53

Waddington, C. H.	1905	Reino Unido	Genetista. Universidad de Edimburgo	2
Wigner, Eugene	1902	Hungría	Físico-matemático. Univesidad de Princeton; Premio Nobel	50
William Thompson	1938	Estados Unidos	Profesor de Humanidades. Universidad de Toronto	68

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Artola, Miguel

1982 *Textos fundamentales para la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Bachelard, Gaston

1974 *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Crown, Lester *et al.*

1999 *Beyond Malthus. Nineteen Dimensions of the Population Challenge*. Nueva York y Londres: W.W. Norton & Co.

Enzensberger, Hans M.

1976 *Contribución a la crítica de la ecología política*. Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla.

Forrester, Wright

1971-1973 *World Dynamics*. Cambridge, MA: Wright-Allen Press, Inc.

Fossaert, Robert

1994 *El mundo en el siglo XXI*. México: Siglo XXI Editores.

Galbraith, John K.

1992 *La cultura de la satisfacción*. Buenos Aires: EMECÉ editores.

Galeano, Eduardo

2001 *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. México: Siglo XXI Editores.

Guía Mundial-Almanaque

2003 *Guía Mundial-Almanaque anual*. Caracas: Editora CINCO.

Heinberg, Richard

2003 *The party's over. Oil, War and the fate of industrial societies*. Canadá: New Society Publishers.

Hobsbawm, Eric

1998 *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Kaplan, Robert

1997 *Viaje a los confines de la tierra*. España: Ediciones B. S. A.

Koyré, Alexandre

1977 "El significado de la síntesis newtoniana", en Knauth, Lothar *et al. La formación del mundo moderno. Antología*. México: CEMPAE.

Márquez, David A.

2003 "Perspectiva Económica del Banco Mundial" (Reporte Económico) *La Jornada*, octubre 6, p. 28.

Meadows, Dennis *et. al.*

1974 *Dynamics of Growth in a Finite World*. Cambridge, MA: Wright-Allen Press, Inc.

Meadows, Donella H., Dennis L. Meadows y Jørgen Randers

1994 *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid: El País-Aguilar.

Munford, Lewis

1971 *Técnicas y civilización*. Madrid: Alianza Editorial.

Oltmans, Willem L.

1975 *Debate sobre el crecimiento*. México: FCE.

Samuelson, Paul y William D. Nordhaus

1986 *Economía*. México: McGraw-Hill.



¿Paradigmas perdidos, paradigmas recuperados? Los estudios sobre el desarrollo en el siglo XXI

Frans J. Schuurman

Los estudios sobre el desarrollo han franqueado el umbral del siglo XXI, no sin esfuerzo. Sin embargo, su objeto de estudio –la desigualdad política, económica y social respecto del Tercer Mundo– ha brincado de siglo sin mayores obstáculos. La combinación de estas dos afirmaciones requiere explicación, lo cual constituye precisamente el eje de este trabajo.

El callejón sin salida de los estudios sobre el desarrollo, que ya se adivinaba hacia la segunda mitad de los años 1980, se consideraba bastante serio en ese entonces, a la vez que aparecían señales que mostraban el camino de una renovación teórica: la Escuela de la Regulación, ciertos avances en los campos de los estudios de género y del medio ambiente. Sin embargo, pronto quedó de manifiesto que los factores que llevaban a este callejón sin salida eran de naturaleza estructural y que, a escala global, otros acontecimientos estaban cambiando los puntos de referencia confiables –como el papel dominante del Estado-nación– que formaban parte de los marcos teóricos de los estudios sobre el desarrollo. Todo esto llevó, en los años 1990, a una proliferación de publicaciones novedosas de los estudios sobre el desarrollo (Sklair, 1991; Sachs, 1992; Schuurman, 1993; Norgaard, 1994; Booth, 1994; Escobar, 1995; Crush, 1995; Brohman, 1996; Preston, 1996; Cowen y Shenton 1996; Leys, 1996; Rahnema, 1997). Todas las posiciones paradigmáticas imaginables con respecto a la cuestión del desarrollo y el subdesarrollo fueron revisadas y etiquetadas. Éstas cubrían desde el “no desarrollo antimodernista” (Sachs), hasta “el desarrollo reflejo” (Nederveen, 1998), pasando por “el desarrollo alternativo y el posdesarrollo” (Rahnema).

El carácter de los debates en el campo de los estudios sobre el desarrollo parecía haber pasado de la teoría al paradigma. Por ejemplo, en otro tiempo los teóricos marxistas y neomarxistas discutían sobre el papel específico que el Estado debía jugar en el proceso del desarrollo. Disentían en esto, aunque coincidían en que el Estado debía al menos desempeñar un papel importante; es decir, en el nivel paradigmático concordaban en que el Estado era un importante actor del desarrollo. Hoy en día, la discusión plantea si, después de todo, el Estado debe jugar un papel en el desarrollo. Al mismo tiempo, la sociedad civil pareciera haber evolucionado de un conjunto indeterminado de unidades domésticas individuales y de recipiente social inarticulado de clases económicas y movimientos sociales desiguales, hasta convertirse en un actor maduro y articulado con un potencial sinérgico de desarrollo. Debido a lo que podría llamarse una desorientación paradigmática, los estudios sobre el desarrollo comenzaron a sufrir rezagos en la participación crítica en estas discusiones. A continuación me propongo llevar a cabo una revisión de la pérdida de los tres paradigmas más importantes en el pensamiento sobre el desarrollo de la posguerra y la consiguiente confusión paradigmática en el seno de los estudios sobre el desarrollo.

CINCUENTA AÑOS DEL PENSAMIENTO SOBRE
EL DESARROLLO: PARADIGMAS PERDIDOS

Después de la Segunda Guerra Mundial los paradigmas sobre el desarrollo compartían al menos tres características: 1) la esencialización del Tercer Mundo y sus habitantes como entidades homogéneas; 2) la creencia firme en el concepto de progreso y en la maleabilidad de la sociedad; 3) la importancia del Estado-nación como marco analítico de referencia y la confianza política y científica en el papel del Estado para lograr el progreso.

Las dos primeras características del pensamiento de posguerra sobre el desarrollo—el Tercer Mundo como entidad homogénea y la firme creencia en el progreso—constituyen el meollo del llamado desarrollismo: una suerte de pensamiento evolucionista sobre el desarrollo del Tercer Mundo, unilineal y teleológico, que como tal podía contener dos conjuntos de teorías sobre el

desarrollo aparentemente contradictorias: las teorías de la modernización y las teorías marxistas del desarrollo.

La tercera característica —el papel central del Estado en el proceso del desarrollo— era un reflejo de cómo, a partir del siglo XIX, el Estado moderno tomó paulatinamente la iniciativa en el proceso de desarrollo. Esta iniciativa alcanzó su cenit en la fase, posterior a la Segunda Guerra Mundial, de la construcción del Estado de bienestar social en el mundo industrial occidental, idea que posteriormente se exportaría al Tercer Mundo.

Empero, la historia prosigue. El desarrollo social, económico y político cambia al *Zeitgeist*.¹ Thomas Kuhn ya había observado que los paradigmas tienen una resistencia natural al cambio, si bien unos más que otros. Así, las tres características paradigmáticas del pensamiento sobre el desarrollo, cada una en su momento, han sido puestas en tela de juicio.

La esencialización del Tercer Mundo

Antes que nada, se presentó una crítica creciente a la idea de un Tercer Mundo homogéneo. Esta crítica fue una extensión de la crítica a la teoría de la dependencia, la cual, en su versión más popular, no permitía explicar la diversidad de experiencias de desarrollo entre los países del Tercer Mundo. El papel de la Organización de los Países Exportadores de Petróleo (OPEP) en la crisis de comienzos de los años 1970, el éxito económico de los *tigres* asiáticos en comparación con la continuación de la pobreza extrema en África, el regreso de las dictaduras militares en diversos países de América Latina (que se veía

1. [Debe llevar asterisco, no número] NB. En la mayoría de los contextos la palabra alemana *Zeitgeist* se usa tal cual, como es el caso con otras de parecido cuño sintético (*Weltanschauung* o *Festschrift*). Lo que hace difícil su traducción es que el alemán es una lengua que favorece el uso de adverbios y nombres, mientras que las lenguas latinas juegan más con verbos y adjetivos. Así, en este caso se usan frases como “se respira”, “está en el aire”, etcétera, donde la forma verbal predomina, mientras que los alemanes se inclinan por sustantivos como *Geist* (“espíritu”). En ocasiones se traduce como “espíritu del tiempo”, pero suena raro en castellano. El problema con el sustantivo *Geist* es su estirpe metafísica, que puede hacer pensar que existe una especie de ente sobrenatural o al menos sobreimpuesto al orden social, que sería justamente ese tal espíritu del tiempo (FLC).

como una especie de regresión política), todo esto, se pensaba, era prueba fehaciente de que el Tercer Mundo no constituía una categoría homogénea para ser considerada por una sola teoría sobre el desarrollo, por sí misma deducida de un paradigma muy cuestionable de la teoría de la dependencia.

Hacia finales de los años 1980, esta crítica de la pretendida homogeneidad del Tercer Mundo, en tanto que concepto, se vio reforzada por la crítica posmoderna del esencialismo de diversos conceptos del discurso modernista, crítica que fue planteada por escritores posmodernos como Foucault y Derrida. La consecuencia última de este ejercicio crítico, llamado “deconstrucción”, fue que la investigación social ya no era posible. A fin de llevar a cabo la investigación social, los científicos necesitan conceptos abstractos pero, de acuerdo con la crítica posmoderna, estos conceptos son proyecciones de la mente subjetiva de un determinado científico o bien fruto de las experiencias compartidas de un grupo de encuestados que fueron consideradas irreales y manipuladas.

Esto llevó a una situación en la cual, dentro del campo de los estudios sobre el desarrollo, muchos investigadores comenzaron a mostrarse dudosos en lo tocante a aclarar su campo de actividades –el estudio de la desigualdad en el Tercer Mundo– con el fin de evitar ser tildados de esencialistas o, de lo contrario, se volcaron a favor de la noción vaga, pero relativamente segura, de “la diversidad dentro de las experiencias de desarrollo en el Tercer Mundo”. A su vez, esto llevó a la delicada situación en la cual, en un nivel paradigmático, se produjo una suerte de cambio: de hacer hincapié en la desigualdad se pasó a destacar la “diversidad”, si bien esto no condujo a una elaboración paradigmática posterior ni a la traslación necesaria a teorías sobre el desarrollo de índole verificable y factible.

El fin de la creencia en el progreso

En los años 1990, la desaparición de la creencia en el progreso se tradujo, por un lado, en la multiplicación de diferentes versiones posmodernas del pensamiento sobre el no desarrollo y, por otro, en la idea de la sociedad de riesgo. En los años 1980, se extendió el pesimismo sobre las posibilidades del desarrollo, dado que el abismo entre los países pobres y ricos continuaba

agrandándose: en aquellos lugares donde se había dado un crecimiento económico, éste había tenido efectos catastróficos sobre el medio ambiente, y el fin del socialismo real había eliminado las trayectorias de desarrollo de inspiración socialista de las agendas políticas y académicas.

Una versión temprana del pensamiento posmoderno, de hecho el no desarrollo antimoderno, fue introducido por Wolfgang Sachs (1992: 1) en los términos siguientes: “... el discurso del desarrollo continúa saturando no sólo las declaraciones oficiales *sino también el lenguaje de los movimientos populares*. Es tiempo de dismantelar esta estructura mental” (cursivas propias).

Si los movimientos populares manejaban un discurso en el cual ejercían su derecho a acceder al proceso de desarrollo, fueron amonestados por los autores del *Diccionario del Desarrollo* e implícitamente fueron acusados de tener una falsa conciencia, inculcada por el bombardeo constante de “imágenes falsas” proporcionadas por los medios masivos controlados por Occidente. La etiqueta de subdesarrollo, que los autores atribuyen a unas declaraciones del presidente Truman hechas en 1949, llevó al “arrogante intervencionismo del Norte y a una patética autocompasión en el Sur” (Sachs, 1992: 2). En su introducción, Sachs considera obsoleto el concepto de desarrollo, debido a que: 1) la creencia en la tecnología llevó, y lleva cada vez más, al desastre ecológico; 2) el concepto de desarrollo fue un arma ideológica en el conflicto Este-Oeste, que ya no existe. No hay necesidad de encontrar aliados ideológicos en el Sur sobre la base de un proyecto para el cual los Estados Unidos servían de modelo; 3) el abismo de bienestar social entre el Norte y el Sur se está incrementando en vez de disminuir, a pesar de las promesas del discurso sobre el desarrollo; 4) el desarrollo conlleva una pérdida de diversidad, algo sumamente pernicioso.

A pesar de que estos puntos, salvo el último, tienen sentido, aún queda un largo camino por recorrer para deshacerse de los conceptos de desarrollo y progreso. La introducción de Sachs continúa enumerando conceptos relacionados con el discurso del desarrollo, tales como la pobreza, la producción, la igualdad, el nivel de vida, etcétera, los cuales, en los diversos capítulos de su libro, se ven reducidos a un papel de meros reforzadores de la visión del mundo occidental y portadores de violencia. Finalmente, la introducción ofrece al lector “una ventana a otras maneras de ver el mundo

y a vislumbrar las riquezas y bendiciones que sobreviven en culturas no occidentales a pesar del desarrollo” (Sachs, 1992: 4).

Versiones ulteriores del pensamiento posmoderno también reflejan ideas antimodernas similares (por ejemplo, Rahnema, 1997), relegando el progreso y el desarrollo a conceptos del siglo XX desechados, los cuales más vale dejar atrás al entrar al tercer milenio. La noción occidental de progreso sólo producirá más contaminación del medio ambiente, dado que significa industrialización; provocará la destrucción de las raíces culturales de los pueblos indígenas exponiéndolos, como víctimas desprotegidas, a un capitalismo global explotador, el cual, a través de la manipulación de los medios masivos de comunicación, los anima a consumir productos chatarra por razones equivocadas con dinero que no tienen. Sin embargo, las alternativas defendidas por los pensadores del posdesarrollo exhiben un contenido estilo “New Age” bajo la guisa de Tercer Mundo.

Otras dos variantes de la pérdida de la creencia en el progreso con un sello más *fin de siècle* se encarnan en el concepto de sociedad de riesgo, y en la súbita popularización de autores “apocalípticos”. Las voy a abordar de manera sucinta a fin de aclarar el panorama en torno al paradigma perdido del progreso.

La transición al siglo XXI y, más aún, el cambio de milenio, trajo consigo una serie de tratados filosóficos sobre la “conciencia moral” con la cual la humanidad dejó atrás el siglo XX. No se trata de publicaciones festivas; algunas conllevan las nociones de “apocalipsis” (Bull, 1995) o de “traición” (Norgaard, 1994). Samuel Huntington, Eric Hobsbawm y Robert Kaplan son autores bien conocidos que personifican, en diverso grado y por diferentes razones, este pesimismo finisecular. Ya en su artículo de 1993, “El choque de civilizaciones” (posteriormente publicado como libro), Huntington instaba a Occidente a desistir de sus ilusiones universalistas y a no inmiscuirse en los conflictos regionales de otras partes del mundo. Si Occidente, y en particular Estados Unidos, no se adhiere al principio de relativismo cultural en política internacional, va a ocurrir de manera inevitable un “choque de civilizaciones”. Hobsbawm (1994) encuentra una explicación de la crisis moral de fin de siglo en la victoria final del materialismo individualista, que ha llevado a la degradación de las tradicionales redes de solidaridad humana. Este vacío moral resulta en un caos, que se ve completado por el asalto

de una economía global que deja al Estado-nación virtualmente inerme. Sin embargo, Huntington y Hobsbawm son medianamente optimistas en comparación con Robert Kaplan. En su artículo de 1994, “La anarquía que se avecina” (más elaborado posteriormente y publicado como libro), Kaplan lleva al lector a un recorrido por África occidental, en el que ofrece un panorama de total caos político y social. Jefes paramilitares y bandidos organizados pelean unos con otros por los escasos recursos, mientras que los centros urbanos están presididos por la corrupción, la delincuencia, las enfermedades, la sobrepoblación y una contaminación gigantesca. Esta anarquía criminal regional alcanza finalmente niveles globales. Según Kaplan, el fin de la Guerra Fría no llevó al “fin de la historia” sino, por el contrario, inauguró un periodo en el que las relaciones internacionales estarán dominadas por el caos.

Los estudios *fin de siècle* de estos autores posiblemente sean un tanto extremistas pero no los considero atípicos. En cualquier caso, el ambiente pertinente reciente ha sido decididamente más pesimista que el imperante durante la transición del siglo XIX al XX. Desde luego, al final del siglo XIX, existían serias dudas sobre lo que el siglo XX depararía, pero prevalecía el optimismo, sobre todo la confianza en las maravillas del progreso tecnológico. Al final del siglo XX y hasta hoy, es justamente el miedo a las consecuencias inesperadas del progreso tecnológico lo que ha provocado y provoca aún este efecto paralizante sobre la capacidad de imaginar futuros escenarios positivos.

En 1986, el sociólogo alemán Ulrich Beck (al cual se unieron posteriormente Anthony Giddens y Scott Lash) introdujo el término “sociedad de riesgo”. Este término parece alentar un sentimiento generalizado de pesimismo *fin de siècle*, una impresión de que carece de sentido mirar hacia adelante, planear, debido a la influencia creciente de las inesperadas consecuencias que la maquinaria del crecimiento tecnológico ejerce sobre nosotros (Beck, 1994). Como resultado, la acción humana, a pesar de la capacidad reflexiva moderna que permitiría a los actores humanos hacer frente a las crisis globales, aparentemente se ve desvalorizada por este enfoque, con conceptos como el progreso y la emancipación virtualmente descartados. Además, la noción de sociedad de riesgo global parece ser un típico ejemplo del pensamiento etnocéntrico europeo, puesto que la mayoría

en el Tercer Mundo nunca ha conocido otra sociedad que la sociedad de riesgo; volveré sobre este punto más adelante.

Así pues, en las últimas dos décadas del siglo XX, el progreso, en tanto que una de las nociones más básicas y presentes de la modernidad, finalmente se encuentra con una gran oposición, si bien dispersa, de fuentes antimodernistas y pos-desarrollistas, de los “jinetes del Apocalipsis”, *fin de siècle*, y del eje anglo-germano de los teóricos de la “modernización refleja” que introducen la noción de sociedad de riesgo.

El fin de la creencia en el papel del Estado

No llevó mucho tiempo para que tomara forma la crítica a la tercera característica común del pensamiento sobre el desarrollo de la posguerra: el papel central del Estado en las teorías sobre el desarrollo. El posmodernismo gozó de su casi hegemónica popularidad sólo por un tiempo, debido a la aparición en escena de otra palabra de moda a fines de siglo: la globalización. A fin de entender el impacto que el concepto de globalización tuvo en los estudios sobre el desarrollo, es importante, primero, tomar en cuenta la importancia del concepto del Estado (nación) en las teorías de las ciencias sociales. Muchas de estas teorías aluden directa o indirectamente al Estado y al Estado-nación. En sí, esto no resulta extraño. La construcción del Estado-nación en Occidente y la mayoría de edad de las ciencias sociales fueron procesos simultáneos, incluso interrelacionados. Las teorías económicas se enfocaban en el desempeño del mercado nacional o en las relaciones económicas entre naciones. En ciencias políticas, el papel del Estado y el proceso de construcción nacional se convirtieron en objeto de estudio fundamental. En los estudios culturales, la noción de identidad nacional fue clave para la comprensión de las diferencias entre culturas.

No es de sorprender que, al menos en un nivel paradigmático, el Estado (nación) también jugara un papel clave en los estudios sobre el desarrollo, al tratarse de una ciencia social interdisciplinaria. La importancia del Estado resulta clara en las teorías de la modernización, las teorías de la dependencia y aun en las teorías del sistema mundial.

Hoy en día, la globalización ha transformado todo eso. No cansaré al lector con una larga exposición de las diferentes posiciones tomadas en torno al debate de la globalización. En otro lugar (Schuurman, 1997) he dejado constancia de al menos nueve posiciones en el debate sobre la globalización, que van desde “la globalización indica un nuevo periodo histórico, no sabemos exactamente cómo describirlo porque todavía carecemos del vocabulario adecuado, dado que nuestros conceptos son aún vestigios del periodo anterior de la modernidad”, hasta el extremo, según el cual “si alguna vez hubo algo parecido a la globalización, en ese caso ya está superado y ha quedado atrás, puesto que ahora hemos entrado a un periodo de creciente fragmentación y desglobalización”.

Sea como fuere, numerosos participantes en el debate sobre la globalización parecen convenir en la disminución de la importancia económica, política y cultural del Estado (nación). El papel central del Estado, se afirma, está siendo horadado desde arriba y desde abajo. En un sentido político, se nota la creciente importancia de las organizaciones políticas internacionales, las cuales intervienen política e incluso militarmente en Estados particulares. De esta manera, relegan al pasado las reglas escritas y no escritas sobre la soberanía del Estado (nación) y de su monopolio en la utilización de la violencia institucionalizada dentro de sus fronteras, lo cual ha sido un elemento inveterado en la definición del Estado. El Estado nacional está siendo horadado desde abajo por el creciente fenómeno del gobierno local, el cual parece haberse convertido en *el* ejemplo de lo que un buen gobierno debe ser. En otros ámbitos, el Estado percibe su desaparición progresiva como actor económico a través de la privatización apoyada en la desregulación. Por añadidura, está la creciente importancia de los mercados financieros globales en los cuales se mueven, cada día, cerca de 1 500 billones de dólares en todo el mundo.

En el ámbito cultural, la idea de identidad nacional como elemento clave en la formación de la identidad de los individuos o grupos está siendo rápidamente vaciada de contenido, por un lado, en favor del cosmopolitismo y, por otro, gracias al reforzamiento de las identidades étnicas, regionales y religiosas.

Dado que el Estado ha desempeñado siempre el papel central en las teorías sobre el desarrollo, no es difícil imaginar el impacto que el debate sobre la globalización ha tenido en los estudios sobre el mismo. El punto

muerto en las teorías sobre el desarrollo que se advertía a mediados de los años 1980, adquirió dimensiones paradigmáticas en los años 1990. Sin embargo, es muy probable que el llamado punto muerto en las teorías sobre el desarrollo no fuera sino una crisis paradigmática desde el inicio. En los estudios sobre el desarrollo ha resultado siempre difícil separar las teorías de los paradigmas debido a su fuerte orientación normativa.

¿PARADIGMAS RECUPERADOS?

Tres paradigmas del pensamiento sobre el desarrollo de la postguerra han perdido su carácter hegemónico en el campo de los estudios sobre el desarrollo. ¿Es algo lamentable? ¿Debemos deplorar que los estudios sobre el desarrollo hayan pasado de una crisis teórica a una crisis paradigmática, la cual ha llevado a algunos a reemplazar los estudios sobre el desarrollo por algo llamado “estudios globales”? La respuesta depende en gran medida de si, para empezar, las críticas estaban justificadas, y, si así fuera, dependería de si el posmodernismo, el posdesarrollo y la globalización son capaces de ofrecer paradigmas nuevos y estimulantes que satisfagan las explicaciones de los estudios sobre el desarrollo. Permítaseme abordar brevemente esta cuestión en referencia a cada uno de los paradigmas perdidos.

Diversidad versus desigualdad

La misma discusión acerca de los peligros de dar un carácter esencialista al objeto de estudio tuvo lugar en el campo de los estudios de género. Resulta ilustrativo para los estudios sobre el desarrollo seguir de cerca dicha discusión. Los estudios de género son una rama de las ciencias sociales que es afín a los estudios sobre el desarrollo, básicamente por dos razones. Primero, la explicación de los estudios de género comparten con los estudios sobre el desarrollo una preocupación normativa sobre la falta de emancipación de grandes grupos de gente. Segundo, los estudios de género comparten con los estudios sobre el desarrollo algunas de las metateorías marxistas y neo-marxistas que posteriormente han recibido fuertes críticas. Según Martin (1994: 631), sucedió en los estudios de género lo siguiente:

En el intento por evitar las trampas del esencialismo, el ahistoricismo y las falsas generalizaciones, las teorías feministas cayeron en la trampa opuesta, si bien igualmente peligrosa. Al compensar en extremo nuestro fracaso en reconocer las diferencias de raza, etnicidad y clase, tendimos *a priori* a otorgar una posición privilegiada a un conjunto predeterminado de categorías analíticas y a afirmar la existencia de nada más que la diferencia. En otras palabras, al tratar de evitar el error de la falsa unidad, caímos en la trampa de la falsa diferencia.

Durante los años 1980, los investigadores (investigadoras) feministas se dieron cuenta, en respuesta a una crítica consistente respecto de los feministas del Sur, que hablar acerca de mujeres ocultaba la diferencia y, por tanto, debía prestarse mayor atención a las diferencias en la posición y experiencias de mujeres negras, blancas, lesbianas, etcétera. Sin embargo, como lo señala Martin, el problema entonces es que las diferencias sustanciales dentro de la categoría de mujeres negras, en el caso del Caribe, por ejemplo, no son tomadas en cuenta. Pero entonces, si se siguiera esta línea de razonamiento, se terminaría con una graduación interminable de diferenciación entre las mujeres. Martin concluye su lúcido artículo haciendo hincapié en que la diferenciación y la categorización de un grupo de estudio deben estar en consonancia con las propuestas teóricas y prácticas de la investigación particular. Como tal, destaca la autora, las categorías sociales utilizadas en la investigación deben tener en cuenta el tiempo, el espacio, el contexto y el propósito de la investigación.

Stanley y Wise (1990) desarrollan un argumento similar y señalan que el temor a la exclusión y al ostracismo académico y político ha llevado a los estudios feministas a reemplazar el estudio de la mujer por el estudio de género. Según estos autores, los estudios de género son una segunda versión empobrecida y apolítica del feminismo, semejante a estudiar las relaciones entre razas en lugar del racismo y la colonización.

Considero que el mensaje enviado por Martin, así como por Stanley y Wise, es sumamente relevante para cualquiera que pugne por recuperar una esfera de influencia significativa para los estudios sobre el desarrollo. Éstos, al igual que los estudios de género, han de evitar las falsas generalizaciones causadas por las falacias esencialistas, pero la respuesta no se encuentra enterrándonos en la

trampa del no esencialismo. Esto último sólo lleva a un análisis despolitizado y no emancipador, e incluso anti-emancipador, de un sinfín de diferencias entre los países del Tercer Mundo e incluso al interior de éstos.

Si bien soy sensible a los reclamos de que en el pasado las voces del Tercer Mundo fueron silenciadas por un enfoque eurocéntrico relativo con el problema del desarrollo, no tengo la impresión de que el estudio de la interminable diversidad del Sur contribuya en nada a aligerar la pobreza experimentada (y verbalizada en estos términos) por tanta gente en el Tercer Mundo. En ese sentido no soy particularmente sensible a las críticas levantadas en contra del concepto de emancipación, por resultar una –por así llamarle– noción de la Ilustración, desacreditada por el posmodernismo. Una noción de justicia universal, si bien sensible al contexto, continúa siendo mucho más atractiva para recuperar un margen de acción normativo y político progresista para los estudios sobre el desarrollo, que cualquier intento de inspiración posmoderna en esa dirección.

