

CONSEJO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

SENTIDO Y SINSENTIDO DEL DESARROLLO

Ramsés Fuenmayor

*A mi padre,
mi gran maestro e interlocutor*

INDICE

PROLOGO	4
INTRODUCCION	7
I. LA RAZON SEGUNDA Y LA EUROPA SEGUNDA.....	9
II. EL CONCEPTO ANTROPOLOGICO MODERNO DE CULTURA	17
III. CONCEPCIONES UNIFICANTE Y DIVERSIFICANTE	
SOBRE LA HUMANIDAD.....	21
Concepción Unificante de la Humanidad	21
Concepción Diversificante de la Humanidad.....	24
IV. TEORIAS ECONOMICAS Y TECNOLOGIA EUROPEA SEGUNDA.....	28
Teorías Económicas y el Paradigma del Crecimiento Económico.....	28
Tecnología Europea Segunda.....	37
V. EL CONCEPTO DE DESARROLLO DENTRO DEL	
MARCO SOCIO-ANTROPOLOGICO	48
Desarrollo: Un concepto que surge de la Concepción Unificante	49
El concepto de desarrollo y la Concepción Diversificante	50
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	66

PROLOGO

Como el título lo indica, *Sentido y sinsentido del desarrollo* es un estudio de *búsqueda de sentido* de uno de los problemas sociales más críticos de nuestro tiempo, pero quizás menos comprendidos; a saber, el fenómeno del *desarrollo/subdesarrollo* (dos caras de una misma moneda). El presente libro representa un aporte original al pensamiento y comprensión de dicho fenómeno, ya que más que enfocarse en *las causas del subdesarrollo* (o equivalentemente en una búsqueda de las variables que promueven el *desarrollo*) nos facilita comenzar a entender *las condiciones que lo hacen posible y lo sustentan* como fenómeno unitario y omnipresente en el actual devenir histórico de nuestras sociedades.

El trabajo que el profesor Ramsés Fuenmayor aquí nos ofrece trasciende pues el ámbito de los estudios tradicionales sobre el desarrollo. Estos, generalmente dan por sentado el profundo y complejo sentido del mismo, y adoptan, sin mayor crítica, la concepción economicista dominante del desarrollo. Dichos estudios se dedican entonces a explorar los aspectos económicos y a la búsqueda de los medios más efectivos y eficientes para lograr producir un comportamiento de las variables micro y macroeconómicas —en el país objeto de estudio— similar al de los llamados países desarrollados. Por el contrario, el presente trabajo no deja de lado la pregunta por el fin o el sentido del desarrollo (o equivalentemente, por las condiciones que lo *posibilitan/imposibilitan*).

Mas los aportes del presente libro no se colocan únicamente en el plano de mostrarnos una nueva forma de entender el fenómeno del desarrollo. En efecto, el libro contribuye también a marcar un hito en otro campo del saber —el denominado *sistemología interpretativa*. Esta joven corriente de pensamiento sistémico¹ centra sus esfuerzos en la *búsqueda del sentido holístico* de los fenómenos; es decir, en el despliegue discursivo de la *unidad* de los fenómenos; o, dicho de otro modo, en el despliegue de aquello que hace que la *unidad* de una cosa no sea la mera reunión de sus partes. Ese algo lo podemos llamar su *trascendencia holística*.

Ahora bien, la razón por la cuál el libro marca un hito en la *sistemología interpretativa* tiene que ver con el hecho de que *Sentido y sinsentido del desarrollo* data de finales de la década de los setenta (cuando ya circulaba en forma mimeografiada), fecha para la cual la *sistemología interpretativa* tan

¹ Corriente originada en la Universidad de Los Andes de Mérida, Venezuela, por Fuenmayor y sus colegas del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa (CIS)

solo comenzaba a gestarse. No obstante en ese trabajo ya se anticipaban dos temáticas fundamentales (y fuertemente relacionadas entre si) constitutivas de dicho pensamiento sistémico.

La primera temática se relaciona con aquello que caracteriza esencialmente *lo sistémico* y, por ende, con la forma de entender y estudiar la *trascendencia holística* de los fenómenos. Aunque en el presente trabajo el lector no encontrará ninguna discusión explícita de esta temática, sin embargo, gradualmente, se le irá haciendo claro que el autor está buscando desplegar discursivamente la *trascendencia holística* del fenómeno desarrollo/subdesarrollo. La razón de ello es que Fuenmayor se opone al método *reduccionista-dualista* de la ciencia moderna con el cual usualmente se estudian los fenómenos sociales y quiere mostrar con este estudio concreto (como contra-ejemplo) que el carácter *sistémico* del subdesarrollo/desarrollo, en particular, y de los fenómenos en general, no puede ser tratado con dicho método. El asunto es que (por razones que en este trabajo no se discuten) la *unidad o trascendencia holística* de los fenómenos depende fundamentalmente del *sentido holístico* que ellos tienen para nosotros, los seres humanos (es decir, depende del lugar que ocupan o del papel que juegan en la concepción global que tengamos de nuestra existencia). Este planteamiento corresponde a ciertas premisas de carácter ontológico-fenomenológico que, aunque quedan implícitas en el presente trabajo, no dejan de insinuarse y de tener un claro reflejo en la forma en que la investigación sobre el desarrollo es llevada a cabo por el autor.

Efectivamente, consecuente con esas premisas, Fuenmayor procede a desplegar el carácter sistémico del fenómeno desarrollo/subdesarrollo mediante el uso de *modelos conceptuales contrastantes* similares a tipos ideales weberianos. Con esta forma de conducir el estudio, Fuenmayor marcará un hito para la sistemología interpretativa, pues este tipo de modelos serán los precursores de los llamados *contextos interpretativos*, los cuales, años más tarde tendrán un uso estándar en todo estudio sistémico interpretativo.

Volviendo al presente trabajo, los dos modelos contrastantes que en él se desarrollan son los denominados *concepción unificante y concepción diversificante* de la humanidad. El autor los elabora como perspectivas contrastantes acerca del desarrollo, logrando con los contrastes no sólo romper nuestros prejuicios acerca de lo que consideramos debe ser un país desarrollado, sino también ayudarnos a desplegar un sentido más profundo de la *unidad* que mueve ése y otros intentos; a saber, la *búsqueda del bien*. Lo que revela el trabajo de Fuenmayor es que en el presente dicha búsqueda está

dominada por la *concepción unificante*, una concepción que aunque inicialmente imbuida de los ideales de la Ilustración, ha derivado históricamente en una racionalidad que concibe al hombre como independiente de la naturaleza; que define su relación con ella en términos de amo-esclavo, y que invita a ver a los otros hombres no como prójimos sino esencialmente como meros medios para los fines que cada ser humano tenga a bien diseñar y perseguir. Es, pues, una concepción que no se preocupa para nada de los fines en sí, ni mucho menos de cómo esos fines encajan dentro de un orden social particular o de un orden global (v.g. la humanidad) en general.

Y aquí aparece el segundo tema central que en semilla el trabajo aporta a la sistemología: *La búsqueda del Bien o, equivalentemente, la búsqueda del sentido global de la acción humana*. El estudio de Fuenmayor nos comienza a revelar que aquello que hace posible el *subdesarrollo* de nuestros países (una especie de condición histórica consecuencia de la pérdida del sentido global de la existencia), está estrechamente ligado con la manera *reduccionista* en que nos pensamos y pensamos los problemas que nos planteamos. Dicho en otros términos, tanto la temática del *subdesarrollo* como la de la *trascendencia holística* parecen tener un fondo común: la carencia de un pensamiento holístico en nuestro tiempo.

Serán precisamente estos dos temas y la carencia hacia la que apuntan, los que formaran el núcleo de la problemática que *impulsará* y *constituirá* a la sistemología interpretativa en su devenir como práctica investigadora y de reflexión sobre el presente. En la medida en que *Sentido y sinsentido del desarrollo* anticipa estos temas fundadores de la sistemología, resulta incuestionable el valor de hito que este trabajo tiene para dicha práctica.

Debo ya concluir este prologo, no sin antes agradecerle al autor el honor que me hace al permitirme escribir estas breves palabras introductorias a una obra que por las razones anteriormente expuestas posee una significación especial para los que ejercemos la práctica de la sistemología interpretativa.

Mérida, Octubre de 1999

Hernán López-Garay

Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa (CIS)
Universidad de Los Andes

INTRODUCCION

La idea de desarrollo de un país lleva implícita, palpitante, pero escondida, la idea de bienestar social. Sin embargo, lo que se entiende por desarrollo son los medios utilizados para alcanzar cierto estado de bienestar social. Podría pensarse que tal estado, que no es más que un conjunto de aspiraciones y objetivos relacionados con lo que se considera deseable para el individuo y la sociedad, depende estrechamente de la cultura emergente de la sociedad en cuestión. No obstante, en materia de desarrollo, el estado de bienestar social al cual cualquier pueblo del mundo debe aspirar, es el deseado, definido o a menudo convertido en realidad concreta por las culturas llamadas occidentales. El modelo de bienestar social pocas veces es mencionado y mucho menos discutido. La atención se concentra sobre el camino que llevará a tal fin. Tanto es así que lo que muy frecuentemente se considera como el medio, como la última parte del camino, se ha convertido en el objetivo. Me refiero al gran paradigma de la economía en todos los tiempos: crecimiento económico e industrialización. El resultado de la traslación de objetivo es el de considerar al desarrollo como la forma de alcanzar el crecimiento económico e industrialización. Tal opinión es ampliamente aceptada, no sólo por una gran mayoría de economistas, sino por científicos, políticos y pensadores en todos los campos.

De nuevo, aquí el fin se convierte en un núcleo dogmático cerrado e inatacable. Los trabajos sobre desarrollo, en su mayoría, giran alrededor de esa primera parte del camino que debe llevar al crecimiento económico.

Un país en vías de desarrollo "es aquel que aún no ha alcanzado un estado de desarrollo económico caracterizado por el crecimiento de la industrialización y un nivel de ingreso nacional suficiente para dar lugar a los ahorros domésticos requeridos para financiar la inversión necesaria para un mayor crecimiento" (Bannock, et. al., 1972, p.125, la traducción es mía). Esta definición muestra la ideología imperante en materia de desarrollo y debe recordarse para la lectura de las próximas páginas.

Sin duda alguna, los aspectos económicos son de fundamental importancia para una sociedad; sin embargo, ellos no constituyen el único móvil social. El problema del desarrollo reclama ser visto sistémicamente

dentro de un contexto socio-cultural más amplio en el cual los aspectos económicos son sólo una parte.

Las siguientes páginas pretenden introducir un marco socio-antropológico y una estructura semántica para ubicar, pensar y hablar del problema de desarrollo.

I

LA RAZON SEGUNDA Y LA EUROPA SEGUNDA

El eminente filósofo venezolano, Dr. J. M. Briceño Guerrero, en la primera parte de su libro "La Identificación Americana con la Europa Segunda", construye un modelo conceptual para pensar la situación cultural latinoamericana. En tal modelo se delimitan, entre otros, dos conceptos de capital importancia para nuestro marco socio-antropológico: la "Razón Segunda" y la "Europa Segunda". El Dr. Briceño Guerrero hace una distinción entre razón, como "el esqueleto de la tradición" común a todos los pueblos, y la "Razón Segunda" iniciada por los griegos de la Antigüedad:

Ya pasó el tiempo en que podía hablarse alegremente de hombres primitivos, de mentalidad prelógica, de salvajes no iluminados por la luz de la razón. Después de un siglo de etnología sabemos que toda cultura está presidida por una racionalidad indiscutible. La arquitectura geométrica de toda lengua, el rigor taxonómico del parentesco, los exhaustivos sistemas clasificatorios, la estructuración de los valores, y la coherencia de todos estos aspectos en un todo unitario son hechos que prueban, más allá de toda duda, la omnipresencia de la racionalidad en todos los pueblos. (Briceño, 1977, p. 15).

Esta razón "implícita en el hacer, el hablar y pensar de todo hombre" (ibid, p. 15) y que constituye una especie de base racional *a priori*, es la llamada "Razón Primera". Sobre ella, con un origen particular, se erige la "Razón Segunda":

...en Europa, a partir de los griegos, se produjo una toma de consciencia de las estructuras racionales. El descubrimiento produjo asombro; ese asombro griego que no se manifiesta ante lo extraordinario sino ante lo ordinario y obvio. Nada más ordinario y obvio que el ejercicio de la razón; nada más extraordinario y desviado que su tematización. Al enfocar la razón y convertirla en tema de reflexión, el griego se aparta de la dirección espontánea de su vida. El mundo de lo que aparece, de lo que sucede, de lo que se hace, queda puesto entre paréntesis, suspendido, mientras la atención se dirige, deslumbrada a lo más

corriente, a lo que siempre está ahí y es común a todos, pero de lo cual nadie parece darse cuenta: la razón. (ibid, p. 16).

Aparece en esta forma la "Razón Segunda":

...dimensión teórica en la cual es posible considerar las formas racionales separadas de los objetos, palabras y actos donde se encuentran implícitas, también resulta posible el operar con ellas, experimentar, averiguar la nomicidad que les es propia, articularlas en combinaciones nuevas, diferentes de aquellas en que se dan al descubrirlas. La dimensión teórica se convierte en una dimensión lúdica, de gran valor heurístico y sistemático, por no estar al servicio directo de la realidad sensorial. (ibid, p. 17-18).

Los primeros frutos formales de la "Razón Segunda" fueron la filosofía y la matemática. "Las grandes preguntas acerca de todo, el origen y el fin" (ibid, p. 19) fueron abordados en forma teórica: así originaron diferentes teorías o modelos del universo, que a diferencia de otras respuestas como las ofrecidas por mitos, podían ser varios y aun contradictorios entre sí, dando lugar en esta forma a su enfrentamiento en campos teóricos, esto es, a su discusión.

En matemática sucedió algo similar. Los números dejan de ser una asociación directa con los objetos que se enumeran, y pasan a ser entes abstractos con los que se pueden hacer diferentes tipos de operaciones. "De la geometría para medir terrenos se pasa a la geometría como descripción de las figuras de dos dimensiones en un plano, con atención expresa a las leyes que rigen sus relaciones y las hipótesis que les sirven de fundamento" (ibid, p. 17). En esta forma comienza el viaje por el mundo maravilloso de la matemática.

Más adelante, a fines de la Edad Media y a principios del Renacimiento, Europa presenció cómo el espíritu de la Razón Segunda le da vida al método científico y comienza a inundar las actividades humanas en todos los campos.

"La Europa Primera, la de mitos y ritos, la de Belenus y Odin, la de gnomos y valquirias, la de druidas y vates" (ibid, p. 27) fue influida y alterada por la Razón Segunda, dando lugar a lo que el Dr. Briceño denomina "Europa Segunda".

Las semillas de la Razón Segunda, plantadas por los romanos en suelos europeos, permanecieron en lenta germinación a través de la Edad Media, para florecer en el siglo XV en un vigoroso proceso de innovación y

cambio. Con una chispa de admiración y satisfacción, el historiador británico H.A.L. Fisher describe el gran despertar:

Había principiado la activa interrogación de la naturaleza, que había de llevar al desarrollo de la ciencia moderna. Los pintores examinaban el cuerpo humano y los cirujanos lo disecaban. El Verrocchio era a la vez pintor y anatomista. El descubrimiento hecho por Copérnico (1473-1543), un astrónomo polaco, de que la tierra giraba en derredor del sol, ganaba firmes adhesiones. Con el descubrimiento de la imprenta, una nueva cultura laica, aristocrática en su origen, desarrollada principalmente en las lujosas cortes de los déspotas italianos, vino a ser patrimonio general. El interés teológico, por fuerte y continuo que fuera, tenía ahora el contrapeso de un interesante cuerpo de conocimientos nuevos, sin relación alguna con la teología y que era el fruto de un proceso intelectual que la teología no estaba en condiciones de llamar a cuentas. Con un vivo gesto de impaciencia, Europa se apartó de la ingente literatura de comentarios y glosas que los pedantes de los últimos tiempos de la Edad Media habían inscripto "en letras de opio sobre tablillas de plomo.

