

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008
Vasili M. Rusakov
DEL VIRAJE ANTROPOLÓGICO A SU CATÁSTROFE
Contribuciones desde Coatepec, enero-junio, número 014
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 167-178

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Del viraje antropológico a su catástrofe



VASIL M. RUSAKOV

(traducción del ruso al español por Mijaíl Malishev y Manola Sepúlveda Garza)¹

El término “viraje antropológico” se extiende cada vez más a la filosofía. Esto significa que en la conciencia social ha crecido una reflexión multifacética y profunda referida al fenómeno del ser humano. En el desarrollo de la filosofía, no es la primera vez que encontramos este rever al hombre. La reflexión más antigua se remonta a Protágoras y Sócrates. Un interés aún más intenso surgió en el Nuevo Tiempo en el que se determinó el carácter antropológico de toda la filosofía moderna europea, en contraste con el “cosmocentrismo” del pensamiento antiguo y el “teocentrismo” de la filosofía medieval. Además, el

¹ Mijaíl Malishev es profesor de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Manola Sepúlveda es profesora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: manolasepulveda@yahoo.com.mx.

“viraje antropológico” suele vincularse con la filosofía contemporánea que trata de “ajustar cuentas con la tradición clásica. Por eso surge la pregunta: si toda la filosofía moderna tiene un carácter antropológico, entonces ¿qué significa este “viraje” y por qué reapareció un interés tan intenso para tratar de resolver el enigma de hombre y lo humano? Es evidente que el señalamiento del “carácter crítico” de la época no puede explicar este viraje, ni descubrir su contenido.

En una primera aproximación es necesario establecer la diferencia entre la reflexión sobre el ser humano que se ha dado en nuestros días y los viejos planteamientos antropológicos. Por supuesto, los planteamientos de los autores contemporáneos que se interrogan sobre el hombre están vinculados con la agudización extrema (crisis) de las contradicciones referentes a las ideas tradicionales sobre la “naturaleza humana”.

Todo lo que estaba vinculado con el contenido del concepto “naturaleza humana” ha sido sometido a un análisis crítico. Nuestra época, como ninguna otra, planteó el problema: ¿el ser humano es realmente un ente racional y pensante? El conocimiento teórico y científico a partir de su instrumentación ¿es capaz de comprender a este ser singular? ¿Existe algún progreso en el desarrollo de este fenómeno específico al cual el humanismo tradicional le otorgó un lugar tan elevado en el Universo? ¿El ser humano tiene un valor verdaderamente supremo?

El conocimiento científico de los siglos XVIII-XIX fundamentaba la tesis humanista de que el hombre es el producto superior de la evolución de la naturaleza (el “punto culminante de la creación”). Pero la filosofía antropológica de Max Scheler, basándose en los descubrimientos de su época, llega a la conclusión de que el hombre es un ser biológicamente insuficiente, está “mal arraigado” en la naturaleza, ya que a diferencia de todos los demás seres vivos no tiene un programa innato (instintivo) de su actividad vital y por eso es un ser “incompleto que necesita de la cultura como ‘segunda naturaleza’”.

Pero mucho de lo que fue descubierto en el siglo XX ya había sido planteado por Karl Marx casi un siglo antes en su famosa frase “... la esencia del hombre no es un abstracto inherente a un individuo particular” (Marx, 1982: 8). En realidad es necesario hablar no sobre la “naturaleza humana”, sino sobre el “mundo del hombre”, es decir, el conjunto de las relaciones sociales o, simplemente, el mundo de su cultura. Sólo la apropiación por cada ser humano de ese mundo le hace ser hombre. Así, la gran riqueza para el hombre es el conjunto de relaciones que tiene con los otros hombres y no las formaciones materiales o espirituales en sí; su sentido de la vida consiste en el autodesarrollo infinito de todas sus capacidades independientemente de cualquier límite establecido de antemano.