La esencia misma de los estudios sobre el desarrollo es una preocupación normativa para los pobres, marginados y explotados pueblos del Sur. En este sentido, la *desigualdad*, más que la *diversidad* o la *diferencia*, debería ser el principal enfoque de los estudios sobre el desarrollo: la desigualdad de acceso al poder, a los recursos, a una existencia humana, es decir, desigualdad de emancipación. No cabe duda de que existen numerosas formas, experiencias y estrategias para afrontar la desigualdad, que merece formar parte integral del campo de acción de los estudios sobre el desarrollo. Tampoco cabe duda que la globalización contribuirá a la aparición de nuevas formas de desigualdad y de resistencia. Sin embargo, la desigualdad como tal debiera ser el principal objetivo en las explicaciones ofrecidas por los estudios sobre el desarrollo.

Se dice que una mayor atención a la diversidad y, por consiguiente, un enfoque de la realidad menos esencialista lleva a una mayor tolerancia. Así debería ser, pero la tolerancia no necesariamente es lo mismo que la solidaridad (internacional). La tolerancia es algo más que la tradición humanista en los estudios sobre el desarrollo, con profundas raíces en la Ilustración. Existe tan sólo una línea muy fina entre la tolerancia (en el sentido de aceptar la diversidad) y el relativismo cultural, conforme al cual nos toleramos mutuamente pero sin tener nada que decirnos unos a otros.

Sería lamentable que el acento en la desigualdad se trasladara a la diferencia y a la diversidad, aun a costa de terminar con la solidaridad internacional.

Progreso versus administración del riesgo

La solución al subdesarrollo, tal como ha sido propuesta por la mayoría de los autores en la tradición posmoderna/antimoderna, a menudo resulta asombrosamente ingenua en su simplicidad: por ejemplo, los pobres del Tercer Mundo deben olvidarse de tener necesidades similares a nuestras propias necesidades. Dejémosles renunciar al deseo de un nivel de vida como el que tiene el Norte, dejémosles renunciar a una casa decente, al acceso a cuidados médicos, al empleo, etcétera. Porque estas necesidades los llevarían a un proceso de desarrollo con todo y sus connotaciones negativas. Llevado esto a sus últimas consecuencias, tenemos la visión de antiguos trabajadores del desarrollo que, después de haber sido desprogramados y luego reprogramados con la actitud correcta, regresan al campo con el fin de ayudar a los pobres del Tercer Mundo a que se olviden de las necesidades de corte “primermundista”.

Justo en el preciso momento en que la escasez de los recursos naturales está siendo aceptada en el ámbito internacional –si bien a un ritmo muy lento–, el círculo de autores antimodernos, posmodernos y antidesarrollo nos recomiendan olvidar por completo la noción de escasez, dado que forma parte de una estrategia para imponer la lógica capitalista sobre aquéllos que no la necesitan. Más aún, a los pobres del Tercer Mundo se les aconseja que se aparten del mercado y traten de comerciar por medio de otros canales, que organicen su propia educación, no utilicen la medicina occidental, ni fertilizantes artificiales o pesticidas –sólo siembra intercalada de dos productos–, y que no se fijen metas ilimitadas si disponen de medios limitados.

Sin embargo, tengo la impresión, a juzgar por los mensajes transmitidos por numerosos movimientos sociales en el Tercer Mundo, que los campesinos e indígenas del Sur suelen estar muy interesados en obtener precios justos por sus productos, y en gozar del acceso a educación bilingüe, electricidad, transporte y a cuidados médicos adecuados. De hecho, muchos movimientos sociales y organizaciones de base en el Sur exigen a sus

gobiernos la inclusión en el proceso de desarrollo y no ser tratados como ciudadanos de segunda clase. Numerosas ONG, tanto en el Sur como en el Norte, apoyan a estos grupos en sus justos reclamos de plena ciudadanía y participación política. El hambre y las tasas elevadas de mortalidad y morbilidad en el Tercer Mundo no desaparecerán solamente con cambiar la perspectiva subjetiva de las personas involucradas.

Además, el concepto de sociedad de riesgo no ha quedado exento de críticas en el Norte con respecto a su valor para los países desarrollados, sin mencionar su relevancia para los pobres del Sur. Frank Füreedi (1996), de la Universidad de Kent, es uno de los estudiosos progresistas interesados en el tema, que critica los conceptos de modernización refleja y conciencia de riesgo. En primer lugar, Füreedi critica la idea de que el riesgo global sea algo nuevo, uno de los efectos secundarios o tal vez incluso una de las características constitutivas de la fase de globalización post-fordista. Denuncia esto como una visión muy etnocéntrica y ahistórica al señalar los riesgos que los pueblos colonizados forzosamente tuvieron que sufrir gracias a la expansión del capitalismo occidental. En cuanto a estos pueblos indígenas, la suya ha sido una sociedad de riesgo desde la penetración del colonialismo.

En segundo lugar, le parece muy oportunista salir ahora con un concepto como sociedad de riesgo global, justo en el momento en que los riesgos, que el Norte ha podido siempre exportar al Sur, comienzan a ser una amenaza también para las naciones industrializadas. La tercera objeción de Füreedi es que el concepto de sociedad de riesgo invoca la imagen de riesgos extendidos de manera uniforme. Apuntar las dimensiones globales de los riesgos no elimina el hecho de que ciertas naciones –o más específicamente ciertas categorías de gente– están más expuestas al riesgo que otras. El riesgo se halla distribuido de manera desigual desde la perspectiva de la geográfica y la sociología, y pensar lo contrario desvía la atención de la imperiosa necesidad de hacer proyectos emancipadores dirigidos a las menesterosas clases globales.

Por último, el concepto de sociedad de riesgo menosprecia el poder de la acción humana y sobreestima la (aparente) dinámica autónoma de la tecnología que nos llevaría a todos sin ambages al apocalipsis. En relación con las objeciones previas, esto significa que la acción social colectiva para luchar en contra de la distribución desigual del riesgo debe considerarse carente de sentido, dado que

el cambio social sólo puede ser consecuencia de desarrollos tecnológicos. Por lo tanto, en una sociedad de riesgo estamos condenados a continuar huyendo de un estado de pánico a otro. Los proyectos de emancipación colectiva se ven relegados a los márgenes de un panorama global más amplio.

Los adherentes de la sociedad de riesgo proponen una nueva moralidad auto-restrictiva. Sin embargo, no parece probable que la administración del riesgo a través de la auto-restricción sea una perspectiva más atractiva para los pobres del Tercer Mundo que la noción de progreso.

Habiendo llegado al siglo XXI, la noción de progreso parece haber perdido gran parte de su posición hegemónica en los estudios sobre el desarrollo. Empero, los enfoques alternativos no han sido capaces de reconstruir la cadena paradigma-teoría-práctica en una forma ampliamente aceptada por los estudios sobre el desarrollo, a semejanza de como lo hiciera el concepto de progreso, ni lo han incorporado en los estudios sobre el desarrollo.

Estado versus sociedad civil

El papel fundamental del Estado (nación) ha perdido su centralidad en favor de la sociedad civil, el gobierno local, o una combinación de los dos. Dondequiera que el Estado nacional en los países del Tercer Mundo ha fracasado en institucionalizar la democracia y echar a andar un desarrollo económico decente, se supone que ahora el gobierno local puede hacerlo sobre la base de una colaboración sinérgica de los actores de la sociedad civil y con representantes del capital nacional e internacional. El “buen gobierno” en nuestros días ya no está asociado a la vieja imagen del Estado de bienestar, sino a nuevas formas de sinergia local entre los actores económicos, políticos y culturales.

Resulta de sumo interés observar cómo los desarrollos en las ciencias económicas, políticas y culturales reflejan este alejamiento del papel central del Estado-nación. En las ciencias económicas podemos detectar el rápido aumento de interés en la sociología económica: por ejemplo, la idea de que la lógica económica tiene más bases socio-culturales de lo que se hubiera pensado. En las ciencias políticas, se pone el acento cada vez más en el gobierno local, y los estudios culturales se concentran en nuevas formas

híbridas de construcción de la identidad. Muchos de estos nuevos desarrollos convergen en el estudio de la sociedad civil. Por añadidura, los proyectos de desarrollo nacional e internacional tienden a concentrarse cada vez más en el fortalecimiento del papel de la sociedad civil.

Me gustaría hacer unos breves comentarios sobre estos tres temas: la noción sobreentendida en la globalización en lo tocante al retiro del Estado, el potencial emancipador del gobierno local y la importancia de la sociedad civil.

En un lúcido ensayo sobre las fases históricas de la globalización, Deepak Nayyar (1997) considera ingenuo eliminar al Estado-nación como un actor clave en el juego de la globalización, a pesar de que, en la fase imperial de la globalización, el Estado-nación desempeñó un papel más importante (económico y político) que en la actualidad. El Estado-nación, afirma Nayyar, continúa siendo importante en términos políticos y estratégicos. A su juicio, la fuerza militar de los poderes imperiales de entonces solía fijar las reglas del juego, en contraste con el mundo actual en el que domina la influencia política del Estado-nación (“respaldar las reglas impuestas por las corporaciones transnacionales, los bancos, etcétera”). En este punto, Nayyar ofrece un marcado contraste con alguien como Martin Shaw (1996), quien cree que la fuerza militar todavía define las relaciones entre los Estados y “por consiguiente, los parámetros del sistema mundial de poder, y que la noción de debilitamiento paulatino del Estado (nación) en una era de globalización se ha centrado en exceso en las definiciones económicas y culturales del Estado-nación”.

Rajni Kothari (1997: 234) adopta una posición intermedia cuando lanza la siguiente idea:

El nuevo marco del capitalismo descansa en una transición del modelo político-militar de administración y dominación internacional (la fase del “imperialismo”) a un sistema tecnofinanciero de integración global (a diferencia del internacional) en un mercado mundial incluyente... [Esto lleva a] la erosión de una estructura estatal de interacciones nacionales e internacionales

No le parece lógico a Kothari ver el cambio de la base de poder de lo político-militar a lo tecnofinanciero como una señal de la debilidad del Estado. Por el

contrario, pareciera que es una forma más sutil de control. En otras palabras, la definición del Estado requiere ser actualizada.

Nayyar, Shaw y Lothari siguen una línea de razonamiento que sitúa al Estado (nación) por encima de todo, como resultado de la expansión espacial o de la concentración del comercio y la inversión. Jan-Aart Scholte (1995) mantiene un punto de vista diferente. Define la globalización como la dimensión supraterritorial de la vida social, y luego discute la globalización en términos de la naturaleza de la identidad colectiva, puesto que, al menos para este autor, la identidad es crucial en las relaciones sociales. Según Scholte (1995)

Antes de la embestida del Estado-nación decimonónico, las relaciones sociales se concentraban en los lugares territoriales inmediatos. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XIX, el principio de nacionalidad se volvió dominante en la construcción de la identidad. Esto, al mismo tiempo, significó la supresión de todas las formas alternativas de identidad que se apoyaban en dimensiones diferentes (regional, religiosa, etcétera), dimensiones suprimidas que ahora, en la era global, comienzan a “florecer” de nuevo, algunas veces con consecuencias desastrosas (las luchas étnicas en África, las secesiones nacionalistas en los Balkanes, los fundamentalismos religiosos en el África meridional/Argelia): de hecho, formas “premodernas” de identidad que emergen en una era global.

El meollo de la cuestión que Scholte plantea es si estas formas “pre-modernas” de identidad son un anacronismo temporal, que hace su aparición en una era en que el capitalismo global y la modernidad se están reconstruyendo a sí mismos y están creando vacíos ideológicos temporales (debido al final de la Guerra Fría, la usual inseguridad *fin-de-siècle*, etcétera) o si son heraldos de un nuevo tipo o estrategia de emancipación en una era global.

A juicio de Scholte, buena parte del capitalismo actual se halla todavía ligado a las empresas nacionales, la moneda nacional y los mercados nacionales. Además, las luchas étnicas y los movimientos indigenistas tienden a reproducir un sentimiento nacional en una escala más reducida. Por lo tanto, concluye Scholte, “la globalización también va de la mano de la re-nacionalización”. La globalización no busca eliminar naciones, sino complicar la construcción de identidades colectivas, lo que lleva a una hibridación y, como tal, según Scholte, la globalización es un rasgo clave de modernidad tardía.

Así pues, no hay muchas razones para suponer que el papel del Estado llegó a su fin debido a la globalización. Por el mismo motivo, el tema del gobierno local debe ser manejado con cuidado. La idea de gobierno local es decididamente una noción occidental, que se halla estrechamente ligada a la historia del capitalismo en el Occidente, el cual alcanza su fase post-fordista a partir de mediados de los años 1970, durante la cual el papel del Estado se ve cada vez más como un obstáculo para el desarrollo económico. Ahora que numerosos países del Tercer Mundo se encuentran en una fase de transición a la democracia, las nociones de gobierno local y autonomía local alimentan la retórica política nacional y continuamente son utilizadas como fachada política. A menudo resulta oportuno olvidar, por ejemplo, que ideas como gobierno local o autonomía local presuponen una fase de construcción de nación allí donde antes una sociedad civil ha echado raíces firmes. Hubo también una fase de capitalismo de bienestar durante la cual el Estado proveía una red de seguridad para aquellos que corrían el riesgo de quedarse al margen. Ahora, los gobiernos locales en el Tercer Mundo corren el riesgo de volverse víctimas del capitalismo organizado globalmente; debido a que sus redes de seguridad política y económica no han sido aún construidas, sus sociedades civiles son débiles, puesto que no fueron precedidas por un proceso de construcción de nación ni por una fase de capitalismo de bienestar. Es lamentable que, en el momento en el que muchos países del Tercer Mundo están finalmente comenzando a liberarse de los regímenes no democráticos, el Estado nacional se vea despojado de su importancia.

¿Puede la responsabilidad a favor de la emancipación humana pasar de manos del Estado a la sociedad civil? ¿Puede el papel paradigmático del Estado ser reemplazado por el de la sociedad civil? Comunitaristas como Amitai Etzioni (1997) parecieran creerlo así, al menos en el mundo desarrollado. Un punto importante a señalar es que la noción de sociedad civil está muy reificada. Se presenta como una especie de actor con suficiente influencia para involucrarse en una relación sinérgica con el gobierno local. No quisiera en este punto llevar al lector a una discusión sobre el pro y el contra del concepto de sociedad civil. Lo importante es hacer notar que, en el contexto de los estudios sobre el desarrollo, el concepto de sociedad civil ya ha sido plasmado en proyectos con el fin de respaldar la transición a la democracia en países

otrora desgarrados por la guerra, como Guatemala, regímenes no democráticos, como Sudáfrica, y países anteriormente comunistas, como Croacia.

Sin embargo, el entusiasmo desplegado a favor de la noción de sociedad civil como un nuevo paradigma no se ha visto correspondido con una elaboración de sus dimensiones teóricas. Un punto focal en el intento de dotar a la sociedad civil de “manos y pies” parece ser la noción de capital social. Según Robert Putman (1993) y Francis Fukuyama (1996), la construcción de una sociedad civil con el tipo “adecuado” de capital social (que conduce, por ejemplo, a la democracia y al desarrollo económico) es un proceso dependiente de una trayectoria histórica. Si estos autores están en lo correcto, quedan en entredicho los intentos actuales de ayudar a los países del Tercer Mundo a construir una sociedad civil con el tipo correcto de capital social. En cualquier caso, sería muy prematuro para los estudios sobre el desarrollo reemplazar la importancia paradigmática del Estado por la de la sociedad civil.

Conclusiones

Los estudios sobre el desarrollo, como parte de las ciencias sociales en el periodo de la posguerra, han recibido su cuota de crítica a sus paradigmas centrales: mejor dicho, recibieron más rechazo de la cuenta debido a su carácter normativo e interdisciplinario. Algunos de estos paradigmas parecían haber sido perdidos por completo y, a partir de los años 1980, el perfil de lo que vendría a conocerse como un callejón sin salida en los estudios sobre el desarrollo se hizo claramente visible. Cuando en la siguiente década el concepto de globalización irrumpió en las instituciones académicas y políticas, parecía que los estudios sobre el desarrollo no lograrían pasar a la siguiente centuria. Su sustituto, los estudios globales, parecía estar listo. Sin embargo, los estudios sobre el desarrollo han franqueado el umbral del milenio, si bien, admitámoslo, sin dar un gracioso salto.

Espero que este artículo haya mostrado de dónde vienen las críticas de los paradigmas fundamentales de los estudios sobre el desarrollo, y que los paradigmas alternativos brillan por su ausencia o son poco atractivos desde el punto de vista de la emancipación, en el sentido empleado en este texto. Ello no

significa que los estudios sobre el desarrollo debieran echar en saco roto estas críticas. El desafío para los estudios sobre el desarrollo estriba en restablecer su relevancia perdurable para el estudio y la comprensión de los procesos de exclusión, emancipación y desarrollo, no aferrándose a sus atesorados paradigmas de antaño sino incorporando de modo creativo el nuevo *Zeitgeist* sin renunciar a sus bases normativas, es decir, la conciencia de que sólo con una moral universal de justicia habrá un futuro para la humanidad.*

Traducción del inglés de Carmen Llerenas

REFERENCIAS

Beck, Ulrich *et al.*

1994 *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order.* Cambridge: Polity Press.

Booth, David (ed.)

1994 *Rethinking Social Development.* Harlow: Longman Publishing Group.

Brohman, John

1996 *Popular Development. Rethinking the Theory and Practice of Development.* Oxford: Blackwell.

Bull, Malcom

1995 *Apocalypse Theory and the Ends of the World.* Oxford: Blackwell.

Cowen, Michel y Robert W. Shenton

1996 *Doctrines of Development.* Londres: Routledge.

* Tomado, con autorización del autor, de Third World Quarterly 21 (1) 2000, pp. 7-20.

- Crush, Jonathan
1995 *Power of Development*. Londres: Routledge.
- Escobar, Arturo
1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Etzioni, Amitai
1997 “The end of cross-cultural relativism”, *Alternatives*, 22: 177-189.
- Fukuyama, Francis
1996 *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Nueva York: Free Press.
- Füredi, Frank
1996 “Risk-consciousness, the escape from the social”, lecture at the Conference on The Direction of Contemporary Socialism. University of Sussex, 26-28 de abril.
- Hobsbawm, Eric
1994 *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. Londres: Michael Joseph.
- Huntington, Samuel P.
1993 “The clash of civilizations?”, *Foreign Affairs*, 73: 22-49.
- Kaplan, Robert D.
1994 “The coming anarchy. How scarcity, crime, overpopulation, tribalism, and disease are rapidly destroying the social fabric of our planet”, *Atlantic Monthly*, 273, 2: 44-76.
- Kothari, Rajni
1997 “Globalization. A world adrift”, *Alternatives*, 22: 227-267.
- Leys, Colin
1996 *The Rise and Fall of Development Theory*. Londres, James Currey.

Martin, Jane Roland

- 1994 "Methodological essentialism, false difference, and other dangerous traps, in signs", *Journal of Women in Culture and Society*, 19, 3: 630 -657.

Nayyar, Deepak

- 1997 "Globalization, the past in our present", *Third World Economics*, 168: 7-15.

Nederveen Pieterse, J.

- 1998 "My paradigm or yours? Alternative development, post development, reflexive development", *Development and Change*, 29: 343-373.

Norgaard, Richard B.

- 1994 *Development Betrayed. The End of Progress and a Coevolutionary Revisioning of the Future*. Londres: Routledge.

Preston, Peter W.

- 1996 *Development Theory*. Oxford: Blackwell.

Putnam, Robert D.

- 1993 *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rahnema, Majid (ed.)

- 1997 *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Books.

Sachs, Wolfgang (ed.)

- 1992 *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. Londres: Zed Books.

Scholte, Jan-Aart

- 1995 "Constructions of collective identity", Paper presented at the conference on *The Organization Dimensions of Global Change. No Limits to Co-operation*. University of Cleveland, OH.

Schuurman, Frans (ed.)

1993 *Beyond the Impasse. New Directions in Development Theory.*
Londres: Zed Books.

1997 “Emancipatory spaces in the global era”, Paper presented at
the *Wolfsberg conference*. Nijmegen, octubre 30-noviembre
1.

Shaw, Martin

1996 “The global revolution in the social sciences, the globalization
of state power as a defining issue”, paper presented at the
conference on *The Direction of Contemporary Socialism*.
University of Sussex, abril 26-28.

Sklair, Leslie

1991 *Sociology of the Global System*. Baltimore, MD: Johns
Hopkins University Press.

Stanley, Liz & Sue Wise

1990 “Method, methodology and epistemology in Feminist
Research Processes”, en L. Stanley (ed.) *Feminist Praxis*.
Londres: Routledge. 20-60.



Sobre el progreso y el desarrollo. A modo de extroducción

Ricardo Ávila

El observador atento se percatará fácilmente de que los discursos de los tomadores de decisiones y de los miembros de las élites políticas y económicas están plagados de los términos desarrollo, sobre todo, y progreso. También reparará en que algo similar ocurre en los reportes y ensayos de científicos sociales y demás observadores de la realidad, donde los temas del desarrollo y del progreso son retomados con cierta frecuencia. Se producen publicaciones especializadas o de gran tiraje que abordan y vuelven a abordar los temas de “el desarrollo” y “el progreso” (Gray, Zaid, Sen y Campos, 2004, VI-71:12-34). Esto tiene varias explicaciones. Una de ellas es la necesidad de argumentar y asegurar que hay avances en los asuntos sociales. Otra, menos abstracta, consiste en observar, medir y explicar si los desarrollos y progresos sociales realmente existen. Una más es que en la actualidad el futuro tiende a presentarse incierto, tanto en los escenarios locales como en el global. Pero hay otras razones que explican este comportamiento, casi compulsivo, relativo a los discursos sobre el desarrollo y el progreso, y a sus concomitantes reportes y estudios.

En las páginas que siguen se presenta un somero balance de las nociones-términos progreso y desarrollo, se muestra su significado, historicidad, evolución, percepción, tratamiento y diverso sentido, para concluir en torno a ciertos debates que, a través de la lente de esas mismas nociones-términos, se interrogan sobre la situación actual y futura de la especie humana.

Definiciones

La acepción inmediata de la palabra progreso es avance; en ella va implícita una cierta superación (Del Campo, 1987: 1796). Una definición un poco más elaborada es la que ofrece Guido Silva: “adelanto, perfeccionamiento, mejoramiento”, remitiéndose puntualmente a la raíz latina de la palabra: “*pro-* ‘hacia delante’ [...] + *-gredi*, de *gradi*, ‘ir, caminar’...” (1988: 567-568). Otra más es la de Nicola Abbagnano, quien señala que el término designa dos cosas: “una serie cualquiera de hechos que se desarrollan en sentido deseable, y la creencia —con trazas evidentes de pensamiento religioso— de que los hechos en la historia se desarrollan en el sentido más deseable, realizando una perfección creciente” (1987: 956-957). En un sentido similar, pero desde una perspectiva científica, en *Scientific American/Latin America* el progreso es considerado una acción, un movimiento, algo que evoluciona en una trayectoria determinada, aunque siempre se concede a ese avance un sentido positivo (Alegría *et al.*, 2004:7-8).

Por su parte, la *Enciclopedia Universal Ilustrada de Europa y América* contiene una definición de progreso corta —posiblemente con ecos de Condorcet y Hegel— pero más elaborada desde un punto, digamos, social: “Movimiento de avance de la civilización y de las instituciones políticas y sociales (1922: 845). Desde una perspectiva histórica, Joan Corominas (1994: 477) indica que la palabra apareció hacia 1570 y que es una derivación del término latino *progressus*; éste procede de *progredi*, que significa caminar, adelante, el cual a su vez se derivó de *gradi*, andar. Hacia 1580 apareció el término progresión; siglo y medio después, en 1726, progresivo, y en 1984 progresar. Todos ellos derivados del latín *progressio*, que indica gradación. Por su parte, Salvador Giner *et al.* (1998: 607-609) elaboran una explicación netamente sociológica del progreso, en la cual éste es inteligido en tres dimensiones: la moral o ética, la estética y la cognitiva. Por otra parte, señalan que las sociedades de todos los tiempos han conocido progresos, pero también regresos.

El desarrollo es definido por Abbagnano (1987: 306) como el “movimiento hacia lo mejor”. Un juicio menos valorativo sobre el mismo término es el de Alegría *et al.* (2004: 8): “capacidad de realizar algo, de hacer algo”. Por su

parte, la citada *Enciclopedia Universal Ilustrada...* (1922: 377) indica que desarrollo es la “acción o efecto de desarrollar o desarrollarse”, lo que casi nada dice, aunque en una segunda acepción, referida más específicamente a la fisiología, le otorga el significado de “crecimiento”.

Desde una perspectiva más concreta *The New Encyclopaedia Britannica* (1994, 21: 343-346) considera al desarrollo como un concepto relativo a la evolución histórica de la ciencia económica. En esta misma línea, la *Magna Enciclopedia Universal* sostiene que el desarrollo puede ser definido, en lo general, “como un proceso [...] que da lugar a un aumento en el bienestar económico de los ciudadanos de un país, entendiéndose aquí el bienestar como un cierto grado de satisfacción de las principales necesidades humanas” (2002: 3244). Thomas Barfield apunta algo similar: “proceso de cambio por el cual una proporción creciente de los ciudadanos de una nación puede gozar de un nivel de vida material más alto, de mejor salud y una vida más larga, de más educación, y mayor control y capacidad de elección sobre su forma de vida” (2000: 153-154). Giner *et al.*, ya citados, plantean que el desarrollo, o más precisamente el desarrollo económico, “alude al proceso de mejora de la calidad de vida por el incremento de la renta y el aumento del consumo de alimentos, servicios médicos, educación, etc. Se presenta como un profundo cambio estructural que permite a un país dejar de ser tradicional, agrario y atrasado para convertirse en universal y moderno” (1998: 188). Según *The New Encyclopaedia Britannica* (1994, 24: 286-288), lo anterior implica industrialización y por lo tanto modernización, secularización y racionalización.

El desarrollo es también objeto de pesquisa y reflexión desde otras ciencias sociales, como la antropología. Por ejemplo, David Hunter y Philip Whitten (1981: 225) señalan que en sentido general el concepto desarrollo “hace referencia tanto a la secuencia evolutiva de cambio en los modelos de subsistencia de una sociedad dada, como al estado final alcanzado”. Por su parte, Juan Carlos Gimeno y Pilar Monreal (1999) señalan que el desarrollo puede ser entendido como las actividades de seres humanos y sus relaciones sociales, las cuales cuentan con una historicidad y están marcadas por factores asimétricos y casi siempre desiguales. Por ende, el fenómeno así llamado puede reproducir relaciones sociales negativas,

como el colonialismo, aunque también abre posibilidades para grupos desfavorecidos o subordinados. Al mismo tiempo, señalan esos autores, las relaciones sociales son objeto de conceptualizaciones. Por otra parte, desde la sociología se considera el desarrollo social como el proceso que involucra a agentes sociales y no sociales, como el cambio secular, cíclico y evolutivo; y desde el urbanismo, por ejemplo, se habla del incremento en superficie y población de un territorio clasificado como urbano (Fairchild, 1949: 377).