Una parte muy importante de los nuevos conocimientos era de carácter geográfico. La conquista portuguesa de Ceuta en la costa africana, en 1415, había constituido el primer paso en aquella larga y maravillosa serie de aventuras marítimas que llevaron a la circunnavegación de Africa por Vasco de Gama, a la fundación del Imperio portugués en Oriente y al descubrimiento del Nuevo Mundo más allá del Atlántico por el marino genovés Cristóbal Colón (1492). Desde entonces, el Mediterráneo dejó de ser el centro del mundo civilizado. El cetro del comercio pasó de las ciudades italianas a las naciones que tenían fácil acceso al Océano Atlántico: primero, a Portugal, y luego, sucesivamente, a España, a los Países Bajos, a Francia y a Inglaterra. Una civilización que había surgido en las cuencas del Eufrates y del Nilo, que se había propagado alrededor del Mediterráneo, ahora se difundía ampliamente, en las naves que recorrían el Océano, hasta países distantes. Europa empezó a entrar en la fase de su existencia que marca la fundación de colonias y de imperios más allá del Océano y la extensión gradual de las influencias europeas a todo el globo habitable. (Fisher, 1958, pp. 13-14)

Para Europa, esa nueva fase de expansión imperialista significó opulencia y, probablemente, la posibilidad clave para el crecimiento y robustecimiento de la "Europa Segunda" en Europa.

Pero, ¿qué suerte corrieron las nuevas tierras descubiertas y sus habitantes, aquéllas que a cambio de materia prima, metales preciosos, mano de obra barata, esclavos, etc., recibieron las preciadas semillas de la Razón Segunda y de la Europa Segunda? Algunas de estas tierras fueron habitadas sólo por europeos. Tanto la exterminación total de los pobladores originales

(U.S.A. y Canadá) como el aislamiento de éstos en selvas y desiertos lejanos a los nuevos focos de civilización (Australia) europeizaron las nuevas tierras. La Europa Segunda tuvo una carrera exitosa y afortunada en tales regiones.

Sin embargo, otras regiones que permanecieron habitadas por sus pobladores originales mostraron no poseer tan buenas tierras para la semilla milagrosa; al menos, no dieron los frutos que se esperaban, los que se obtuvieron entre las culturas europeas.

Los optimistas admiradores de la Razón Segunda y de la Europa Segunda pensaron que sería cuestión de tiempo y educación: había que abonar la tierra y esperar. Así, por ejemplo, en la América de origen ibero, desde tiempos del descubrimiento y la conquista, los misioneros católicos emprendieron con gran afán y dedicación la tarea de enseñar la "única y verdadera religión" a aquellos "salvajes" no iluminados por la "razón" ni por la religión. Más tarde, generación tras generación de devotos maestros y educadores continuaron la difícil tarea de iluminar aquella parte de la humanidad con la luz de la Europa Segunda y destruir sus costumbres y cultos paganos. Sin embargo, hay que reconocer que no estuvieron solos en esta labor: contaron con la ayuda de muchos otros hombres de empresa, compañías e instituciones, cuyo fin no era precisamente el de educar a sus víctimas.

Después de cinco siglos de dura y penosa labor, el nombre que ostentan las culturas rezagadas ha progresado considerablemente: originalmente eran llamados simplemente "salvajes", luego, y por sucesivos pasos, fueron adquiriendo los nombres de "pueblos primitivos", "países atrasados", "países subdesarrollados", y ahora se presentan al mundo con ese nombre lleno de esperanza y optimismo: "países en vías de desarrollo". Pero éste no ha sido el único cambio: muchos de estos pueblos visten y comen como europeos, manejan automóviles "último modelo", usan computadores, tienen ciudades repletas de rascacielos e impresionantes autopistas, y, hasta hablan lenguas europeas (!).

Sin embargo, esos pueblos continúan siendo diferentes: aún las personas mueren de hambre y los niños sufren de gastroenteritis; sus industrias no prosperan, sus organizaciones e instituciones son "ineficientes", "desorganizadas". Parece que la Europa Segunda no ha logrado cuajar bien en esos pueblos.

Muchos economistas nos ofrecen una serie de explicaciones acerca de las dificultades que se han presentado y el cómo subsanarlas siguiendo alguno de los modelos económicos producidos en la Europa Segunda.

Es conveniente ahora reflexionar un poco sobre la diferencia entre la Razón Segunda y la Europa Segunda:

El concepto que el Dr. Briceño aísla, caracteriza y denomina Razón Segunda, a menudo se encuentra inmerso y confuso en una amorfa masa conceptual que incluye la ciencia y ciertas teorías o modelos. También se podría confundir con la Europa Segunda. En mi opinión, la distinción de estos dos términos es fundamental para la discusión sobre desarrollo.

Es difícil encapsular la esencia de la Razón Segunda en una definición, pero vamos a intentar demarcarla mediante algunos comentarios: la Razón Segunda no es un método, pero constituye el espíritu de los llamados métodos racionalmente diseñados. No es ciencia ni filosofía, pero ellas son, posiblemente, sus manifestaciones más puras. No es un conjunto de teorías o modelos, más bien ellos danzan al compás de su música y alrededor de su fuego. La Razón Segunda es un meta-nivel teórico y no fáctico, una fuerza invisible que mueve las formas abstractas racionales extraídas de hechos y objetos, pero que cuenta con la extraordinaria propiedad de poder aplicarlas de nuevo a otros hechos y objetos. Es un meta-nivel que brinda una nueva dimensión a los hombres y sociedades bajo su égida.

En cambio, la Europa Segunda de un momento dado es el resultado fáctico —que se presenta como un estado socio-cultural— de la aplicación e infiltración continua de la Razón Segunda en las culturas europeas (comenzando con la Europa Primera). La Europa Segunda comienza a desarrollarse dentro de las culturas europeas después del Renacimiento. A medida que pasó el tiempo se robusteció cada vez más y adquirió mayor poder dentro de algunas de dichas culturas.

Llegado a este punto, es importante destacar el hecho de que la Europa Segunda no ha tenido un desarrollo homogéneo en todos los pueblos europeos. Países como España y Portugal no se acogieron bien a la Edad Moderna, portador de la Europa Segunda" (Zea, 1970).

La figura 1 representa la idea anterior. Aunque se trata de un proceso continuo, el diagrama se muestra como un conjunto de etapas discretas (los diferentes estados socio-culturales) por razón de claridad diagramática. Se

puede observar en tal figura cómo cada etapa, bajo la aplicación de la Razón Segunda, da lugar a la siguiente.

Ahora podemos detenernos a formular una pregunta clave en el presente estudio: ¿Es la Europa Segunda del momento —caracterizada por sus sistemas axiológicos y económicos, objetivos, necesidades, etc.— la consecuencia necesaria de una infiltración profunda de la Razón Segunda en cualquier cultura?

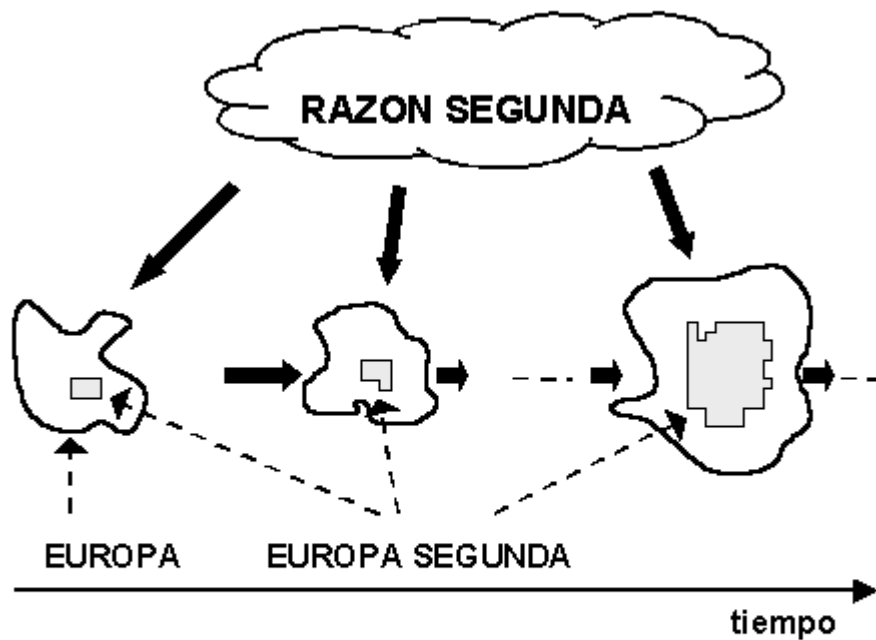


Figura 1

La respuesta a tal pregunta cae en un plano meramente especulativo, pues ninguna otra cultura ha recibido la Razón Segunda de su manantial, de la antigüedad clásica —tal como lo hicieron las culturas europeas. Las otras culturas del orbe han tenido su contacto con la Razón Segunda a través de la Europa Segunda. La preciada Razón ha arribado a los puertos de culturas no europeas envuelta y revuelta en manifestaciones de la Europa Segunda. Las

armas, las estrategias, las organizaciones y, en especial, los productos materiales de la Europa Segunda, contenían la Razón Segunda; sin embargo, ésta no era fácilmente separable de aquellos resultados de su uso. Espíritu Razón Segunda— y materia —manifestaciones de la Europa Segunda— se presentaban como un todo inseparable. Es más, *los productos de la Europa Segunda —materia— ocultan la razón —espíritu— que les dio origen.* Aunque este último juicio se discutirá más adelante (en "Concepción Diversificante y Desarrollo"), podemos adelantar la idea de que la condición de resultado acabado, de solución lograda, que poseen tales productos —en especial, los materiales— se interpone entre sus "usuarios" no europeos (que no intervinieron en su elaboración) y el espíritu que los hizo posible. La Razón Segunda ha constituido un instrumento poderosísimo para resolver problemas. Un vez que el problema es sentido como tal —i.e., se siente la necesidad de su solución— y es comprendido en términos de la Razón Segunda, su solución se busca mediante el despliegue de la gran capacidad heurística que posee la misma razón. Al contrario, cuando los resultados acabados de tal actividad heurística se presentan antes, o inmediatamente después de sentir el problema, no hay necesidad de poner en ejercicio el espíritu, basta con adquirir la solución. Por ejemplo, no hay necesidad de ingeniar la forma de conservar los alimentos, pues la Europa Segunda ofrece de inmediato la solución: el refrigerador. Es claro que la Europa Segunda usó la Razón Segunda para el diseño y fabricación de la nevera; pero el aparato en sí es sólo un resultado acabado, una solución lograda, que simplemente hay que saber manejar. Por tal razón, probablemente lo que Europa —emisaria de la Razón Segunda a partir del Renacimiento— ha llevado a otros pueblos no europeos, han sido sólo sus resultados, que ocultan y dificultan el paso por el camino de la Razón Segunda.

Al tratar de responder la pregunta sobre el resultado cultural de la infiltración de la Razón Segunda en una cultura no europea, tenemos que abstraer la pregunta de la realidad, y suponer la posibilidad de recibir la Razón Segunda sin su materia europea segunda. La respuesta es inmediata si entendemos que la Europa Segunda heredó su materia de las culturas primeras europeas (tanto es así que, en Europa, al lado de la Europa Segunda, subsiste una Europa Primera que continuamente alimenta y se alimenta de la Segunda).

El espíritu ha puesto y pone en movimiento la materia europea para producir la Europa Segunda *en Europa.*

Pensamos, pues, que si una cultura X, diferente de las culturas europeas, fuera infiltrada profundamente por la Razón Segunda, el resultado, muy probablemente, sería una cultura X Segunda diferente a la Europa Segunda —diferente no sólo en la aplicación de la Razón Segunda, sino en los resultados fácticos de tal aplicación: Sistemas axiológicos, sistemas económicos, objetos producidos, etc.²

Del argumento anterior surge otra pregunta: ¿Qué posibilidades tiene una cultura no europea en la actualidad de adquirir y ser infiltrada por la Razón Segunda?

Este problema aparecerá enfocado desde otro punto de vista en la descripción de las concepciones Unificante y Diversificante de la humanidad y en su discusión respecto al problema de desarrollo; pero antes vamos a examinar muy brevemente el concepto antropológico moderno de cultura, pilar y eje de gran parte de la base ideológica sobre la que se edifica este trabajo.

²Según M. Heidegger, el estado presente de las culturas europeas, y, en especial, algunas de sus características como la deshumanización, el nihilismo, etc., son productos de una forma particular de la "Razón Segunda" representada por la metafísica después de Platón y por la ciencia y tecnología después de Descartes. Esta forma está caracterizada por un progresivo olvido del pensamiento sobre el "Ser". (Steiner, 1978; Heidegger, 1977).

II

EL CONCEPTO ANTROPOLOGICO MODERNO DE CULTURA

Este concepto —a diferencia de la idea tradicional de cultura concebida como refinamiento, cultivo y nivel de conocimiento, o como el conjunto de productos materiales de una sociedad— constituye, en mi opinión, una de las contribuciones más importantes del siglo XX a la historia del pensamiento occidental. El definir tal concepto es una tarea difícil, a menudo dejada al margen por antropólogos y otros pensadores que trabajan con tal concepto, pero a la cual se han dedicado libros completos en honor a su importancia y complejidad (Kroeber, 1972).

El dedicarnos a una caracterización y examen de este importante concepto nos desviaría del tema central. Por tanto, a continuación sólo ofrecemos algunas definiciones tomadas de autores reconocidos y ciertos comentarios que ayudan un poco en la comprensión del concepto que nos ocupa.

He aquí algunas definiciones de “cultura”:

La suma total integrada de comportamiento aprendido que se manifiesta y se comparte por los miembros de una sociedad. (Hoebel, 1971, p. 208, la traducción es mía)

Un término conveniente para describir la suma de conocimientos y habilidades aprendidos —incluyendo el lenguaje y la religión— que distinguen una comunidad de otra, y la cual, sujeta a innovaciones y cambios, pasa de generación en generación en una forma reconocible. De tal modo, la cultura trasciende la vida de sus exponentes vivos en cualquier generación. De no ser así, no podría sobrevivir. (Lewis, 1977, p. 17, la traducción es mía).

Un fragmento de humanidad, la cual, desde el punto de vista de la investigación que se esté llevando a cabo y según la escala sobre la que se conduce, presenta diferencias o discontinuidades significativas en relación con el resto de la humanidad. (Levi-Strauss, 1969, p. 514, la traducción es mía).

Kroeber (1972, pp. 118-138) describe la cultura como el nivel superior de la jerarquía: ser humano - sociedad - cultura. Desde este punto de mira, la cultura es una propiedad emergente de los otros dos niveles.

Fuera del ámbito antropológico, en la actualidad se conceptúa a menudo el término cultura como el conjunto de *expresiones* materiales de una determinada sociedad. El concepto que esta definición trata de apresar será denominado “concepto popular de cultura”. Expliquemos tal concepto y la diferencia que guarda con el que manejamos en este trabajo, contenido, en parte, en las definiciones de Hoebel, Lewis, Levi-Strauss y Kroeber.