El concepto sistémico, histórico y social sobre la esencia del ser humano (cuando las fuerzas productivas de la sociedad se interpretan como “un libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre”) forma otro paradigma de la comprensión de lo humano. Por una parte, crea la base teórica para realizar una crítica del antropologismo abstracto metafísico, que no fue capaz de arraigar el humanismo en el proceso terrenal histórico, y, por otra parte, este tipo se convirtió en la base de una ideología de transformación del hombre y la sociedad para su liberación de la herencia de la esclavitud y conllevó a un gran optimismo en cuanto a las perspectivas de su futuro desarrollo.

Sin embargo, el propio marxismo padeció de algunos equívocos racionalistas acerca del desarrollo de todas fuerzas y capacidades del ser humano y no señaló ningunos límites antropológicos (Rusakov, 1997: 65-105). Parece que el tiempo para tales planteamientos todavía no había llegado. De la pregunta: “¿Qué es el hombre?” o “¿Qué debe ser?” la filosofía contemporánea pasa a la pregunta: “¿Qué puede ser el ser humano?” Y la experiencia terrorífica de la primera mitad del siglo xx llega a ser el punto de partida para la “comprensión” de la “naturaleza humana” y para la evaluación de su posible desarrollo.

“A la autoconciencia cultural de la época contemporánea le es inherente el registro de las ‘muertes’, ‘crepúsculos’, ‘ocazos’ y ‘finales’, y esto es lo que expresa un viraje determinado en las principales tradiciones del pensamiento occidental” (Galtseva, 1991: 8). El idealismo clásico padecía de muchas carencias, pero hay que reconocer que resaltaba la dignidad humana, por abstractos que pudieron haber sido sus planteamientos. A pesar de que su visión del hombre era estrecha y demasiado optimista, éste se consideraba como un ser superior, y su esencia está arraigada en la conciencia, en la razón.

Sin embargo, desde Schopenhauer y sobre todo a partir de Nietzsche, se inaugura otra época caracterizada por una actitud que acentúa la voluntad en su relación con el mundo, tanto en su variante irracional como racional.

La doctrina de la voluntad obtuvo su primacía en todo: en el conocimiento, las instituciones sociales, tradiciones, mitos. Por ejemplo, en la teoría se busca no tanto la “verdad” sino el medio para la construcción de algún artefacto, alguna invención, juego o manipulación. Pero esta retracción de la razón y de la verdad (de seriedad y honestidad kantiana) socava su propio fundamento. En lugar del programa de Francis Bacon de liberación de la conciencia de los ídolos se produce una nueva mitología. Actualmente crece el interés al arcaísmo primitivo, paradójicamente, la cultura se orienta a un estadio pre-cultural como si fuera un “arquetipo de autenticidad”. Sin embargo, la apelación a los arquetipos, como garantía del contenido objetivo y universal de la cultura socava justamente sus

principios; pues, los arquetipos son neutrales en el aspecto valorativo y no tienen sentido. Lo personal y lo individual se diluye en el inconsciente colectivo e impersonal. Se cultiva el así llamado principio dionisiaco: el éxtasis, la espontaneidad, lo caótico, que pisotea cualquier norma. El mismo filósofo se convierte en un paradoxista que debilita y trastorna las normas, valores y sentidos estables, desvalorizando su verdadero significado. En general, la reducción de todo lo superior (valores culturales) al inferior, (lo biológico) se coloca como nervio central de cualquier “desmitificación” o transmutación de los “viejos valores”. Todos los valores y sentidos poseídos de un significado coercitivo y de una fuerza normativa se consideran como utilitarismo simple, como algo banal, como represalias primitivas que tienen algo sospecho. Ya que estos procesos se devalúan desde punto de vista de sus sentidos y valores, surge inevitablemente el interés al juego. Como fundamento para la construcción de la cultura se propone un material instintivo o lúdico que va en contra de la integración del ser humano a cualquier totalidad. Pero la diferencia entre tales componentes lúdicos y la obsesión colectiva contemporánea, no se señalan. Surge una combinación estrambótica del culto a lo arcaico con la moda de los esquemas artificiales del pensar. “La nueva mitologema arraiga la cultura y el mundo humano en un elemento pre-conciente y destruye el ‘cosmos cultural’, contribuyendo a la desmoralización de la conciencia contemporánea” (Galtseva, 1991: 8).