Sobre el progreso

Desde mediados del siglo XIX floreció en Occidente, es decir, Europa y América fundamentalmente, una filosofía del progreso, la cual consideraba que los avances de la ciencia iban a tener su correlato en la técnica, la economía, la política y la moral. Sin embargo, la idea de progreso aparece desde el siglo XVI, como se ha señalado, y se fortalece en el XVIII. En efecto, en 1756 Voltaire publica su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, obra donde plantea la lenta *progresión* de la humanidad, gracias en principio a los “grandes hombres”, hacia la superación paulatina de supersticiones y dogmatismos, de tal manera que la civilización progresaría y el sentido de la historia se tornaría más claro poco a poco (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Voltaire>).

Según John Bury (1971) la constitución de la idea de progreso conoció tres periodos: el primero va de la consagración del pensamiento heliocentrista, en el siglo XVI, hasta el optimista mensaje de Condorcet en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de 1795; el segundo fue la evolución de la filosofía alemana y las reflexiones positivas y optimistas de Saint-Simon y Auguste Comte; y el tercero, la publicación de *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin, que de manera indirecta entroniza el principio de evolución en la vida social. Empero, como lo señala Fernando Leal Carretero, existen dos ideas que anteceden a la noción de progreso: la primera es la de filosofía de la historia, acompañada de gestos proféticos que ofrecen indicios de la marcha de la historia en tal o cual dirección; y la segunda es la idea de *a priori*: “[Ambas], bien pensadas, tienen una muy estrecha relación, y además [...] su estirpe no puede ser sino muy antigua” (2007: 14-15).

La vulgarización de la teoría de la evolución, transferida a los asuntos sociales, y la pujante industrialización de Europa a lo largo del siglo XIX, generalizan el sentimiento de progreso, la sensación de que la historia avanza sin reparo y que a la cabeza de esa trayectoria progresista se halla el hombre. En los estudios sociales en particular, la idea de evolución empujó a la de progreso, de tal forma que durante todo el siglo XX se pensó, de manera general, que la concatenación de la agricultura, la tecnología compleja, el gobierno centralizado y la escritura eran prueba fehaciente de la existencia de ese hilo conductor —llamado progreso, precisamente— que llevaba a la humanidad de la barbarie a la civilización (Diamond, 1998: 247). Y puesto que el progreso aseguraba la civilización, ésta podía ser medida por el uso de energía. Así, a principio del siglo pasado, el químico alemán Wilhelm Ostwald declaraba que la historia de la civilización era la historia del progreso del hombre sobre el control de la energía (http://en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Ostwald).

El crecimiento económico del siglo pasado, sobre todo el que se experimentó al término de la Segunda Guerra Mundial, y la amplia pero relativa distribución de los frutos de esa riqueza social, provocaron que millones de personas pensasen —quizá con más insistencia que en otros periodos históricos— en el retorno de ese gran mito primigenio de la humanidad: el de la felicidad. Se creyó que el fin de la guerra y el crecimiento espectacular de entonces se mantendrían y generalizarían. Sin embargo, medio siglo después es casi lugar común cuestionarse sobre la permanencia y aun existencia del progreso, y sobre la civilización, en tanto que propiciador de la “felicidad” para los hombres (Diamond, 1998: 14).

Desde hace años la filosofía del progreso ha sido objeto de críticas fuertes y constantes, sobre todo en Occidente, lugar de su nacimiento, donde “...los debates son intensos en torno al impacto económico, social y humano [en el ambiente, y sobre] los progresos científicos y técnicos amplificados por la industria” (Lecourt, 2003: 16). Sobre todo, el paradigma del progreso social es ahora cuestionado porque la riqueza material que es producida ha sido separada de otros fundamentos de la vida en sociedad: la ética, las relaciones de soporte mutuo, las economías de subsistencia y los ámbitos comunales, entre otros; y porque preguntas del tipo: ¿vive mejor

el hombre luego de más de dos siglos de progreso?, obtienen ahora, casi en forma obligada,, respuestas referidas al entorno cada vez más vapuleado (Tello, 2003: 55). En efecto, se cuestiona la actitud destructiva del ser social respecto de la naturaleza y en nombre del progreso, la cual está basada en el principio, antropológicamente perverso, de pretender domeñarla.

En fin, cada día más, se percibe el progreso como productor de crisis y caos, y aunque existen iniciativas pertinentes para replantear sus bases materiales, como el Protocolo de Kyoto sobre el control de emisiones de efecto invernadero, en la práctica persiste una enorme irracionalidad en el comportamiento social respecto del ambiente. Y aunque se sabe de progresos a lo largo de la historia de la humanidad, los acelerados y turbulentos cambios del paisaje sociocultural actual, poca seguridad ofrecen a los individuos: existe una sensación generalizada de malestar, de crisis, de alienación.

Sobre el desarrollo

La palabra desarrollo se ha convertido en un término comodín. Un recurso lingüístico que ofrece, en general, una idea positiva del argumento en el que se halla inscrito. Sin embargo, como lo señalan Alfredo de la Lama y Marcelo del Castillo (2007: 113-114) apoyándose en Gaston Bachelard, tratar el concepto de desarrollo según fue planteado en sus orígenes tiene hoy un grado de dificultad no despreciable, pues ahora encierra tal cantidad de contenidos que aparece más bien como un obstáculo epistemológico, producto de su excesivo uso. Un enfoque similar argumenta Jean-François Baré (2007: 80) cuando dice: “Como categoría semántica mínima, la palabra desarrollo ofrece [la] peculiaridad de no tener sentido más que en un ambiente semántico-lógico particular (un ‘sistema’ ligado a reglas de concordancia o sintaxis)”. Así, por ejemplo, si se habla de “desarrollo moral”, se hace referencia “al ámbito de valores que la gente usa de manera específica para determinar un comportamiento apropiado [o ‘justo’] *versus* el que no lo es” (Borgatta y Rhonda, 2000: 1894).

El concepto desarrollo está presente en numerosos ámbitos del quehacer social: en la educación (Castillo, 2004) y en la ciencia, por ejemplo. Tal es el caso de la revista *Genes and Development*, consagrada a la investigación

médica. Son puestos en marcha programas de posgrado en desarrollo regional (www.cucsh.udg.mx/eventos/doccs/doccs/pdf), y se llevan a cabo encuentros académicos relativos al tema del desarrollo, como el congreso sobre los movimientos sociales que tuvo lugar en la Universidad de Guadalajara en 2004, en cuyas conclusiones se reconocía que conceptos como el desarrollo, usado para analizar dichos movimientos, ya había caído en desuso (*Público*, 21/04/2004: 14); o el congreso “Desarrollo, crisis y democracia en América Latina”, donde el mismo concepto fue utilizado como piedra angular de un examen integral sobre la situación social del subcontinente (*Gaceta Universitaria*, 31/01/2005: 12); así como el Congreso Internacional de Investigación y Desarrollo Sociocultural [http://homepage.oninet.pt/428mxd/ciidsc4_\(prog\).htm](http://homepage.oninet.pt/428mxd/ciidsc4_(prog).htm).

De la misma manera, existen instituciones para propiciar el “desarrollo humano”, como el Instituto Nacional de Desarrollo Social en México, que se ocupa del “desarrollo de la colectividad con sustento humanista”, o el Consejo para el Desarrollo Humano, creado por el Ayuntamiento de Guadalajara (*Público*, 19/01/2005: 12) para coordinar los esfuerzos propios y de organismos no gubernamentales de cara a la puesta en práctica de políticas públicas. También existen publicaciones especializadas donde se trata el tema del desarrollo social. Algunas de ellas son pertinentes; empero, la mayor parte frisa en ideologías que parten del principio de la buena voluntad, como los libros de “desarrollo personal” y autoayuda. Incluso, han sido acuñados términos coloquiales, como “subdesarrollo mental”, el cual hace referencia a cierta actitud de cortedad e ignorancia que impide emprender y realizar tareas que mejoren, por ejemplo, el entorno donde se opera.

En el campo de las ciencias sociales y concretamente en el de la antropología, se habla de “ritmos de desarrollo humano” y numerosos antropólogos creen en ellos (Diamond, 1998: 12-16). Sin embargo, como lo señala Baré, “la palabra desarrollo está, en efecto, sujeta a demasiadas variaciones históricas, con demasiados comentarios y acepciones...” (2007: 73). Por lo tanto, un punto de partida, señala este autor, es el de su acepción arquetípica, es decir, el desarrollo de las sociedades industriales mismas, llamadas también “desarrolladas”, de tal manera que el “desarrollo” sea

concebible como “un conjunto de formas socio-históricas y culturales específicas [...] que definen la vocación de la antropología” (*Idem*: 75)

Esas formas socio-históricas propias de las llamadas “sociedades desarrolladas” serían entonces las que mejor expresarían lo que se entiende por desarrollo. Esa es la perspectiva que fundamenta y da razón de ser a entidades como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo; el Banco Interamericano de Desarrollo; la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, órgano que mide diferentes aspectos del desarrollo de las naciones en él aglutinadas. De igual manera se explica la existencia de programas como el de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, también de las Naciones Unidas, cuyo objetivo es “desarrollar” —sacar de la pobreza— en pocos años a la parte correspondiente de la población mundial.

La Organización de las Naciones Unidas también está involucrada en un programa internacional llamado Manejo del Desarrollo Limpio, que es la piedra de toque del Protocolo de Kyoto. De naturaleza similar es el Instituto Norte-Sur para el Desarrollo Sustentable, de China, cuyos objetivos serían concomitantes del programa Manejo de Desarrollo Limpio de la ONU. Empero, se sabe que en China el “desarrollo limpio” no lo es del todo, por lo que es cuestionado por diversas naciones, especialmente las de Occidente, las cuales presionan a la nación asiática —pero también a otros “gigantes del desarrollo”, como la India, Brasil y aun Indonesia— para que transforme su modelo de desarrollo y emita menos contaminantes a la atmósfera (es como ver la paja en el ojo ajeno sin mirar la viga en el propio).

Volviendo a la discusión sobre el desarrollo, concebido como el conjunto de formas socio-históricas y culturales específicas, hay que recordar, como lo ha planteado Baré, que el desarrollo no existe solo, sino con su par semántico: el crecimiento económico. En los años 1960 se observó que el par semántico del desarrollo no producía necesariamente los efectos esperados —de “desarrollo”— en los ámbitos sociales identificados como “subdesarrollados”, especialmente relacionados con la satisfacción de “necesidades fundamentales” (2007: 81). Sin embargo, la ideología del desarrollo había cundido en la mayoría de los países ricos, desde entonces percibidos como desarrollados. En México, por ejemplo, hubo un programa económico vigente por más de quince años entre 1954 y 1970, bautizado

como “desarrollo estabilizador”, que ponía el énfasis en el aumento de la producción de bienes manufacturados para expandir el mercado interno. Por otra parte, en la América Latina de esos años se hablaba de desarrollo y se creía en él, como un conjunto de políticas públicas que iban a sacar al subcontinente del “subdesarrollo”; incluso fue instituida la Comisión Económica para América Latina, que entonces era una suerte de observador-coordinador de las políticas de desarrollo puestas en marcha en la región. Empero, hoy ya no se habla de “desarrollo estabilizador” sino de, no sin dejo de sorna, “estancamiento estabilizador” (Suárez, 2005: 15-19).

El paso de los años se encargó de mostrar que el “desarrollo” como objetivo-panacea no terminaba por hacerse realidad. La idea de desarrollo comenzó entonces a ser criticada, tanto desde posiciones de izquierda como de derecha, por un lado, y, por otro, fue siendo diluida como pieza maestra de los discursos de los organismos internacionales fundados para, precisamente, promover el desarrollo. Aun así, el término no ha dejado de ser utilizado, pues se trata de una palabra comodín, como se ha dicho, que puede significar todo y nada. Así, por ejemplo, el editor de la revista *Letras Libres* presentó hace algunos meses un *dossier* sobre la China actual, preguntándose en la introducción si el “milagro chino” permitiría a esa nación acceder al “verdadero desarrollo” (2005, VII-74: 10-36). Por las mismas fechas, una publicación similar a la anterior se planteaba el tema del desarrollo como “una realidad posible para México” (*Nexos*, 330: 21-24). Y hay que mencionar que la prensa diaria la usa constantemente, tal es el ejemplo del artículo “América Latina, un continente en desarrollo” (*Público*, 30/05/2004: 44).

Según Frans Schuurman, los estudios sobre desarrollo entraron a un callejón sin salida hace ya años (2007: 149). La pérdida del paradigma del desarrollo fue, *de facto*, la aparición del “no desarrollo”, del fin del progreso: “En los años noventa [del siglo pasado] la desaparición de la creencia en el progreso se tradujo [...] en la multiplicación de diferentes versiones posmodernas del pensamiento sobre el no desarrollo y [...] en la idea de la sociedad de riesgo” (*Idem*: 152). Este autor considera que en la actualidad los estudios alternativos sobre el desarrollo no han logrado reconstruir la cadena paradigma-teoría-práctica en una forma ampliamente

aceptada por los estudiosos del desarrollo y, en consecuencia, por nuevos “desarrolladores” (*Idem*: 161-163).

Amén de las consideraciones teóricas sobre la noción de desarrollo, hay quienes plantean, como Daniel Bell (2003, 58: 48), que el desarrollo económico es una posibilidad tangible en el siglo que ya corre. Un ejemplo de lo anterior podrían ser los milagros económicos de los que hoy se habla, como el hindú o el chino. Sin embargo, ya se sabe que crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo. El ejemplo patente lo es la misma China de hoy (Le Boucher, *Público*, 25/06/2005: 6-7). En este sentido, los defensores del desarrollo podrían decir que hay que darle tiempo al caso chino para que los beneficios del desarrollo lleguen a todos. No hay que olvidar, sin embargo, el caso de otros “milagros económicos”, como el de México, el cual hace más de diez años se esfumó en cosa de horas, mostrando en forma palmaria que crecimiento no es desarrollo. Ahí, el “crecimiento global anual ha sido del 3% anual [durante los últimos veinte años] y prácticamente se ha estancado en términos *per capita*...” (Cordera y Lomelí, 2005: 21), además de que la riqueza producida ha tendido a la concentración. Y tal vez porque saben que los milagros son efímeros, hay quienes siguen pidiendo a los gobiernos de “países desarrollados” elevar el porcentaje de la ayuda que consagran a los “países en desarrollo” (*Público*, 19/01/2005: 41). Es como el cuento de nunca acabar...

La economía tiene su propia lógica de funcionamiento con sus ciclos irrecusables. Las naciones que han hecho esfuerzos para desarrollarse han practicado la intervención gubernamental y la regulación, pero no necesariamente han considerado las fallas del mercado o la depresión, amén de los factores aleatorios y paradójicos que siempre existen, como el abasto de energéticos, las innovaciones tecnológicas o las distorsiones estructurales —como las fisuras del sistema o la mala planeación—, todo lo cual puede inhibir la buena evolución de las políticas de desarrollo puestas en marcha. Además, según lo marca la experiencia, las depresiones permiten las transferencias masivas y brutales de capital a los actores y entidades que dominan la economía global. Por ello, poco después que se comenzó a hablar de desarrollo comenzaron sus cuestionamientos. Así, desde los años 1960, algún observador-crítico del fenómeno llamado desarrollo señalaba

que, para hablar de desarrollo, “lo primero que había que preguntarse es qué clase de crecimiento se desea y en beneficio de quién” (De la Lama y Del Castillo, 2007: 123).

Por otra parte, aunque el debate sobre el desarrollo sea hoy marginal, Baré sostiene que el desarrollo es un fenómeno real e identificado, aunque se halle sometido, en sus formas diferentes —teoría económica, instituciones para el desarrollo, proceso histórico—, a presiones contradictorias que tienden a su desintegración como objeto coherente y específico: se trata de un proceso histórico, un *corpus* conceptual y un dispositivo institucional y social. Y en la medida en que la economía global crea lazos estrechos y contradictorios entre prácticamente todos los actores y entidades del globo, eso que es llamado desarrollo “atañe de manera diferente a todas las sociedades del mundo” (2007: 72-75).

Indicio histórico

Es una evidencia pero hay que recordarlo: los fenómenos socioculturales del progreso, tanto como los del desarrollo, están inscritos en la procesualidad, en el ámbito de la historia; en él aparecieron y seguramente en él desaparecerán. Es decir, sólo es posible captar el sentido cabal de ambas nociones en la perspectiva de la duración: ahí han evolucionado y transformado, y han adquirido su polisemia.

Para que fuese posible la idea de progreso fue necesaria una mutación conceptual en el pensamiento filosófico. De manera general ella ocurrió durante la gran transformación cultural del Renacimiento y con el nuevo paradigma de la realidad establecido por el sistema heliocéntrico. La reflexión sobre el tiempo cambió: del cíclico se pasó al lineal (Morris, 1984; citado por Gould, 1989: 30). Con Dios alejado de las cuestiones terrenas, a partir de entonces —y en buena medida debido al inicio del ecumene global actual que comenzó con el descubrimiento de América (McNeill, 1995)— la historia comenzó a ser percibida como un proceso que entrañaba cambios positivos, la escatología milenarista en buena medida había sido abandonada. Años después, con la expansión y profundización del pensamiento científico, el enorme impacto de la Revolución Industrial en

más y más ámbitos de la vida social, así como la aceptación del carácter animal del ser humano –hecho que comenzó a ser admitido con la aparición de *El origen de las especies*, de Charles Darwin–, la idea de progreso quedó ampliamente entronizada sobre todo en el mundo occidental.

Ya con el paradigma del progreso aceptado, la historia se alejó del soplo divino y su carácter se tornó más científico, aunque no del todo exento de ideología: ahí están las obras de Hegel, Comte y el mismo Marx para constatarlo, todas ellas henchidas con la idea de progreso. Algo similar ocurrió con las demás disciplinas sociales, como la antropología, donde fue plenamente consentida la idea de evolución sociocultural, quizá menos cargada de ideología que las generalizaciones de los historiadores. Específicamente, los antropólogos han descrito como básicos cuatro estadios de dicha evolución: la horda, la tribu, la jefatura y el Estado. En cada uno de ellos sería apreciable el progreso de la especie *Homo sapiens*, gracias a que sus miembros han sido capaces de crear los instrumentos e ideas para enfrentar la realidad, los cuales están englobados en ese poderoso concepto llamado *cultura* (Diamond, 1998: 305-309). En ese sentido, el reputado antropólogo Leslie H. White (1969), argumentó hace medio siglo que el eje del verdadero progreso humano ha sido el elemento simbólico, en tanto que producto cultural. Otro reconocido antropólogo, Marshall Sahlins' (citado por Baré, 2007: 84) planteó, hace unas tres décadas, que el “desarrollo” es un elemento clave en la fundación de la sociedad moderna, especialmente en Occidente, en cuanto que los componentes materiales de los procesos sociales son mesurables, tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo. Sin embargo, hoy en día la antropología del desarrollo ya no sólo aborda los temas del progreso material o del crecimiento económico. Se interesa también por la participación de la gente en los “procesos de desarrollo”, en cuestiones de género, en la flexibilidad productiva, en el cooperativismo y en la etnicidad, entre otros temas concomitantes al desarrollo (Gimeno y Monreal, 1999). En el sentido de los estudios de género, Schuurman señala que éstos comparten con los estudios sobre el desarrollo una preocupación normativa relativa a la falta de emancipación de grandes grupos de gente: “la *desigualdad*, más que la *diversidad* o la *diferencia*, debería ser el principal enfoque de los estudios sobre el desarrollo: la desigualdad de acceso al

poder, a los recursos, a una existencia humana, es decir, desigualdad de emancipación (2007: 160).

Además de haber logrado mejorar de manera muy desigual las condiciones de la vida de millones, como bien se sabe, el progreso material propiciado por la Revolución Industrial y las iniciativas de desarrollo de la segunda mitad del siglo XX, en tanto que prácticas concretas, han sometido a presión a casi todas las sociedades del planeta que se encontraban o aún se encuentran en estadios anteriores al del Estado o en fases no tan complejas de éste, lo que ha entrañado gran tensión, desagregación e incluso transformación completa de aquéllas, casi siempre en términos negativos. Con todo, sería sesgado argumentar que los miembros de las sociedades tribales o en estadio de jefatura o Estado incipiente eran, o aún lo son, potenciales “buenos salvajes” como los imaginó Rousseau y varios otros aún (Tello, 2003: 55), no interesados en propulsar los progresos materiales y el desarrollo económico, para evitar los desaguisados actuales, tanto sobre las relaciones sociales como sobre el ambiente. Dicho de otro modo, un hombre dócil, respetuoso de su entorno, regido por un pensamiento sagrado-animista, imbuido plenamente en los ciclos naturales y utilizando tecnología de baja intensidad para procurarse sustento y paliar necesidades. Por encima de la apología del buen salvaje, una pregunta pertinente de los críticos del progreso es la de la cuantificación de la destrucción que él mismo ha provocado. No “tenemos un criterio para cuantificar la destrucción provocada por el progreso: los índices que miden el crecimiento no nos dicen cuánto cuesta la destrucción de la naturaleza” (*Idem*). En una perspectiva similar se encuentran quienes plantean que eso que es considerado el desarrollo económico está constituido por un conjunto de prácticas que transforman y destruyen el ambiente de manera generalizada, para asegurar la reproducción social (Rist, 1996).

En noviembre de 1949 fueron puestas en marcha las nuevas instituciones internacionales de “desarrollo” (Rist, 1996: 145-152). El término –y su contrario, el “subdesarrollo”– comenzó a ser usado en todos los países y por medio de lo que él implicaba se insistía en la necesidad de asegurar el crecimiento económico de las sociedades no desarrolladas, de los pueblos pobres, para satisfacer sus necesidades. Según Schuurman (2007: 153), quien se apoya en Wolfgang Sachs (1992: 2), la etiqueta de subdesarrollo,

“pegada” a los países no desarrollados, ha sido atribuida al presidente Truman, de los Estados Unidos, en unas declaraciones hechas en aquel año de 1949. En lo sucesivo ello provocó, según este autor, el “arrogante intervencionismo del Norte y una patética autocompasión en el Sur”. De ese modo, desde la década de los años 1950 el desarrollo sería entendido, como dice Baré (2007: 86), como el crecimiento económico más un poco de algo cualitativo, para que fuese un “buen” crecimiento, porque, como lo señaló Walt Rostow desde 1960, el crecimiento económico no es desarrollo.

Pocos años después de haber sido entronizadas las instituciones responsables de propiciar el desarrollo en los países no desarrollados, se observó que lo que se pretendía que ocurriese en el segundo grupo de países no se lograba. Por si lo anterior fuese poco, la publicación de *Los límites del crecimiento*, en 1972, señalaba el peligro del crecimiento exponencial de la población mundial, en contraste con el crecimiento apenas aritmético de la producción de alimentos. Asimismo, ese documento criticaba la polarización creciente entre países ricos y pobres, y advertía que, “de continuar evolucionando el desarrollo económico como hasta entonces, se generaría una serie de consecuencias gravísimas para el futuro de la humanidad” (De la Lama y Del Castillo, 2007: 115). Hoy se sabe que las consecuencias advertidas por aquel informe del Club de Roma no ocurrieron tal cual. Se sabe también que ha habido grandes avances tecnológicos en el renglón de la producción de alimentos y en otros ámbitos de la vida contemporánea. Sin embargo, los cargados nubarrones que hoy se presentan en todos los rincones del planeta sólo son enfrentados, como lo señala Schuurman (2007: 162), de manera teórica, por medio del paradigma de la administración del riesgo. Empero, no parece que con ese paradigma las sociedades sean capaces de conjurar amenazas potenciales como el cambio climático global, en cuya aparición la antropización ha jugado un papel no menor.

Por otra parte, amén de lo reportado en el Informe del Club de Roma y de los potenciales peligros actuales debidos al modo de producción capitalista, se sabe que la curva del crecimiento económico, considerada positiva, coincide con otras dos que son negativas: la de la explosión demográfica y la de la degradación ambiental (Sachs, 1993). También se sabe que el crecimiento económico, procurado por medio de numerosos programas de

desarrollo puestos en marcha, no se dio, o se dio sólo de manera sesgada. Más aún, varios de esos programas han sido perniciosos, convirtiéndose en verdaderas “máquinas del antidesarrollo”, como la reportada por James Ferguson (1994) para el caso de Lesotho. Así, según Rist (1996: 121-125), el subdesarrollo será en lo sucesivo la nueva imagen del mundo. Y no sólo eso: la llamada globalización económica ha acentuado la fractura entre los países ricos y pobres, y está rediseñando, según Babette Stern (2005: 1), el “nuevo” mapa del mundo, es decir el que seguirá siendo subdesarrollado.

A decir de autores bien informados, como Joseph Stiglitz (2002), los problemas del subdesarrollo, es decir, de crecimiento mediocre y distorsionado en los países llamados “en vía de desarrollo”, se debe a que las promesas de las instituciones internacionales encargadas de propiciar el desarrollo no se han cumplido, precisamente. Al contrario, esas instituciones han terminado por imponer a las reglas de la economía mundial los intereses de los países industrializados avanzados, en particular de ciertos intereses privados dentro de ellos. Se trata de reglas como las políticas de austeridad draconiana, la liberalización a ultranza de los mercados y de los precios, así como la privatización generalizada de los medios de producción. Pero no sólo eso. Según John Gray (2000), tratar de imponer en todo el mundo el libre mercado de estilo angloamericano tendrá como consecuencia dismantelar el poco desarrollo logrado y causará guerras, agravará conflictos étnicos, ocasionará desastres como la caída del comunismo soviético y hundirá en la miseria a millones de personas por todo el planeta, más de las que ya lo están.

Otro aspecto importante del desarrollo como es entendido en la actualidad, es su relación paradójica con la democracia. En efecto, como señalan De la Lama y Del Castillo (2007: 138), en la medida en que no todos pueden acceder a los privilegios de un desarrollo siempre restringido, muy numerosos individuos son marginados, de hecho, de los privilegios y responsabilidades de la democracia, quienes sólo se limitán a paliar la satisfacción de sus necesidades más elementales. Así, por ejemplo, en Latinoamérica hoy, el dilema entre desarrollo y democracia se presenta como sigue: 56.3% de los latinoamericanos cree que el desarrollo económico es más importante que la democracia, mientras que 54.7% de ellos apoyaría un gobierno autoritario si resolviese los problemas que enfrentan,

especialmente precariedad e inseguridad (Ugalde, 2005: 35). También se puede consultar el reporte de la ONU sobre la crisis democrática en América Latina (*Público*, 22/04/2004: 28). Además, como ha señalado Robert D. Kaplan, la democracia es un hecho relativamente joven, sobre todo en los países periféricos, y visto en perspectiva histórica, no es más interesante que la ingente satisfacción de necesidades materiales fundamentales: tener un techo, comer, vestirse y contar con un trabajo (Puig, 2006: 3).

Es innegable que tanto el progreso como el desarrollo han sido y son realidades tangibles que pueden ser clasificables y cuantificables mediante conceptos y parámetros establecidos. La cuestión es que esos hechos, en la actualidad, marcan la profunda brecha que existe entre países ricos y países pobres, y entre gente rica y pobre en unos y otros. Un botón de muestra: en 1960, ya instituido el desarrollo, el ingreso medio por habitante de los 40 países más pobres del mundo, en relación con el ingreso medio de los habitantes de los 24 países de la OCDE, era de 1/30, mientras que en 1996 esa relación pasó a una proporción de 1/60. Por otra parte, la esperanza de vida en numerosos países de África sud-sahariana, que había rebasado los 50 años en la década de 1970, pasó a apenas 40 en el presente (Beaucage, 2007: 43).