Las obras de arte, los objetos resultantes de las actividades técnicas y tecnológicas, las producciones literarias, científicas y filosóficas, etc., conforman, según el “concepto popular”, la cultura de una sociedad. Sin embargo, la inspiración de la que surge la obra de arte o la literaria, las ideas pensadas y desarrolladas en la relación constante con el mundo —pero no escritas— los sistemas cognoscitivos y axiológicos; en fin, el *modo de ser* que da origen a todas estas manifestaciones no parece estar incluido dentro de esa noción de cultura; al menos, mientras no se manifieste a través de una expresión material (una pintura, una escultura, un libro, una obra arquitectónica, una vasija de barro, etc.). Es, precisamente, ese conjunto de expresiones materiales lo que conforma la esencia del concepto popular de cultura, no lo que se expresa. Al contrario, la esencia de nuestro concepto de cultura radica en ese modo de ser social que morfosea las nuevas generaciones y se manifiesta en comportamientos sociales y expresiones materiales. Dichas expresiones son, por tanto, *productos culturales*, los cuales, conceptualmente, en su calidad de productos, se encuentran fuera de la esencia de nuestro concepto de cultura. Claro está, los productos culturales hacen y rehacen, a su vez, la cultura.

Así, *lo que* origina la expresión escrita de un mito o de una teoría científica es parte de lo que denominamos cultura. La expresión escrita en sí es un producto cultural; pero su influencia activa sobre los miembros de la sociedad, radica, de nuevo, en la esencia de este concepto de cultura.

Los siguientes comentarios acerca de nuestro concepto de cultura son de importancia para la comprensión de ciertas ideas expresadas más adelante en este trabajo.

- El límite entre culturas se establece de acuerdo con el lente a través del cual se mire. Así, por ejemplo, es posible hablar de una cultura europea o, con un lente más fino, de una cultura británica o francesa o, con uno aún más fino, de una cultura escocesa y otra inglesa. Las fronteras entre culturas están determinadas históricamente, siendo el lenguaje un factor muy importante en tal determinación.
- Dos culturas completamente diferentes son aquellas que nunca se han influido mutuamente o que, al menos, han permanecido sin contacto durante un tiempo suficientemente largo como para que los cambios independientes que tienen lugar después del contacto borren significativamente la influencia sufrida.
- Así como la cultura es un meta-nivel (en la jerarquía de Kroeber) creado por los individuos y la sociedad, la cultura, a su vez, hace al hombre y le brinda las características diferenciales a la sociedad. La cultura determina los sistemas cognoscitivos y axiológicos³ de cualquier persona; a tal punto, que la percepción de colores, del tiempo, de la distancia, del peso y del tamaño pueden variar de acuerdo con la cultura (Herskovits, 1964, p. 78). Los sistemas axiológicos guardan una gran dependencia cultural. Aparte de que haya o no ciertos principios éticos esenciales universales sobre el origen del bien y del mal, los antropólogos modernos nos han mostrado la inexistencia de valores éticos universales⁴. Con menos razón se puede afirmar la universalidad de los sistemas axiológicos.
- A partir de este hecho emerge la discusión acerca de la posibilidad ética y significado de juzgar —y hasta cambiar— valores de una cultura diferente a la que pertenece el “juez” o “agente transformador”. La opinión de Levi-Strauss es categórica al respecto: "La única sociedad que estamos en posición de transformar sin riesgos de destruirla es la nuestra, ya que los cambios, al ser introducidos por nosotros, vienen del interior de la sociedad" (Levi-Strauss, 1973, p. 514, la traducción es mía).
- Es interesante notar que aunque un ser humano es producto de su cultura y los seres humanos hacen la cultura, la contribución individual de cada ser humano en la transformación de la cultura es insignificante. En el caso de la Europa Segunda, el potencial que cada individuo posee para contribuir

³ Los que Vickers (1972) denomina "sistemas apreciativos".

⁴ Véase, por ejemplo, Leach (1974, p. 44 y p. 103) y Herskovits (1964, pp. 75-93)

con la transformación de su cultura es mayor que en otras culturas. Sin embargo, tal potencial está asociado a una probabilidad fáctica muy baja. En otras palabras, la probabilidad de que un niño recién nacido sea un personaje cuya obra contribuya a producir cambios considerables en su cultura (tal como Platón, Kant, Adam Smith, Marx, Einstein) es casi nula.

III

CONCEPCIONES UNIFICANTE Y DIVERSIFICANTE SOBRE LA HUMANIDAD

La aparición del concepto moderno antropológico de cultura, y el conjunto de ideas palpitantes en las experiencias y trabajos de antropólogos y filósofos embarcados en tal campo conceptual e ideológico, han abierto camino para el nacimiento de una nueva concepción de la humanidad. En efecto, *la humanidad entendida como la diversidad cultural en un proceso dinámico de cambio e interacción, que llamaremos Concepción Diversificante de la Humanidad, se opone y contrapone a la Concepción Unificante que ha prevalecido en los dos últimos siglos; y que se caracteriza por situar la humanidad en un proceso —o más bien progreso— histórico evolutivo, en el cual las diferencias entre culturas se explican como estados diferentes de una sola evolución lineal presidida por la Europa Segunda.*

A continuación vamos a intentar una breve caracterización de estas dos concepciones de la humanidad.

Concepción Unificante de la Humanidad

La concepción unificante está inmersa en el llamado “evolucionismo social” y en la idea de *progreso*. Las ideas de *evolución* y *progreso* en sus diferentes aplicaciones, parecían comenzar a hervir en varias mentes iluminadas durante los siglos XVIII y XIX.

El concepto moderno de historia juega un papel fundamental en la formación de la Concepción Unificante (Ortega y Gasset, 1974). La historia deja de ser un recuento de hechos significativos según criterios diversos dependientes de la cosmovisión del historiador, para ser la historia del desarrollo de la Europa Segunda en el mundo (Hegel, 1956, pp. 1-102).

La historia, una vez negada como pasado que sólo servía de obstáculo, se convierte en línea ascendente dentro de la cual el único protagonista es la [Europa Segunda]. Esta interpretación lineal y ascendente de la historia

empieza, significativamente, en el siglo XVIII, en el siglo de Luces, el siglo de la Ilustración. Es el mismo siglo en que han iniciado su marcha ascendente los nuevos grupos sociales que han desplazado a la vieja aristocracia de origen feudal y a la Iglesia. Es el siglo en el que la llamada burguesía, clase media, etc., va a tomar la dirección de la sociedad desplazando a los antiguos poderes. Es también el siglo en el que se inicia el afianzamiento de la expansión occidental que ha empezado en el siglo XVII. Siglo en el que [la Europa Segunda] va afianzando su predominio económico y político sobre pueblos de cultura milenaria. Es esta la época en la que aparecen los primeros filósofos de la historia occidental, Voltaire, Turgot, Condorcet y Gibbon, que buscan en la historia, en el pasado, la justificación del ya brillante porvenir del mundo occidental. Justificación en la que se hace patente una filosofía de la historia que ve en la misma una línea de progreso infinito. (Zea, 1970, p. 42).

Una de las erupciones más impresionantes de las nuevas ideas las encontramos en la teoría evolucionista de Darwin en Biología, la cual rápidamente consiguió adeptos dentro del campo de lo social. Tal como en el caso de plantas y animales, las “sociedades mejores” tendían a sobrevivir en una lucha tan “salvaje” como la que libraban diariamente las fieras en la selva. Los criterios mediante los cuales se decidía si una sociedad era “mejor” que otra eran la capacidad de dominación, control y destrucción de la naturaleza y de otras sociedades. En estos términos, era obvio que las “mejores sociedades” eran las que mejor habían desarrollado en su seno a la Europa Segunda.

La Europa Segunda estaba produciendo una de sus más deslumbrantes manifestaciones: La Revolución Industrial. El poder de las sociedades europeas ante la naturaleza y las llamadas sociedades primitivas parecía ilimitado.

La idea de progreso había sido rigurosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Es la gran idea de que han vivido dos centurias. Según ella es ineludible el avance de la humanidad hacia formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca pues, se ha sentido una gran porción de la humanidad, todo Occidente, con un porvenir más seguro.

Esta idea de que el hombre marcha hacia el futuro en inevitable progreso, como un astro a lo largo de su órbita, fue desarrollada por su discípulo Condorcet. (Ortega y Gasset, 1974, p. 70).

En efecto, antes de la aparición del famoso libro de Darwin "El origen de las Especies", el Marqués de Condorcet publicó su "Esquema para una gráfica histórica del progreso de la mente humana", donde describe nueve épocas en la historia de la evolución humana: desde el "estado pastoral" hasta el estado de libertad, igualdad y fraternidad que la Revolución Francesa traía como consigna.

Augusto Comte, quien fue influenciado por Condorcet, "le brindó un enfoque más universal y un significado más profundo a la idea de progreso" (Aron, 1977, p. 65, la traducción es mía). En su libro "Sistema de política positiva", desarrolló la idea de etapas en la evolución humana, clasificadas de acuerdo con el modo como los fenómenos eran interpretados: "primero, el teológico o ficticio, el cual es provisional; segundo, el metafísico o abstracto, el cual es transitivo; y tercero, el positivo o científico, el cual, únicamente, es el definitivo" (Comte, 1876, p. 23, la traducción es mía). Una de las ideas centrales en el sistema ideológico comteano era la del determinismo en la evolución de las sociedades humanas.

Su objetivo era reducir la aparente variedad infinita de sociedades humanas en tiempo y espacio a una secuencia fundamental: el desarrollo de la raza humana; y a un único diseño: la culminación en un estado último de la raza humana y de la mente humana. (Aron, 1977, p. 82).

Es interesante notar que Hebert Spencer y Karl Marx, exponentes de dos teorías aparentemente opuestas, compartían una base evolucionista. Spencer la utilizó para fundamentar el *laissez faire* radical mediante el cual animaba la empresa privada competitiva. Marx la usó para explicar la lucha de clases y las leyes de la historia (ibid, pp. 118-129).

Mientras las teorías e ideas evolucionistas y unificantes invadían la Europa del siglo XIX, otros pueblos y culturas, que hasta el momento habían sido objeto de explotación, adoctrinamiento cristiano, exterminación, o simplemente habían sido indiferentes ante los ojos europeos, comenzaron a ser, además, objeto de estudio sistemático. Los observadores y científicos europeos podían ver —de acuerdo con las nuevas teorías evolucionistas— cómo fueron en diversas etapas tempranas de su triunfante evolución.

"Cualquier información que pudieran pescar acerca de las "sociedades salvajes" tenía una vigorosa acogida con la esperanza de que arrojara luz sobre

sus propios orígenes" (Lewis, 1977, p. 39). Pero no todos los primeros etnólogos vieron un frío objeto de estudio en estos hombres "primitivos"; algunos sintieron una verdadera preocupación por lo que consideraron su pobre estado salvaje. Empezaron pequeñas cruzadas para ayudarlos a "progresar" rápidamente hacia el modelo europeo (al cual, de todos modos, según ellos, llegarían tarde o temprano). Tal ayuda llevaba consigo elementos destructivos para las culturas originales de los pueblos bajo estudio o ayudados.

La Concepción Unificante del hombre y sus innumerables implicaciones ideológicas y fácticas penetraron gradualmente la cosmovisión del hombre común. En efecto, el comerciante, el artesano, el maestro, en fin, todos aquéllos que no pertenecían a la élite intelectual que ventilaba las nuevas ideas, recibían en forma muy variada (raras veces a través de libros) las consecuencias de tales ideas. De este modo, durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, las ideas de progreso, evolución y desarrollo se convirtieron en patrimonio público. Tanto en las calles de Londres, París y Nueva York, como en las de Méjico, Bangkok y Caracas, se respiraba un aire cargado con las nuevas ideas.

Los cambios ideológicos afectaron las instituciones, acciones y deseos de aquella parte del mundo que se encontraba bajo la influencia de la Europa Segunda.

Los modelos y teorías económicas acerca de la economía mundial jugaron un papel muy importante en la infiltración de la Concepción Unificante. Tales teorías se nutrían de las ideas evolucionistas, pero, al mismo tiempo, se constituían tanto en instrumentos para el poder de transformación social de tales ideas como en abono para su desarrollo.

Concepción Diversificante de la Humanidad

Una de las características asombrosas de la Razón Segunda es su elasticidad para dar luz a una gran diversidad de concepciones. La historia de la Razón Segunda ha presenciado, a menudo, el nacimiento de una nueva teoría o concepción proveniente de la matriz de otra que le es radicalmente opuesta (Kuhn, 1975). En parte, éste ha sido el caso en la transición de la Concepción Unificante a la Concepción Diversificante.

Antropólogos y sociólogos que trabajaban dentro de la Concepción Unificante y trataban de fortificar sus bases comenzaron a sistematizar el estudio de las sociedades primitivas. El propósito principal de esta tarea era el de obtener conclusiones con mayor validez científica acerca de sus hipótesis evolucionistas. Sin embargo, tal sistematización empezó a socavar lentamente los supuestos de la Concepción Unificante.

Cuando Lewis Henry Morgan (1818-1881) inicia el estudio del parentesco se pone de manifiesto la complejidad de las sociedades aparentemente simples (Lewis, 1977, pp. 41-43). Lo mismo ocurrió con los estudios de Sir Edward Tylor (1832-1917) en materia de religión (ibid, pp. 43-46). La profundidad y genialidad de la obra de Durkheim en sociología, a través del estudio de sociedades “primitivas”, fue probablemente uno de los grandes pasos dados fuera de la Concepción Unificante. "El trabajo de Durkheim marca el paso entre evolucionismo y funcionalismo, proporcionando así un puente para Malinowsky y Radcliffe-Brown, los auténticos fundadores de la moderna Antropología Social" (ibid, p. 52).

La sombra de la idea del “relativismo cultural” comenzaba a vislumbrarse entre la niebla de una concepción demasiado simple de la humanidad. La complejidad y diversidad encontrada en “los otros” chocaba con la idea simplista de colocarlos conceptualmente en un cajón con la etiqueta de “salvajes” o “primitivos”. Como objeto de estudio, pasaron de un “espejo del tiempo” usado por los asombrados europeos para verse a ellos mismos en algún momento de su pasado, a un fin en sí mismo. Comenzaron a ser vistos como culturas “adultas”, no como la niñez de otra cultura. Se sospechó entonces que no tendrían que llegar a ser como era la Europa de aquellos años, a menos que estuvieran en estrecho contacto con ésta y lograran adaptarse completamente a la nueva cultura. Así, sus cambios fueron vistos como cambios en un plano horizontal, desprovistos de ascenso, progreso, evolución o desarrollo. Las nuevas ideas se infiltraban poco a poco, hasta en la forma de ver las mismas culturas occidentales. El positivismo y el evolucionismo social estaban heridos y la Concepción Diversificante de la humanidad comenzaba a erigirse sobre sus enfermas estructuras.

En abierta oposición a la concepción unificante, *la Concepción Diversificante sitúa la humanidad en la diversidad cultural y no en la corriente progresiva que se suponía unía las culturas del mundo*. Una cultura no es mejor ni peor que otra, sólo es diferente.

Los antropólogos y algunos filósofos modernos nos dicen que la esencia humana radica en su condición cultural (lingüística, histórica). Por el contrario, de acuerdo con la Concepción Unificante, la esencia humana parece radicar en esa abstracción del hombre positivo, el hombre “perfecto” de la “sociedad perfecta”, ésa de la última etapa de la evolución humana.