En resumidas cuentas, se puede afirmar que la esencia del viraje antropológico consiste en un descubrimiento principal de nuestra época: el fracaso de todos los intentos de dar una definición agotadora y unívoca de la naturaleza (esencia) del ser humano radica en su *apertura radical y no está limitada ni determinada*. Justamente en este abismo se esconden todos los peligros y desafíos contemporáneos, todas las pesadillas pasadas y presentes del destino del hombre. El ser humano no tiene un puesto fijo en el mundo y él mismo debe definirse y definir su actitud para realizarse y afirmarse a sí mismo. “La idea del hombre” (que en cada etapa histórica él elabora para sí) no es algo irreal: en cada época ha desempeñado un papel de instancia reguladora que determina los parámetros y límites que su propia cultura le proporciona.

Al hablar sobre los fundamentos de la antropología filosófica, Max Scheler dijo que el hombre hoy no sabe qué es y sabe que no lo sabe. El camino del ser es problemático y en estas condiciones no tiene sentido tratar de definir su esencia ni su destino. Al responder al reto del tiempo, él mismo debe concientizar su destino en el mundo. Esta desespecialización y la incompletion del ser humano significa algo positivo: su apertura hacia el mundo. Sólo el hombre posee un mundo, mientras que el animal sólo tiene un hábitat. Pero el hombre es capaz de colocarse por

encima y por debajo del animal. El hombre siempre está en un proceso de búsqueda y definición de su esencia. Por eso no existe ningún “hombre de la naturaleza”.

La fenomenología de la “catástrofe antropológica” abarca todos los aspectos de la vida del hombre contemporáneo. La vacuidad del ser y la posibilidad de llenarse con cualquier contenido se expresa en el cambio brusco de los “existenciales” principales, de los criterios y orientaciones que le otorga un sentido a la vida. Esto lleva a diferentes rompimientos e “incommensurabilidades” entre etapas sucesivas de orientación de la vida. Este fenómeno se revela más claramente en las rupturas generacionales e, incluso, dentro de una misma generación. Hoy en día se da la aceleración de cambios en los límites de la vida del mismo individuo: lo que tenía importancia y valor en la juventud lo pierde en la edad madura. No sólo se envejece la experiencia de los padres, sino se cambian las normas de conducta dentro de una misma generación. Lo que obliga a una constante “volver a aprender a vivir”. A veces hace falta reeducar a los adultos, pues todo lo que ellos podían y sabían hacer ahora prácticamente es inútil. El relativismo de la experiencia de cada cual obliga al individuo a concentrarse en el presente, en lo efímero, en lo dado aquí y ahora (sin tratar de anticiparse a las tendencias del futuro, construir planes o plantearse metas). Sucede no sólo una ruptura con la tradición, a la vez se da cierta desvalorización de sus reguladores y todo se complica porque lo nuevo no logra formar ninguna constelación estable de valores y orientaciones. Triunfa el lema de la post modernidad que señala: en la actualidad, no existen ideales por los cuales los individuos tienen que pagar con sus vidas. ¿Qué es lo que queda? La búsqueda de los sentidos “particulares” en la vida cotidiana (la familia, un modo de vida sano, la filantropía, el bienestar personal, etc.) y la reducción de los sentidos públicos significativos al consumismo.