Por encima de lo que podría ser llamado desarrollo realmente existente, el mismo Beaucage (2007: 45-47), siguiendo a Rist (1996), plantea que “la teoría misma del desarrollo, incluyendo su forma más reciente de ‘sustentable’, no es más que una representación y legitimación de la historia de Occidente y por eso no es aplicable globalmente.” Por tanto, como fruto de la historia de Occidente —y de los mitos fundacionales de ese mundo cultural—, el desarrollo es concebido como una fuente inagotable de recursos y de riqueza, como el crecimiento continuo de los bienes y servicios, de la economía toda. Esta premisa parecía que podía hacerse realidad hace algunas décadas, en los años 1950 y 1960, luego de la expansión ligada al término de la Segunda Guerra Mundial; pero hoy ese crecimiento continuo ya está encontrando sus límites, no sólo los tangibles como la energía, los recursos naturales o la creciente contaminación, por mencionar los más evidentes, sino también de índole cultural, ética en este caso: cada vez más gente se opone, al menos en teoría, a los modos actuales de consumo, altamente despilfarradores. Nunca como ahora, dicen De la Lama y Del Castillo (2007: 139), el desarrollo —aunque

se podría decir la especie humana— enfrenta tantos desafíos, pero sobre todo, y eso es lo más importante, en el presente enfrenta barreras económicas y ambientales colosales que probablemente lo coartarán.

Pese a lo anterior, quienes están convencidos del desarrollo —y por tanto del progreso— creen que siempre habrá capital y mano de obra abundante, que los ciclos económicos podrán ser manejados de alguna manera y que materias primas y energía habrá siempre. Por su parte, quienes no lo están y entreven los límites de los recursos, etcétera, plantean que hay que mantener el desarrollo, pero con *sustentabilidad*. A esta nueva actitud Rist la llama el *oxymore*.*

Desarrollo sustentable

Como se ha dicho, el debate en torno al desarrollo continúa dándose, pero sobre todo en su actual faceta llamada “sustentable” o “durable”. Quienes impulsan el desarrollo sustentable —que son personas y grupos de élite— reconocen en general un cierto fracaso del desarrollo —sin apellido—, concebido como la panacea para solventar las necesidades básicas de las mayorías de los países no desarrollados, cuyo modelo a seguir son los altos niveles de consumo y despilfarro de las naciones ricas. También reconocen que en los países periféricos o de desarrollo intermedio o bajo, el crecimiento, la distribución de la riqueza y los patrones de consumo difícilmente se equiparán con los de los países centrales o de alto desarrollo económico. Sin embargo, de alguna manera los añoran, los buscan —aunque sea de modo imaginario— y aun imitan por medio de sucedáneos: se trata de un comportamiento cultural.

Con todo, desde hace años, algunos grupos de esas élites en ambos tipos de países, pero sobre todo de las de los centrales, se han venido planteando los problemas de los límites del desarrollo: recursos cada vez más caros y escasos,

* “Figura retórica que consiste en relacionar dos antónimos. El ejemplo clásico es “oscura claridad” [...] En literatura o en los textos místicos, el procedimiento permite decir lo indecible evocando la concordancia de contrarios. Sin embargo, la versión ideológica del oxymore constituye una forma de camuflaje legitimador” (Rist, 1996: 282).

serios problemas de contaminación, así como desigualdades y desequilibrios sociales cada vez más agudos y chocantes. Según esa gente, la alternativa para hacer frente a los modos de crecimiento, consumo y contaminación del medio, es poner en marcha acciones que en lo general observen actitudes y comportamientos razonables para sustentar el desarrollo “Figura retórica que consiste en relacionar dos antónimos. El ejemplo clásico es “oscura claridad” [...] En literatura o en los textos místicos, el procedimiento permite decir lo indecible evocando la concordancia de contrarios. Sin embargo, la versión ideológica del oxymore constituye una forma de camuflaje legitimador” (Rist, 1996: 282). entendido como crecimiento “Figura retórica que consiste en relacionar dos antónimos. El ejemplo clásico es “oscura claridad” [...] En literatura o en los textos místicos, el procedimiento permite decir lo indecible evocando la concordancia de contrarios. Sin embargo, la versión ideológica del oxymore constituye una forma de camuflaje legitimador” (Rist, 1996: 282)., de tal manera que los niveles de consumo y confort no sean reducidos drásticamente y no se agoten, que el medio no se deteriore y pueda continuar reproduciéndose, y que haya suficientes recursos naturales para las generaciones futuras, o al menos para la siguiente. Se trata del paradigma del modelo de *desarrollo sustentable* (Beaucage, 2007: 67).

La idea de desarrollo sustentable apareció luego de la conferencia de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD). La nueva noción pronto ganó consenso y se convirtió en componente imprescindible de los discursos gubernamentales y de las agencias internacionales de desarrollo, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o la Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, como señala Beaucage (2007: 42), un examen superficial de la situación mundial a fines del siglo XX revela que ninguno de los dos términos, es decir, “desarrollo” y “sustentable”, corresponde a los procesos que hoy se están dando en el mundo, aunque —eso sí— se vive plácidamente en el *oximōron*, algo así como la “sensata locura”*. Empero, más allá de esa “insensata cordura” que viven las élites que se preocupan

** Beaucage (2007: 45-47), quien en esto sigue a Rist, no habla del *oxymore*, como éste, sino del *oximōron*, que en castellano es oxímoron, y en griego οξύμωρον. Para Beaucage, el desarrollo sustentable es un oxímoron, porque se trata de una frase que liga dos conceptos opuestos, es decir, desarrollo y sustentable, ya que, si hay

por el desarrollo sustentable, la satisfacción generalizada de las necesidades básicas de buena parte de la población mundial no están siendo satisfechas, tal como fue planteado en la CMMAD (*Idem*: 43).

No hay satisfacción generalizada de necesidades básicas, y la brecha entre países ricos y pobres se acentúa cada vez más: de manera inversamente exponencial, el desarrollo de los primeros incrementa el subdesarrollo de los segundos (Sarukhán, 2006: 21-27). Con todo, a ambos tipos de países afectan las presiones a las que están sometidas hoy en día las fuentes energéticas y el agua dulce, por ejemplo, como lo han apuntado en su ensayo De la Lama y Del Castillo (2007: 132-135). Por supuesto que hay alternativas para procurarse energía y agua limpia, pero muchas no son viables en lo inmediato, o son de plano antieconómicas.

Los problemas de tipo ambiental están afectando a todo mundo. Uno de los más acuciantes es el del calentamiento global, provocado por la emisión de gases de efecto invernadero. Para hacer frente a esa titánica dificultad, la mayor parte de las naciones se ha comprometido, mediante la firma del Protocolo de Kyoto, a reducir sustancialmente las emisiones de los gases correspondientes en un lapso de pocos años. Pero, como se sabe, el país que más emite ese tipo de gases, Estados Unidos, se niega a firmarlo, aunque también tampoco lo han ratificado China e India (Kemp, Leser y Reverchon, 2005: 6-7). No se ve, pues, cómo será durable y sostenible el desarrollo, cuando poco se hace para atenuar las causas que aumentan la temperatura del planeta, generando con ello cambios radicales en el clima que ya son adversos para el propio desarrollo.

Frente a los problemas del medio, tampoco los ambientalistas guardan una posición homogénea. Por una parte están los llamados *profundos*, quienes argumentan que durante la historia moderna de la humanidad ésta se expandió sin control debido al desarrollo de la economía capitalista, y ha impuesto con ello la destrucción de la naturaleza; lo mismo ocurrió —señalan— con los pueblos y culturas tradicionales que vivían en armonía con aquélla;

desarrollo tal como ha sido concebido y practicado, no puede haber sustentabilidad. Pero en este caso no se trata de una anodina figura literaria, sino de un camuflaje legitimador propio de la ideología que en el fondo pregona el consumo sin límites de la energía disponible y demás bienes naturales.

y concluyen así su examen: nunca hubo ni *progreso* ni *desarrollo*, sino al contrario, una degeneración que terminará pronto en apocalipsis si no se regresa a una vida natural (Beaucage, 2007: 56). Por otro lado se encuentran los ambientalistas militantes, quienes realizan actividades políticas que muchas veces molestan a sus oponentes por encima de su tolerancia, como *Greenpeace* o el desaparecido Chico Mendes, quien fue hecho asesinar por empresarios que explotan las riquezas de la Amazonia. Por último, se encuentra el grupo de los ambientalistas ramplones, que son la mayoría. Ellos, de manera tenue y ocasional, se involucran en acciones y manifestaciones en pro del medio, que la mayoría de las veces no rebasan el ámbito de la manifestación pública y los buenos deseos, y que por lo general se empalman con acciones de otros grupos alternativos, como los militantes del *new age*.

En el ámbito de los ecólogos profesionales y los científicos del medio ambiente tampoco se dan las posiciones homogéneas. En efecto, al menos existen dos posturas claras y se encuentran enfrentadas. Por una parte está la de Lester Brown (2004), quien dice que hay que actuar de inmediato. Propone desinflar la burbuja económica y detener la devastación de los recursos naturales del planeta. Para ello receta una movilización mundial –¿será posible?– para propiciar, mediante tres acciones mayores, un desarrollo económico sustentable a escala mundial. Esas acciones son: controlar la demografía, reduciendo la tasa de natalidad a la mitad, del presente al año 2015; erradicar las emisiones de carbono; y aumentar la productividad del agua en 50%. La segunda posición tiene como cabeza visible a Bjørn Lomborg. En su ensayo, *The Skeptical Environmentalist* (2001), este autor argumenta con formal sistematicidad y aparente rigor, que las cosas en el planeta no van tan mal desde el punto de vista de una supuesta degradación galopante de su ambiente. Incluso llega a decir que algunos de los indicadores sobre el cambio ambiental que sometió a examen han experimentado reversión, es decir, mejoría. Dicho de otro modo, ciertos aspectos del ambiente estarían mostrando indicios de cierta sustentabilidad. El caso de Lomborg es de hacer notar, porque sus argumentos fueron hechos de manera autocrítica, es decir, desde la posición de ambientalista militante. Los resultados de su estudio le hicieron rectificar su postura, asumiendo que hay problemas ambientales, pero reconociendo también que éstos pueden

ser inhibidos e incluso erradicados, a condición de que no se ceje en hacerles frente, ¿a quién darle la razón, a Lomborg o a Brown?

Lejos del intenso debate referido, se encuentran numerosos individuos y grupos que trabajan en el ámbito de la educación, convencidos de que ésta es el único y más eficaz medio para cambiar los hábitos humanos respecto del ambiente, para impulsar con ello un verdadero desarrollo sustentable. Sin duda son encomiables y aun sorprendentes las numerosas acciones en ese sentido. Empero, como bien lo apunta Beaucage (2007: 54), la educación puede cambiar ideas y actitudes en dirección de algún tipo de desarrollo sustentable, a condición de que no se opongan a los hábitos de la gente de los países ricos y de la gente acomodada de los países pobres, es decir comer carne todos los días y viajar en sus autos cien metros para ir a buscarla...

Respecto de los innegables progresos de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, pareciese que ellos se encuentran, al menos potencialmente, a la altura de los desafíos propios de un auténtico desarrollo sustentable, como lo muestran diversas soluciones a problemas ambientales, puestas a punto, al menos a escala experimental. El problema es que esas soluciones “chocan con las tendencias profundas del sistema productivo global” (Beaucage, 2007: 44). Por otro lado, la llamada *fiscalidad ecológica* aún no muestra sus alcances, expresados, sí, en forma teórica. Desde esa perspectiva, el tributo ambiental parece aceptable para los actores dominantes, en tanto que no cuestionan las bases del modo de producción hegemónico. La fiscalidad ecológica se ha limitado al marginal programa de los Eco-Swaps, que poco o nulo impacto han tenido en la sustentabilidad global, y, peor aún, pueden estar encubriendo el incremento del deterioro ambiental provocado por los países industrializados, que son los que pueden y se interesan en comprar esos bonos (Beaucage, 2007: 52).

Lo que quizá sí movilice a muchos gobiernos, empresarios, ambientalistas y gente común, a lo largo y ancho del planeta —aunque no necesariamente para impulsar el desarrollo sustentable—, sea el ya presente “contra-desarrollo”. En efecto, Nicholas Stern, antiguo y reputado economista en jefe del Banco Mundial, remitió hace poco al primer ministro británico los resultados de su estudio relativo a los efectos del calentamiento global sobre la economía mundial. Su informe, lejos de toda alharaca, concluye en el

sentido de que en principio esos efectos costarán a la economía mundial, de entrada, 5,500 billones de euros, ni más, ni menos (*Le Figaro*, 31/10/2006: 22). Así las cosas, adquieren mayor sentido las advertencias de Rist (1996: 290-306): el “desarrollo durable” o el crecimiento eterno, que es lo mismo, se están revelando como una verdadera “sensata locura”.

Desde el punto de vista de la demografía de las especies, los seres humanos somos poco numerosos. Seis mil millones y algo más son relativamente pocos individuos, sobre todo si se les compara con las ostras, por ejemplo, algunas de cuyas especies en un solo acto reproductivo dan vida a miles y miles de potenciales miembros de su especie. Somos pocos pero altamente depredadores, omnímodamente devastadores, si se acepta la frase. O dicho desde la perspectiva cultural, el modelo de reproducción social imperante genera enormes desequilibrios, desequilibrios que parece que están yendo contra sus propios creadores. Se trata de una cuestión cultural, hay que subrayarlo, inherente a toda la especie: el hecho de que el modelo de reproducción dominante haya surgido en lo que es llamado Occidente, no significa que de haber surgido en otra parte del planeta hubiese podido resultar diferente.

Según los especialistas, desde el punto de vista evolutivo, las especies duran, en promedio, entre 1 y 10 millones de años (Palme, 2006). Así las cosas, la especie *Homo sapiens* tendría en principio buenas posibilidades de permanecer sobre la faz de la Tierra por largo tiempo. Empero, sus formas culturales, incluido el desarrollo —sustentable o como sea—, están cuestionando con severidad dicha permanencia. Esta situación rememora una sentencia del recordado Carl Sagan: los demonios del hombre siempre andan por ahí, están sueltos y en cualquier momento pueden atacar.

Percepciones

En tonos que van de la aclaración a la invocación, de manera cotidiana se escucha en diversos medios la sentencia: “¡Estamos en el siglo XXI!” La expresión hace suponer, en principio, que en la centuria que corre sólo deberían ocurrir cierto tipo de cosas y no otras. Las primeras serían pertinentes, “a la altura de los tiempos”; las segundas, por el contrario, son consideradas anacronismos, rémoras. De tal suposición se desprende

otra: la que sobreentiende que el periodo actual es el más alto peldaño de la civilización y grado de progreso. En realidad esa frase y sus sobreentendidos expresan prejuicios ideológicos sustentados en una noción lineal del tiempo —ámbito en el cual ocurren los eventos y sus propias transformaciones, y se da la evolución general de las cosas— gracias a la cual, *per se*, las sociedades humanas estarían progresando sin obstáculo hacia formas más avanzadas y sofisticadas de civilización.

La idea de linealidad del tiempo tiene que ver con un gran cambio de paradigma respecto de la manera de concebir la realidad:

Antiguamente se creía que el tiempo era de carácter cíclico [En el presente,] por el contrario, [habitualmente pensamos que el tiempo es algo que se extiende a lo largo de una línea recta, hacia el pasado y hacia el futuro [...]] El concepto lineal de tiempo ha tenido un hondo impacto en el pensamiento occidental. Sin él hubiera sido difícil concebir la idea de progreso o hablar de evolución cósmica o biológica (Morris, 1984: 11, citado por Gould, 1989: 30).

Ese cambio, que de manera general puede ser ubicado en el Renacimiento, entre otras cosas propició la idea de libertad religiosa —y en consecuencia política— y favoreció el surgimiento y evolución de la ciencia moderna. Para la primera mitad de siglo XVIII, el avance del conocimiento en general, así como la expansión intelectual acumulada, aunados a una importante libertad de pensamiento, propiciaron ese gran movimiento intelectual de la modernidad que fue la Ilustración, donde participaron con gran entusiasmo notables pensadores de la época. Uno de ellos, Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, realizó un ensayo sobresaliente relativo al progreso humano (1788 [1795]). Convencido del avance indefinido de las ciencias y estudiando la “sustancia” de la historia, para Condorcet era posible reconocer las manifestaciones de la “perfectibilidad del espíritu humano”, de tal suerte que mediante la educación sería posible lograr el progreso intelectual y moral de la humanidad, que, según él, mostraba con claridad su marcha ascendente, progresiva. La idea de progreso había sido entronizada en *l'air du temps*.

Otro hito que impulsó la idea de progreso fue la acumulación de conocimiento y experiencia —específicamente sus aplicaciones tecnológicas—,

la cual desembocó en ese enorme fenómeno de la historia humana que es la Revolución Industrial. Ello permitió la multiplicación de la producción y avances inusitados en diversos campos de la actividad humana. En buena medida ese impulso ayudó a estructurar las disciplinas científicas y las actividades académicas, y se convirtió en la base del pensamiento positivista (*Cours de philosophie positive*, [1842] de Auguste Comte), heredero indirecto de la Ilustración, que pregonaba el progreso de la humanidad, alcanzable por medio del conocimiento positivo, precisamente, con lo cual se lograría reorganizar la caótica condición humana. Tales son, de manera harto general, los antecedentes históricos de la idea de progreso, en la cual aún estamos insertos, aunque, como lo ha señalado Leal (2007: 13), “su origen es reciente [y] su poder sobre nosotros [...] omnímodo”.

Pese a lo anterior, nuestra actual idea del progreso humano no es tan optimista como la de Condorcet o la de Comte. Dice Lecourt (1997) que la idea de progreso ayudó a los hombres —sobre todo a los que habitaban en Occidente— a enfrentar la incertidumbre del porvenir. Empero, en la actualidad esa misma idea ya no es tan apreciada, debido a que los actos de la humanidad, que han sido hechos en nombre del progreso, pareciera que se están tornando contra ella misma. El dogma del progreso está siendo cuestionado seriamente, aunque la noción siga siendo útil, al menos en términos de medición de cierto mejoramiento social. Así, pues, la idea de progreso se ha tornado relativa, tanto como la de desarrollo.

Precisamente en términos de tal relatividad es que han surgido posiciones encontradas en torno a él. La reaccionaria, primera de ellas, tomaría cuerpo en el miedo al progreso, miedo causado por los logros imputados a éste, que desde hace tiempo se estarían tornando contra la humanidad misma, entendida ésta como el sentido y fin último del progreso. La segunda, la postura trascendental —llamémosle así— sería la concepción vitalista del progreso. Ella podría ser entendida como la superación ideal de la certeza de finitud del individuo: se trata de una idea religiosa pero sin la institución que la administre, al menos por ahora. Dicho de otro modo, la superación de ese sentimiento de finitud se lograría gracias a la “seguridad” de la continuidad del individuo a través de su comunidad inmediata —e incluso de la humanidad toda— que seguiría existiendo y progresando.

La realidad del progreso y del desarrollo transita también por la perspectiva de la percepción que de ellos se tenga. Leal (2007: 14) argumenta sobre el poder de la idea de progreso en su sentido material: “Parece, pues, que todos sabemos a dónde vamos, o al menos que queremos ir en esa dirección [...] hasta los globalifóbicos quieren computadoras y se conectan en red”. John Horgan (1998: 309-310) señala algo similar cuando dice que los humanos en general “estamos impregnados por el progreso [...]. Cada año tenemos ordenadores más pequeños y rápidos, coches más elegantes, nuevos canales de televisión”. Sin embargo, ese optimismo causado por los avances de la ciencia y la tecnología, por el progreso en su forma material, no es compartido por todos los científicos. Por ejemplo, Bury (1971) escribió que la ciencia ha progresado durante los últimos cuatro siglos, pero ¿qué garantía existe de que no se tope un día con barreras infranqueables? Por su parte, el biólogo Gunther Stent (Horgan, 1998: 26 y ss.), entre otros, consideró que la ciencia está en declive como cualquier fenómeno natural —y con ello el progreso y el desarrollo—, pues desde hace años presenta rendimientos decrecientes. Ello ha hecho que cada día sea más practicada la ciencia irónica (*Idem*:23). En las disciplinas sociales, como la antropología, uno de los más destacados practicantes de la ciencia irónica fue Clifford Geertz (*Idem*: 201-206). Por el contrario, el físico Michio Kaku (1998) y Hans Moravec (Horgan, 1998: 313-316), ingeniero en robótica, consideran que el progreso de la ciencia y con ello el de la humanidad es prácticamente ilimitado. Una posición intermedia sería la de Tirso de Andrés (2002), físico e ingeniero de sistemas, quien señala que hay grandes posibilidades de progreso, gracias, entre otras cosas, a la revolución informática, pero tal dependerá de las decisiones específicas que tomen los hombres en circunstancias concretas.

En el contexto de las disciplinas sociales, una percepción de la noción de progreso es la que plantea que ésta, como casi todas las filosofías de la historia, es en lo básico una elaboración teórica en la que subyace algún tipo de optimismo escatológico. Las escatologías optimistas, en tanto que formas de pensamiento religioso, tendrían su origen, según Geertz (1995: 98), en la crisis de inescrutabilidad del futuro que padece todo ser humano. Dicho en otra forma, mientras sean producidas elaboraciones intelectuales

que conciban expectativas de mejoramiento, de bienestar, de felicidad, persistirá alguna idea de progreso, incluso o sobre todo si es de índole metafísica. Bajo tal enfoque, se podría decir que la noción de progreso, en tanto que idea de esperanza, frisa el pensamiento religioso. Éste, producido por la necesidad cognoscitiva del ser humano de re-ligarse a algún “orden cósmico”, “aseguraría” la eternización de su existencia. En esto coinciden las ideologías vitalistas, las cuales perciben el tiempo y el progreso como formas de vida más allá de cualquier consideración religiosa —aunque ellas mismas sean pensamiento religioso— y aun científica.

Desde otra faceta de la perspectiva religiosa Robert Nisbet (1996: 438 y ss.), ha argumentado que el ideal de progreso entró en crisis durante el siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, debido a la decadencia de la religiosidad. Para este autor se trata de una crisis moral del pensamiento contemporáneo, según la cual la idea primigenia de progreso, que era un objetivo moral, ha sido desplazada por otra que tiene su razón de ser en la vorágine material y cultural actual. Al respecto, Schuurman señala que con la pérdida de la creencia en el progreso y la crisis del desarrollo, la idea de modernidad, como sinónimo de ambos, se ha desplazado a formas de pensamiento que él califica de post-desarrollistas —¿religiosas?—, donde se encuentran mezcladas posturas de tipo *new age*, *fin de siècle*, con ecos apocalípticos, así como la teoría de la “modernización refleja”, que ha dado paso a la noción de “sociedad de riesgo” (2007: 154-156).

Vale la pena mencionar que la idea de modernidad, entrañada por la de progreso, también ha entrado en crisis, aunque, según Kaplan (2002), desde sus orígenes tuvo un cariz excluyente. Este autor plantea que el sentido de lo moderno remite a la aspiración de separar las cosas del presente de las del pasado, porque el presente siempre es mejor. Así, las manifestaciones de la vida moderna —las ideas, la política, la arquitectura o la música— no son una prolongación del pasado ni una reacción contra él, sino su rechazo. Empero, también se dice que la noción de modernidad ha entrado en crisis. El pensamiento anti-modernista —del modernismo de tipo occidental— esgrime que “la naturaleza humana y la vida moderna están de alguna manera encontradas [, que el] mundo moderno [...] de ideas y logros liberales [no asegura la vida, porque] la verdadera vida existe en algún otro lugar” (Berman, 2003: 32).

Y sin embargo, se mueve... Con todo y su crisis, la idea de progreso sigue viva y es fuerte. Esto se debe, según Bury (1971: 313-314), a la *ilusión de finalidad*, idea muy poderosa que hace creer a los hombres en un fin trascendental. Como idea religiosa laica —aunque suene paradójico— el progreso representa la expectativa de lograr el bienestar en este mundo, en algún momento del futuro, y no esperar hasta la “otra vida”, como hicieron la mayoría de los resignados hombres del Medioevo. Sobre la misma ilusión de finalidad, Willis Harman, una suerte de futurólogo, ha asegurado que está en proceso de formación una nueva conciencia para el “buen desarrollo planetario” (1993: 168y ss.). La mala noticia para quienes sustentan sus argumentos en el pensamiento religioso es que los físicos aseguran que la cuántica terminará por explicar los fenómenos místicos, tanto como los psíquicos (Horgan, 1998: 233).

Al margen de las perspectivas de índole religiosa relativas al progreso y al desarrollo —Rist (1996: 40-46) habla del “desarrollo como elemento de la religión moderna—, existen, por supuesto, las posturas laicas sobre el tema. Por ejemplo, Zaki Laïdi (1997) considera que la radicalidad de la globalización económica está induciendo a la pérdida de representación simbólica del porvenir de la humanidad —recuérdese lo dicho por L. White, señalado páginas atrás—, es decir, una representación positiva y tolerable, por supuesto. Dice este autor que el deterioro de la representación del progreso según era concebido en décadas o siglos pasados, está haciendo desaparecer cualquier utopía a propósito del futuro humano, está creando un mundo sin sentido. Por su parte, Raoul Vaneigen (1999) considera que el capitalismo parasitario, el neo-capitalismo y el totalitarismo del mercado están distorsionando y degradando la obra del ser humano y deteniendo su progreso. Para superar tal situación llama a la creación —no sin una buena dosis de idealismo— de una Internacional del Género Humano, sola instancia capaz de conjurar los estragos de las nuevas caras del sistema capitalista. Esta posición de defensa del progreso humano y en contra de la dictadura del mercado, es coincidente con la de Nisbet (1996: 438-486), ya mencionado, en el sentido de que la búsqueda de aquél no debe significar el desastre ecológico, como tampoco la renuncia a la justicia social y el cuidado del proceso cultural. Algo similar a lo anterior, pero referido al desarrollo, sostienen De la Lama y Del Castillo,

quienes consideran que éste tendría que ser sostenido sin degradar el ambiente y fortaleciendo un estado de derecho global (2007: 139-140), aunque la tarea no parece fácil en absoluto.

En este punto vale la pena preguntarse si el pensamiento religioso y las buenas propuestas serían suficientes para mantener el progreso de la humanidad. Tal no parece viable, y no es claro hacia dónde orientar los esfuerzos. Al respecto, Lecourt (1997) se pregunta si es posible una ética universal que soporte el progreso; una ética, probablemente jalonada por el pensamiento científico, que fuese capaz de influir sobre las convicciones de los hombres para hacer cambiar su actitud, evitar guerras, convivir armónicamente con el ambiente, lograr bienestar general. Es aventurado ofrecer una respuesta...

Otra manera de situarse frente al progreso y al desarrollo es el de su examen en tanto que mitos. Como se ha dicho, un mito de origen requiere de un esquema narrativo, se trata de una manera específica de contar una historia. Para Baré, (2007: 92-93), “toda teoría del desarrollo [...] constituye un esquema narrativo [...] ligado a la historia económica y social de Europa [y los Estados Unidos]”. Y en tanto que mito de origen, es por sí mismo un fenómeno histórico y *corpus* teórico de la antropología (Baré, 2007: 93). En este sentido, recuerda Gabriel Zaid, apoyándose en Claude Lévi-Strauss, que la función de los mitos es remontar – en el ámbito metafísico, por supuesto – la paradoja insuperable de su propia naturaleza. Por ello agrega que “el progreso oculta su contradicción en la esperanza de tiempos cada vez mejores” (2005, 70-VI: 49).