Aunque la Antropología ha brindado una gran y clara contribución a la formación de la Concepción Diversificante, no es ni su único origen ni su única expresión. El siglo XX está preñado de la nueva concepción. Sus manifestaciones parecen conspirar por doquier: sentimientos bucólicos en contra de la “alienante sociedad tecnológica moderna” (con su contaminación, mecanización, neurosis, criminalidad, etc.); derrumbamiento de la confianza positivista en la ciencia para resolver todos los problemas sociales; la aparición de filosofías “irracionales”; las guerras mundiales y la depresión de los años treinta —son algunos de los nidos en los cuales la Concepción Diversificante está rompiendo sus cáscaras.

Sin embargo, el proceso mediante el cual una nueva teoría o concepción entra a formar parte de las cosmovisiones populares es lento y complejo. En mi opinión, tanto en las culturas europeas como en otras afectadas por éstas, la Concepción Unificante prevalece sobre la Diversificante.

Uno de los obstáculos importantes a la propagación de la nueva concepción es la dificultad epistemológica que la diversidad trae consigo. La diversidad parece ser una idea perturbadora en la gloriosa marcha de la razón segunda. Cuando la diversidad no puede ser enlazada mediante algún hilo o malla que le dé carácter sistémico, se produce un sentimiento de incomodidad y fracaso. En particular, la idea de diversidad cultural representa un escollo para la formulación de una concepción de la humanidad. Los defensores de la Concepción Diversificante no pueden compartir el entusiasmo que parece emanar de los escritos de los inventores de las ideas de progreso y evolución. Es contagioso, por ejemplo, el optimismo de Comte al descubrir ese precioso hilo que une "la secuencia fundamental de los diferentes eventos de la historia humana de acuerdo con un diseño único" (Comte, citado por Aron, 1977). Era mucho más fácil y operable explicar la variedad cultural suponiendo que las diferencias se debían a diferentes etapas de un mismo camino.

Tal unidad, aparte de establecer un marco epistemológico, introducía un fácil criterio ético: cualquier cultura podía ser juzgada de acuerdo con los valores de las culturas de vanguardia en la línea evolutiva (culturas europeas);

ya que, tarde o temprano, las culturas rezagadas evolucionarían hacia estas culturas superiores y compartirían sus “elevados valores”.

El pensar la realidad como una construcción cultural nos coloca en la difícil posición de admitir una diversidad de realidades y la imposibilidad de que dos culturas completamente diferentes compartan la misma realidad. Un ciudadano francés puede ver y conocer un rito de la tribu Ba-Thonga en Sur Africa, pero probablemente jamás pueda verlo, conocerlo y sentirlo de la misma forma como los miembros de esta tribu lo hacen.

La dificultad epistemológica y ética envuelta en la Concepción Diversificante arrastra consigo un impedimento a la acción consciente, puesto que la acción humana consciente reclama un conocimiento previo y un criterio axiológico con el cual juzgar.

La utopía de la Concepción Unificante extrema es un mundo unificado en el cual todos los habitantes del planeta tengan los mismos objetivos, sistemas axiológicos, creencias, sistemas económicos, costumbres y hasta hablen la misma lengua (Esperanto, Inglés o la lengua de un país más desarrollado) —un "Mundo Feliz" como el que dibuja Aldous Huxley en su famosa novela, en el cual la variedad humana domada permita la puesta en práctica de los sistemas sociales y económicos diseñados y programados.

Cada año desaparecen varias lenguas y dialectos. Esto implica la muerte de culturas, y, por ende, de “universos” implicados dentro de estas culturas —la muerte no sólo de manifestaciones humanas (individuos), sino de *lo humano*. ¿Cómo comparar el valor que se le asigne a esta diversidad, a la pluralidad de cosmovisiones, con el de la praxis de un mundo unificado?

IV

TEORIAS ECONOMICAS Y TECNOLOGIA EUROPEA SEGUNDA

Los hombres de cualquier sociedad desempeñan una actividad destinada a la transformación de cierta parte de su ambiente material para satisfacer necesidades o deseos. Tal actividad será denominada "actividad técnica". Tanto las transformaciones como "las necesidades" que las impulsan pueden variar considerablemente entre culturas diferentes. El carácter finito de los materiales objeto de las transformaciones (recursos materiales o materias primas) y de los medios usados para transformarlos (medios de producción) da pie —en algunas culturas— a una actividad destinada a la organización y administración de tales recursos y medios de producción. Tal actividad será denominada "actividad económica".

En Europa, la "razón segunda" penetró e influyó en las actividades económicas y técnicas. Las consecuencias más importantes de tal influencia fueron la Economía —un conjunto de modelos o teorías acerca de la "actividad económica"— y la "Tecnología Segunda" —usualmente llamada "tecnología moderna". Ambas consecuencias constituyen características fundamentales de la Europa Segunda.

Las siguientes líneas están destinadas a examinar cada una de estas consecuencias y ubicarlas dentro de nuestro "Marco Socio-Antropológico".

Teorías Económicas y el Paradigma del Crecimiento Económico

La economía nació como un conjunto de teorías y modelos que pretendían explicar, predecir y controlar las actividades económicas. Ha sido considerada como una ciencia que, como tal, despliega el presuntuoso y pomposo emblema de tener aplicabilidad universal. Una de sus suposiciones fundamentales más difundidas era la de que todos los hombres, sin distinción de cultura, presentaban el mismo comportamiento económico. Estas ideas combinaron muy bien con la Concepción Unificante de la humanidad y, más aún, *constituyeron un medio para modelar y cuantificar el progreso a lo*

largo de la escalera evolutiva. El principal índice para tal cuantificación fue y sigue siendo el "crecimiento económico": un incremento sostenido en la producción que se hace posible gracias a la industrialización. Así, el crecimiento económico se ha convertido en el más poderoso y duradero paradigma⁵ de la economía. Una breve revisión de la posición de tal paradigma a través de la historia del pensamiento económico fundamentará el juicio anterior:

La economía, tal como se entiende hoy, nació en Gran Bretaña con los economistas clásicos. Adam Smith, considerado como el padre de la disciplina, publicó su famoso libro "La riqueza de las naciones" ("The Wealth of Nations") en 1776 (¡En el siglo de las luces!).

La principal preocupación común de los economistas clásicos (Smith, Malthus, Ricardo, Mill, etc.) era el proceso de crecimiento económico (Barber, 1974, p. 100). Hicieron énfasis en la importancia de estudiar y predecir el comportamiento de dicho proceso a largo plazo, junto con la resultante distribución de ingresos entre las diferentes clases sociales (ibid, p. 100). Los escritos clásicos hasta John Stuart Mill parecen estar impregnados por la premisa de considerar la expansión económica ininterrumpida como una meta obvia para cualquier sociedad.

John Stuart Mill, uno de los hombres mejor preparados intelectualmente en el siglo XIX, introdujo una pequeña sombra de duda ante la premisa ortodoxa sobre el crecimiento económico:

No puedo, pues, mirar al estado estacionario del capital y la riqueza con el disgusto que por el mismo manifiestan sin ambages los economistas de la vieja escuela. Me inclino a creer que, en conjunto, sería un adelanto muy considerable sobre nuestra situación actual. Confieso que no me agrada el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar; y que el pisotear, empujar, dar codazos y pisarle los talones al que va delante, que son característicos del tipo actual de vida social, constituyen el género de vida más deseable para la especie humana; para mí no son otra cosa que síntomas desagradables de una de las fases del progreso industrial. Puede que sea una etapa necesaria en el progreso de la civilización, y que tengan aún que soportarla aquellas naciones

⁵El termino "Paradigma" ha sido introducido por T. Kuhn para designar una nueva teoría científica que reemplaza una anterior debido a su mayor poder explicativo. La palabra ha sido tomada por las ciencias sociales, extendiendo su significado, no sólo a teorías, sino también a ideas y conceptos de mucha aceptación y uso dentro de una determinada disciplina (Kuhn, 1975).

de Europa que hasta ahora han tenido la fortuna de no sufrirlo. (...) Pero la mejor situación para la naturaleza humana es aquella en la cual, mientras nadie es pobre, nadie desea tampoco ser más rico ni tiene ningún motivo para temer ser rechazado por los esfuerzos de otros que quieren adelantarse. (...) No sé por qué haya motivo para congratularse de que personas que son ya más ricas de lo que nadie necesita ser, hayan doblado sus medios de consumir cosas que producen poco o ningún placer excepto como representativas de riquezas; o que muchos individuos pasen cada año desde la clase media a otra más rica, o de la clase de ricos ocupados a la de los ricos desocupados. (Mill, 1943, pp. 641-642).

Sin embargo, Mill, como cualquier hombre, pertenecía a su cultura y a su tiempo. No podía escapar de la "Concepción Unificante". Su opinión acerca de los "países atrasados" armonizaba con las ideas prevalecientes:

Sólo en los países atrasados del mundo es todavía un asunto importante el aumento de la producción; en los que están más adelantados, lo que se necesita desde el punto de vista económico es una mejor distribución, para lo cual es un medio indispensable la restricción más severa de la población. (ibid, p. 642).

Karl Marx (1818-1883), el próximo gran economista en nuestra lista, compartió con J.S. Mill la floreciente industrialización del siglo XIX.

Las fábricas habían surgido a un ritmo que habría sorprendido a Adam Smith. Si hubiera de valorarse la primera ola del industrialismo por el crecimiento de la producción total, el volumen de comercio internacional y la acumulación de capital productivo, se le juzgaría sin reservas como un éxito... Pero ésta era sólo una parte del asunto. Estos impresionantes cambios no habían reportado beneficios claros a la masa de la población. Todo lo contrario, la nueva clase trabajadora se hacinaba en los suburbios de las ciudades, donde sus miembros estaban expuestos a condiciones miserables de vida. (Barber, 1974, p. 111).

Sin embargo, Marx sintió con mayor fuerza que Mill la miseria del proletariado (¡la padeció en carne propia!). Atacó algunas de las relaciones mantenidas dentro del joven sistema capitalista. La injusticia envuelta en el concepto de "plusvalía" llegaría a su fin cuando las clases sociales alienadas adquiriesen "conciencia de clase" y reaccionaran contra el sistema para producir su colapso. Entonces llegaría el socialismo (ibid, pp. 117-151).

A pesar de la fuerza y el alto nivel teórico de los principios revolucionarios en las ideas marxistas, Marx no disintió de sus colegas

clásicos en la conveniencia del crecimiento económico. Dirigió sus baterías contra la propiedad de los medios de producción y las relaciones que tomaban lugar entre los factores de producción en el sistema capitalista.

La producción masiva, el crecimiento económico ininterrumpido, y la industrialización, que, a nuestro modo de ver, son los principios esenciales del capitalismo, quedaron fuera del plano de ataque marxista. Estos principios giran alrededor de las ideas de "acumulación" y "progreso" provenientes del liberalismo europeo de los siglos XVIII y XIX. Coincidiendo con la atmósfera intelectual de su época, Marx desarrolló su teoría acerca de las etapas en la evolución económica gobernadas por leyes inmutables. "Así como Auguste Comte diferenció varios momentos de la evolución humana sobre la base de diferentes modos de pensar, Marx diferenció varias etapas de la historia humana sobre la base de sus regímenes económicos, y distinguió cuatro de éstos o, en su terminología, cuatro 'modos de producción', que llamó: Asiático, antiguo, feudal y burgués" (Aron, 1977, p. 123). Esta era la más clara manifestación de la adherencia entre las ideas marxistas y la Concepción Unificante de la humanidad.

En un enfoque tan típicamente evolucionista, los países atrasados se encontraban en las etapas asiática, antigua o feudal. Tarde o temprano, tales países pasarían por la etapa capitalista para continuar con la socialista y terminar, como toda cultura, en el comunismo. El mundo, una vez hecho comunista, se unificaría. Los valores y deseos convergirían a los "deseos prácticos" provenientes del modo de producción reinante en una sociedad comunista (McLellan, 1978). Basándose en tales ideas, varios pensadores marxistas posteriores han realizado grandes esfuerzos para salvar a los países subdesarrollados de la etapa capitalista. Sus argumentos giran alrededor de la idea de que el sistema capitalista en los países subdesarrollados es un obstáculo para alcanzar la industrialización y una elevada tasa de crecimiento económico. En especial, cuestionan la relación con los países capitalistas desarrollados, pues ella plantea una nueva relación proletariado-capitalista a nivel internacional (Salvador de la Plaza, 1976). Mientras tanto los defensores del capitalismo argumentan que su sistema socio-económico es el desenlace feliz (Friedman, 1962; Rostow, 1961, pp 172-196). Sin embargo, como ya lo expresamos, marxistas y capitalistas comparten la idea de la necesidad de crecimiento económico e industrialización para el desarrollo de los países subdesarrollados.

Alfred Marshall (1842-1942) fue el padre de la Economía Neo-Clásica. La gran preocupación de esta nueva teoría económica era el proceso a través del cual el mercado distribuía los recursos de un sistema económico. Se suponía que tal sistema económico estaba implícito en el paradigma del crecimiento económico. Marshall, en su libro "Principios de Economía", dedica un capítulo a la defensa de la "producción en gran escala" (Marshall, 1957, pp. 233-243). Señala una serie de ventajas que presentan las grandes fábricas en comparación con las pequeñas: economía de material, posibilidad de uso de maquinaria especializada, mayor capacidad de invención y mejora de la maquinaria, posibilidad de experimentación, mejores posibilidades de compra-venta, mayor uso de la división del trabajo y de la especialización, etc. En resumidas cuentas, según Marshall, "las principales ventajas de la producción en gran escala son la economía de mano de obra, de maquinaria y de materiales..." (ibid, p. 233).

La depresión económica de la tercera década del siglo XX constituyó una inesperada sorpresa para buena parte de las ideas clásicas y neoclásicas. La inédita y desesperante situación no podía ser explicada a través de tales ideas. Los nuevos eventos reclamaban una teoría que los comprendiese. Justo a tiempo, John Maynard Keynes (1886-1946) ofreció su célebre "General Theory of Employment, Interest and Money" (Teoría general del empleo, del interés y del dinero") para satisfacer tal reclamo. A pesar de que Keynes expresó algunas recomendaciones similares a aquellas de J.S. Mill acerca del estado estacionario de sus "Essays in Persuasion" (1931), su obra principal se refería a una economía industrial dentro del paradigma del crecimiento económico (Pen, 1978, p. 216). El tema central de la obra Keynesiana era "la determinación de los niveles de renta nacional y de empleo en las economías industriales, y la causa de las fluctuaciones económicas" (Barber, 1974, p. 217). La obra de Keynes sirvió de puntal teórico a la más alta tasa de crecimiento económico ininterrumpido e industrialización que los países desarrollados han experimentado. Sin embargo, nos dice el profesor Barber, "no está tan claro el que la extensión de la estructura analítica Keynesiana a las economías subdesarrolladas vaya a tener las mismas afortunadas consecuencias. Keynes, no se olvide, fijó su mirada en los problemas de las economías industriales altamente organizadas y aun en este contexto, su preocupación principal fue la estabilización a corto plazo, a nivel de pleno empleo" (ibid. p. 241).

Nuestro muy breve recorrido por la historia del paradigma del crecimiento económico debe terminar con un comentario sobre la situación actual en materia de pensamiento económico.