Al relativismo consumidor le es inherente la aceleración. El consumidor suele asimilar rápidamente los esquemas primitivos de los comportamientos, ya que la gama multicolor del contenido de las mercancías y servicios no es capaz de enmascarar su vacío esencial. Las cosas y mercancías no sustituyen valores, sólo temporalmente los encubren. La orientación en el mundo de las cosas, para ser equivalente a la orientación de los valores, aumenta los aspectos puramente extensivos: el mundo de las mercancías y servicios aspira a la infinidad para encubrir la vacuidad de sus sentidos primitivos. Crece el mundo de las cosas: por ejemplo, ahora se habla de “2777 necesidades”. Pero la naturaleza humana tiene sus límites y por eso inevitablemente se abre el vacío del consumismo (que en la percepción de un hambriento parece muy abigarrado, atractivo, y prometedor de placeres inusitados). El individuo rápidamente se da cuenta de que no existe ningún significado importante o trascendente en el mundo de las cosas fabricadas, y lo

que se asimila rápido también cansa por su monotonía que en el mejor de los casos sólo por algún momento excita la percepción.

Hoy la problematización de la orientación vital no consiste en el planteamiento de sentidos y valores adecuados, sino pone en duda el mismo principio de tal búsqueda: ¿para qué? Si no existen ningunos absolutos supraindividuales, ni ningunos puntos de referencia de larga duración, entonces, hoy en día el amontonamiento de las “pirámides de los sentidos” tiene no más sentido que la existencia de las pirámides egipcias.

Sin embargo, no todo es tan simple: la imposibilidad de una orientación adecuada en la vida, percibida como inútil y no obligatoria, no elimina la necesidad de su realización. Esto se expresa en la sustitución sucedánea: los fenómenos del escapismo, cinismo social, relativismo de los valores y sentidos. Y para colmo, se da su justificación ideológica en el postmodernismo: todos los sentidos son equivalentes y todos los discursos son justificables.

Si prestamos atención al lado formal y funcional y no al contenido real de dichos fenómenos, alguna apariencia de similitud entre lo importante y lo efímero se alcanza. Y entonces empiezan los “juegos en los sentidos” donde se acentúan el carácter lúdico de las orientaciones valorativas (la moral como prácticas lúdicas convencionales, el “juego en los clásicos”, la creación de diversos tipos de grupos cerrados donde se practican diferentes cultos religiosos, estéticos, conductuales). Los juegos imaginarios de roles desplazan la realidad; crecen los *shows*: en la ciencia, política, filantropía, arte. La diversión total pretende tener el valor en sí, desplazando el propio mundo interno del hombre que siente un vacío de sentido y la necesidad de llenarlo.

Sólo quien posee una riqueza cultural de su antepasado y espiritualmente esté desarrollado será capaz de “sacar” de las cosas consumidas la riqueza de su contenido, mientras que el consumo que asimile el contenido objetivado de las mercancías y servicios no podrá descubrir detrás de la superficie *reificada* toda su riqueza cultural. La manifestación más conspicua de la degradación espiritual se expresa en la tesis de la desaparición o la desvalorización de las viejas ideologías fundamentales: comunismo, liberalismo, humanismo, etc. El hombre dejó de ser la “cúspide de la creación”: la idea sobre la vacuidad del ser humano hace estos planteamientos no sólo obsoletos, sino absurdos. Para ellos, el hombre es un ente tan flexible, tan plástico y siempre capaz de ser “otro” que es imposible hablar sobre la “cúspide”, ya que esto presupone su conclusión. Pero, en primer lugar, el ser humano es producto específico de la evolución y, en segundo, es resultado de su auto evolución, puesto que se desarrolla y cambia bajo la influencia de sus

ideas sobre su comportamiento, sentidos, objetivos, valores y significados que entran en conflicto con la naturaleza.

Para muchos, el hombre dejó de ser considerado como el “valor supremo”, ya que perdió sentido el mismo criterio de la distinción entre “lo superior” y “lo inferior” en las condiciones del relativismo creciente de las diferentes posibilidades de la vida. De aquí se desprende la “igualdad” de diferentes variantes excluyentes y la aparición de sorprendentes sincretismos: el “nuevo medioevo”, el “radicalismo liberal”, etc. Toynbee y Spengler, que “descubrieron” la inconmensurabilidad de las civilizaciones y culturas cerradas en sí, también plantearon el mismo problema: en muchas culturas anteriores no existió este relativismo cultural, y en la civilización europea este fenómeno apareció bastante tarde.