En fin, como lo apunta Leal, “los seres humanos damos en pergeñar teorías metafísicas más allá de la experiencia y la acción posibles” (2007: 18), y a ello se puede agregar que algunas de esas teorías desatan fuerzas que en ocasiones se salen de control, como ocurre con los aprendices de brujo.

Otras percepciones

Desde una perspectiva temporal mucho mayor que la del último medio milenio, periodo en el que aparecieron las nociones de progreso y desarrollo, los avances sociales y culturales de la humanidad son incuestionables. Ellos

tuvieron lugar a lo largo de miles y miles de años, las pesquisas arqueológicas y antropológicas han dado cuenta de ello. De hecho, a partir de esta última disciplina ha sido elaborada una teoría general que explica los procesos culturales, en particular el del cambio *progresivo* a largo plazo (Hunter y Whitten, 1992: 297-301). A primera vista, tales procesos aparecen como lineales y pausados, de lo simple a lo complejo (*The New Encyclopaedia Britannica*, 1994-3: 782-784). Sin embargo, en ese derrotero ha habido grandes saltos evolutivos, desde el control del fuego y la sedentarización, hasta la revolución informática (Diamond, 1998: 298). Por otra parte, cada vez se hace más evidente que los procesos sociales, es decir, históricos, han adquirido mayor velocidad, no sólo en términos, por ejemplo, de industrialización creciente e innovación tecnológica, sino a modo de catálisis en muchos otros ámbitos de la actividad humana: pareciese que la concatenación de diversos fenómenos desencadenados por el hombre está acelerando la evolución sociocultural (Diamond, 1998: 296).

Tanto la noción de progreso como la de desarrollo permiten entender de cierto modo el proceso humano de los últimos siglos; incluso, los fenómenos que ellos comprenden son mensurables, tanto cuantitativa como cualitativamente. Empero, el concepto de evolución englobaría mejor los procesos socioculturales de largo y muy largo plazo, dándoles un sentido más claro, especialmente en referencia a los cambios de carácter cualitativo, que involucran tanto al hombre como al medio. En este sentido, en *Teoría del símbolo* (1994) Norbert Elias plantea la innegable convergencia de lo social y la natural, que conjunta confrontando la biología evolutiva con una sociología del conocimiento globalizadora. Además, si el concepto evolución es manejado con precisión y rigor desde la perspectiva de las coordenadas, por así llamarlas, tiempo, espacio y cultura, así como en sus diversas escalas, la comprensión de la realidad es mucho más amplia y nítida. Por ejemplo, para inteligir la evolución de la materia, desde el *big bang* hasta el momento actual del cerebro humano, el concepto evolución causa mayor sentido. Así se hace comprensible el concepto de “materia pensante”. Bajo la lógica de la teoría del *big bang*, es comprensible la evolución de la materia, entendida como la complejización de la misma. En este sentido, según lo dicho por Martin Rees (1999: 47), la materia ha evolucionado en su complejidad hasta ser capaz de inteligir y comprender sus propios orígenes.

La explicación del *big bang* que elucida el horizonte de sucesos, es decir, el tiempo como dimensión (Hawking, 1988), aunada a la complejización de la materia que ha permitido la evolución de la inteligencia humana, inducen a ésta a pensar de manera progresiva. Aunque hasta ahora la inteligencia humana sólo es capaz de recordar los sucesos del pasado y su evolución en escalas de temporalidad diversa, la linealidad inherente al concepto del tiempo, propia del paradigma predominante, le induce a pensar la realidad de manera procesual, progresiva.

En el ámbito de la vida, son numerosos los biólogos que admiten la existencia de cierto progreso, “definido de manera más o menos difusa en términos de incremento de complejidad” (Wagensberg y Agustí, 1998: 11). Y respecto de las escalas de complejidad biológica creciente, el solo “mecanismo” aceptable para los especialistas es cierta direccionalidad de la misma; se trata de la *selección natural*. Ahora bien, aun reconociendo la selección natural, para muchos científicos la evolución biológica es contingente, azarosa y discontinua, en vez de ordenada y progresiva (Gould, 1989), aunque hay partidarios de la idea de progreso en la biología evolutiva (Wagensberg y Agustí, 1998: 12-13), donde subyace una idea de progreso. En esta postura se encontrarían los sociobiólogos, como Wilson (1975, citado por Horgan, 1998: 189-190), para quien la sociología y por consecuencia las demás disciplinas sociales, adquiriría realmente su estatuto científico sólo si se sometiese al paradigma darwiniano, por medio de una “rigurosa teoría matemática de la interacción [...] entre los genes y la cultura (*Idem*: 190).

Aceptando en principio que la evolución de la materia ha arribado a la complejidad del cerebro humano —sin duda una de varias vías de complejidad—, el cual produce pensamiento abstracto capaz de reflexionar sobre sus propios y remotos orígenes, y aceptando también la existencia de los *memes**, los cuales harían posible la interconexión de diversos componentes de la materia, entonces la evolución podría estar apuntando

* Un meme es una suerte de “carga cultural”, por medio de las cuales es transmitida la cultura a las nuevas generaciones. Se trata de la unidad mínima de transmisión de la herencia cultural. El neologismo fue acuñado por Richard Dawkins (*The Selfish Gene*, 1976), debido a su semejanza fonética con el término gen (introducido en 1909 por Wilhelm Johannsen para designar las unidades mínimas de transmisión de la herencia biológica),

hacia nuevas formas de complejidad, como la integración entre el ser humano y formas de inteligencia artificial, ámbito en el que ya se están dando pasos, osados y sorprendentes a la vez (De Andrés, 2002). Con todo, como reconocen muchos científicos, lo aleatorio y lo paradójico se encuentra en todos los procesos: se trata de una presencia irreductible que puede truncar, desviar o erradicar la evolución y sus progresos, si es que éstos realmente existen.

Término

Sin duda existe cierto consenso sobre los progresos sociales y culturales de la humanidad, especialmente durante los últimos dos o tres siglos, pero también es cierto que algunos observan el progreso como una paradoja. Por ejemplo, Lévi-Strauss, citado por Roger Bartra, habla de la antinomia del progreso. Dicha antítesis plantea que “la diversidad [sociocultural] inicial [ha sido inevitablemente sustituida] por la homogeneización y la unificación, lo que por obra de una verdadera entropía sociológica conduce a la inercia del sistema” (Bartra, 2003, 53: 100). Y pareciese que la realidad le está concediendo cierta razón al antropólogo de origen belga.

Aunque la palabra desarrollo —vocablo comodín— sigue en la jerga de políticos y tomadores de decisiones, en tanto que instituciones, instrumentos de intervención pública o programas sociales, el desarrollo ya se está transformando, en gran medida, en cosa del pasado. Como lo han señalado De la Lama y Del Castillo (2007: 141), las preocupaciones del Club de Roma pasaron de moda, y las descripciones de su Informe terminaron por convertirse en literatura costumbrista que dio cuenta, sobre todo, de las zonas paupérrimas de los países ahora llamados emergentes, para expresarlo con corrección política. Con todo, parece que algunas de las advertencias del Informe del Club de Roma hoy se están tornando realidad, aunque no tal como fueron planteadas en su momento.

por una parte, y por otra, para señalar la similitud de su raíz con memoria y mimesis. Ver <http://www.rubinghscience.org/memetics/dawkinsmemes.html>, capítulo 11 del libro citado “Memes: the new replicators”, y también <http://en.wikipedia.org/wiki/Meme>.

Con todo, las nociones-términos progreso y desarrollo siguen presentes. En este sentido, Schuurman (2007: 153) asegura que aún queda un largo camino por recorrer para deshacerse de ellos. También siguen presentes, de alguna manera, los estudios sobre el desarrollo, y más ahora que “se vive” y se debate en torno al “desarrollo sustentable”. Sin embargo, señala el mismo autor, (*Idem*: 167-168) los estudios sobre el desarrollo pasaron al siglo XXI “sin dar un gracioso salto” –de panzazo, para decirlo coloquialmente–, sin “paradigmas” ni teoría o práctica alternativos, sin opción “moral universal [...] de justicia [...] para la humanidad”.

Empero, por encima de posiciones éticas situadas entre pesimismo y optimismos extremos, sería sano observar el presente –pleno de progreso y desarrollo– de la manera más objetiva y desapegada posible. Sin duda son moneda corriente el abatimiento de recursos naturales, la contaminación extrema, los efectos del calentamiento global, así como las numerosas tensiones sociales, guerras y miseria de cientos, si no de miles de millones por todo el mundo. Pero también son más, cada día, las iniciativas serias para hacer frente a esos desafíos descomunales. Además, aunque no se puede esperar todo de la ciencia y la tecnología, el ser humano cuenta hoy con un arsenal de conocimiento y experiencia acumulados que le serán de gran utilidad para enfrentar un futuro cada vez más incierto —como siempre lo ha sido— y turbulento. Y una de las maneras más sensatas de hacer frente a tales incertidumbres es la que plantea Lecourt (1997): puesto que no hay aventura humana exenta de riesgo y nada dispone más a la inseguridad que el deseo obsesivo de seguridad, la opción más viable de cara al futuro —con o sin progreso y desarrollo— es la inteligencia y el espíritu de libertad.

En cualquier caso, es seguro que en el futuro, como ahora, no habrá justicia e igualdad para todos, ni todos se beneficiarán de la misma manera de los progresos y del desarrollo, amén de que son previsibles retrocesos y la persistencia crónica del llamado subdesarrollo. Por ello, como señala Leal (2007: 35), la mejor manera de observar las cosas es *sine ira et studio*, sin enojarse ni tomar partido. De la misma manera, hay que alejarse de pesimismo —más aún si tienen tufillos apocalípticos— y cuidarse del optimismo ramplón del tipo “la mano invisible del mercado lo resolverá todo” o “la ciencia proveerá las soluciones”. Hay que vivir la historia como

es, tal cual lo señala Lothar Knauth (1991), lejos de todo mito y proyecto, sea éste esperanzador o pesimista.*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, Nicola
1987 *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Alegría, Jesús, Marisol Carrillo y Emilio Sánchez
2004 “La enseñanza de la lectura”, *Scientific American Latinoamérica*, 3-30:6-14.
- Baré, Jean-François
2007 “Por una antropología del desarrollo económico”, en *Estudios del Hombre/Progreso y Desarrollo*, 22: 71-109.
- Barfield, Thomas
2000 *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI Editores.
- Bartra, Roger
2003 “Las redes imaginarias del terror político”, *Letras Libres*, 53(V):98-103.
- Beaucage, Pierre
2007 “El desarrollo sustentable: crítica del discurso y de las prácticas”, en *Estudios del Hombre/Progreso y Desarrollo*, 22: 41-70.
- Bell, Daniel
2003 “La gestación del siglo XXI” (entrevista con Enrique Krauze), *Letras Libres*, 58(V): 42-48.

* Agradezco a Alicia Velazquez y Erika Ruiz la búsqueda y obtención de algunos datos que se incluyen en este trabajo, sobre todo de orden bibliográfico, lo mismo hago con Ricardo Rodríguez, quien además hizo una revisión general del texto. A Eduardo Santana agradezco la pista de la longevidad de las especies y a Hilda Morán la de Norbert Elias, así como su lectura atenta.

- Berman, Paul
2003 “El filósofo del terror islámico”, *Letras Libres*, 55(V): 28-36.
- Bodley, John
1990 *Victims of progress*. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- Borgatta, Edgar F. y Rhonda J. V. Montgomery (dirs.)
2000 *Encyclopedia of Sociology*. Nueva York: The Gale Group.
- Brown, Lester
2004 *Salvar el planeta. Plan B: ecología para un mundo en peligro*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bury, John
1971 *La idea del progreso* (1932). Madrid: Alianza Editorial.
- Carrasco, Rosalía
1998 “Retos del desarrollo social en México”, *Revista de Trabajo Social*, 21. México: Escuela Nacional de Trabajo Social, UNAM.
- Castillo Pérez, Nidia (coord.)
2004 *Desarrollo científico, tecnológico y educación superior en América Latina*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Nacional de Ingeniería de Nicaragua.
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de
1988 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1795] París: Flammarion.
- Cordera Campos Rolando y Leonardo Lomelí
2005 “Los temas del desarrollo”, *Nexos*, 330: 21-24.
- Corominas, Joan
1994 *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Editorial Gredos.

De Andrés, Tirso

2002 *Homo cybersapiens*. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.

De la Lama, Alfredo y Marcelo del Castillo

2007 “El debate sobre el crecimiento: una mirada retrospectiva y otra prospectiva”, en *Estudios del Hombre/Progreso y Desarrollo*, 22: 11-147.

Del Campo, Salustiano (dir.)

1987 *Diccionario UNESCO de Ciencias Sociales*. Barcelona: Editorial Planeta.

Diamond, Jared

Armas, gérmenes y acero. Madrid: Editorial Debate.

Duchet, Michèle

1977 *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. París: Flammarion.

Encyclopaedia Britannica

1994 *The New Encyclopaedia Britannica*. Macropædia Knowledge in Depth.

Enciclopedia Universal Sopena

1966 *Enciclopedia Universal Sopena*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, S.A.

Enciclopedia Universal Ilustrada

1922 *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.

Fairchild, Henry P. (ed.)

1949 *Diccionario de sociología*. México: FCE.

Ferguson, James

- 1994 *The Anti-Politics Machine. "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Miniápolis: Minnesota University Press.

Geertz, Clifford

- 1995 *La interpretación de las culturas* [1973] Barcelona: Editorial Gedisa.

Gimeno, Juan Carlos y Pilar Monreal (eds.)

- 1999 *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*. Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación/Los libros de la Catarata.

Giner, Salvador, Emilio Espinosa y Cristóbal Torres (eds.)

- 1998 *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

Gould Stephen Jay

- 1989a *Time's arrow, time's cycle: myth and metaphor in the discovery of geological time*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1989b *Wonderful Life*. Nueva York: W. W. Norton.

Gray, John

- 2000 *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona: Editorial Paidós.
- 2004 *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*. Barcelona: Editorial Paidós.

Gray, John, Gabriel Zaid, Amaryta Sen y Julieta Campos

- 2004 "La ilusión del progreso". *Letras Libres*, 71(VI):12-34.

Harman, Willis

- 1993 *Conscience globale. L'avenir d'une société en mutation*. París: C.E.I.A. Éditions.

- Hawking, Stephen
1988 *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros.* México: Editorial Crítica/Grijalbo.
- Horgan, John
1998 *El fin de la ciencia.* Barcelona: Editorial Paidós.
- Hunter, David y Philip Whitten
1981 *Enciclopedia de Antropología.* Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Kaku, Michio
1998 *Visiones. Como la ciencia revolucionará la materia, la vida y la mente en el siglo XXI.* Madrid: Editorial Debate.
- Kaplan, Robert D.
2002 *El retorno de la Antigüedad. La política de los guerreros.* Barcelona: Ediciones B.
- Kempf, Hervé, Eric Leser y Antoine Reverchon
2005 “Kyoto. Año I”, *Público*, 19/02: 6-7, sección Fin de semana.
- Knauth, Lothar
1991 “El significado del mundo actual”, *Signos*, Anuario de Humanidades. UAM-Iztapalapa, (VI): 277-290.
- Leal Carretero Fernando
2007 “Filosofía de la historia e historia del *a priori*”, en *Estudios del Hombre/Progreso y Desarrollo*, 22: 13.40.
- Laïdi, Zaki
1997 *Un mundo sin sentido.* México: FCE.
- Le Boucher, Eric
2005 “China. El Dragón crece”, *Publico*, 25.06: 6-7, sección Fin de Semana.

Lecourt, Dominique

1990 *Contre la peur*. París: Quadrige/Presses Universitaires de France.

1997 *L'avenir du progrès*. París: Les Éditions Textuel.

2003 "Penser la science, interroger le développement", *Sciences au Sud* 18:1-16.

Lévi-Strauss, Claude

1976 *Antropología Estructural* [1958]. Buenos Aires: EUDEBA.

Lomborg, Bjørn

2001 *The Skeptical Environmentalist*. Cambridge: Cambridge University Press.

Magna Enciclopedia Universal

2002 *Magna Enciclopedia Universal*. Barcelona: Ediciones Corroggio.

McNeill, William H.

1995 "The changing shape of Western History", *Theory and History*, mayo: 8-26.

Morris, Richard

1984 *Time's arrows: scientific attitudes toward time*. Nueva York: Simon & Schuster.

Nisbet, Robert

1996 *Historia de la idea de progreso* [1980] Barcelona: Editorial Gedisa.

Palme, Jacob

2006 <http://web4health.info/en/aux/homo-sapiens-future.html>
(26/10/2006)

Puig, Carlos

2006 "Historias del más allá", *Público*, 29/07:3.

- Rees, Martin
 1999 “Exploring our Universe and others”, *Scientific American*, diciembre, 44-49.
- Rist, Gilbert
 1996 *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*. París: Presses de Sciences Po.
- Rostow, Walt W.
 1960 *The stages of economic growth*. Boston: Cambridge University Press.
- Sachs, Jeffrey
 1993 *Macroeconomics in the Global Economy*, Prentice Hall.
- Sachs, Wolfgang
 1996 *The development dictionary. A guide to knowledge as power*. Londres-Nueva Jersey: Zed Books Ltd.
- Sagan, Carl
 1997 *El mundo y sus demonios*. México: Editorial Planeta.
- Sahlins, Marshall
 1980 *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, París: Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines). Traducción francesa de *Culture and Practical Reason*. Chicago (1976).
- Sarukhán, José
 2006 “Deterioro ambiental: Un diagnóstico”, *Nexos*. 338: 21-27.
- Schuurman, Frans J.
 2007 “¿Paradigmas perdidos, paradigmas recuperados? Los estudios sobre el desarrollo en el siglo XXI”, en *Estudios del Hombre/Progreso y Desarrollo*, 22: 149.171.

- Silva, Guido
1988 *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: FCE.
- Spence, Jonathan D., Isabel Turrent, Yiyun Li y Ramón Cota Meza
2005 “China ¿Tigre de papel”, en *Letras Libres*, 74(VII): 10-36.
- Stern, Babette
2005 “Erreurs sur le Tiers-monde”, *Le Monde. Dossiers & Documents*, 345: 1.
- Stern, Nicholas
2006 “Le réchauffement, un peril à 5 500 milliards”, *Le Figaro*, 31.10: 22.
- Stiglitz, Joseph
2002 *Globalization and Its Discontents*. Nueva York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Suárez Dávila, Francisco
2005 “Entre el Consenso de Washington y el Foro de Barcelona”, *Nexos*, 330: 15-19.
- Tello Díaz, Carlos
2003 “Contra el progreso”, *Proceso* 1368: 22.
- Ugalde, Luis Carlos
2005 “El falso dilema entre desarrollo y democracia”, *Nexos*. 325: 29-35.
- Vaneigem, Raoul
1999 *Pour une internationale du genre humain*. París: Le Cherhe Midi Éditeur.
- Wagensberg, Jorge y Jordi Agustí (eds.)
1998 *El progreso. ¿Un concepto acabado o emergente?* Barcelona: Tusquets Editores.

White, Leslie A.

1969 *The science of culture* (1949) Nueva York: Farrar, Strauss y Giroux, Inc.

Wilson, Edward O.

1975 *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Harvard University Press.

Zaid, Gabriel

2004 “¿Qué hacer con los mediocres?”, *Letras Libres*. 70(VI): 48-50.



Tres perspectivas sobre el progreso futuro de la humanidad

Dado que no recordamos el futuro, como ha señalado el físico Stephen W. Hawking, nadie puede conocerlo. Sin embargo, ello no impide que se intente descifrarlo. A lo largo de la historia los hombres han intentado conocerlo recurriendo a métodos diversos, la mayor parte de ellos disparatados, otros no tanto. En la actualidad, más allá de la persistente charlatanería, la futurología sería intenta calcular e interpretar los sucesos del porvenir a partir de un conocimiento formal y sistemático del presente, y con base en criterios considerados objetivos.

En las siguientes líneas realizaremos una revista panorámica de tres libros de relativa reciente aparición, que se plantean cómo será el futuro, aunque su objetivo no es descifrarlo, y ofrecen respuestas al respecto. Cada cual parte de premisas específicas: el primero lo hace desde consideraciones de índole política, es prospectivo; el segundo expone, a partir de los logros científicos actuales, sus visiones de lo que puede ser el futuro de la humanidad a mediano y largo plazo; el tercero despliega un argumento de orden filosófico, situado entre la aproximación cognitiva y física del ser humano y la computadora. Pese a estas diferencias, todos tienen algo en común: en los tres subyace una pregunta no del todo explícita: ¿se puede esperar progreso en el orden social y humano?

El primero de ellos, *Le Rapport de la CIA*,* es una traducción al francés de un informe de la Agencia Central de Inteligencia, sobre el futuro del mundo a corto plazo, y forma parte de un documento más amplio hecho por el National

* *Le Rapport de la CIA. Comment sera le monde en 2020?*, presentación de Alexandre Adler y traducción al francés de Johan Frédéric Hel Guedj, París, Éditions Robert Lafont, 2005, 269 pp.

Intelligence Council de los Estados Unidos. Se trata de un texto prospectivo, con una sugerente introducción del historiador Alexandre Adler, y en el que numerosos especialistas consideran las tendencias mundiales dominantes en el presente para calcular posibles escenarios globales en un futuro de entre quince y veinte años. Es una visión panorámica y multifactorial, aunque redactada desde el punto de vista del papel de superpotencia de los Estados Unidos. El segundo es *Visiones*¹, de Michio Kaku, cuyo tema central es el futuro considerado a partir del estado actual de la ciencia. Kaku asume aquí una posición optimista: según él, habrá una “era de sinergia entre las tres revoluciones [científicas] fundamentales [y una casi ilimitada capacidad para manipular] la materia, la vida y la inteligencia” (p. 27). El tercero y último es un osado pero inteligente ensayo de Tirso de Andrés², titulado *Homocyber Sapiens*, y que aborda la revolución informática y su eventual conjunción con el ser humano: el futuro hombre máquina.

Para realizar una presentación convergente de los textos mencionados, en apariencia muy distintos, decidimos ir de lo general a lo particular. Optamos por una de las rutas que ellos marcan, y que puede ser representada por medio de una metáfora gráfica: la de los círculos concéntricos. De esta suerte, el círculo exterior contiene información general, aunque en cierto modo privilegia los aspectos político y económico. El siguiente involucra tres campos científicos, los de la informática, la biología y la física. En el círculo interior, el último partiendo de afuera hacia adentro, el objeto de reflexión es el de la informática. La unión de esos tres círculos concéntricos —tres campos de conocimiento— residiría en la interdependencia de ciertos factores en común que en conjunto, directa e indirectamente, estarían incidiendo y delimitando las formas que asumiría el futuro de la humanidad.

Cuando se cuestiona sobre las expectativas del futuro del ser humano, en general, las respuestas que se ofrecen se apoyan en la confianza: de alguna manera se piensa que la situación ha de ser mejor que la presente. En particular los políticos, especialistas en ofrecer quimeras, prácticamente siempre dicen que el futuro será mejor; palabras como *progreso* y *desarrollo* no suelen caérseles de la boca,

-
1. Michio Kaku. *Visiones. Cómo la ciencia revolucionará la materia, la vida y la mente en el siglo XXI*, versión castellana de Fabián Chueca, Madrid, Temas de Debate, 1998, 484 pp.
 2. Tirso de Andrés. *Homo Cybersapiens. La inteligencia artificial y la humana*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2002, 341 pp.

constantemente las profieren. Su uso indiscriminado las torna confusas o termina por vaciarlas de significado. Empero, tratándose de cuestiones clave, del tipo: ¿habrá progreso en el futuro? o ¿continuarán las sociedades desarrollándose?, sería conveniente ahondar un poco en el significado del progreso y del desarrollo.

Según muchos autores, la percepción del pasado, el presente y el futuro dependen del punto de vista que se adopte. Franz Martin Wimmer (1983)*, por ejemplo, habla de dos grandes premisas sobre el pasado, prácticamente de orden universal. La primera, ampliamente ideológica, sostiene la existencia de una Edad de Oro que por alguna razón funcionó mal e hizo que se descendiera hasta el “ominoso” presente, en el que se añora el pasado y se suspira por la restitución en el futuro de las condiciones de ese idílico pasado. La segunda premisa, menos cargada de ideología, considera un inicio primitivo que a través del tiempo conoció progresos y desarrollo, por lo que sólo se puede esperar la superación continuada en el futuro. Si bien la segunda premisa fue concebida mucho después que la primera, Wimmer aclara que ella no sustituyó a la primera; al contrario, ambos puntos de vista han convivido y lo hacen hasta el presente, y coinciden en la espera de un mejor futuro. Como se ha señalado líneas arriba, el punto de vista de la humanidad, en general, se apoya en la confianza.

Wimmer apunta la dificultad para probar la existencia de una Edad de Oro, lo que implica, racionalmente hablando, el desecho de esa premisa. Y respecto de la segunda, señala que no es posible aceptar del todo la idea de un progreso continuo, pues la historia está llena de ejemplos de estancamiento o retroceso. Si a esto se agrega que los beneficios del progreso no llegan a todos, lo único que queda, dice el autor en cuestión, es un progreso relativo, limitado, que tiene la ventaja menor pero cierta de poder ser medido. Por ello es más adecuado hablar de evolución de los fenómenos sociales y culturales que de progreso y desarrollo de los mismos. Pero la evolución de la que se habla no es aquélla que consiste de manera ideal en una sucesión de estados cada vez mejores, sino de la evolución que debe ser percibida como simple y continuo cambio de un estado a otro.

Así, con todo y su relatividad, desde el punto de vista enunciado, se puede afirmar sin ambages que en el futuro habrá progreso y progresos, así como formas

* Franz M. Wimmer. *Horda primitiva o “Edad de Oro”*. *Ensayo sobre los albores de la historia humana*, traducción del alemán de Lothar Knauth y Ricardo Ávila, 1983. Tomado de <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer05.01.01>

de desarrollo social y humano. Sin embargo, Tirso de Andrés, autor de *Homo cybersapiens*, previene sobre lo que llama la falacia del progreso automático, pues “la historia del mundo y de la vida camina hacia donde la conducen los pasos del hombre, que es su protagonista” (p. 196). Los claroscuros de ese protagonismo pueden ser apreciados en la ficción literaria que, por cierto, es un referente cultural común en los libros bajo comentario. La realidad ha desmentido, hasta ahora, las sombrías visiones de George Orwell en *1984*, de Aldous Huxley en *Un mundo feliz* y de Ray Bradbury en *Fahrenheit 451*. Por el contrario, otras obras de ese género literario se usan incluso con fines didácticos, como *Odisea 2001*, de Arthur C. Clarke, y *Alicia en el país de las maravillas*, de Lewis Carroll³.

Un método para hacer más consistentes los estudios prospectivos es el de extrapolación de tendencias. Éste consiste en partir retrospectivamente de las tendencias actuales, analizar sus causas y las razones de su continuidad. Puede predecirse entonces cuáles tendencias tienen posibilidades de mantenerse en el futuro y de qué manera. Los resultados obtenidos así constituyen respuestas provisionales sobre lo que ha de venir. Es el método seguido por los autores de *Le Rapport de la CIA*, con una diferencia importante: en lugar de proponer un solo escenario mundial, manejan cuatro. En teoría, tal abanico de posibilidades permitiría a la élite político-económica norteamericana mayor campo de acción en el diseño de estrategias para el futuro.