Según el profesor J. Pen, hay tres tendencias en el pensamiento económico del presente: neo-keynesianismo, neo-clasicismo y una tercera tendencia cuya máxima preocupación es la cuantificación en Economía a través del uso de la Estadística, Modelos Matemáticos y Computación (Pen, 1978, pp. 24-29). Esta última tendencia abarca, entre otros, los trabajos del Club de Roma dirigidos por J.H. Forrester, D.L. Meadows, M.D. Mesarovic, A. Peccei y otros (Meadows, 1973; Mesarovic, 1975). En estos trabajos radica una de las pocas oposiciones que el paradigma del crecimiento económico ha conseguido a su triunfante paso en este siglo saturado con sus resultados. El club de Roma ha tratado de alertar al mundo sobre el peligro encerrado en el crecimiento ilimitado de la producción industrial y de la población. Ha predicho, a través de la simulación de sus modelos matemáticos, cómo la contaminación ambiental, el uso indiscriminado de los recursos naturales y una alta tasa exponencial de crecimiento demográfico, convertiría a este planeta en un aterrador, sofocante y superpoblado desierto. Sin embargo, su crítica se ha enfocado contra las consecuencias de un crecimiento económico descuidado y no contra el paradigma del crecimiento económico en sí. En otras palabras, el Club de Roma y sus copartidarios estarían satisfechos si se encontrasen soluciones tecnológicas para combatir la contaminación, los crecimientos desmedidos de ciertas poblaciones (humana, basura, etc.) y la extinción de otras (recursos naturales no renovables, etc.), mientras se mantiene una alta tasa de crecimiento económico.

Existe, en mi opinión, una cuarta tendencia dentro de la economía actual. La representan entre otros, E.J. Mishan y J.K. Galbraith. Sus escritos asoman una oposición teórica hacia el paradigma del crecimiento económico y contra el "Nuevo Estado Industrial". En un mundo profundamente afectado y convencido por las ideas envueltas en tales conceptos, E.J. Mishan nos describe la imagen pública actual del paradigma del crecimiento económico en los países afectados por la Europa Segunda:

Si los países llegaron a dudar alguna vez con respecto al fin que debían perseguir, este día ya ha pasado. Quizás queden dudas entre los filósofos y los poetas, pero, para la inmensa multitud, el reino de Dios debe realizarse aquí y

ahora, en este mundo, y debe hacerse realidad por medio de la innovación tecnológica y a una tasa exponencial. Su llamada universal, aun comprendiéndola, supera a la de la fraternidad entre los hombres. Puesto que cuando seamos más ricos, con toda seguridad remediaremos todos los males sociales, se curará al enfermo, se protegerá al anciano y se ayudará a los jóvenes. Basta con imaginar, con una sublime credulidad, las oportunidades que se nos abrirán gracias a los frutos de una riqueza creciente: educación adulta universal, arte y diversiones abiertos a todos y gratuitas, frecuentes visitas a la luna, un robot doméstico en cada hogar y, por lo tanto, una esposa liberada para siempre de la fatiga; para el hombre de la calle, una vida de ocio que dedicar a la cultura o al placer (o, en vez de ello, para ser absorbido por la pantalla del televisor); para los científicos, enormes fondos para inventar ordenadores cada vez más potentes e inteligentes, de forma que todavía se libere más tiempo para la cultura, el placer y los descubrimientos científicos. (Mishan, 1971, p. 24).

J.K. Galbraith se propone construir un marco teórico que comprenda el actual Neo-Capitalismo de los países a la cabeza en materia de industrialización y crecimiento económico (Galbraith, 1978). Una tarea similar a la que Marx llevó a cabo sobre el incipiente capitalismo. Galbraith nos muestra cómo el capitalismo descrito por Marx se transformó imperceptiblemente, sin cambios bruscos, sin colapso, en un Neo-Capitalismo caracterizado por el "Nuevo Estado Industrial" (ibid) —un Neo-Capitalismo sobre el que los ataques marxistas pasan de largo en su mayoría, pues no consiguen materia con la que chocar. Ya no se puede hablar alegremente de burguesía y proletariado en las grandes corporaciones en las que las relaciones de trabajo y capital adquieren una complejidad no soñada por Marx. De la empresa Ford, manejada y controlada por su dueño, el hábil Henry Ford, y en la cual el trabajo duro y penoso de muchos reportaba un gran beneficio monetario a unos pocos, se pasa a la Ford Motor Company, una compleja "organización" dirigida por un equipo jerarquizado de especialistas ("tecnoestructura"), los cuales, sin ser los dueños, mantienen todo el poder de decisión sobre la compañía. El paradigma del crecimiento económico se acuna en la organización que lo hace realidad con la máxima eficiencia. El objetivo de la nueva corporación deja de ser el enriquecimiento de unos pocos para convertirse en el crecimiento ilimitado de la empresa. Los beneficios se reinvierten en su mayoría. La importancia que se le asignaba a la maximización de beneficios se traslada a la planificación del proceso productivo completo (incluyendo la extracción de la materia prima y el control

sobre el mercado) y al crecimiento estable. La relación explotadores-explotados se disipa en la tecnoestructura, en una organización humana jerarquizada que maneja la información y controla los procesos. Los miembros de la tecnoestructura reconocen la jerarquía y aceptan las diferencias de sueldo al aceptar las diferencias de capacidades y responsabilidades. Sólo los que están en la parte más baja de la estructura pueden semejarse al proletariado marxista. Son las personas que realizan trabajos repetitivos que aún no han sido sustituidos por robots. Estos puestos son ocupados muy a menudo por inmigrantes provenientes de países subdesarrollados (latinoamericanos en Estados Unidos y asiáticos en Europa). En todo caso, existe la marcada tendencia a sustituir este residuo del antiguo proletariado por máquinas.

En resumidas cuentas, el Nuevo Estado Industrial presenta, según Galbraith, los siguientes rasgos generales:

- Un alto grado de automatización logrado gracias a la innovación tecnológica. Entre las consecuencias de tal automatización se pueden citar las siguientes:
 - * El trabajo duro y repetitivo es relegado a las máquinas, por lo que se disminuye el requerimiento de mano de obra no especializada.
 - * Mayor eficiencia productiva. Se produce "más por menos".
 - * Aumento del control en todos los procesos productivos.
 - * Mayor cantidad y calidad de información requerida para la toma de decisiones.
- Mejor integración de la organización en un todo coherente en el que sus partes, hombres y máquinas, dirigen sus esfuerzos, con gran eficiencia, a la satisfacción de los objetivos globales (ibid, pp. 30-39).
- Despersonalización de la corporación. Tanto la toma de decisiones como el trabajo de diseño y planificación son atribuciones de la organización humana (tecnoestructura). Asistida para tales funciones por un complejo equipo de computadores y máquinas de toda suerte, funciona como un todo muy integrado y autocoordinado (ibid, pp. 21-29, 75-86, 100-110).
- El papel del Estado como coordinador de las relaciones entre las diferentes corporaciones y entre éstas y los consumidores. El Estado regula el ingreso, asegura una capacidad suficiente de compra para los productos del sistema industrial y se encarga de controlar la inflación (ibid, pp. 297-306).

- Crecimiento masivo del aparato propagandístico asociado con la venta de los productos. Las sofisticadas técnicas en materia de manipulación y persuasión social, y los poderosos medios de comunicación masiva permiten morfosear fácilmente los gustos y crear necesidades asociadas a los hábitos de consumo requeridos en un momento dado por las corporaciones (ibid, pp. 150-157, 203-215).
- Disminución de la actividad sindical. La pugna entre sindicatos y corporaciones tiende a subsanarse, ya que los fines de los trabajadores y de las grandes empresas tienden a unificarse (ibid, pp. 263-274).
- Incremento masivo en un sistema de educación superior al servicio del Estado Industrial. Universidades y Tecnológicos adaptan sus fines, tanto en materia de investigación como de docencia, a los del conjunto de instituciones que financian buena parte de sus actividades. El Estado Industrial se convierte en el mecenas de nuestros tiempos en los países desarrollados; pero con la condición de que la educación y el entrenamiento se efectúen en aquellos campos y bajo aquel modo que le convenga a sus intereses económicos (ibid, pp. 283-296).

En fín, Galbraith nos dibuja una sociedad unificada alrededor de su célula funcional: la gran corporación. Los intereses y valores de los miembros de la corporación se consolidan en los fines de la organización que conforman. Cada miembro de la tecnoestructura tiene como meta más sublime el servir a su corporación. Los éxitos y fracasos de la compañía son éxitos y fracasos sentidos profundamente por sus miembros.

Así como los integrantes de la corporación adaptan sus fines a los de su organización, toda la sociedad adapta sus fines a los del Estado Industrial. El Estado dedica parte de sus esfuerzos a tal adaptación (ibid, pp. 158-173).

El Estado Industrial ahoga la diversidad cultural y la individualidad. Reprime a los excéntricos —a menos que éstos sean un medio propagandístico para lograr mayor consumo de algún producto. Los fines del Estado Industrial se convierten en los fines trascendentales —con un carácter casi religioso— de una sociedad sumisa y unificada. El paradigma del crecimiento económico se sublima al grado de la deificación.

He aquí, pues, "la panacea sostenida con fervor, con una devoción, que silencia el pensamiento" (Mishan, 1979, p. 28).

Tecnología Europea Segunda

El paradigma de la Economía, crecimiento económico e industrialización, se ha convertido en una realización concreta en los países que crearon a la Europa Segunda y se han identificado plenamente con ella. Uno de los factores que han permitido y determinado tal concreción es lo que llamaremos "Tecnología Europea Segunda". Al proponernos indagar sobre este tópico, ciertas preguntas asaltan la mente: ¿Qué es la Tecnología Europea Segunda? ¿Qué es tecnología? ¿Qué es técnica? ¿Cuál es la diferencia entre Tecnología Europea Segunda y la técnica propia de otras culturas? ¿Por qué la Tecnología Europea Segunda se considera más avanzada que otras técnicas? ¿Por qué se dice que otros pueblos del planeta no dominados por la Europa Segunda deben adquirir la Tecnología Europea Segunda?

Tratemos de abrirnos camino buscando respuestas a tales preguntas y a otras que surgen al paso.

La técnica de la Europa Primera se convierte en "tecnología". A la técnica primera se le agrega el *logos*. Pero ¿Cómo afecta el *logos* a la técnica para convertirla en tecnología?

El *logos*, tomado en su acepción más general de estructura racional primera, de "discurso" o de "un permitir ver" a través del habla (Heidegger, 1974, p. 43), no tiene por qué imprimirle, y de hecho no le ha imprimido, ninguna característica especial a la técnica de tantas culturas que no han estado en contacto con los pueblos afectados por la Europa Segunda. Es el *logos*, entendido como "Razón Segunda", el que afecta la técnica para convertirla en tecnología (la racionalización segunda de la técnica). Aunque esta idea general de tecnología "sin lugar" ("u-tópica"), que podría nacer en cualquier parte y en cualquier cultura, es de gran utilidad para nuestro desarrollo teórico, la tecnología ha tenido una sola expresión en el mundo que conocemos. Es la nacida de un *logos* aun más particular, del camino que abrió la Razón Segunda en la Europa Moderna (post-renacentista). Más particular aun es la nacida de la manifestación más deslumbrante de la Razón Segunda en la Europa Moderna: la ciencia. A esa tecnología que se particulariza en una sola expresión, en un solo lugar, la única que de hecho se ha producido, la llamaremos "Tecnología Europea Segunda".

La ciencia Post-baconiana y, en general, la Razón Segunda renacida en la Europa Moderna, comenzaron a "racionalizar" la técnica. Los resultados

asombraron, la técnica como expresión manual del hombre pasó a ser la Tecnología Europea Segunda, expresión "maquinal" de *organizaciones* "hombres - máquinas".

Dejemos por un momento suspendido aquí lo relacionado con la Tecnología Europea Segunda para intentar ganar mayor profundidad en el asunto de la técnica como expresión humana. Luego, nos podremos preguntar sobre las diferencias fácticas entre la "Tecnología Europea Segunda" y cualquier otra técnica.

El *tékhne* griego significaba "traer al mundo", tanto en la obra artesanal como en la obra de arte. En ambas, el artesano o el artista, mediante el trabajo de sus manos (con o sin herramientas) y su imaginación, creaban, traían al mundo, un nuevo ser (Aristotle, 1978, p. 208; Heidegger, 1977, p. 294).

El hombre de cualquier cultura, a través de la técnica, construye un mundo diferente. Se convierte, compitiendo con la naturaleza y con sus dioses, en creador. Construye un mundo artificial que se dispersa dentro del mundo natural (Ortega y Gasset, 1974). Hace el papel de una membrana separadora de los dos mundos, pero que a su vez crea uno de ellos: el artificial. ¿A cuál de estos mundos pertenece el hombre? Pertenece, al igual que los animales, al mundo natural. Se reproduce por mecanismos naturales, dando así origen a sus descendientes en forma natural tal como lo hace cualquier especie animal o vegetal. Sin embargo, también pertenece al mundo artificial, pues él, hacedor de dicho mundo, se fabrica a sí mismo a través de la cultura. Pero no sólo el hombre es su propia obra artificial indirecta a través de la cultura, sino que, directamente, cada individuo se proyecta constantemente en un *querer ser*. Va moldeando a su ser en una lucha constante entre un pasado actualizado por la memoria y un futuro también traído al campo de batalla del presente a través del proyectar, del imaginar.

Podemos concluir que el hombre es un ser natural y artificial simultáneamente.

En la última parte del razonamiento anterior nos tropezamos con una pista para encontrar la razón de ser de la técnica. ¿Por qué y para qué el hombre hace técnica? "¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo?" (ibid, p. 13) —nos pregunta el filósofo español José Ortega y Gasset. Tratemos, con ayuda del mismo Ortega y Gasset y de su colega alemán, Martin Heidegger, de responder a tal pregunta.

Cada hombre está hecho y se está haciendo constantemente *en* el mundo y *por* el mundo. El mundo, el pedazo de realidad que rodea a cada hombre (entiéndase "realidad" como realidad percibida) lo comienza a moldear, a morfosear, desde antes del nacimiento, a través de un proceso continuo e interactivo. La cultura, manifestación emergente de su sociedad, orquesta la fábrica de cada hombre. Ese pedazo de realidad que rodea a cada hombre está formado por objetos, personas y las relaciones entre estos entes. De este modo, el hombre se siente diluido en ese mundo *que lo hace y en el que vive*. Siente que pertenece a *lo demás* y a *los demás*. Pero así como su razón primera, su *logos*, su capacidad para simbolizar, le permite ser construido y construirse a sí mismo —con lo cual siente la necesidad de diluirse en su realidad— también le brinda un sentimiento de individualidad, un "yo", un sentirse diferente a ese mundo. El hombre, pues, está y es en contradicción irremediable: el mundo tira de él en una dirección y su individualidad lo hace en dirección opuesta. Ante la contradicción, imagina, proyecta un *querer-ser*. Así, como ya lo expresábamos en otras palabras, la conducta o *actuación* del ser humano es el producto de lo que en un momento es y lo que en ese momento trata de ser. El actuar humano es, en parte, un actuar teatral. Desempeña el papel ("role") de lo que quiere ser, pero al mismo tiempo su memoria lo ata a lo que es, o mejor aún, a lo que era. El hombre se disfraza con el querer ser, pero tiene que fijar la máscara a lo que cree que está siendo. No en balde, la palabra latina "*persona*" significa máscara de actor.

El hombre es inauténtico.

La técnica surge como una respuesta del hombre a su contradicción interna y eterna, a su inautenticidad. El sentimiento de extrañamiento ante el mundo, producido por el jalar de la individualidad, lo induce a crear un mundo que viene de sí y se posa al lado de lo demás, al lado de ese mundo en el que se siente extraño (ibid, p. 15). De esa forma, así como el mundo lo hace a él, él hace un mundo.

El hombre es un ser técnico —*técnica* entendida como un traer al mundo a través de la creación.