Todas las escalas valorativas están puestas en duda, ya que para su comparación hace falta un punto de referencia absoluto, cuya existencia también está puesta en tela de juicio. Algo semejante sucedió en la física en el principio del siglo xx. La desaparición del concepto “éter”, como un punto absoluto de referencias, el desarrollo del principio de la relatividad, y la introducción del principio del observador, cambiaron radicalmente las ideas clásicas de la física de Newton y Galileo.

El descrédito de la idea del progreso con su aspiración a un futuro radiante (tanto en el sentido de las utopías tecnocráticas como en las político-sociales) reveló que mientras la humanidad se movía al encuentro de estas metas, ellos mismos sufrieron modificaciones sustanciales; ya que desde principio estas ideas fueron planteadas incorrectamente y desvalorizadas por el mismo proceso de su realización. Las generaciones posteriores que heredaron estas ideologías perdieron el interés en ellas y surgió la ruptura entre generaciones.

En lugar de la elaboración de valores y metas significativas se crearon los así llamados “simulacros” (Baudrillard): los modelos imaginarios que parten de las necesidades efímeras cotidianas, corrientes, creadas artificialmente, tomando en consideración los intereses de diferentes grupos sociales: elite, negociantes, etc. El ventajismo, el lucro, la competencia, la conveniencia, la comodidad y la supremacía resaltan en un primer plano como valores y sentidos que hechizan al hombre de la muchedumbre por la posibilidad real de alcanzarlos, por su evidencia sensorial y por su carácter concreto (a diferencia de los ideales anteriores abstractos y poco inalcanzables en la vida cotidiana). En este caso sus heraldos les alaban por ser “reales”, “concretos” y que ofrecen certidumbre.

A cambio de los ideales “abstractas” e “inalcanzables”, lo efímero y el pragmatismo plantean valores “simples”, evidentes y comprensibles para todo el hombre común y corriente, y lo que es más importante, para alcanzarlos no es

necesario superarse, perfeccionar su aspecto moral, en una palabra, trabajar sobre sí mismo. Los ideales y valores de las viejas ideologías precisamente lo presuponían. Los simulacros actuales son preferibles para el hombre de masas porque no plantean las tareas de un largo y penoso perfeccionamiento del ser humano. Son simplemente la proyección del complejo de los deseos y preferencias de un hombre simple o, más bien, de un mediocre.

Las orientaciones fundamentales de la vida se sustituyen por mensajes masivos de gran divulgación que poseen su propio sentido. Se elimina el problema de profundidad, de reflexiones difíciles, no existen los problemas “eternos” o complejos inherentes a la vida de los siglos románticos anteriores (“tengo 25 años y todavía no he hecho nada para la eternidad”). El mismo planteamiento de tales problemas se declara como un capricho ocioso que no es digno del hombre posmoderno.

Pero en el aterrizaje de los ideales al suelo de la vida cotidiana, no se generan cosas nuevas, a excepción de valores prosaicos —la preocupación por la familia, bienestar, prestigio, salud—. El juego desempeña un papel cada vez más importante: todo se ofrece como un conjunto de prácticas lúdicas: fútbol, béisbol, naipes, no importa qué practicar, lo principal son las reglas, los ritos y el proceso. Todo se reduce al juego o al deporte: el sexo, el descanso, la diversión, la política y finalmente al *show* como un espectáculo pasivo, primitivo y popular.