Estos escenarios son:

1) “El mundo según Davos”, el cual se caracterizaría por un crecimiento económico vigoroso de China e India, principalmente. Esto podría modelar un proceso de mundialización económica menos occidental y transformaría también el campo político;

2) “La *pax* americana”, escenario en el cual el dominio de Estados Unidos podría sobrevivir a los cambios en el paisaje político mundial, lo que posibilitaría, sin sobresaltos mayores, el modelaje de un nuevo orden mundial más diversificado;

3) En el tercer escenario, llamado “Un nuevo califato”, el mundo se encontraría sometido a un movimiento mundial atizado por políticas identitarias, religiosas y radicales, susceptibles de constituir un desafío para las reglas y los valores occidentales en tanto que fundamentos del sistema mundial actual;

3. Lewis Carroll es el pseudónimo de Charles Lutwidge Dogson, escritor, matemático y lógico inglés.

4) Por último, en el escenario bautizado como “El ciclo del miedo”, las inquietudes sobre la proliferación de ciertos armamentos podrían conducir a la implementación de medidas intervencionistas a gran escala —consideradas de seguridad nacional, en principio por los Estados Unidos—, y sentarían las bases para un mundo de inspiración orwelliana (*Le Rapport...*, p. 91).

Sea cual fuere el escenario dominante, *Le Rapport de la CIA* permite distinguir algunos rasgos en las tendencias mundiales actuales, aunque de hecho presentes en cualquier época. Específicamente, un dinamismo multi-direccional con un marcado desfase espacio-temporal y una contradicción constante y creciente debida a la lucha por el poder, pero con una gran movilidad en las alianzas internacionales, sobre todo porque el factor económico ha adquirido preponderancia sobre el político: “la vasta paleta de posibles ofertas a la imaginación permite anticipar un periodo caracterizado por mutaciones cada vez más fuertes, presentando un contraste particularmente marcado con la inmovilidad relativa de la era de la Guerra fría” (*Le Rapport...*, p. 92). Tal escenario entraña una seria dificultad, pues con “un sistema internacional [...] sometido a mutaciones continuas y profundas, ciertas instituciones encargadas de la gestión de los problemas planetarios pueden encontrarse rebasados por los cambios” (*Le Rapport...*, p. 85). Así, por ejemplo, ante la creciente inoperancia de la ONU, se hace necesaria su reestructuración para que no termine como mero órgano de legitimación de los intereses de las naciones más poderosas. También hay que considerar el dinamismo de los indicadores económicos, pues hoy en día no sólo se trata de instalar industrias, sino de aprovechar las ventajas de las nuevas tecnologías como productoras de riqueza; y, puesto que los beneficios del progreso no son para todos, en este caso las “mayores ventajas de la mundialización irán a los países y los grupos que puedan acceder a las nuevas tecnologías y adoptarlas [...] ya sean tecnologías adquiridas a través de la investigación fundamental o ante entidades líderes” (*Le Rapport...*, p. 79). China e India son fuertes candidatos a potencias, pues “invierten en la investigación fundamental en todos esos campos de actividad y están bien ubicados para adquirir una posición delantera en cierto número de sectores clave” (*Le Rapport...*, p. 80).

Pero no todo estaría perdido en ese escenario. Si bien el panorama no es el ideal, existiría una tabla de salvación, pues “los países más pobres [estarían] en condiciones de beneficiarse del efecto de palanca de ciertas tecnologías ampliamente accesibles, por poco costosas, para alimentar —desde luego a un ritmo menos sostenido— su

propio desarrollo” (*Le Rapport...*, p. 80). Lo cierto es que esto marcaría poca diferencia si se pretendiese acortar la brecha económica entre naciones. Aunque en el caso de naciones como Brasil e Indonesia no llegarían a potencias de primer nivel en el corto plazo, es dable pensar que pueden mejorar significativamente su situación, según el mismo *Rapport*. Por otra parte, el mercado laboral seguirá cambiando: se avecina la oferta de nuevos empleos y la caducidad de algunas ocupaciones actuales. Esto no sería nuevo, pero la velocidad con la que ya ocurre sí es inédita: “La transición no será indolora, afectará particularmente a las clases medias del mundo desarrollado, provocando una renovación más rápida de los oficios y reclamando una verdadera capacidad de mutación profesional” (*Le Rapport...*, p. 86).

Las tendencias mundiales son multidireccionales y la interdependencia entre las naciones es cada vez mayor; están apareciendo varios frentes económicos e infinidad de intereses en juego. Ello explicaría la siguiente afirmación: “Se asiste ya a los flujos bidireccionales de materia gris en los dominios de la alta tecnología entre el mundo en vías de desarrollo y Occidente” (*Le Rapport...*, p. 79). Empero, aunque se hable de bidireccionalidad, los flujos no son de la misma intensidad, pues la mayoría de los países en vía de desarrollo no destinan grandes inversiones a la investigación científica, por lo que la balanza es positiva para los países desarrollados. En este sentido, en *Visiones*, Kaku afirma que en Estados Unidos hay cada vez menos interés por la especialización en ciencias, y una continua reducción del presupuesto federal (p. 173), de suerte que habría que hablar mejor de “importación” de materia gris de los países periféricos por los centrales.

Las tendencias mundiales actuales siguen exhibiendo un desfase espacio-temporal respecto del acceso a los beneficios de la Revolución industrial. En lo espacial, hay naciones —las menos— donde el progreso es evidente. El resto de las naciones —la mayoría— sobreviven a costa de un acelerado agotamiento de sus recursos. En lo temporal, los países en vía de desarrollo no terminan de consolidar la primera revolución, se encuentran aún en la transición de la sociedad agraria a la rural, mientras que los países desarrollados han superado ya esa primera fase y transitan en forma acelerada hacia un sector de servicios en expansión, en detrimento del sector industrial tradicional (Kaku, pp. 169-170).

Amén de la polarización en cuestión, líneas arriba se hablaba de un progreso medible. Entonces, ¿cuál es la predicción en términos económicos? Según *Le Rapport de la CIA*, la economía mundial continuará creciendo de manera

impresionante: para el 2020 se prevé que se fortalecerá un 80% con respecto al año 2000, mientras que el ingreso medio por individuo habrá aumentado un 50% (p. 78). Sobra decir que la principal contribución para el crecimiento de la economía global será creada en los países desarrollados. Por lo demás, hay que recordar que dentro de las naciones existe gran desigualdad en la distribución del ingreso, concentrándose la riqueza en un número de individuos cada vez más reducido. De ahí que el ingreso per cápita resulte una cifra engañosa.

Un fenómeno que pudiera ayudar a reducir la desigualdad es la mundialización, definida en *Le Rapport de la CIA* como la “interconexión creciente que se refleja en los flujos ampliados de informaciones, tecnología, capitales, bienes y servicios, e individuos en cada punto del planeta” (p. 77). La importancia de este fenómeno radica en su progresiva aceleración. Se requiere, pues, de una enorme capacidad de adaptación sobre la marcha, en la que lo último que se recomienda es permanecer estático.

No le faltan a la mundialización detractores, quienes enfatizan sus desventajas, en especial la agudización de la desigualdad. Empero, hay que buscar alternativas al fenómeno, pues, como afirma Benjamin R. Barber* (p. 14), “el ethos de la ‘civilización’ material no ha encontrado todavía un obstáculo que no haya sido capaz de hacer a un lado”. En este punto hay coincidencia con la predicción señalada en *Le Rapport de la CIA*, pues visualiza la mundialización “como una ‘megatendencia’ fundamental. Se trata de una tendencia tan omnipresente que va a modelar de manera sustancial todas las tendencias dominantes del mundo del 2020” (p. 77).

Siguiendo con el desfase de la perspectiva temporal, es posible decir que a pesar de sus innegables avances, el estado de la mayoría de las ciencias puede caracterizarse como primitivo, si se consideran las posibilidades a futuro. Un ejemplo: a corto plazo la inteligencia artificial promete robots industriales cada vez más complejos, preprogramados o dirigidos por control remoto. También podrían adquirirse robots comerciales para enfrentar las múltiples tareas cotidianas en hospitales, oficinas u hogares, además de “ordenadores tan rápidos como el cerebro humano y que contengan tanta información como éste” (Kaku, p. 111). El reto a largo plazo es lograr simular por medio de la electrónica las capacidades humanas más complejas (p. 114).

* Benjamin R. Barber. *Jihad contra MacMundo*, traducción de Jean Brunet; revisión de Lothar Knauth, Ricardo Ávila e Hilda Morán, originalmente publicado en *The Atlantic Monthly*, marzo de 1992.

En el caso de la informática, tanto Kaku como Tirso de Andrés prevén una desaceleración, pues según el principio de la ley de Moore, llegará un momento en que, debido a la tecnología actual, no se podrá reducir más el tamaño de los componentes del microchip: para el 2020 será requerida una nueva arquitectura informática. Se trata de un problema acucioso del ámbito académico, pero en el económico las cosas son más complicadas, pues se trata de la viabilidad de una “industria que mueve millones de dólares, los puestos de trabajo de millones de personas, la suerte económica de países enteros y las máquinas que impulsan nuestro futuro...” (Kaku, p. 137).

Con frecuencia, los descubrimientos en un campo científico ofrecen respuestas en otro. En física, por ejemplo, la teoría cuántica vuelve la espalda al sentido común, pero abre para la informática una posibilidad sobre la que ya se trabaja: “mientras que los transistores cuánticos continúan usando cables y sistemas de circuitos convencionales, el ordenador cuántico sustituirá todo esto por ondas cuánticas” (Kaku, p. 147). Aunque teóricamente es posible, el arribo a la práctica de este logro científico-tecnológico tardará aún buen tiempo.

Aún así, con las tendencias de la tecnología actual ya es posible vislumbrar aplicaciones que marcarían el inicio de la fusión entre mente y máquina: “más allá del 2020, tal vez seamos capaces de conectar microprocesadores de silicio, con brazos, ojos y piernas artificiales directamente al sistema nervioso humano” (Kaku, p. 153). De hecho, en el presente se realizan con éxito conexiones experimentales. La intención primera es beneficiar a las personas que sufren alguna discapacidad, y a futuro no se descarta la sustitución total del cuerpo humano por partes mecánicas, aunque ello es una quimera imposible a corto plazo. Si a esto se agregan las implicaciones éticas por las posibles consecuencias, lo único predecible con seguridad es un debate encarnizado sobre esa cuestión.

Las tendencias mundiales son contradictorias, comenzando por el hombre mismo, como sujeto de hábitos pero también de innovaciones: lo mismo se acantona en sus tradiciones que busca respuestas y senderos alternos. Para este ser contradictorio, Kaku ofrece dos visiones de su futuro. La primera, optimista: prosperidad, tiempo libre, comunicación instantánea, conocimiento ilimitado, comodidad, entretenimiento, nuevas industrias y “ciberempleos”. Sombria la segunda, con peligros reales: amenaza a las libertades civiles, distribución desigual de la riqueza, “ricos” y “pobres de la información”, y, más allá del 2050, la posible

amenaza de los robots “autoconscientes” (Kaku, pp. 159-160). Para este autor, la contradicción básica se daría entre vencedores y vencidos. En este sentido, ya se vislumbran diferencias: existen en el presente naciones que ejemplifican su adaptación a la nueva y cambiante realidad: “Algunos de los países que serán probablemente gigantes económicos en el siglo XXI, como Japón y China, son relativamente pobres en recursos naturales y tierras de cultivo, pero poseen una fuerza de trabajo instruida y entregada, y han otorgado mucha importancia a la ciencia y la tecnología” (p. 172). Si esas contradicciones han de permanecer, lo lógico sería que cada nación trabajase desde ahora para evitar el rezago, aunque, como se sabe, en países como México, las élites no siempre se guían por esa lógica.

Los logros de la ciencia y la tecnología, por otro lado, no están exentos de paradojas, como la capacidad de destrucción masiva. Sobre la posibilidad de que la inteligencia artificial se salga de control —recuérdese *Odisea 2001*, la novela y filme—, Kaku (p. 180) advierte que es indispensable que las futuras máquinas pensantes —incluidas eventuales armas de destrucción de masiva— “dispongan de mecanismos de seguridad y de controles complejos, de tal modo que no supongan una amenaza para la sociedad humana”.

No deja de resultar contradictorio que los avances en materia de salud engendren cierto tipo de problemas. Por ejemplo, al lado del descenso de la mortalidad infantil, el aumento de la esperanza de vida y las mejoras en su calidad, en *Le Rapport de la CIA* (p. 76) se señala que el factor poblacional juega a favor de China e India, y en contra de Europa y Japón. En el primer caso, el crecimiento poblacional asegura a corto plazo abundante mano de obra; mientras que en el segundo, el gradual envejecimiento de un alto porcentaje de la población resulta en una crisis, pues la mayoría dependerá de una minoría joven y económicamente activa.

Existe una contradicción constante en las relaciones internacionales. En ella están presentes dos tendencias, las cuales confrontan al mundo: por una parte están las guerras étnicas, los nacionalismos y los fundamentalismos; por otra, formas de cooperación y unificación de grupos de países, como la Unión Europea. Es difícil imaginar una sociedad libre de prejuicios étnicos, suena utópico, sobre todo porque los estados nacionales, que antes les controlaban, se están diluyendo. Tal dilución abre resquicios para nacionalismos y otras formas de intolerancia, pero también permite las uniones y confederaciones.

A pesar de su debilitamiento, todavía le resta un buen tiempo de vida al Estado-nación como unidad de poder político, aunque las fuerzas económicas de la mundialización minan sus bases con insistencia. Nación y mundialización son tendencias contradictorias, pero a corto plazo el Estado-nación continuará siendo la célula dominante del orden mundial. “Sin embargo, la mundialización económica y la difusión de tecnologías, sobre todo de tecnologías de la información, someterán a los gobiernos [y por tanto a los Estados nacionales] a nuevas tensiones considerables” (*Le Rapport...*, p. 82).

Los avances en el campo de la biotecnología suponen también una contradicción: nadie niega sus ventajas y muchos advierten de los peligros. Para empezar, Kaku señala que, según algunos críticos, “el secreto de la vida está siendo desentrañado por las empresas con la moralidad irresponsable que imperó en el Lejano Oeste” (p. 327). Parece que nadie puede detener a esas empresas, ante la posibilidad de abrir una verdadera caja de Pandora. En su afán de emular el papel creador de la naturaleza, el hombre puede dar al traste con su entorno, pues el “delicado equilibrio ecológico puede verse gravemente afectado por una nueva especie” (Kaku, p. 326). Incluso dispone, desde hace tiempo, de una manera efectiva de atentar contra el mundo: “el mayor temor en relación con la biotecnología es quizá el mal uso deliberado de [ella], especialmente para la guerra” (Kaku, p. 342). Para este autor, el centro de la cuestión es si el hombre está suficientemente maduro para manejar una tecnología tan poderosa y tan volátil. El hecho de que se considere aprovecharla para la guerra despeja cualquier duda. Además, como “la tecnología nunca podrá proscribirse por completo, es importante debatir y decidir cuáles de las diversas tecnologías deben ser autorizadas a prosperar y cuáles deben restringirse, ya sea por decreto gubernamental o por la presión social y política” (Kaku, p. 324).

Hablar de las características de las tendencias mundiales implica hablar de los juegos de poder. El mismo texto *Le Rapport de la CIA* puede ser interpretado como una estrategia encaminada a sugerir que lo mejor que le puede pasar al mundo es que el liderazgo de Estado Unidos continúe, pues su rol “será primordial. [Se manifestará] en todo el espectro de problemas mundiales —económicos, tecnológicos, políticos y militares— que ningún otro Estado estará en condiciones de igualar en 2020” (p. 92). Con todo, las fuertes corrientes del mercado mundial están haciendo que la economía estadounidense se torne más vulnerable a las fluctuaciones de otras potencias. Por ejemplo, la dependencia estadounidense con

respecto a los aprovisionamientos exteriores de petróleo deja a Estados Unidos en una seria situación de vulnerabilidad.

¿Cómo será la interacción de Estados Unidos con las posibles nuevas potencias? Si la cosa se ve desde la perspectiva del poder en juego sólo pueden esperarse nuevas confrontaciones. Por ejemplo, en su confrontación con Asia, a mediano plazo Estados Unidos estaría en una posición de mayor debilidad. Esta situación se agregará al lado oscuro del escenario mundial, en el que gobiernos débiles, economías retardatarias y extremismos religiosos se conjugarán con el empuje de la juventud para crear una dinámica de tormenta, una fuente de conflictos en ciertas regiones (*Le Rapport...*, p. 86).

Una tendencia actual que sólo parece reforzarse hacia el futuro es la del “islam político que, hacia el 2020, tendrá un impacto significativo, sumando grupos étnicos y nacionales discordantes, y puede incluso crear una autoridad que trascenderá las fronteras nacionales” (*Le Rapport...*, p. 83). La importancia de esta tendencia radica en su rechazo sistemático del proceso de mundialización, y su estrategia más contundente es la del terror. Éste parece ser el lenguaje que realmente comprenden los actores mundiales. Al terrorismo se suma la bien conocida, pero bastante soslayada amenaza nuclear. De aquí que *Le Rapport de la CIA* señale que ciertos “países privados de armas nucleares —sobre todo los de Medio Oriente y Asia del Noreste— podrían decidir encontrar un medio de proveérselas, por lo que sería evidente que sus vecinos y sus rivales a escala regional se comprometerían [...] en esta vía” (p. 88).

Debido a la mundialización y sus tendencias actuales, las empresas multinacionales se sustraen cada vez más de los controles de los Estados —aunque Kaku (p. 437) considera que las naciones estarán aún presentes durante la mayor parte del siglo que corre—, y cada día ganan más terreno como actores fundamentales de los cambios globales; están difundiendo más y más tecnología y favoreciendo “una integración reforzada de la economía mundial, fomentando el progreso económico en el mundo desarrollado” (*Le Rapport...*, p. 81). Por otra parte, el fomento de la ciencia y la tecnología genera conocimiento y, como señala Kaku, “el conocimiento es poder, y el poder es intrínsecamente una cuestión política y social” (p. 345). En consecuencia, como siempre ha sucedido en la historia, el conocimiento será una de las principales claves para el progreso y desarrollo futuros.

Una nueva parcela del conocimiento que está evolucionando a velocidades insospechadas y revelando alcances casi inconcebibles es la de la informática. Tirso

de Andrés señala al respecto que la informática y las máquinas racionales representan una verdadera revolución “que cambiará nuestra forma de vivir, de estar en el mundo. Surgen quimeras, criaturas nunca vistas que habitan las nuevas tierras. Renace el espíritu del pionero, del conquistador, en un nuevo mundo que estamos inventando. Es la nueva frontera” (p. 14). Esa nueva frontera asegurará progresos y ya está siendo plenamente asumida como enorme fuente de poder, aunque tendrá que convivir —y seguramente enfrentarse— con los ámbitos del no progreso y de los retrocesos, que sin duda serán parte importante de los escenarios por venir.

Un panorama más seguro de esa conjunción de conocimiento y poder lo da Kaku, quien opina que las tendencias apuntan hacia “una civilización planetaria en varios frentes: el ascenso de una economía global, el declive de las naciones, el ascenso de una clase media internacional, el desarrollo de una lengua global común y el ascenso de una cultura planetaria” (p. 437). Para Kaku, el motor de ese cambio será una emergente clase media internacional en los países en vías de desarrollo: “La clase media, al ser egoísta como las demás clases, tiene interés en conservar la armonía y promover el comercio internacional y el libre flujo de la información. [...] Cuando la gente prueba un poco de bienestar, quiere más [...] se produce un sutil pero trascendental cambio psicológico” (p. 440).

Desde una perspectiva progresista en línea ascendente, Kaku percibe una serie de fases cuyo eje sería el dominio óptimo de la energía, tanto a escala planetaria como solar y más allá. De acuerdo con esta sucesión de fases, la civilización actual estaría situada en la fase 0, y salvo que se produzca una catástrofe natural, una guerra o un colapso medioambiental, el autor considera que la humanidad se encuentra en camino de alcanzar, en uno o dos siglos, el poder de una civilización de tipo 1, que la convertirá en realmente planetaria. Aunque, seguramente, los logros materiales e intangibles —piénsese en la ideología— serán un escollo nada despreciable a superar.

Kaku (p. 434) confía en la experiencia humana como acumuladora de información, la cual puede ser convertida en conocimiento positivo. En este sentido, si se capitaliza la experiencia del conflicto como una constante del comportamiento humano a lo largo de la historia, entonces la seria amenaza de un colapso planetario inevitablemente (*sic*) forjaría la cooperación internacional, aun cuando se haga a regañadientes. En la utopía futurista de Kaku se borran las fronteras nacionales y desaparecen los juegos de poder del escenario mundial. Para entonces la humanidad perseguiría un fin común, que sería el poder que proporcionaría la conquista del espacio.

Para nuestro tiempo, los escenarios propuestos por el físico norteamericano son difíciles de concebir; no dejan de ser plausibles, pero faltarían no pocos escollos por superar. Uno de ellos, y quizá no menor, es el de la diversidad de formas de pensar que hoy en día parecen irreductibles de cara a una posible cultura común, planetaria. Uno se puede preguntar: ¿Una cultura planetaria común significaría una mentalidad uniforme?, ¿cambiaría tanto la naturaleza humana? De existir, ¿la mentalidad dominante sería diferente a la actual?

Quizás las preguntas precedentes tengan respuesta en el ensayo de Tirso de Andrés, *Homo cybersapiens*, donde se compara la inteligencia del hombre y la computadora. Para ello propone un cambio de mentalidad que tendría que partir del cuestionamiento del racionalismo cartesiano aún vigente. De Andrés considera que no es posible seguir considerando la razón como rasgo definitorio de la inteligencia humana, pues luego de que ella fue recluida en la “máquina racional”, la computadora, y reducida a mero instrumento, el concepto *Homo Sapiens* ha entrado en crisis: esa “máquina” ha superado al hombre en razonamiento lógico. Por lo tanto, hay que hacer una “pequeña” corrección al postulado de Descartes. En lo sucesivo, habrá que decir: “Pienso, pero no como pensaba que pensaba, luego existo”. El error de apreciación, según De Andrés, reside en que en “la Edad Moderna se solemnizan las ideas y los métodos racionales” (p. 338). De Andrés niega el protagonismo del hombre como solo sujeto cognoscente y propone un cambio de enfoque sobre la idea de la libertad en relación con la producción de conocimiento: “más que respetar las ideas [en tanto que formas de libertad] habría que [...] respetar la dignidad de las personas [y] también la propia” (p. 339).

De Andrés considera que la clave de esta mentalidad se remonta al periodo de apogeo de la filosofía griega, cuando se planteaba la importancia del verdadero diálogo, aquél que entrena al ser humano en el entendimiento mutuo y permite adquirir hábitos intelectivos profundos, para situarse en la senda de la conquista de la libertad del pensamiento (p. 341). Este cambio interno incidiría en el mundo externo, ahí donde el hombre se desenvuelve y sobre el que deja sentir su impacto transformándolo. De Andrés sugiere un camino para realizar ese cambio. Propone pasar de una ecología descerebrada a otra realmente eficaz, pues la primera “se condena a realizar continuos destrozos bienintencionados” (p. 270). Por ello, para realizar el “progreso ético, en lo que al conocimiento científico se refiere, [hay que] cultivar las formas de pensar necesarias para desarrollar una ecología inteligente” (p. 244) que vaya más allá del pensamiento lógico que sustenta a las computadoras.

En la perspectiva precedente, el progreso resultaría de la conjugación del poder con la inteligencia, para manejar aquél positivamente. Y la posibilidad de progreso será más contundente en tanto que las máquinas racionales pondrán cada vez más nuevos y amplios poderes entre las manos humanas. Pero no se trata de cualquier asunto: la experiencia enseña que cambiar esquemas mentales no es algo sencillo. Aun así, hay buenos indicios. Tirso de Andrés pone como ejemplo de diálogo el de la comunidad científica, la cual mantiene una constante comunicación que rebasa las fronteras, sobre todo desde el fin de la Guerra Fría. Por su parte, Michio Kaku ofrece un caso particular de diálogo, el de la convivencia de dos enfoques en un mismo centro de investigación científica. El primer enfoque es ascendente, pretende que las máquinas aprendan desde cero: el aprendizaje lo es todo, la lógica y la programación son nada. El segundo es descendente y, por el contrario, cree en la posibilidad de programar la lógica y la capacidad de raciocinio necesarias para que una máquina piense. La solución de este cisma, dice el autor, puede provenir, en última instancia, de la fusión de ambos en el curso del siglo que corre (pp. 103-106).

Estas reflexiones de Tirso de Andrés se sustentan en una crítica de lo que llama *síndrome de optimismo semántico*, según el cual, de una idea concebida o adquirida se puede esperar, en principio, la solución de cualquier problema. Ejemplifica su reflexión con la generalización de la fe en la razón, que durante el último medio milenio se convirtió en el eje del pensamiento no religioso, aunque de alguna manera lo recreó. Al contrario del español, Michio Kaku sustenta sus reflexiones en el gran optimismo que le ofrecen los logros de la investigación científica. Para el autor de *Visiones*, la actual es una época de transición en la ciencia, de la Era del Descubrimiento a la Era del Dominio, del estadio de observadores pasivos de la naturaleza, al de coreógrafos activos de la misma (p. 19).

El optimismo de Kaku, sustentado en los logros de la ciencia, le hace llevar sus predicciones hasta las últimas consecuencias (¿se trata de un endiosamiento de la ciencia?). Argumenta que su intención es contagiar un genuino entusiasmo por los desarrollos de la ciencia, pues, dado que “las leyes que sustentan la teoría cuántica, los ordenadores y la biología molecular que están ya consolidadas, para los científicos es posible predecir en términos generales los caminos del progreso científico en el futuro” (p. 21). Lo más destacado que ofrecerá la ciencia en las décadas por venir es, entre otras cosas, la inteligencia artificial, los agentes inteligentes, los sistemas expertos, las aplicaciones diversas de las pruebas de

ADN, la terapia genética, la batalla contra las enfermedades genéticas, la medicina molecular, los dispositivos para observar pequeños detalles del organismo vivo, los tratamientos hormonales para el retraso o tal vez la inversión de algunas de las enfermedades y de los síntomas del envejecimiento, una amplia gama de recambios humanos disponibles comercialmente, animales transgénicos, plantas productoras de pesticidas, plantas resistentes a enfermedades, plantas resistentes a herbicidas, plantas productoras de medicamentos, clonación en animales y en el ser humano, capacidad de cambiar el genoma humano, manipulación de los genes que intervienen en los órganos decisivos, desciframiento del mapa genético y las enfermedades hereditarias, capacidad de manipular la vida misma, conocimiento en detalle de la evolución de la vida sobre la Tierra proporcionado por las matemáticas, nanotecnología, robots moleculares autorreplicantes, automóvil totalmente eléctrico, establecimiento de algún tipo de base robótica permanente en Marte, viajes espaciales, avances de la tecnología de los materiales. Con todo, el autor reconoce la existencia de factores aleatorios y paradójicos que pueden cambiar los rumbos: la ciencia *per se* no posibilita los avances sociales en general, y como ejemplo señala que la fuerza motriz que ha impulsado el programa espacial no ha sido tanto la ciencia como la política (p. 393).