La técnica constituye un puente que une los polos magnéticos entre los que oscila el hombre. El ser humano, *impulsándose desde su individualidad*, fabrica el objeto técnico *para ese mundo* al que se debe. Lo fabrica para *lo demás* y *los demás*, pero como una expresión de su individualidad. Por esta razón, si el objeto de la técnica es ajeno al individuo, es decir, si el individuo

no se siente dueño *del hacer* que da lugar al objeto, la técnica deja de ser el puente entre los polos contradictorios y pierde sentido como respuesta a la contradicción. Es más, si el hombre contribuye con la fabricación del objeto, pero en una forma en la que no siente que su total ejecución o una parte significativa de ésta le pertenece, su sentimiento de enajenación se acentúa pues su hacer salta al vacío —no trae al mundo, no fabrica nada que pueda sentir como su obra.

Este último punto comienza a asomar la respuesta a la pregunta sobre las diferencias entre Tecnología Europea Segunda y técnica. Sin embargo, antes de dedicarnos de lleno a tratar de responder tal pregunta, hagamos un corto paréntesis para pensar en los instrumentos que usa el hombre en su actividad técnica.

Hay tres tipos de productos de la actividad técnica clasificados según el uso o sentidos que éstos tienen una vez que son traídos al mundo: los que denominamos hoy obras de arte, los instrumentos o utensilios que se fabrican para ayudarse en la misma actividad técnica (que denominaremos "instrumentos técnicos") y el resto de los objetos a los que se les destina un uso ajeno a dicha actividad.

Los "instrumentos técnicos" son un tipo de producto técnico que, una vez llegados al mundo, se reincorporan a la actividad que les da origen. Se constituyen en una extensión de las manos humanas en esta actividad. Son, probablemente, los objetos con los que el hombre guarda una relación más estrecha. Entre el herrero y su martillo se establece una relación íntima. El martillo, sujetado y dominado por el herrero, constituye una prolongación manual para la elaboración del objeto técnico. En la técnica, el hombre *manipula* los instrumentos y los hace suyos en esa actividad.

Hemos estado reflexionando sobre la técnica generada en cualquier cultura, desprovista de los tintes particulares que pueda tomar en una u otra. A esta técnica la llamaremos "Técnica Primera". Podemos ahora volver a la Tecnología Europea Segunda, hija de la técnica de las culturas primeras europeas y de la Razón Segunda. ¿Cuáles son las características diferenciales de la Tecnología Europea Segunda respecto a la Técnica Primera?

Habíamos anotado que la Tecnología Europea Segunda es el producto de una aplicación continua de la Razón Segunda a lo que en un principio fue la técnica de la Europa Primera. En tal aplicación, decíamos, la Razón Segunda está representada por la ciencia. La Tecnología Europea Segunda se nos

presenta como un conjunto de conocimientos y habilidades sobre *el modo* de realizar ciertas transformaciones —transformaciones incluidas, especialmente, en el proceso económico.

Los productos de la aplicación de la Tecnología Europea Segunda son objetos materiales, procesos diseñados, y modos de organización. Vamos a concentrarnos en el primero de estos productos, ya que, por una parte, nos permite una mejor comparación con los productos de la "Técnica Primera"; y, por la otra, es más visible y aceptado como producto de la Tecnología Europea Segunda.

Las características fácticas diferenciales de la Tecnología Europea Segunda son innumerables y requerirían todo un tratado si se pretendiese describirlas. Sin embargo, podemos tratar de remontarnos en la abstracción —tal como nos lo enseñaron los padres de la Razón Segunda, los antiguos filósofos griegos— para buscar las diferencias *esenciales* entre la Tecnología Europea Segunda y cualquier otra técnica. Para ello podemos pensar en cuatro aspectos: el tipo de productos elaborados, los instrumentos usados, la forma como los hombres se organizan en tal actividad y la relación entre el tecnólogo, el producto tecnológico y los usuarios del producto tecnológico. Reflexionando acerca de estos tópicos llegamos a dos tipos de características diferenciales:

1. Almacenamiento de energía e información para ser usada o liberada al antojo del operario o ante la orden de los mismos instrumentos tecnológicos.
2. La "organización" como sistema responsable de los resultados de la Tecnología Europea Segunda y el rompimiento de la relación "tecnólogo - producto tecnológico - usuario del producto tecnológico".

Comencemos por el primer tipo:

Desde su nacimiento, la Tecnología Europea Segunda se pone al servicio del paradigma de la Economía Europea: crecimiento económico e industrialización. Había que producir masivamente. Se requería una técnica eficiente, es decir, capaz de producir la mayor cantidad al menor costo. Comenzó en esta forma la carrera de la eficiencia. Era preciso multiplicar la capacidad de trabajo para incrementar la producción aceleradamente. Era menester generar mayor energía. Ya se conocían medios para usar una ínfima

parte de la energía cinética que por doquier se veía en la naturaleza. Un buen ejemplo de ello eran los molinos de agua o de viento: El movimiento del agua o del viento era aprovechado, *a medida que se producía*, a través de ciertos mecanismos transformadores de movimiento. Pero esto no era suficiente para satisfacer las ansias de producción. Hacía falta sacar de las entrañas de la naturaleza su energía escondida y, lo que era más importante, había que conseguir la forma de almacenar dicha energía para usarla en la medida en que se necesitase. Se desafía la naturaleza. "Se desafía de tal forma que la energía escondida se destapa, lo que se destapa se transforma, lo que se transforma se almacena, lo que se almacena se distribuye y lo que se distribuye se usa, se prende y apaga, siempre de nuevo" (Heidegger, 1977, pp. 297-298, la traducción es mía).

La naturaleza perdió el carácter divino o semidivino que poseía en gran parte de las culturas primeras para convertirse en un simple medio. Se podría pensar que la naturaleza es un medio para cualquier cultura, pues de ella el hombre obtiene medios de subsistencia. Sin embargo, para las culturas primeras, los frutos de la naturaleza son un ofrecimiento, un regalo. La divinidad —ya se ubique fuera del mundo y se represente en forma humana, ya sea, en las religiones panteístas, el espíritu del mundo que se disocia de la materia (Pirenne, 1972, pp. IX-XXII)— le brinda al hombre los preciados productos de la naturaleza. Éste los toma con agradecimiento religioso o con temor de desatar la furia escondida en la misteriosa naturaleza. La Tecnología Europea Segunda desafía precisamente a esa furia escondida, al elemento esencial de su carácter divino. Se comienza a extraer la energía que se manifestaba deslumbrantemente en ciertas ocasiones, pero cuyo centro y origen permanecía escondido. En el siglo XVIII (el siglo de la Ilustración), el hombre europeo, escudado con "la razón", se libera finalmente de sus antiguos respetos hacia la naturaleza. "Con la 'razón' llegaría el hombre a comprender el mundo, a ordenarlo, y para ello se precisaba que 'la ilustración' desterrase la antigua superstición" (Klinckowstroem, 1965, p. 155). Así, la naturaleza se convierte en un medio desnudo de divinidad y misterio —medio del cual hay que aprovecharse al máximo. Se convierte en una contendiente del hombre europeo, quien se impone la tarea de conocerla y explotarla sin tregua.

A partir del siglo XVIII la necesidad de ordenar y gobernar la naturaleza aumenta aceleradamente. Se construyen los instrumentos tecnológicos para extraer la energía de la naturaleza y luego almacenarla.

Aparecen las grandes y poderosas máquinas que esperan apaciblemente la orden humana para desplegar su fuerza y eficacia. El siglo XX es testigo del primer viaje espacial con destino a la que fue la romántica luna, inspiración de mitos, leyendas, poemas y enamorados, y que ahora se convierte en una fría esfera desierta de 3.476 km. de diámetro, meta de una competencia tecnológica entre los dos países que se disputan el título de "más avanzados". La inmensa nave espacial teledirigida espera apacible a la orden humana. Termina el "conteo" y el oprimir de un botón deja boquiabiertos a los millones de espectadores ante el despliegue de poder, fuerza y velocidad orquestados por el estruendoso ruido de los incomprensibles motores.

La propiedad de almacenar energía es, según Heidegger, una importante propiedad diferencial de la Tecnología Europea Segunda (que él denomina "Tecnología Moderna"): "El revelar que gobierna en la tecnología moderna es el desafío que exige de la naturaleza la irrazonable demanda de suplir energía que pueda ser extraída y almacenada como tal" (Heidegger, 1977, p. 296, la traducción es mía), para luego ser usada al antojo del operario. "Se mantiene lista para ser ordenada, para que esté a la mano, para que pueda ser usada más adelante" (ibid, p. 298, la traducción es mía).

En la segunda mitad del siglo XX, la Tecnología Europea Segunda adquiere otra característica comparable a la ya anotada: la posibilidad de almacenar información y controlar automáticamente, mediante tal información, los grandes procesos electromecánicos. La manifestación de tal posibilidad la representan los computadores que en los últimos años se "afinan" hasta llegar a los asombrosos microprocesadores que inundan la Tecnología Europea Segunda del momento. El hombre, o mejor dicho, un reducido número de tecnólogos, se limitan, cada día más, a diseñar y programar la organización, los procesos. Luego, las máquinas se encargan de la coordinación, control y ejecución. Ante el criterio de eficiencia industrial, las manos humanas resultan impotentes y se reducen, cuando tienen algún uso, a pulsar teclas y botones, a manejar lápices, apretar alguna tuerca; en fin, a ser una parte casi despreciable en los grandes procesos industriales. Desde el punto de vista de la Tecnología Europea Segunda, las manos humanas son una especie de colaboración insignificante con el espléndido trabajo de las máquinas.

La relación entre el hombre y su instrumento técnico cambia completamente. El instrumento deja de ser dominado a través de la

manipulación constante, deja de ser una extensión de la mano para ser casi autónomo. La mano se convierte en una extensión del instrumento. La acción de la mayor parte de los hombres luce impotente al lado de tales instrumentos. El hombre que usa sus manos en la empresa fabril ya no puede competir con las grandes máquinas automáticas en el campo de la eficiencia. El instrumento, la máquina, enajena el hombre, como individuo, su posibilidad de *responder ante el mundo* mediante la técnica. Así, la Tecnología Europea Segunda deja de ser la técnica primera, puente entre los polos contradictorios que tiran del individuo, para ser sólo un poderoso medio en la producción de bienes de consumo requeridos por las culturas europeas y cualquier otra cultura que se adapte a sus patrones de consumo. Adelantamos el hecho bien conocido de que la Tecnología Europea Segunda va generando, a su vez, nuevos patrones de consumo.

Pasemos ahora a la segunda característica diferencial de la Tecnología Europea Segunda.

Al tratar la primera característica tropezamos a menudo con la segunda, debido a la relación íntima que entre ambas existe. En la Tecnología Europea Segunda, la paternidad del producto tecnológico y de las decisiones tomadas en la actividad tecnológica pertenece a una "organización" compleja de hombres y máquinas. Reflexionemos un poco sobre la "organización" que se da en las culturas afectadas por la Europa Segunda de nuestro tiempo y su relación con la Tecnología Europea Segunda.

La "organización" es un sistema humano que surge como producto consciente de ciertos individuos, y cuyos objetivos se presentan en forma explícita. Tanto los objetivos como las "reglas de orden" se escriben en forma de leyes, reglamentos o estatutos.

Salta a la vista que existen otros tipos de sistemas humanos que no surgen como un producto consciente de sus integrantes, sino como resultado de un proceso cultural lento, no diseñado por ninguna persona en particular. Las sociedades demarcadas culturalmente son el principal ejemplo de tales sistemas que *no* consideramos como "organizaciones".

La "organización" es un sistema típico de la Europa Segunda. Europa heredó de los romanos el derecho, su forma de ordenar el comportamiento social, de *organizarlo* a través de su "racionalización segunda". Racionalización llevada a cabo por un grupo limitado de individuos; no por la cultura en forma espontánea, anónima. Se requería preparar, programar el

modo de conducirse en sociedad. Más adelante se constituye en Europa la manifestación más pura de la organización: el Estado.

En el presente siglo surge un nuevo tipo de "organizaciones": las grandes corporaciones. Estas, junto con el Estado, conforman el Nuevo Estado Industrial.

Dos de las características de este tipo de "organizaciones", típicas de la Europa Segunda del momento, son de especial interés para nuestro desarrollo:

1. Los resultados y las decisiones no son atribuibles a un individuo; son el producto de la "organización" como sistema (Galbraith, 1978).
2. Su fin último es el ser humano, pero no en cuanto a su individualidad, su unicidad, sino el ser humano en su carácter de *ente* social. No se le considera como individuo, como ser único, con una forma particular de ver el mundo, con sentimientos que sólo le son suyos; como ese ser que derrama su individualidad en y para el mundo. Las organizaciones tales como el Estado suponen, desde su inicio, un ser humano sin facciones propias, una unidad más en el conjunto supuestamente homogéneo que es la sociedad.

La "organización" caracteriza también a la Tecnología Europea Segunda. Aquí, al lado del conjunto de individuos existe un conjunto de máquinas que interactúan con los primeros. Es una organización "hombre-máquina", como con tanto orgullo se ha llamado en los estudios cibernéticos (Ashby, 1972).

En la Tecnología Europea Segunda se rompe la relación "tecnólogo - objeto tecnológico - usuario de dicho objeto". El tecnólogo, no siente como suya la obra que da lugar al objeto, por lo tanto, se rompe la relación tecnólogo - objeto tecnológico. Tal rompimiento en la cadena implica desconexión con su último eslabón, vale decir, usuario del producto tecnológico. Por otra parte, los miembros de la organización que elaboran el producto tienden a no tener contacto con los consumidores y usuarios de dicho producto; tanto así que, a menudo, ni siquiera pertenecen a su sociedad.

Cuando pensamos en las dos características de la Tecnología Europea Segunda: su posibilidad de almacenar y coordinar automáticamente energía e información y su carácter de "organización", nos conseguimos frente a frente con la concreción del peligro que anunciábamos anteriormente. En efecto, el

objeto de la Tecnología Europea Segunda es ajeno al individuo y, como decíamos, el hacer individual se lanza al vacío, pues mediante su colaboración ínfima en la fabricación no se siente dueño del hacer que da lugar al objeto técnico. Ni siquiera cada uno de los diseñadores y programadores sienten como suya la obra, ya que su parte —que, de paso, es sólo la prefabricación, la de proyectar— la realiza dentro de un equipo "hombre-máquina" en el cual es sólo un especialista. Así, hasta el proyectar se parcela y la única autora del resultado es la organización.

La Tecnología Europea Segunda ha roto, y cada vez rompe más, el sentido original de la técnica. Deja de ser el camino por el cual el hombre podía conllevar su contradicción. El trabajador ya no crea un objeto, no lo trae al mundo y para el mundo. Ya no puede impulsarse desde su individualidad para crear para *lo demás* y *los demás*.

El mundo artificial (del latín *artificialis*, de *ars* = arte y *facere* = hacer) que, en este caso, mejor lo podemos llamar "*organoficial*", se sigue creando, pero es la creación de organizaciones complejas, no de individuos. Es un mundo que aparece ante los ojos agotados del hombre que lanza su hacer al vacío. El mundo "*organoficial*", que tiende a hacer desaparecer al artificial y al natural, enajena al hombre. En este nuevo mundo, su sentimiento de extrañamiento es mucho mayor que en el natural, pues este mundo, además, le recuerda a cada instante su enajenación, el caer de su hacer en un vacío incomprensible para él.

La Tecnología Europea Segunda tiende a ahogar la expresión de la individualidad —la anula al dejarla impotente.

Existe otra diferencia entre la Tecnología Europea Segunda y la Técnica Primera a nivel de las consecuencias de su aplicación. Nos referimos al tan polémico y comentado tema de los daños causados al medio ambiente por la aplicación de la Tecnología Europea Segunda, i.e., contaminación ambiental, exterminio de animales y vegetales y agotamiento de minerales.