Pero aprender y memorizar las reglas o ejecutar los rituales también es fastidioso para el individuo de masas y por eso el *show* lo divierte incesantemente (provocando su risa y hasta enseñándole en qué momento debe hacerlo), lo sacan de la apatía y de la inercia por medio de estímulos más fuertes. Florecen diferentes *talk-show* donde no hablan nada esencial sino chismean, murmuran del prójimo, cuentan chistes primitivos que requieren poca imaginación, divierten, muestran diferentes catástrofes, ocurren otras “novedades” sensacionales. Pero todo este pseudo pluralismo de diversiones pretende evitar el planteamiento de problemas reales (para que el espectador no sobrecargue su intelecto) y pretende liberarlo de la apatía y de la indiferencia, tiene como finalidad la creación de un ruido informativo en el cual se puede hundir todo lo más valiosos y fundamental: la justicia, la belleza, el bien y el mal, la verdad y el sentido al repetirlos incesantemente, día tras día en diferentes variantes.

En su aspecto funcional, los simulacros no son peores que las metas de orientación valorativa anteriores, pero desde punto de vista de su elaboración y de su realización son más efectivos. Ellos aparecen como más “reales”, “concretos” y accesibles, mientras que las viejas orientaciones vinculadas con la búsqueda del “sentido de la vida”, y simbolizadas en el “patriotismo”, el “humanismo” y la aspiración a un “futuro radiante”, exigieron mayor intervención en la vida cotidiana

de la gente y su transformación, preñada de peligros y riesgos que no daba garantía inmediata de eficacia.

Al quitar el problema de la búsqueda y de la elaboración difícil y penosa de los ideales, los simulacros hacen feliz al hombre común y corriente porque él no necesita trabajar sobre sí mismo, ¡es bueno de por sí! Esto se sobreentiende como un axioma. En la sociedad del consumo, donde predominan estos fenómenos, el individuo no necesita de ningunas reflexiones sobre el “destino de la humanidad”, sobre el “sentido de la vida” o plantearse qué cosa es la verdad o la justicia. Estas reflexiones pasan a ser un pseudo problema. Se supone que el hombre real tiene que preocuparse sobre las cosas concretas y no sobre sandeces especulativas. Le está esperando el mundo de las cosas (mercancías y servicios), un mundo multicolor que cosquillea su sensualidad. Por supuesto, no se puede evitar la observación de algunas normas y virtudes: “decencia”, “cordura” en la satisfacción de las necesidades, las preocupaciones vinculadas con los pobres, huérfanos, minusválidos, el cuidado de las ballenas, los bosques, la capa de ozono, etcétera.

Hoy se empieza a hablar sobre “desantropologización” de nuestro tiempo y sobre el movimiento hacia el “posthombre”. Se está formando un ser muy parecido al hombre, pero ¿es un hombre en el sentido anterior de esta palabra? En él se transforma de manera radical la relación entre lo genérico y lo individual. La atomización extrema de los individuos engendra la apariencia de autonomía y otras variantes de “lo humano” que se alejan de lo genérico, omnihumano. Por ejemplo, la creación de esquemas artificiales de la personalidad junto con el intelecto artificial se despliega en dimensiones verdaderamente antihumanas: la formación de soldados mercenarios, nuevos esclavos de la industria del sexo, pistoleros a sueldo, administradores de diferentes *performans*, la maternidad falsa y los planes de creación de repuestos humanos por medio de la clonación.

Estas tendencias, consecuencia lógica de los procesos contemporáneos divulgados y visualizados por la cultura de masas y sazonados con cierta dosis de “adrenalina”, se expanden en las conciencias de mucha gente. El fenómeno de la atomización de los grupos sociales y su contraposición al resto de la humanidad (la élite, los adolescentes, los “bohémios”, los deportistas, las minorías raciales, sexuales, étnicas y los grupos marginales) crean el terreno para la percepción benévola de estos fenómenos antihumanos y su justificación ideológica. Friedrich Hayek promulgó hace mucho tiempo la necesidad del rechazo de los “prejuicios y debilidades tradicionales”: la solidaridad, la compasión, la piedad, la añoranza por la perfección, etcétera.