De cara al futuro a corto plazo, la confianza en los avances de la ciencia también alcanza a los políticos. En *Le Rapport de la CIA* se considera que gracias a las nuevas tecnologías, en particular por los progresos en los organismos genéticamente modificados y el aumento en la producción de alimentos, se podría “proporcionar una red de seguridad susceptible de eliminar la amenaza del hambre en el mundo y mejorar fundamentalmente la calidad de vida en los países pobres” (p. 80). De la misma manera, *Le Rapport de la CIA* estima que el consumo total de energía va a aumentar aproximadamente un 50% hacia el 2020, la parte más importante será proporcionada por el petróleo. En ese sentido, continúa, la mayoría de los expertos coinciden en estimar que, mediante inversiones sustanciales en nuevas capacidades de producción, el total de los recursos energéticos será suficiente para responder a la demanda mundial, de mediano plazo (pp. 81-82) ¿y después?

Pero este optimismo parece de escritorio, pues hoy en día existen posibilidades científicas y técnicas para enfrentar y aun revertir problemas como el del hambre, el de las emisiones de gases de efecto invernadero o el del cambio en el patrón energético, pero no se hace gran cosa al respecto: la egoísta naturaleza humana

sigue primando. ¿Por qué, entonces, se habría de creer que problemas como el del hambre o el calentamiento global cambiasen en el futuro?

Desde un perspectiva más objetiva que voluntarista, Kaku señala que los avances proporcionados por las investigaciones científicas son inobjetables, sólo hay que observar el entorno, el cual ha sido transformado dramáticamente. Y ello es nada, agrega, comparado con los cambios por venir, aunque para ver los efectos de la manipulación de la materia todavía hay que superar muchos obstáculos prácticos. Y, por otra parte, reconoce la existencia de factores de riesgo para el progreso global: uno de ellos, acuciante y de largo alcance, es la explosión demográfica humana, que impone una tremenda tensión sobre los recursos del planeta (p. 434).

Menos confiado y desde su campo de reflexión, De Andrés señala que no hay que esperar todo de la revolución informática —podríamos agregar de la ciencia—, ya que, por una parte, está demasiado extendida la creencia ramplona de esperar todo de aquélla, lo que entraña el peligro de “insania mental”, pues la excesiva información sólo es ruido; y, por otra parte, habría que hacer que la informática pudiese encaminar a los seres humanos hacia la sociedad del conocimiento, no a la sociedad de la necesidad (pp. 96 y 174). Para ello es necesario reforzar el vínculo entre el pensamiento científico y la ética, dejar de percibirlos como entidades excluyentes. Y es que la modernidad ha idolatrado a la ciencia y a la técnica, de ellas ha esperado un progreso automático. Empero, por sí solas, dice De Andrés, sólo conducirían al hombre a inciertas “cimas de felicidad individual y social” (p. 241). De hecho, el desengaño relativo respecto de la ciencia ya es de dominio público, muchos y destacados científicos reconocen que ella nada garantiza de cara al futuro, y aun más, algunos otros creen que la ciencia está cerca de su fin.*

Si se miran las cosas con optimismo, una mentalidad ecologista, como la propuesta por Tirso de Andrés, tal vez contribuiría a disminuir el desorden provocado en el planeta por los factores culturales, y tal vez, en el mejor de los casos, restituiría cierto tipo de “orden”, pero a buen seguro no devolvería a la humanidad al “estadio de la Edad de oro”.

Por lo pronto, aunque quizá sólo para la tranquilidad de los estrategas del National Intelligence Council de los Estados Unidos, en *Le Rapport de la CIA*

* John Horgan. *El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, traducción de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Ediciones Paidós, 1998.

se afirma que la probabilidad de un conflicto de gran escala entre potencias en los próximos quince o veinte años, que escalase a una guerra generalizada, nunca como ahora había sido tan débil (p. 87). Empero, no hay que olvidar que el peligro de las armas viene de su función, no de quien las posea.

La cuestión es que millones por todas partes perciben un caos creciente, no sólo el que destruye la naturaleza —que casi sería lo menos importante en lo inmediato— sino el que envenena las relaciones sociales, a escala local y planetaria. Por ello, la percepción generalizada de un caos creciente y fuera de control no sólo se limita, como lo sugiere *Le Rapport de la CIA*, a la paranoia provocada por el sentimiento de inseguridad prevaleciente en el planeta. Parece que algo huele mal en Dinamarca...

Asumiendo una actitud mental más positiva ¿habría que conformarse con el hecho de que los potenciales conflictos armados actuales no se generalicen o sean nucleares?, ¿hay que continuar casi pasivos frente a la pasmosa degradación ambiental? De Andrés sugiere cambiar los malos hábitos culturales porque, señala en buena lid, “es más humana una libertad humana creadora, que no sólo genera la novedad, sino que también procura ser lo suficientemente inteligente como para valorar si perfecciona o degrada” (p. 220). Pero cambiar los “malos” hábitos culturales es algo que está por verse.

La clasificación de civilizaciones propuesta por Kaku es original y proporciona una idea del estado actual de la humanidad: “una civilización de tipo 0 es como un niño malcriado, incapaz de controlar sus caprichos y ataques de temperamento autodestructivo” (p. 425). Pero, ¿cómo asegurar que el niño berrinchudo crecerá y se hará un hombre tranquilo y constructivo? Puede ser que su naturaleza —sus antecedentes genéticos, las condiciones de su gestación y la impronta impuesta por el carácter y educación de sus padres durante los primeros años de su vida— le impida superar sus “brutales odios sectarios, fundamentalistas, nacionalistas y raciales [pues una] civilización de tipo 0 está [marcada por] profundas líneas de fractura creadas miles de años atrás” (*idem*). La impronta de no buenos antecedentes familiares, de una gestación difícil y de una mala educación inicial, podría ser contenida y aun atenuada con un excelente tratamiento psicológico, pero jamás erradicada. Con todo, el buen tratamiento psicológico es la mejor alternativa. Eso es lo que De Andrés plantea de alguna manera: la eventual devastación, continuidad o cambio de la civilización dependerá de lo que hagamos en este periodo de vertiginoso cambio cultural (p. 196).

Planteadas sumariamente las predicciones de los autores tratados, es pertinente volver a la pregunta inicial para intentar una recapitulación: ¿en qué sentido habrá progreso y desarrollo en el futuro? Por lo que se ha visto, a lo largo de los últimos cinco o seis años, específicamente después de ese hito indeleble que fueron los atentados terroristas de 2001 en Nueva York y Washington, los cuales despertaron al mundo del “sueño esperanzador” causado por la caída del Muro de Berlín en 1989, no se puede más que reconocer que la sociedad planetaria sigue enzarzada en sus “brutales odios sectarios, nacionalistas y raciales [con sus] profundas líneas de fractura creadas miles de años atrás”.

Empero, al mismo tiempo ya comienzan a vislumbrarse signos de una posible transición a un nivel superior, siguiendo la propuesta de Kaku. Pero tal transición no está asegurada, sólo será posible si se neutralizan los problemas y demás riesgos que amenazan a la humanidad. De concretarse el paso al siguiente nivel de civilización, habrá avances significativos, probablemente insospechados, pero es altamente probable que ellos no sean para todos. Y aun reconociendo avances específicos y espectaculares, no es del todo claro y menos seguro, que el progreso sea ilimitado y para siempre. Por una parte, no hay que olvidar lo que enseña la evolución biológica: las especies son finitas, ¿por qué no habría de serlo la humana? Por otra, si se acepta la convergencia del hombre y la máquina, planteada por De Andrés, la cual podría entrañar una nueva especie, la del *Homo Cybersapiens*, tal supondría, posiblemente, la deshumanización de la nueva especie, es decir, la pérdida de su capacidad emocional y sentimental. Pero si ello fuese así, ¿por qué no aceptar la posibilidad de que la hibridación hombre máquina sea el siguiente paso de la evolución y complejización de la materia?

Salvo por medio de una mutación en la constitución de su cerebro o debido a la hibridación con la máquina, el *Homo sapiens* sólo podrá enfrentar el porvenir, al menos por ahora, interponiendo su ética en tanto que pensamiento religioso. La cuestión ética seguirá estando presente en el debate sobre su futuro. De una u otra manera, los argumentos pertinentes se encuentran en los libros presentados. Por ejemplo, *Le Rapport de la CIA* señala que, en los años venideros, Estados Unidos tendrá que considerar (*sic*) las opiniones mundiales y poner a prueba su rol hegemónico en cuestiones tan acuciantes como las del “ambiente y el cambio climático, la esfera de la vida privada, la clonación y las biotecnologías, los derechos del hombre, las reglas internacionales de regulación de conflictos y el rol de las

instituciones multilaterales” (p. 95). De Andrés, por su parte, se queja del “continuo deterioro de la calidad de las relaciones interpersonales” (p. 312) y apunta el sombrío panorama del siglo XXI, pero plantea la posibilidad de una ecología inteligente a la cual se llegaría gracias al “progreso ético” (p. 244). Finalmente, Kaku considera que en el dominio de las leyes fundamentales de la naturaleza todavía somos aprendices, y que la transición para llegar a ser maestros apenas inicia (pp. 25-26). Para este autor, el futuro no estará exento de giros inesperados y reveses, pero el progreso científico abrirá la posibilidad al progreso del género humano (p. 36). Con todo, para llegar a ser una civilización planetaria, será necesario un importante cambio ético: abandonar el divisionismo y los enfrentamientos.

En el punto de inflexión —siempre dinámico— entre ciencia y conocimiento —De Andrés lo plantea claramente (pp. 339-340)— hay que buscar la alternativa para enfrentar en mejores condiciones los progresos, pero también los retrocesos. El ser humano tiene que continuar aprendiendo, aprender a hacerse sabio, aunque quizá sólo de manera tendencial, pues es difícil saber si logrará la sabiduría algún día. Por lo pronto, un posible replanteamiento del postulado cartesiano podría leerse así: Pensemos y actuemos inteligentemente, luego, tendremos la posibilidad de continuar existiendo.

En fin, hay que continuar bregando, no sólo con un presente inestable y casi inasible, sino con un futuro que se echa encima, lleno de novedades que más bien aturden. Hay que seguir reflexionando sobre el futuro, no hay de otra, porque en ese sentido apunta la “flecha del tiempo”, dirían los físicos. Pensando cómo hacer frente al porvenir hay que actuar hoy, y la mejor manera de hacerlo es echando constantes miradas al pasado, no porque es lo único que recordamos, sino porque lo vivido es información acumulada, es experiencia, es la base de la subsistencia de la especie.

Reseña de
Ricardo Ávila y Ricardo Rodríguez Corona



¿Puede la vida secular moderna prescindir de las visiones religiosas en su camino al progreso?¹

Luis Rodolfo Morán Quiroz

En siete ensayos, Talal Asad presenta una discusión que resulta de gran actualidad para el mundo posterior a los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001 a Nueva York y Washington. Buena parte de ellos fue escrita y publicada antes de los ataques al World Trade Center, pero es claro que la re-elaboración que hace Asad para conformar este libro incide de manera importante en la documentación de los usos de los conceptos de secularidad y secularismo, frente a las acusaciones que hicieran ciertos medios de comunicación y el gobierno estadounidense en algún momento, en el sentido de que los ataques se basaban principalmente en justificaciones de corte religioso. La exposición de Asad permite situar los argumentos acerca de la relación entre el secularismo como doctrina política en las sociedades modernas y el papel de lo religioso, y cómo estos temas resurgen a partir del 9/11. Buena parte del trasfondo de las discusiones que presenta Asad resultan pertinentes para la ya añeja discusión de si la modernidad conlleva al progreso y al desarrollo lineales, y la propuesta de que este camino se cubriría, según algunas visiones occidentales, por parte de todas las sociedades humanas. La discusión de si el progreso y los indicadores de desarrollo de la humanidad se guiarían por parámetros universales cada vez más apegados a la lógica de Occidente y del cristianismo, y la visión de la trascendencia generada por éstos lleva a Asad a analizar los planteamientos de las distintas significaciones del sufrimiento, la exclusión del Islam de la modernidad cristiana europea y el problema de los derechos humanos, en un mundo que no

1. Comentarios al libro de Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (2003) California: Stanford University Press, 268 pp.

resultaría tan monolítico como pretenderían las visiones del actual gobierno estadounidense, íntimamente ligadas al eurocentrismo.

Desde la primera página del libro, Asad establece su intención de hacer explícita la relación entre “lo secular” como una categoría epistémica y “el secularismo” como una doctrina política. Llama la atención que los antropólogos no hayan enfocado estas categorías como el punto central de su análisis, sino que los plantean de manera tangencial, al pensarlos en términos solamente de su contraste frente a lo religioso y la importancia contemporánea de los movimientos religiosos. Desde tal perspectiva, las visiones en torno al resurgimiento de lo religioso van desde la consideración de que este fenómeno aporta una dimensión moral que era necesaria a la política secular, hasta la alarma frente a la posibilidad de que éste sea un síntoma de creciente irracionalidad e intolerancia.

Asad muestra que ya nadie cree en una narrativa del progreso que vaya de lo religioso a lo secular, lo que le hace cuestionarse si el secularismo ha dejado de ser una propuesta universalmente válida. Como reflexión en torno a la propuesta de Charles Taylor, de que el secularismo, surgido como respuesta a los problemas de la sociedad cristiana occidental, puede ser aplicable a las sociedades modernas no cristianas en el resto del mundo, Asad señala que las presuposiciones en las que se basa el argumento de Taylor (el carácter de acceso directo de los ciudadanos y el tiempo homogéneo para quienes participan en la sociedad moderna), tienen sus debilidades (p. 2-5). La democracia liberal no conlleva un acceso directo de los ciudadanos a lo político ni asegura que el Estado-nación sea más capaz que las formas de mediación medievales –encabezadas desde instituciones religiosas que establecen principios morales– de generar los principios políticos centrales y establecerlos como las justificaciones de fondo para su actuar. En este punto, Asad muestra que cuando el Estado intenta establecer y defender estos principios centrales, el secularismo puede simplemente trasladar el problema de la violencia de las guerras religiosas hacia el de las guerras nacionales y coloniales. El argumento esgrimido por los voceros del Estado en torno a cómo sus acciones son “buenas” en contraposición a las “malas” acciones de los enemigos en casa y en el extranjero, retoma las raíces religiosas que permiten ver a los enemigos no sólo como oponentes, sino como malvados (p. 7). Ello hace resaltar cómo no se ha dado un debate público suficiente en torno a la significancia de la tragedia del 11 de septiembre del 2001, en un mundo que está dominado por un super poder.

Dada la premisa de que, desde la perspectiva de éste resulta “razonable” eliminar a sus enemigos por ser simplemente la encarnación de lo malvado, vale la pena considerar el señalamiento de Asad en el sentido de que la ley (fundamento del Estado-nación) no intenta eliminar la violencia sino *regularla*.

La exposición de Asad señala varias de las complejas aristas del problema del secularismo y su relación con el pensamiento religioso, político y moral. Plantea cómo los actos violentos *no necesitan* de una justificación que parta del Corán (o de cualquier otro texto religioso fundamental, en tal caso), y enumera algunos ejemplos recientes. Vale la pena resaltar que la visión que señala que la violencia (la del 11 de septiembre en Nueva York o la de otros lugares y épocas) requiere de un discurso religioso, da pie a dos argumentos bastante sorprendentes. Mientras que por un lado se afirma que el texto del Corán *obliga* a los musulmanes a guiar su comportamiento según sus lineamientos, por el otro se dice que los judíos y los cristianos *están en libertad* de interpretar la Biblia como ellos quieran. Al analizar estos argumentos, Asad retoma un tema central del pensamiento antropológico, que sostiene la necesidad de evitar la tentación de pensar que los comportamientos de los demás, con quienes interactuamos, se fundamentan en su cultura (y de manera más notoria cuanto más lejana sea de la nuestra esa cultura) y que, por tanto, cada uno de los individuos se conduce según le dicta un “script” que sigue ciegamente, mientras que los individuos que nos son cercanos (o que pertenecen a culturas similares a la nuestra) se comportan de acuerdo con su libre albedrío. En el caso de los textos religiosos, los musulmanes son representados como influidos por un carácter mágico del texto y se acercan a él de manera pasiva, mientras que los cristianos y judíos serían lectores activos de un texto que, en cambio, resulta pasivo. Quienes creen que el *motivo* de la acción violenta descansa en la ideología religiosa estarían de acuerdo en censurar este discurso o al menos en evitar que entre al ámbito en el que se formulan las políticas públicas. Los problemas de las motivaciones inconscientes y de la sinceridad de los discursos, señala Asad, llevan de nuevo a la pregunta acerca de cómo distinguir entre lo religioso y lo secular, y de si existen teorías que nos sirvan de criterio para distinguir entre lo inconsciente de la motivación secular (Freud) y lo sinceramente religioso, frente a discursos que sólo utilizan argumentos dirigidos a convencer a los creyentes, pero sin que quien emite el discurso realmente crea en ellos.

Si la modernidad es, más que un objeto verificable, un proyecto global, queda por aclarar por qué se ha convertido en una meta política hegemónica. Incluso cuando se reconoce que la modernidad es más bien una serie de proyectos vinculados entre sí, queda por aclarar cómo es que proyectos como los del tema central del libro —el secularismo— y principios como el constitucionalismo, la autonomía, la democracia, entre muchos otros vinculados con la modernidad, están ligados con la noción de “desencantamiento” que da lugar a un acceso directo a la realidad, despojándola del mito, la magia y lo sagrado. Esta cuestión, señala el autor de *Formations of the Secular*, lleva a la discusión de cómo el modelo estadounidense acaba por sustituir las aspiraciones modernas por un solo tipo de proyecto de modernidad. Esta sustitución se da en el contexto de cómo, desde su perspectiva de super poder, Estados Unidos interviene globalmente para proteger sus intereses y su definición de “libertad”, a través de la reforma de las condiciones locales, para establecer lo que presenta como “valores universales”. De ahí que sea importante reconocer no sólo el papel de las ideologías explícitamente religiosas, sino también el de aquéllas seculares que se basan en la política del progreso nacional y del secularismo. De ese punto inicia Asad su análisis acerca de qué políticas se derivan de la noción de que el mundo *no* está dividido entre lo moderno y lo no-moderno, y para ello considera necesario develar las presuposiciones en las que se basa el secularismo como una “moderna doctrina del mundo en el mundo” (p. 15).

Asad aclara que “lo secular” es conceptualmente previo a la doctrina política del “secularismo”. Por ello, en los ensayos que componen *Formations of the Secular*, realiza un análisis múltiple que tiene que ver con una genealogía del concepto “secular” para cuestionar el que se le dé por sentado, pero al mismo tiempo mostrar cómo tiene que ver con algo real. Adicionalmente, para comprender la relación entre el secularismo, la modernidad y las visiones religiosas, Asad se embarca en el análisis de la noción de mito en los diferentes modos históricos en que se presenta, discute los problemas de la agencia², el dolor y la crueldad, para de ahí trasladarse a

-
2. En las disciplinas jurídicas suele hacerse una distinción entre el “agente” y el “principal”. Básicamente, el principal es quien impulsa a otra persona a realizar una acción en la que esta última serviría como agente. Es decir, se constituiría en quien ejecuta una acción a favor del principal. Un caso típico es cuando los padres se convierten en agentes que defienden los intereses de un hijo, quien es el “principal” en un determinado derecho o acción legal. En cambio, en las ciencias sociales suele utilizarse el término agencia (*agency*) en el sentido de que los actores sociales son sus propios “agentes” y actúan

aspectos del secularismo que tienen que ver con las concepciones de lo humano que subyacen a los derechos subjetivos, con la noción de minorías religiosas en Europa y con la cuestión de si el nacionalismo es secular o religioso. Para ilustrar estos puntos, el ensayo final del libro trata acerca de algunas de las transformaciones en la autoridad religiosa, la ley y la ética en el caso del Egipto colonial.

Es de señalar que la empresa analítica de Talal Asad se realiza a partir de la inquietud de cómo la antropología puede contribuir a la clarificación de las cuestiones que se plantean a partir de la noción del secularismo. Si la antropología es más que un método, hay que situarla como una disciplina capaz de establecer comparaciones de conceptos o representaciones entre sociedades que son distintas en su localización geográfica y temporal. Lo importante para Asad –en el análisis comparativo– estaría situado en cómo se articulan en las sociedades las formas de vida y los poderes que las liberan o las discapacitan, y no tanto en el origen de esas formas de vida. El secularismo, al igual que la religión, sería uno de esos conceptos que es necesario analizar. De ahí que entre las preguntas centrales de una antropología del secularismo estén otras; por ejemplo, las de las actitudes hacia el cuerpo humano que difieren en diversas formas de vida, de qué estructuras cognitivas de los sentidos dependen esas actitudes, cómo regula la ley las prácticas y doctrinas dada una definición de lo “realmente humano”, cómo se establece desde los espacios discursivos un contraste entre las gramáticas de lo secular y lo religioso, y cómo todo ello contribuye a sostener o a debilitar la doctrina del secularismo (p. 17). Las respuestas de Asad a tales preguntas, basadas en el análisis conceptual comparativo desde la disciplina antropológica, se expresan en los ensayos que dan cuerpo al libro. La discusión de los ensayos se subdivide en los tres temas de lo secular, el secularismo y la secularización. Al primer tema dedica tres ensayos, y una cantidad igual al segundo, mientras que el análisis del Egipto colonial sirve de base para entender el proceso de secularización y su vínculo con la ley y la ética en un caso concreto.

por sí mismos, en defensa de sus propios derechos, principios e intereses. Son a la vez “principales” y “agentes” y el término se ha difundido para denotar que los “actores” sociales no siguen un libreto (*script*) que les ha sido asignado como parte de su papel (*role*) social, sino que son agentes de sí mismos y son capaces de actualizar, cuestionar y renovar las normas sociales dentro de las que se mueven.

Cuando Asad se pregunta, en el primer capítulo, “¿cómo luciría una antropología del secularismo?”, parte de la necesidad de situar las críticas de los antropólogos radicales al Estado liberal moderno cuando éste se presenta a sí mismo como secular y racional, cuando en realidad incluye un fuerte componente de mito y violencia. Asad propone un análisis del mito que supere el análisis antropológico tradicional basado únicamente en las prácticas religiosas de determinadas sociedades, y por ello explora “las suposiciones epistemológicas de lo secular que podrían ayudar a aclararnos un poco más lo que está implicado en una antropología del secularismo”. Por ello, no se trata simplemente de afirmar que lo secular sea una continuación de lo religioso ni tampoco que es una ruptura con él, pues ni es la última fase de un origen sagrado ni es una esencia opuesta que excluya lo sagrado. Asad muestra cómo –dado que lo secular no tiene un origen singular ni es estable en su identidad histórica– los cambios en la gramática de los conceptos se articulan con cambios en las prácticas (p. 25). Para su análisis asume que no existen instancias de algo que pueda llamarse *esencialmente* religioso, y que no hay una esencia universal que defina al “lenguaje sagrado” o a la “experiencia sagrada”. A partir de fuentes occidentales, discute diferentes concepciones y evoluciones acerca del mito, la verdad y el poder, y sus relaciones, para poder abordar así las transformaciones del concepto de lo secular. Una vez hecho esto, presenta una breve discusión con Margaret Canovas, una teórica política liberal contemporánea, quien afirma que el Estado liberal tiene una dependencia crucial respecto al mito político. Es decir, la igualdad, la tolerancia y la libertad descansan en narrativas primigenias que echan las bases de los valores políticos y que ofrecen un marco coherente para la moralidad pública y privada del Estado. Así, el mito de la razón y la violencia liberal estarían situados como los pilares del Estado liberal contemporáneo. Este primer capítulo concluye con una discusión acerca de cómo dar un sentido antropológico a lo secular, y para ello el autor propone una lectura de un texto de Paul de Man (“The Rhetoric of Temporality”, 1983) y otro de Walter Benjamin (*The Origin of German Tragic Drama*), que muestran cómo diferentes representaciones del hombre y de su concepción de lo real se vinculan con la manera en que el mundo moderno, secular, ha dejado el símbolo romántico para pasar a la alegoría barroca (Benjamin), no porque el conocimiento científico haya reemplazado a la creencia religiosa, sino porque el mundo “secular” debe vivirse en la incertidumbre. Pero mientras que tanto para de Man como para Benjamin, afirma Talal Asad, lo secular se opone a lo mítico, para el primero ello significa la exclusión

del simbolismo, mientras que para el segundo ello requiere de la inclusión de la alegoría. Estas visiones contrapuestas de lo secular conducen a dos implicaciones radicalmente diferentes para la investigación y para la política: para uno, hay que desenmascarar una ilusión colectiva; mientras que para el otro se trata de explorar el juego entre las representaciones y lo representado, entre las acciones y las disciplinas, entre los lenguajes y las formas de vida.

El segundo capítulo del libro se propone una reflexión que, a mi parecer, es central para analizar cómo en la sociedad moderna y secular se concibe lo político y la relación de los ciudadanos con los Estados y de los Estados entre sí, en especial en lo que se refiere a la manera en que se ejerce la violencia contra los ciudadanos en particular, o contra los seres humanos en general. Los problemas de la agencia y del dolor llevan al autor a una revisión que amplía la ya iniciada en el primer capítulo con el caso del chamanismo y cómo cambia en el tiempo la manera en que éste es percibido en las sociedades europeas. Asad señala que la exploración del concepto de “agencia” resulta pertinente porque “lo secular depende de concepciones particulares de acción y pasión” (p. 67), y la exploración del dolor (vinculado con la agencia: quién lo inflinge) tiene, en el sentido de “pasión”, importantes asociaciones con la subjetividad religiosa y suele oponérsele a la razón, mientras que en su sentido de sufrimiento, el dolor se percibe como una condición humana que la agencia secular debe eliminar universalmente. Es de hacer notar que esta concepción ha llevado incluso a la sanción de aquéllos que, como en la India, se producían dolor a sí mismos como una forma de fervor religioso, cosa que el gobierno inglés de ocupación concebía como un horror en el siglo XX. En años recientes, dentro del cristianismo, la concepción del martirio y el sufrimiento se ha transformado de tal modo que la aplicación de esta aspiración universal de acabar con el sufrimiento ha llevado a una nueva concepción que deja atrás la visión de que, para vencer al mal, hay que sufrir, para sustituirla por aquélla en la que el sufrimiento es un escándalo. La detallada revisión de Asad acerca de las implicaciones de la agencia y el dolor lo conducen a una exposición de la historia religiosa y a la etnografía de estos conceptos, desde al menos tres perspectivas: la de la comunidad cristiana, la de la filosofía moral estoica y la de la medicina galénica. Igualmente, las visiones del dolor que parten de las concepciones religiosas del judaísmo, el cristianismo y el Islam, permiten a Asad ofrecer una serie de ejemplos de cómo la experiencia del sufrimiento (en el momento del parto, por ejemplo) se concibe como una parte

de la construcción del agente y de su relación con el mundo social y cultural del que forma parte (por ejemplo, en la relación de la madre con su hijo en cuanto ser específico, pero también desde las implicaciones legales y políticas que ello tiene dada una concepción del agente y del sufrimiento). Para rematar la argumentación en torno al dolor, el sufrimiento, la agencia moral, la responsabilidad y el castigo –conceptos asociados con una evolución de las concepciones religiosas y seculares de lo político, y con el papel del individuo para evitar y eliminar el sufrimiento a los demás seres humanos–, Asad realiza un fascinante análisis de la fábula de Edipo para dar respuesta a la cuestión de si la intención, la responsabilidad y el castigo son necesarios para construir la noción de agencia que es propia de una ética secular. Al utilizar como punto de partida las ideas planteadas por Michael Dillon (p. 93), Asad expone en detalle distintas interpretaciones del mito de Edipo para concluir con dos ideas que resultan de importancia para entender desde qué perspectiva se realizan los juicios, no sólo de las acciones individuales, sino incluso de las emprendidas por el Estado como parte de una violencia “legítima”, concebida desde los criterios que podríamos llamar la razón de Estado: la noción de responsabilidad cuyos primeros usos Richard McKeon sitúa en 1787, en el contexto de las revoluciones francesa y americana, y la noción de *habitus* introducida por Marcel Mauss como parte de lo que se es en esencia y de lo que se tiene la obligación de hacer, más allá de la posibilidad de aceptación o rechazo que se encuentra implícita en el modelo político de ética de la visión de la responsabilidad y el imperio de la ley. Esta discusión tiene importantes implicaciones para la manera en que las tradiciones de la obligación judía, cristiana e islámica están vinculadas con la responsabilidad, el dolor, la culpa y la expiación dolorosa para la posibilidad de la justa restauración (p. 99).