Esta no es, a nuestro modo de ver, una característica diferencial esencial de la Tecnología Europea Segunda, sino una alarmante consecuencia del poder encerrado en la posibilidad de almacenamiento y control de energía e información. Sobre este tema existe una extensa bibliografía (Meadows, 1973; Mesarovic, 1975) en la que ha sido detallado y discutido; razón por la cual no nos concentraremos sobre dicho tópico en nuestro marco socio-antropológico.

Ésta, la Tecnología Europea Segunda, es la tecnología que los países subdesarrollados quieren desesperadamente importar, o, como está de moda decirlo, "transferir".

V

EL CONCEPTO DE DESARROLLO DENTRO DEL MARCO SOCIO-ANTROPOLOGICO

Las ideas anteriores constituyen un marco socio-antropológico, un escenario donde situar el problema del Desarrollo. Debemos ahora traer el concepto de Desarrollo al centro de la escena y observarlo bajo la luz de tales ideas. ¿Qué se entiende por desarrollo de un país o sociedad? ¿Qué sentido tiene el concepto de Desarrollo para las concepciones Unificante y Diversificante de la humanidad?

Como ya se comentó al comienzo del marco socio-antropológico, el objetivo del desarrollo económico es el crecimiento económico y la industrialización. No obstante, bajo los conceptos de desarrollo económico, tecnológico, social, político, etc., subyace la aspiración de alcanzar cierto estado de bienestar social deseado, definido y a menudo convertido en realidad concreta por la Europa Segunda —un estado comprendido entre la Europa Segunda del momento y su proyección sobre un futuro inmediato. En otras palabras, *Desarrollo, en su sentido general, es el desarrollo de la Europa Segunda.*

Ahora bien, la Europa Segunda, objetivo del desarrollo, se nos presenta como un estado socio-cultural, producto histórico de la infiltración profunda de la Razón Segunda en las *culturas europeas*. Por otra parte, recordemos que la actual Europa Segunda depende y es producto de toda la historia cultural europea. Esto nos hace pensar que el desarrollo de la Europa Segunda en una cultura no europea no sólo requiere el aprender a usar la Razón Segunda para diseñar una nueva sociedad, sino que también es necesario copiar una serie de patrones culturales europeos. Es necesario adquirir y hacer suyas aquellas estructuras básicas de la Europa Segunda: sus sistemas axiológicos, sus sistemas económicos, la Tecnología Europea Segunda, etc.

En otras palabras, el objetivo del concepto ortodoxo de Desarrollo aplicado a una cultura X no europea, no parece aspirar a una cultura X segunda —producto de la aplicación de la Razón Segunda a tal cultura X— sino a la *Europa Segunda*, tal como la tienen o desean los europeos.

A continuación vamos a ver el punto de vista de cada una de las grandes concepciones de la humanidad acerca del concepto de Desarrollo.

Desarrollo: Un concepto que surge de la Concepción Unificante

La influencia de la Europa Segunda ha sido casi ecuménica. Quedan muy pocas culturas en el planeta que hayan escapado a su influjo. Sólo algunas tribus aisladas en las selvas del Amazonas, en Africa, en los desiertos australianos, permanecen ajenas a la Europa Segunda. La concepción unificante sitúa a tales culturas en el estado más atrasado de la evolución humana. El resto de los humanos tienen, por lo menos, una gota de Europa Segunda corriendo por sus venas —razón por la cual la Concepción Unificante los considera "más avanzados". Una cultura se considera avanzada en la medida en que se parece a la Europa Segunda. La velocidad a la que una cultura trepa la escala evolutiva depende de su habilidad para seguir el ejemplo y copiar los patrones y maneras de la Europa Segunda. Los países que han logrado generarla en su seno e identificarse plenamente con ella son los llamados "países desarrollados". Los otros son los países "atrasados", "subdesarrollados" o —con más diplomacia o más acuerdo con el meollo de la Concepción Unificante— llamados "en vías de desarrollo".

El Desarrollo es un concepto que emerge de la Concepción Unificante. Un concepto apoyado por una gran mayoría, tanto en países desarrollados como subdesarrollados.

La Europa Segunda debe ser desarrollada hasta en el último rincón de la humanidad. Para las culturas no europeas será un poco más difícil tal tarea; pero deben hacerlo. Deben eliminar todos aquellos obstáculos en el camino de la europeización segunda. No importa que sus valores y deseos no hayan sido los que dieron origen a la Europa Segunda. El estado de bienestar social al que deben dirigir sus esfuerzos es el de la Europa Segunda. Pero surge la duda: ¿Por qué y para qué alcanzar un estado de bienestar social definido y deseado por otras culturas? ¿Por qué no tratar de cristalizar los valores y deseos emergentes de cada cultura en cuestión?

La respuesta de la Concepción Unificante ante tales preguntas es simple: Dado al carácter unilineal de la evolución humana, las sociedades subdesarrolladas evolucionarán tarde o temprano hacia la Europa Segunda. Ello implica evolución, no sólo en sus sistemas económicos o políticos, sino

también en sus sistemas axiológicos y, en general, en sus cosmovisiones —en pocas palabras: "evolución cultural". Tal idea de "progreso cultural" pretende justificar la universalidad del estado de bienestar social definido por la Europa Segunda. Los Europeos Segundos saben lo que les conviene a las culturas no europeas mejor que sus propios integrantes, pues los primeros son, en cierta forma, la madurez de los segundos. Así como en el caso de un padre, el cual, debido a su experiencia y madurez, sabe mejor que su hijo lo que a este último le conviene, los países desarrollados, más maduros y evolucionados, son los encargados de fijar el camino que la humanidad debe seguir.

El gran argumento de la Concepción Unificante en defensa del Desarrollo es la creencia en que los problemas de hambre y otras necesidades de primer orden sólo pueden ser enfrentados al estilo de la Europa Segunda. Sólo el crecimiento económico y la industrialización, por una parte, y la educación Europea Segunda, por la otra, podrían remediar los grandes males. Al fin y al cabo, nos dice la Concepción Unificante, la condición necesaria para los humanos es la vida. Sin vida o sin un grado mínimo de salud no tiene sentido hablar de valores, deseos y objetivos.

Desarrollo es, pues, un concepto enmarcado y proveniente de la Concepción Unificante, que surge de la comparación entre las culturas que desarrollaron la Europa Segunda y las otras culturas del planeta. El criterio de comparación, y, por ende, el criterio de ascenso que caracteriza al concepto de Desarrollo, está constituido por la idea de la evolución lineal seguida por las culturas europeas, el paradigma de la economía —crecimiento económico e industrialización— y la Tecnología Europea Segunda.

Veamos ahora qué sentido tiene el concepto de Desarrollo para la Concepción Diversificante.

El concepto de desarrollo y la Concepción Diversificante

El concepto de Desarrollo palidece, se hace transparente hasta desaparecer, bajo la luz de la Concepción Diversificante. ¿Qué sentido tiene —se pregunta la Concepción Diversificante— la búsqueda de un estado de bienestar social cuya proyección no ha sido engendrada en la cultura de la sociedad que persigue tal meta? Aun suponiendo y aceptando la posibilidad de la ecumenización de la Razón Segunda, ¿Por qué desarrollar la Europa

Segunda? ¿Por qué no desarrollar un estado socio-cultural X Segundo para una determinada cultura X?

El ataque que hace la Concepción Diversificante al concepto de Desarrollo requiere el concepto de "Capacidad Autogenerativa de una cultura", que trataremos de construir en las siguientes líneas:

La cultura, como la vida, se da en un proceso dinámico de intercambio con el medio ambiente y de autogeneración⁶ —de autogeneración de su ser; de autogeneración de sus cambios y de sus mecanismos perpetuadores; de autogeneración de la lucha entre el cambiar y el retener. Expliquemos:

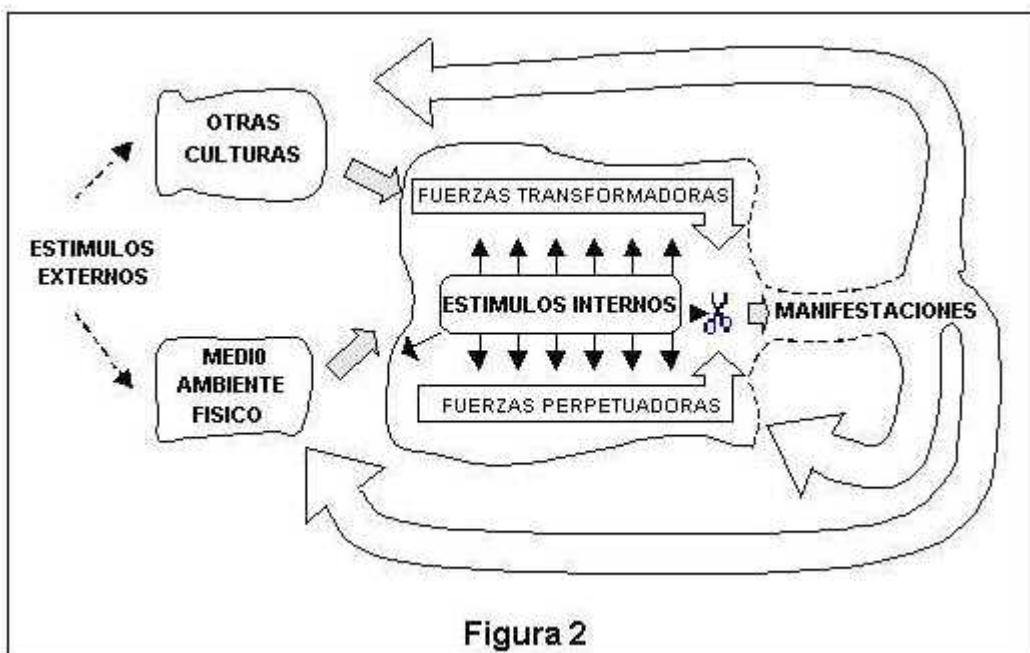
Una cultura es un sistema en continua formación, en un continuo hacerse. Es un ser no acabado cuya esencia radica en su proceso de autoconstruirse, de autogenerarse. No es un algo acabado que, ante un estímulo externo, simplemente proporciona respuestas que se vuelcan al exterior (o que se acumulan como acervo cultural). Cada manifestación cultural se revierte sobre la misma cultura y ocasiona cambios internos; se convierte en un ladrillo más de su continuo autoedificarse. Es claro que tal manifestación puede tener efectos externos a la cultura (que recaen sobre otras culturas o sobre su medio ambiente físico), pero su efecto interno es una consecuencia necesaria.

Grosso modo, podríamos establecer que la cultura se autogenera a través de la lucha entre dos fuerzas que se originan continuamente en su interior: Las fuerzas cambiantes o "transformadoras" y las fuerzas perpetuadoras o "tradicionalistas". Como sus nombres lo indican, las primeras tienden a producir modificaciones en el sistema cultural y las segundas a impedir que ocurran tales modificaciones. Estas dos fuerzas serán denominadas "fuerzas vitales". El proceso dinámico que da vida a la cultura es el producto de la lucha entre esas dos fuerzas —de su dialéctica⁷ (ver figura 2).

⁶Varela, Maturana y Uribe opinan que la propiedad esencial de la vida es su propiedad autogenerativa ("autopoiesis") y que "la reproducción y la evolución no son propiedades constitutivas de la organización viva" puesto que "las propiedades de una unidad no pueden ser derivadas sólo de las propiedades de sus componentes". (Varela y Maturana, 1974, p. 187).

La organización autopoietica se define como una unidad realizada por un plexo de producciones de componentes, los cuales: i) participan recursivamente en la reconstrucción del mismo plexo de producción de componentes que los produjo; y, ii) realizan el plexo de producciones como una unidad en el espacio en el que las componentes existen. (Varela y Maturana, 1974, p. 188).

⁷Para un tratado más amplio sobre fuerzas perpetuadoras ("fenómeno de conservatismo") y las fuerzas transformadoras, véase, por ejemplo: (Herskovits, 1964, pp. 518-531).



Ahora bien, la generación de las fuerzas transformadoras y perpetuadoras obedece a dos tipos de estímulos: externos e internos. Los externos provienen del exterior del sistema cultural y son producidos por dos tipos de agentes: otras culturas⁸ y el medio ambiente físico. Los internos encuentran su origen en aquella lucha que cada ser humano libra dentro de sí (ver la sección "Tecnología Europea Segunda" en el capítulo anterior). Se trata de una lucha entre la consciencia del "yo" y la tendencia a diluirse en el "mundo"; mundo que continuamente nos está haciendo y estamos haciendo. El reaccionar ante la contradicción individual toma cauces sociales. Cada reaccionar afecta, se amolda, condiciona y es acondicionado por cada otro reaccionar. A este plexo de relaciones se le une la acción de las manifestaciones culturales que se revierten sobre el sistema cultural. De tal

⁸Excepto en el caso de culturas completamente aisladas, resulta muy difícil establecer un límite muy claro entre culturas que sin mucha precisión declaramos diferentes. De aquí que algunos autores como Cohen prefieran el título de "Sistemas Sociales demarcados" ("Social Boundary Systems"), al cual le adjudican una definición lo suficientemente vaga como para no tener ataduras lógicas: "es un sistema estructurado de relaciones en las cuales los individuos están unidos entre sí mediante complejos y ramificados lazos". (Cohen, 1969, p. 104).

imbricación y relación múltiple de carácter sistémico surgen los estímulos internos.

Dentro de este modelo, tanto las manifestaciones culturales como la retención de ciertos aspectos culturales se presentan como producto de la lucha entre las fuerzas vitales del proceso y su continua interacción con el sistema de estímulos.

Las manifestaciones culturales son de muchos tipos. Pueden caracterizarse por una atmósfera psico-social de incomodidad, pesimismo, optimismo, etc. Pueden ser mitos, costumbres, cambios de costumbres, cambios legislativos, cambios en la forma de vestir, etc. Como vemos, pueden presentarse como manifestaciones emergentes de todo el sistema cultural, o como expresiones *aparentemente* particulares de algunos de sus elementos.

El proceso que hemos separado en tres partes (actuación de estímulos - generación y enfrentamiento de las fuerzas vitales - aparición de manifestaciones) no tiene por qué seguir una línea secuencial. Tales partes, abstraídas para la teorización, integran un proceso sincrónico en el que los estímulos están actuando e interactuando con otros estímulos, con las fuerzas vitales y con las manifestaciones. Estímulos recientes interactúan con estímulos anteriores, los cuales, a su vez, pueden haber sufrido alteraciones dentro del proceso. Las manifestaciones culturales se incorporan automáticamente —y en la medida en que se producen— al proceso que les dio origen⁹.

A continuación mostramos, dentro de nuestro modelo, la relación entre la manifestación cultural y el sistema cultural en el que tiene lugar. Emprendemos tal estudio a través de dos frentes:

- Relación genética que guarda la manifestación con el sistema cultural. Vale decir, el origen y la formación de la manifestación dentro del proceso cultural.
- Grado de coherencia entre la manifestación y el sistema cultural, una vez que la primera ha aparecido.

Comencemos por el primero:

⁹Sobre el proceso dinámico de la cultura, véase, por ejemplo Herskovits (1964, pp. 499-605).