Las antiguas formaciones integrales (*telos*) se someten a la disección y fragmentación en innumerables partes minúsculas, y esta “pulverización deviene en

un símbolo verdadero de la época contemporánea: La mezquindad, la efimeridad, la ecléctica, la peculiaridad de una situación cotidiana se eleva al estatus del sentido común y de la normatividad. Contrariamente, todas las metas y visiones integrales llegan a ser sospechosas: en ellos se busca las huellas de las represiones escondidas. Una profunda descripción de este proceso ya lo había dado Marx en sus “Teorías de plusvalías”. Al escribir sobre los “agentes” (participantes) de las relaciones capitalistas de producción, plantea: “En los mismos tratos, el proceso intermedio esta apagado, es invisible y en apariencia no existe [...] Sin embargo, para los agentes de la producción, portadores de diversas funciones de proceso, el asunto se presenta en forma tergiversada” (Marx y Engels, 1972: 389).

La desantropologización de la realidad también se expresa en que cada vez más la gente traslada la elaboración de problemas vinculados con el sentido de la vida a diferentes sistemas o instituciones informativas: el hombre dejó de confiar a su percepción. Por ejemplo, en la medicina esta tendencia se expresa en la desconfianza y el rechazo al sentido común y en contraposición recurre a numerosos análisis y a las opiniones de los “especialistas” cada vez más estrechas; en la política, esta tendencia se da en la apelación hacia numerosos “expertos independientes”, “encuestas” y “peritajes”; en el consumo y en la propaganda comercial se provoca el éxtasis mediante las evidencias sensoriales y en la vivencias de la propia vida se apela a la “experiencia” infinita de *los otros*.

En este contexto, desaparece cualquier alusión a la creatividad en la conciencia de las masas. El consumidor común y corriente deja de reflexionar sobre sí mismo (no puede soportar estar consigo mismo y se niega a leer cualquier literatura seria). Si viéramos atentamente la actividad de los individuos atomizados, a primera vista sumergidos en su mundo interno autónomo, en realidad, resulta totalmente esquematizada y reglamentada, impregnada con un montón de estereotipos primitivos que se ofrecen falsamente como originalidad o singularidad.

Las posibilidades de aplicación de las tecnologías informativas provocan diferentes efectos virtuales. Los sistemas informativos y de comunicación masiva y los institutos de cultura de masas exageran la organización de roles y estatus en la actividad humana: empieza a “vivir” no el hombre concreto, sino su “estatus”, “rol” o “función”. Estos fenómenos tergiversan y hasta eliminan la distinción entre lo real y lo irreal, la cosa y el fantasma, la norma y la patología, lo posible y lo imposible, lo público y lo privado

Los sentidos del ser humano pierden su capacidad para reflexionar sobre lo evidente. El carácter fantasmagórico de la sociedad de consumo destina sólo la obtención de lo placentero que forma la existencia de aquí y ahora. Se exalta el presente, la situación dada, lo inmediato y se ignora cualquiera sustantividad de

la evidencia sensorial. En los programas informativos predomina el “cuadrito”, en la actividad política el “gesto” y en la vida cotidiana el “estatus”.

A pesar de la atomización y la autonomía externa, crece el peso escondido de la manipulación social: los recursos del poder de coerción total se enmascaran, se evitan cualquier posible control por parte de la ciudadanía, que no obstante, intuitivamente, sienten su ilegitimidad. Por ejemplo, el simple hecho del polimorfismo y pluralismo de los valores y sentidos se utiliza para la desvalorización de los sentidos y significados importantes para la gente. El reconocimiento que cualquier variante u opción es igual en su valor y significado conduce a un estado de inacción (porque toda acción, en esencia, es ilusoria y carece de sentido).