El tercer capítulo ofrece una discusión breve pero de gran claridad en cuanto a las concepciones de la crueldad y la tortura, y cómo sus concepciones han cambiado, aun cuando el Estado no haya dejado de ejercer violencia contra sus enemigos externos e internos. La actual desaprobación de la tortura y de la crueldad en la guerra se vincula, en la sociedad moderna, con un rechazo de éstas en cuanto que impliquen un sufrimiento *gratuito*, es decir, aquél que vaya más allá del necesario para lograr los objetivos del Estado. Así, algunas prácticas que antes eran consideradas tortura siguen dándose en el Estado moderno que explícitamente se opone a los sufrimientos causados por las instituciones religiosas, pero que, por otra parte, las convierte en “presión razonable”. En el contexto de esta

discusión, Asad propone que la abolición de la tortura y de la “auto-tortura”, así como la humanización del mundo, se encuentran en la base de las concepciones cambiantes de la crueldad del Estado hacia sus ciudadanos, pero también en la nuevas convenciones de lo que debe ser un comportamiento ético en el contexto de la guerra. El problema no es sólo el del control de los avances del enemigo, sino el de cómo la vida se concibe como sagrada “pero sólo en contextos particulares que son definidos por el Estado” (p. 117), dado que “en la guerra, el Estado moderno exige de sus ciudadanos no sólo que maten y mutilen a otros, sino también que ellos mismos sufran un dolor y una muerte crueles”. Estos temas son puestos por Asad en el contexto de cómo los sujetos pueden situarse a sí mismos en la posibilidad de tratamiento cruel y degradante, y plantea cómo, en el sadomasoquismo, en donde el placer y el dolor se entrelazan, existe una relación consensuada (al menos en teoría) entre adultos que entran en una relación que se define como de compromiso apasionado, pero que no es conmensurable, una vez concebida como una relación de *exceso*, con situaciones que implican venderse a sí mismo como esclavo, aun cuando sea por un periodo limitado. Por ello, Asad muestra cómo la regla del artículo 5 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (“nadie debe ser sujeto de tortura, o de tratamiento o castigo cruel, inhumano o degradante”) no puede matizarse con la frase “a menos que quienes participen sean adultos capaces de consentir a ello” (p. 122). La conclusión de Asad al respecto es que “la hostilidad moderna no es simplemente hacia el dolor, sino hacia el dolor que no tiene que ver con una concepción particular de ser humano *y que por tanto se da en exceso*. El ‘exceso’ es un concepto de medida” (p. 123).

El cuarto capítulo está ligado estrechamente con el tercero al analizar el sujeto autónomo que los derechos humanos buscan redimir, y cómo estos derechos son un aspecto del secularismo como doctrina política. El problema central de este capítulo ya no es tanto el de la multiplicidad de concepciones respecto a los derechos humanos, frente a los del ciudadano, por ejemplo, sino el de cómo se asigna la responsabilidad por la violación de estos derechos. La discusión de los derechos humanos muestra que la declaración universal ha sido más efectiva para castigar a quienes cometen genocidio que para evitar el crimen (nota 22, pp. 138-9), de la misma forma que la tortura ejercida por el Estado con fines de confesión de culpa no permite exactamente el hacer justicia, sino que es sólo un medio para, según Voltaire, salvar a un culpable robusto mientras se pierde a un inocente demasiado

débil (nota 6, p. 107). Asad muestra cómo el Estado de naturaleza en la que se basan las concepciones jurídicas presentadas por Hobbes y por Locke en la Ilustración, ya no requiere que se presuponga el concepto de Dios; se basa en cambio en una condición secular, según la cual los hombres son dignos de derechos tan sólo por su condición de humanos. La discusión que hace el autor de las concepciones presentadas por Malcolm X y su empeño en sustituir la lucha a favor de los derechos civiles por los derechos humanos, frente a las nociones presentadas por Hannah Arendt de los derechos humanos como parte de los derechos del ciudadano y del éxito del discurso profético de Martin Luther King Jr. en la lucha por los derechos civiles, deja claro cómo se articula en las últimas décadas un proyecto de *redención secular* en Estados Unidos. Este proyecto, vinculado con un uso político de las nociones del Antiguo Testamento, propone asegurar la libertad religiosa de manera global, pero desde el punto de vista de una narrativa de la redención (pp. 146-7) y desde la posición de un Estado que, como el líder de la civilización judeo-cristiana se arroga la tarea secular de

liberar a la creencia de la misma manera que libera a la propiedad para ser negociada e intercambiada sin obstáculos legales. El lenguaje secular norteamericano de redención, con toda su particularidad, trabaja ahora como una fuerza en el campo de las relaciones internacionales para globalizar los derechos humanos. Lo que ese lenguaje hace, después de todo, es basarse en la idea de que “libertad” y “América” [Estados Unidos] son prácticamente intercambiables —que la cultura política norteamericana es (como dice la Biblia del Pueblo Escogido) “una luz para las naciones”. De ahí que la “democracia”, los “derechos humanos” y “ser libre” sean una parte integral del proyecto moral universalizante del Estado-nación norteamericano —el proyecto de humanizar al mundo— y una parte importante de la manera en que muchos norteamericanos se ven a sí mismos en contraste con sus “malvados” oponentes (p. 147).

Asad argumenta en este capítulo que la definición de los derechos humanos desde la perspectiva del grado de cercanía que tienen las sociedades con la visión occidental estadounidense presenta un panorama de problemas similar a los que se plantean al momento de decidir si los animales son sujetos de derechos y quiénes están en posibilidad de considerarse “como nosotros”. Esta discusión, que le lleva a plantear cómo los “humanos” se pertenecen a sí mismos, plantea el problema de cómo en una sociedad secular los procesos establecidos por el libre mercado llevan

a situaciones como las de decidir, desde la “realpolitik”, quién es y quién no es lo suficientemente humano como individuo y como clase en relaciones de dominación en las que no es posible negociar (por ejemplo, p. 151) como en algunos casos de decisión jurídica a partir de situaciones en las que ya no es posible encontrar muchas opciones para los sujetos dadas sus decisiones previas, o en el caso en el que las corporaciones pueden llegar a ser las poseedoras de los derechos de reproducir determinados genes. La inclusión y la exclusión de los sujetos como “humanos” conduce al problema de cómo una sociedad secular moderna acaba por regirse por el principio del mercado: los derechos humanos se tornan “significadores flotantes” que se asocian o se retiran de diversos sujetos y clases y acaban por ser delimitados/ designados por los Estados-nación más poderosos (p. 158).

El capítulo que trata acerca de los musulmanes como “minoría religiosa” en Europa, pone de manifiesto cómo el concepto mismo de “Europa” ha sido definido ideológicamente, de manera tal que los inmigrantes musulmanes no están representados de manera satisfactoria dentro de las fronteras europeas. Para Asad, esta definición de lo europeo depende más de sus nociones de cultura, civilización, Estado secular, mayoría y minoría que de la “fe absolutista” de los musulmanes que viven en un ambiente secular. Asad hace, más que una descripción histórica retrospectiva de la situación de los musulmanes en Europa, un análisis de la gramática del discurso acerca de Europa, que acaba por dejar fuera tanto las herencias como los elementos dinámicos del Islam. La idea, la gramática y la narrativa de Europa están relacionadas con fronteras cambiantes, por lo que Asad aclara que la política de la identidad civilizacional está en juego cuando se trata del discurso de los alcances de lo europeo. Así, por ejemplo, los polacos, húngaros y checos, no sólo quieren participar en el mercado común europeo, sino que tienen el interés de distanciarse de una historia socialista. Las fronteras se trazan de acuerdo con lo que se considera la civilización europea, de ahí el problema que representa la relación de “Europa” con Rusia y todo el pasado soviético. Así, Estados Unidos forma parte de una Europa y una civilización occidental que de nuevo es un imperio civilizado y estable que debe decidir si se extiende o rechaza su poder político a “culturas violentas”. Siguiendo a Pocock, Asad señala que el problema del “interior” de Europa frente a su “exterior” lleva al planteamiento de que las *culturas violentas* del exterior no pueden entrar en su definición, por lo que aquellos inmigrantes que se encuentran en las garras de las pasiones e ideas

islámicas no logran vivir de manera confortable en las instituciones civilizadas de la Europa secular (p. 171). Sin embargo, los intereses económicos y las estrategias europeas intentan contener, dominar o incorporar a lo que está más allá de sus fronteras. Si éstos no se pueden confinar a un territorio, tampoco puede hacerlo “el deseo de redimir moralmente al mundo, aun cuando ese deseo se ha apoderado de la extensión de Europa que conocemos como Estados Unidos de América”, señala Asad (p. 171). Muestra el autor que las nociones de minoría y mayoría que se manejan desde la perspectiva europea están relacionadas primero e históricamente con las nociones posteriores a la Reforma cristiana, según la cual es asunto del Estado asegurar la uniformidad religiosa dentro del sistema político, y luego con la teoría secular del iluminismo, según la cual la comunidad política consiste, más bien, en una colección de ciudadanos iguales, con lo que critica la desigualdad religiosa que caracterizaba al Estado absolutista. Concluye Asad este breve pero denso capítulo con el planteamiento de cómo hacer que los musulmanes u otros inmigrantes se representen a sí mismos en una Europa que no ha logrado articularse en términos de un espacio y un tiempo complejos que permita el florecimiento de múltiples formas de vida y no sólo de identidades múltiples (p. 180).

El capítulo con el que cierra la sección sobre el secularismo, vincula este concepto con el Estado-nación y la religión a través de la discusión de la tesis de la secularización según la re-elabora José Casanova, quien señala tres componentes principales en un tema que ha sido descriptivo y normativo a la vez, en cuanto a la relación de la sociedad con la religión. En este capítulo, que cierra un ciclo de discusión iniciado en la relación entre el mito y lo sagrado, los conceptos de agencia moral, dolor y crueldad seguidos por la noción de los derechos humanos y la idea de las minorías religiosas, Asad examina la tesis de la secularización en relación con la formación del nacionalismo moderno (p. 181). A partir del análisis de Casanova, Asad muestra cómo la secularización no es esencial para la modernidad, a partir de componentes como: 1) la creciente diferenciación estructural de los espacios sociales; 2) la privatización de la religión, y 3) la menor importancia social de la creencia, el compromiso y las instituciones de corte religioso. Pero la exposición de Asad de esta relación entre secularismo y Estado, aun cuando reconoce la importancia de la manera en que la religión se hace pública, va más allá, al señalar que el análisis de Casanova no es completamente coherente, pues en realidad la entrada de la religión en debates acerca de lo económico, los proyectos científicos

o la educación nacional, conduce a la creación de híbridos modernos en los que ya no se sostiene el principio de diferenciación estructural que separa a lo religioso de los otros espacios sociales. Dada la importancia del elemento religioso en debates como los mencionados, acaba por tener poco sentido el medir la significancia social de la religión sólo en términos de índices como los de asistencia a los templos (p. 182). Asad, consistente con su análisis previo respecto a la emergencia de las nociones desde una perspectiva antropológica, señala que, en todo caso, tanto los críticos como los seguidores de la tesis de la secularización no han prestado suficiente atención al concepto de “lo secular” y cómo éste surgió históricamente y se le han asignado tareas prácticas específicas.

El autor examina sucesivamente el tipo de religión que los intelectuales ven como compatible con la modernidad, la manera en que el nacionalismo podría entenderse como una religión secularizada, para acabar presentando algunos elementos que nos acerquen a entender cómo el islamismo podría o no ser visto como una forma de nacionalismo. Asad termina este capítulo señalando que la tesis de la secularización parece inválida, no sólo porque la religión sigue siendo una parte importante de las naciones modernas, sino porque la religión siempre ha estado involucrada en el mundo del poder (p. 200). Las categorías de la política y la religión se implican una a la otra más profundamente de lo que pensábamos, por lo que “el concepto de lo secular no puede sostenerse sin la idea de la religión”. Asad parte de esa discusión para plantear algunas preguntas que podrían estimular la reflexión en el tema, es decir, las de cómo, cuándo y quién definen las categorías de la religión y lo secular; qué se presupone en los actos que definen estas categorías, y si acaso el cambio de un orden político religioso a uno gobernado por un Estado secular, simplemente implica dejar de lado la autoridad divina a favor de la ley humana. Es precisamente la última de estas cuestiones la que intenta responder en el capítulo final del libro cuando analiza la secularización desde los procesos de reconfiguración de la ley y la ética en el Egipto colonial.

Para analizar este caso específico, Asad nos remite a un concepto que ya planteaba él mismo hace diez años en su obra *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Johns Hopkins University Press, 1993), es decir, el de un trabajo de traducción que lleva esta noción al mundo árabe. Para Asad, el caso egipcio muestra especificidades que permiten abordar el análisis de la transformación de la religión como asunto privado a la manera en

que ésta vuelve a ocupar espacios públicos a partir del derecho individual, para ejercer la propia religión en una sociedad que lo reconoce explícitamente a través de la ley. Las preguntas acerca de la concepción que tenían los musulmanes acerca del secularismo antes de la modernidad y cómo los musulmanes actuales conciben la idea de lo secular, permiten a Asad partir del Egipto del siglo XIX y principios del XX, para entender las transformaciones significativas en las relaciones entre la ley, la religión y la moralidad (p. 206). En este punto es de señalar cómo el conocimiento lingüístico de Asad (de origen egipcio, y actualmente profesor en la Universidad de la ciudad de Nueva York) le permite entrar en algunos detalles para los que no cualquier antropólogo estaría preparado para afrontar. De este modo, rastrea el concepto de secularismo en su versión árabe, no sólo como un concepto social, sino también como una noción vinculada a usos en el diccionario del árabe y relacionado con una etimología que se remonta a las nociones de “conocimiento” y “ciencia”, que contrastarían con la noción de “religión” (p. 206, nota y texto principal subsiguiente).

Lo importante en el análisis de Asad no es sólo la capacidad de reconocer las raíces lingüísticas de un concepto que era ajeno a la cultura árabe antes de los procesos de colonización desde el Occidente, sino la manera en que el concepto se articula con una sociedad que se transforma y “moderniza” a partir de la colonización. Asad analiza en detalle tres documentos históricos que tienen que ver con la reforma del sistema jurídico egipcio en el contexto del estrechamiento de la jurisdicción de la *shari'a* y la importación simultánea de los códigos legales europeos, con la emancipación de la mujer y con la constitución de un Estado secular. Aunque los documentos analizados por Asad reflejan en parte cómo la importación de los procedimientos y códigos legales europeos fue vista en el siglo XIX como un proceso de europeización o civilización; en el momento actual ese proceso es referido como secularización y modernización. La vida autónoma moderna, que requiere de tipos particulares de ley y de sujetos legales, está vinculada con la visión que tanto los secularistas como los islamistas en Egipto comparten acerca de una *shari'a*, es decir, de una ley sagrada que ha de ser administrada o reformada por las instituciones estatales. Esto lleva a la discusión acerca de cómo el Estado secular acaba por caracterizarse por algo que *no* es ya la indiferencia religiosa o la ética racional o siquiera la tolerancia política, sino que se trata de un complejo juego de razonamiento legal, práctica moral y autoridad política (p. 255).

Este libro resulta una lectura indispensable no sólo para quienes estén interesados en profundizar en la discusión planteada desde la sociología y la antropología clásicas acerca del papel y los alcances de la religión y su relación con el mundo “secular”, sino también para quienes pretendan entender la modernidad, el Estado, los discursos de redención y el papel de los poderes que van más allá de los alcances de los individuos. Los conceptos de lo “humano”, los “derechos” y las varias distinciones que han marcado la reflexión y el desarrollo de la modernidad son examinados de tal manera que permiten entender las finas relaciones que existen entre las concepciones y las actuaciones en el mundo de lo social.

Esta obra de Asad plantea una serie de cuestiones que van más allá del mero análisis antropológico, desde el que parte para analizar cómo diversas sociedades y épocas han definido lo secular frente a lo religioso, los derechos humanos frente a los derechos ciudadanos, y las complejas relaciones entre un mundo moderno –y supuestamente “secular”– con un mundo en el que sigue vigente el pensamiento religioso.

Asad muestra cómo las instituciones religiosas contribuyen a la construcción de una determinada forma de ver la separación entre lo religioso y lo secular, incluso como una forma de evitar que el Estado se inmiscuya en los asuntos que competen al ámbito de lo espiritual. En este sentido, resulta central la cuestión de cómo se ha hecho el tránsito histórico de la reflexión en torno al sufrimiento de Cristo hacia el sufrimiento cristiano y la búsqueda del privilegio del martirio, hasta llegar a las concepciones seculares del sufrimiento secular y el sentido que éste tiene. Una cuestión estrechamente emparentada es la de cómo el dolor puede equilibrarse o hacerse compatible con una concepción del placer y su postergamiento, que los relaciona a ambos con la posibilidad de encontrar una *medida* del sufrimiento vivido y del sufrimiento inflingido, y complementaria de los placeres experimentados o compartidos. Este problema de la medida del dolor lleva a una discusión más amplia que parte del tema de la concepción que determinadas sociedades han tenido acerca del dolor y la constitución del agente social –un análisis que se inicia desde la antropología, pero también requiere de la historia–, y que permite entrar en la manera en que esta concepción sirve de fundamento para una visión de lo moral que trasciende las propuestas de las visiones religiosas, conduciendo así a un análisis que incluye no sólo la discusión ética y filosófica acerca de los derechos humanos/civiles, sino que incluye una

consideración de este tema en la política y en la sociología. Así, una concepción antropológica, muestra Asad, no carece de implicaciones prácticas y disciplinares cuando se le analiza en sus aristas más seculares. De ahí que el problema del dolor y del sufrimiento, por citar un ejemplo de entre las muchas cuestiones planteadas en el libro, conlleva la reflexión acerca de cuestiones morales en las sociedades en general, al igual que en el ámbito de la definición de la relación del individuo con una concepción del dolor que se encuentra socialmente fundamentada y mediada.

Este libro de Asad complementa y profundiza algunos de los argumentos que se perfilan ya en su libro precedente. Tanto para los estudiosos de la lógica de los sistemas religioso, como para quienes están interesados en comprender distintas concepciones del desarrollo y el progreso, la lectura de la obra de Asad resultará a la vez estimulante y clarificadora.

Acerca de los autores

Ricardo Ávila es antropólogo e historiador por la Universidad de París. En la actualidad es investigador titular del Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos de la Universidad de Guadalajara. Ha escrito más de cincuenta artículos y capítulos de libros, y ha coordinado varios de ellos sobre cuestiones de historia, arqueología y antropología del occidente de México. Es director de la colección de *Estudios del Hombre*.

Jean-François Baré es antropólogo. Actualmente es director de investigación en el Instituto de Investigación para el Desarrollo, de Francia. Ha sido investigador del Centro Este-Oeste para el Intercambio Tecnológico de Hawai. Es autor de diversos trabajos de antropología histórica sobre Madagascar, Tahití y el Pacífico insular, así como sobre políticas de desarrollo en diferentes puntos del planeta. Recientemente dirigió la obra colectiva *Paroles d'experts. Études sur la pensée institutionnelle du développement*. París: Karthala, 2006.

Pierre Beaucage es doctor en antropología social por la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres. Actualmente es profesor emérito en el Departamento de Antropología de la Universidad de Montreal, Québec, Canadá. Ha sido profesor invitado en las universidades de Sevilla y Valencia. En esta última fue titular de la Cátedra de la UNESCO sobre Desarrollo Sustentable, en 2003. Entre sus publicaciones destacan: *Imaginaires mexicains, voyages dans le temps et l'espace*, Montréal, Fides, 1998, y *Maseualxiuijpajmej / Plantas medicinales indígenas de San Miguel Tzinacapan, Puebla, DIF*, 1988. Ha publicado numerosos artículos, incluyendo 14 en colaboración, en revistas científicas o como partes de libros colectivos, en Canadá, México, España y Estados Unidos.

Marcelo del Castillo Massot es doctor en física por la Universidad de California en San Diego. Investigador Titular del Instituto de Física de la UNAM. Sus áreas de investigación son Física Teórica del Estado Sólido y Sistemas Complejos. Ha publicado numerosos artículos y un libro.

Alfredo de la Lama García es doctor en sociología por la UNAM. Actualmente es profesor titular en la UAM Iztapalapa. Ha sido investigador especializado en la resolución de problemas aplicados para Banamex, Walther Thompson de México, Canal 13, Hisi Sigma Publicidad, y miembro de comités interinstitucionales de evaluación académica en SEP, ANUIES, CONALEP, ILCE. Ha impartido cátedra en el Instituto Politécnico Nacional, la Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México. Ha presentado más de 40 conferencias, escrito numerosos artículos y cinco libros. El más reciente, *Estrategias para elaborar investigaciones científicas*, Trillas, 2005.

Fernando Leal Carretero es doctor en filosofía por la Universidad de Colonia, Alemania. Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara desde 1983. Autor de poco más de 80 artículos en revistas o capítulos de libros. Coeditor de cuatro libros: *Estudios sobre lenguas amerindias*, Guadalajara, 1988; *Person-centered Ergonomics: the Brantonian View of Human Factors*, Londres, 1993; *Ethics and the New Technology*, Londres y Berlín, 1995; *Introducción al estudio del español desde una perspectiva multidisciplinaria*, Guadalajara, 2003.

Luis Rodolfo Morán Quiroz (Guadalajara, 1959) es licenciado en psicología por el ITESO, 1980, maestro en sociología por la Universidad de Guadalajara, 1987 y doctor en ciencias sociales por el Colegio de la Frontera Norte (1997). Ha realizado estancias posdoctorales en las universidades de Bayreuth, Alemania (2000-2001) y de Illinois, en Chicago, EUA (2004-2005). Es investigador del Centro de Estudios de Religión y Sociedad, de la Universidad de Guadalajara. Entre sus publicaciones se encuentran “El niño de las palomitas y el santo que no es santo”, en Cristina Gutiérrez, *Religión en el centro-occidente de México* (2004) y *United Farm Workers of Washington State. Una propuesta de organización campesina en Estados Unidos, 1986-1996* (2000).

Ricardo Rodríguez Corona es licenciado en Letras Hispánicas. Miembro de la compañía independiente de teatro de títeres “La ventana”.

Ha sido becario en el área de procesos técnicos de la Biblioteca Manuel Rodríguez Lapuente de la Universidad de Guadalajara, así como ayudante de investigación en el Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos de la misma institución. Actualmente colabora en el proyecto transdisciplinario e interinstitucional de investigación “La problemática ambiental y social de la cuenca Lerma-Chapala y el impacto del uso del agua en Guadalajara”, del Institut de Recherche pour le Développement y la Universidad de Guadalajara.

Frans J. Schuurman es colaborador del CIDIN (Centro de Nijmegen para Asuntos de Desarrollo Internacional) de la Universidad Radboud, Países Bajos. Ha publicado sobre los temas de teorías de desarrollo y globalización. Algunas de sus publicaciones son: *Beyond the Impasse - New Directions in Development Theory*, Routledge, Londres, 1993/96, y *Globalization and Development Studies*, Sage, Londres, 2001.

Colección Estudios del Hombre

Director: Ricardo Ávila

Comité Editorial

Patricia Arias
Ricardo Ávila
Maurice Aymard
Francisco Barbosa
Gerardo Bernache
Avital Bloch
Jean Brunet
Tomás Calvo Buezas
Daria Deraga
Frédéric Duhart
Rodolfo Fernández
Dominique Fournier
Luis Gómez Gastélum
Isabel González Turmo
María del Pilar Gutiérrez
Francisco Hernández Lomelí
Annie Hubert
Lothar G. Knauth
Daniel Lévine
Eduardo López Moreno
Xavier Medina
Hilda Morán Quiroz
Joseph B. Mountjoy
Guillermo de la Peña
Américo Peraza
Carmen Ramos
Eduardo Santana
Otto Schöndube
Gabriela Uruñuela
Francisco Valdez
Rosa Yáñez

Para mayores informes, favor de dirigirse a:

Estudios del Hombre

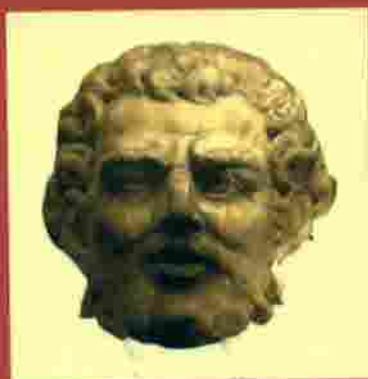
Universidad de Guadalajara

Teléfono y fax (33) 38 26 98 20 y 38 27 24 46

Correo electrónico: dhombre@csh.udg.mx

Progreso y desarrollo
Se terminó de imprimir en abril de 2007
en los talleres de Editorial Gráfica Nueva, Pípila 638
Sector Hidalgo, C.P. 44280, Guadalajara Jalisco.
Tiro: 500 ejemplares, más sobrantes para reposición.

La edición estuvo a cargo de
Hilda M. Morán Quiroz y
Pastora Rodríguez



La noción de progreso entierra sus raíces en la historia remota de Occidente, pero sus antecedentes más recientes se encuentran en la Ilustración y la Revolución Industrial. La idea de desarrollo es acuñada más tarde, durante los años inmediatamente posteriores al término de la Segunda Guerra Mundial, también en Occidente.

La entronización del pensamiento lineal en detrimento del cíclico, fue lo que hizo posible la aparición de la idea de progreso. Ésta fue de corte moral primero, para de ahí deslizarse hacia el pensamiento político, y de ahí pasar al ámbito de lo material, del conocimiento científico y de la tecnología. La idea de progreso ha sido muy poderosa, incluso ha llevado a los hombres a la extravagante actitud de pretender domoñar a la naturaleza.

La noción de desarrollo, por su parte, que originalmente planteaba las diferencias de crecimiento económico entre las naciones, con los años terminó por convertirse en componente versátil y polisémico de la retórica discursiva de hombres políticos y tomadores de decisiones. La mayor parte de estos, tanto en los ámbitos locales y nacionales, como globales, asumen que su evocación es fundamental para asegurar el éxito de las políticas públicas.