Pero lo que en realidad es peligroso son todos estos fenómenos que tienen sus raíces en el “fundamentalismo del mercado”. El “mercado” espontáneo (negocio) no necesita de ningún “sentido”, al contrario, trabaja con mayor eficacia en condiciones de competencia libre, carente de cualquier regulación externa: normas, leyes, reglas o sentidos. “Hacer dinero” con la mayor eficacia es mejor ahí donde predominan los vicios humanos: inmoralismo, tontería, brutalidad, falta de previsión en el futuro, etc. Aquí se reconoce la única libertad: la “libertad de”.

Pensemos: si la humanidad y el hombre siempre son un proyecto y un sentido autorrealizado, entonces ¿qué importancia tendría “construir” algo innovador en pedagogía, economía, política, arte o jurisprudencia?

Catástrofe, en griego, significa desenlace. Al principio, los griegos con esta palabra designaron el final de alguna pieza dramática, el cual puede ser feliz o triste. Por lo tanto, existe tanto catástrofe en la comedia como en la tragedia. Ya que la tragedia suele afectar el alma humana más profundamente que la comedia y sus recuerdos duran más tiempo, la palabra *catástrofe* —como advierte Aisek Asimov— empezó asociarse más frecuentemente con un desenlace trágico, con la muerte del protagonista. Por eso ahora se usa para designar cualquier desastre o ruina (Asimov, 2003).

En el prefacio de su libro *El fin del mundo conocido*, Immanuel Vallerstein presta atención en que en el mundo contemporáneo y sobre todo en Rusia, “con la quiebra del comunismo, surgió la aspiración generalizada de sustituir a las viejas ideas por las nuevas, pero éstas demostraron su falsedad todavía más rápido que las anteriores y por eso pudo ofrecer sólo la tesis alarmante de que “no existen evidencias estrictas” (Vallerstein, 2003: IX), aunque esto, en su opinión, no elimina nuestra necesidad de actuar: definir cómo debe conjugarse la razón y la moral. En pos de Max Weber, quien exhortaba a ocupar la posición del estoicismo heroico ante la perspectiva de una catástrofe antropológica, Vallerstein, apoyándose en

una visión *sinérgica*, proclama que los cambios fundamentales son posibles, aunque nunca estén predeterminados, y esto exige una responsabilidad moral, impulsándonos a actuar racionalmente, dirigiéndonos con intenciones honestas y con la decisión de encontrar un sistema histórico más perfecto. Justamente en la incertidumbre, se inclina a encontrar el optimismo y las fuerzas morales.

El cuadro que se impone a la humanidad actual y su porvenir desde la perspectiva descrita es peligrosamente unívoco. Por eso vale la pena que echemos una mirada atenta a las antinomias reveladas: ¿son realmente evidentes, inevitables y no hay alternativas? Bien sabemos que no todas las ideologías son provechosas en la misma medida.

Bibliografía

- Asimos, Aisek (2003), *La elección de las catástrofes*, Moscú (en ruso).
 Galtseva, Renata (1991), “La Filosofía de la cultura de Europa occidental entre el mito y el juego”, en *La autoconciencia de la cultura europea del siglo xx. Los pensadores y escritores del Occidente sobre el lugar que ocupa la cultura en la sociedad contemporánea*, Moscú (en ruso).
 Marx, Karl (1982), *Tesis sobre Feuerbach*, México, Fondo de Cultura Económica.
 Marx, Karl y Friedrich Engels, (1972), *Obras*, vol. 25, parte 2 (en ruso).
 Rusakov, Vasili (1997), *La segunda derrota del Reino de la Razón. El problema de la racional y lo irracional en la filosofía contemporánea*, Ekaterinburg (en ruso).
 Vallerstein, Immanuel (2003), *El fin del mundo conocido*, Moscú (en ruso).

Vasili Matveevich Rusakov es Doctor en Filosofía, jefe de la Cátedra de Filosofía del Instituto de Relaciones Internacionales, Ekaterinburg, Rusia. Es el autor de siete libros y alrededor de setenta artículos y ensayos publicados en Rusia y en otros países.