Los productos del proceso cultural estarán emparentados en mayor o menor grado con los estímulos que dieron origen a las fuerzas vitales del proceso. *Con el fin de caracterizar tal grado y forma de relación entre estímulos y manifestaciones culturales* vamos a adoptar dos criterios de afinidad:

a) *El grado de causalidad lineal entre estímulos y manifestaciones*, i. e., la posibilidad de establecer con buen margen de seguridad la relación causal entre un determinado estímulo y la respuesta que se le adjudica.¹⁰ Hay todo un rango de posibilidades entre el caso en que la manifestación cultural es una clara "respuesta" ante un determinado estímulo (i.e., la relación causal resulta obvia) y el caso en el que ni siquiera se sospecha cuál es el estímulo o los estímulos que dieron lugar a una determinada manifestación cultural. En el segundo caso, los estímulos, combinados entre sí, entran a formar parte de una lenta digestión en el seno del proceso cultural, sin que se les pueda adjudicar "respuestas" específicas. Resulta claro que, en este caso, el nombre de "respuestas" es poco válido. Aquí, la manifestación cultural no es una "respuesta" ante estímulos identificables, sino un producto emergente de la cultura como un todo.

b) El segundo criterio, aplicable sólo cuando tiene sentido hablar de "respuesta", es *el grado de afinidad entre la naturaleza del estímulo y la de la manifestación*.

Sólo los estímulos provenientes de otras culturas pueden obtener manifestaciones de naturaleza similar al estímulo. Así, por ejemplo, una moda en el vestir o un estilo arquitectónico¹¹ pueden ser imitados por otra cultura. La imitación puede ser una copia fiel o puede ser una adopción sobre la cual se efectúan cambios de poca monta. En este caso de imitación, el estímulo — patrón cultural extranjero— y la respuesta —imitación realizada en la cultura receptora— presentan la misma naturaleza. No así en el caso de respuestas culturales ante estímulos del medio ambiente físico en los que la respuesta es de naturaleza diferente a la del estímulo. Por ejemplo, las reacciones culturales ante una catástrofe (tal como un terremoto) pueden caracterizarse

¹⁰ Para una extensa y pionera discusión sobre subjetividad en las relaciones causales, véase: Hume (1975, pp. 25-103).

¹¹ Sobre originalidad y copia de estilos arquitectónicos en Latinoamérica, véase, por ejemplo, Cetto (1975, pp. 170-185), y Moncada (1977, pp. 30-34).

por una atmósfera psico-social de pesimismo e inseguridad, construcción de obras destinadas a la protección contra desastres,¹² etc.

Obtenemos, en esta forma, dos extremos del rango definido por el segundo criterio:

- Imitaciones de patrones culturales extranjeros en los que el estímulo y la respuesta presentan la misma naturaleza.
- "Respuestas" culturales ante estímulos de orden diverso. Aquí la *respuesta* y el estímulo son de naturaleza diferente.

El nombre de "respuesta cultural" lo reservamos, pues, para los casos en los que se puede establecer la relación causal con un determinado estímulo, siempre y cuando dicho estímulo y su respuesta presenten una naturaleza diferente. El responder implica un manifestarse del ser que responde. Implica un realizarse ante el mundo y, en especial, ante el estímulo a través de la respuesta.

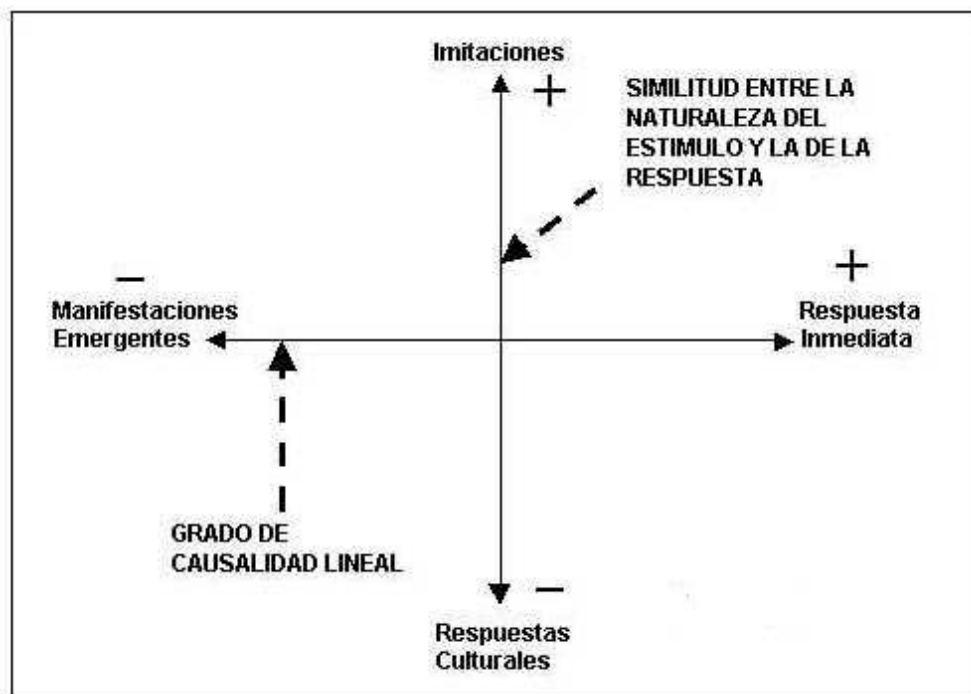


Figura 3

¹² Sobre reacciones psico-sociales ante catástrofes, véase, por ejemplo, Mc David (1979, pp. 444-447).

Es importante introducir aquí la idea de "problema" y "solución" social, pues, como veremos, está íntimamente relacionada con la capacidad autogenerativa de una cultura. *Un problema social es una contradicción entre una situación o estado social deseado por los miembros de una comunidad y la percepción que dichos miembros tienen acerca de la situación presente.* Ni el estado deseado ni el estado presente percibido tienen que ser compartidos por todos los miembros de la comunidad. Sin embargo, para que el problema adquiera el carácter de *social* es fundamental el que un número significativo de personas en la comunidad lo sientan como tal¹³.

Ahora bien, la contradicción puede ocurrir ya sea porque ciertos cambios en la situación presente la hacen insatisfactoria o porque se genera una nueva proyección de un estado deseado diferente al actual. Tanto los cambios en la situación presente como los factores que inciden en la proyección del nuevo estado deseado pueden presentarse con mayor o menor claridad en su condición causal. Asimismo, la conciencia sobre la contradicción puede variar considerablemente entre caso y caso.

La solución o intento de solución del problema puede verse como la "respuesta" ante las causas (estímulos) que originaron el problema, o, simplemente, como respuesta al problema en sí (que sería considerado como un estímulo interno). Para que la solución sea una verdadera respuesta es indispensable que exista conciencia ante el problema. Debido a tal conciencia surge la solución desde el interior de la sociedad. Así, con los recursos a la mano, se ingenia la forma de resolver el problema.

Sin embargo, este reaccionar, este "responder", puede ser substituido por el copiar. Se puede adoptar un patrón cultural extranjero que ha sido solución para un problema similar en otra cultura. Tal imitación no puede percibir el nombre de "respuesta". *Aquí, la respuesta no es lo que se imita; la respuesta es la decisión de imitar.* El problema se presenta como estímulo y "la respuesta" que obtiene es el pretender importar la solución. La solución importada ha sido una respuesta en la cultura exportadora a su problema

¹³ Un aspecto interesante de tal conciencia social viene dado por lo que en términos marxistas se ha denominado "conciencia de clase". Según Marx, para que la clase social adquiera su ser debe existir una conciencia de clase que viene determinada por el sentirse diferente de otros grupos humanos que se convierten en agresores activos o potenciales. "En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen de un modo hostil, aquéllas forman un clase" (Marx, 1885, p. 99). En estos términos, el problema esencial de la clase social radica en su mismo ser: si la clase no se siente atacada por otra clase, no hay conciencia de clase; y si no hay conciencia de clase, no hay clase.

específico. Tal problema que tenido una parte *formal* —forma abstracta que se desprende del contenido— y una parte *circunstancial*, concreta, adherida íntimamente a la cultura exportadora. Se dice que el problema es similar porque lo es en su aspecto formal; porque en la medida en que es abstraído a su "forma" coincide, en cierto grado, con la formalidad del que se le presenta a la cultura en cuestión. La adopción de la "solución" extranjera no necesariamente implica la solución del problema, puesto que se descuida el aspecto *circunstancial* o *situacional*. *Se descuida el contenido particular, en cuanto a lo que circunda aquel aspecto formal*. El aspecto circunstancial es, precisamente, aquél que liga el problema a la cultura que lo siente. Y, ¿cuán importante no es este aspecto si el problema es una contradicción entre un estado deseado (proyectado culturalmente) y un estado presente (percibido culturalmente)?

Para resumir, hemos definido un "espacio conceptual" donde situar la forma y grado de relación entre una manifestación cultural y los estímulos culturales. Para la creación de tal espacio conceptual usamos dos criterios: a) el grado de causalidad lineal entre estímulos y manifestaciones, y b) el grado de afinidad entre la naturaleza del estímulo y la de la manifestación. La aplicación de tales criterios nos permite demarcar el espacio conceptual mediante tres *extremos* (ver figura 4):

1. Manifestaciones emergentes y autogeneradas a partir del proceso dinámico cultural y no adjudicables a estímulos concretos.
2. "Respuestas culturales".
3. Imitación de patrones culturales extranjeros.

Estos tres vértices enmarcan un espacio que contiene infinitas posibilidades definidas por los rangos establecidos en los criterios a) y b). Debemos insistir en el hecho de que dichos "extremos" no constituyen "clases" de una clasificación, sino sólo extremos delimitantes de un "espacio conceptual".

Podemos ahora definir el concepto de "Capacidad Autogenerativa de una cultura" como *la propiedad que tiene una cultura de engendrar sus propias manifestaciones*. Resulta claro que moviéndonos en el anterior espacio conceptual, a medida que nos acercamos al extremo 3) (Imitaciones)

nos encontramos con la región de manifestaciones culturales *no* autogeneradas.

El espacio conceptual definido por los tres extremos antes mencionados muestra el aspecto genético de la manifestación cultural, su relación eventual con ciertos estímulos y su formación dentro del proceso cultural. Vamos ahora a concentrar nuestra atención sobre la relación que la manifestación, una vez producida, guarda con el resto del sistema cultural; vale decir, su grado de coherencia con los diferentes elementos culturales en su condición de elementos y con el sistema cultural en su condición de todo unitario.

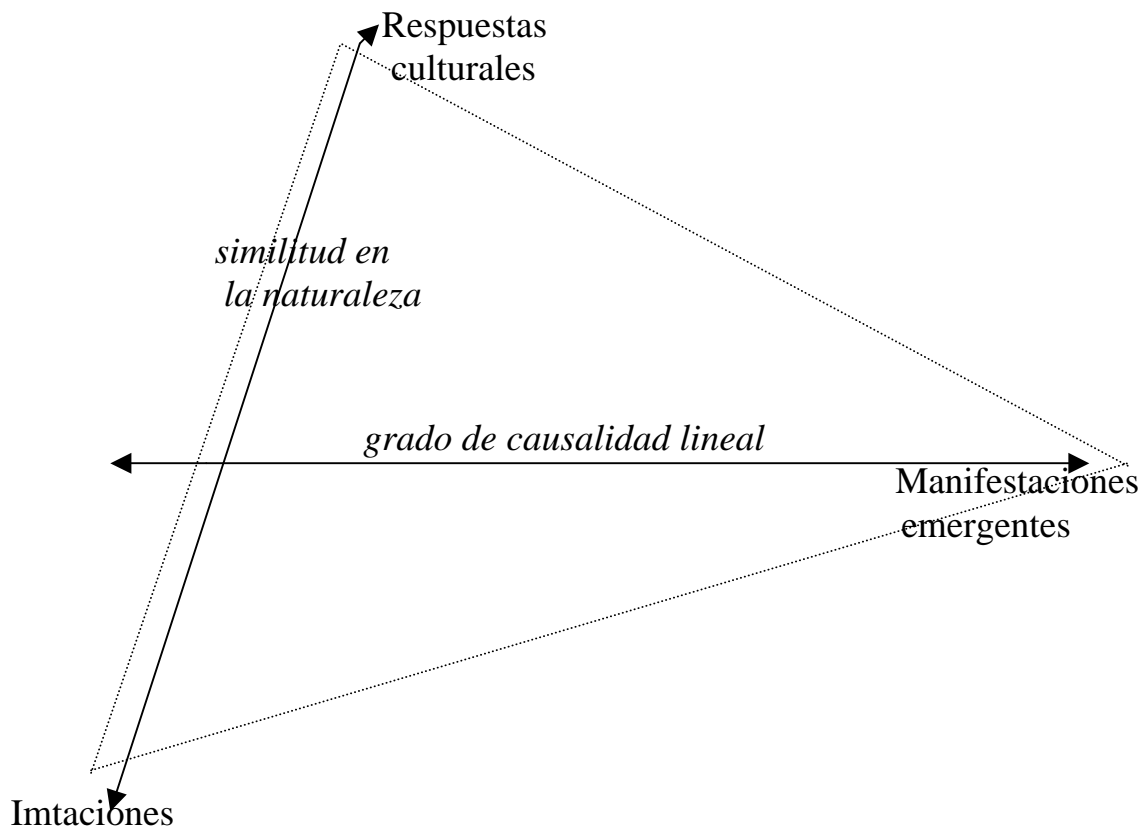


Figura 4

La manifestación cultural puede guardar dos tipos de relación básica con la cultura en su condición de sistema: Armonía o Disonancia. La armonía

no implica necesariamente acuerdo y homogeneidad. Dentro de la armonía puede haber choque, contradicción, pero bajo la condición de que *exista un fundamento claro de la discordia*. Se conoce la razón de la contradicción y *ella se da en base a esta razón*. La disonancia, en cambio, es una contradicción extrema en la que la manifestación y la cultura están en planos muy diferentes. La discordancia no presenta un fundamento explícito. No existe un plano común sobre el que se produzca el choque. Más que contradicción, discordia o choque, la disonancia es una relación de completo extrañamiento. Ilustremos mediante dos ejemplos la diferencia entre el choque armónico y la disonancia:

El ataque marxista al capitalismo de su época da lugar a un choque entre una manifestación cultural —parte de la obra de Marx— y un aspecto de la organización socio-económica de algunas comunidades europeas —relaciones de producción dentro del joven sistema capitalista. El desacuerdo estaba expresado claramente en la manifestación cultural. Se arremetía contra un determinado aspecto del sistema económico industrial en su forma inicial. Marx, como ya se explicó anteriormente en este trabajo, no atacaba los principios esenciales del capitalismo. Su posición, asentada sobre el plano de la cultura capitalista, chocaba contra algunas de las relaciones típicas del "modo de producción" capitalista. La manifestación y aquello con lo que discordaba estaban en un mismo plano (sobre el que se producía el choque). El fundamento de la discordancia se mostraba en la misma discordia. Marx, formado en una cultura europea, disentía de uno de los elementos de *su* cultura. Ya este simple hecho de provenir la manifestación del interior de la cultura garantiza una relación armónica con el sistema cultural.

En la disonancia, en cambio, la manifestación y el resto de la cultura están en un planos tan diferentes que ni siquiera se tocan. Ejemplos de disonancia entre manifestaciones y las culturas donde *tienen lugar* se encuentran por doquier en los llamados países subdesarrollados. Así, cuando se desea introducir un modo de producción capitalista en una comunidad de campesinos y artesanos, se puede crear una disonancia cultural. Se quiere implantar una forma de producción caracterizada por la producción masiva y especializada;¹⁴ *forma en la que los conceptos de eficiencia, acumulación y*

¹⁴Para un ejemplo de tal transformación en una comunidad campesina "tradicional", véase: Contreras (1980) y Mansutti (1980).

subordinación de actividades a objetivos no inmediatos juegan un papel fundamental; conceptos que, dentro del quehacer cotidiano, se convierten en modos de ser; modos de ser de los individuos y de las culturas en las que están inmersos.

Es, precisamente, este paso de conceptos a *modos de ser* lo que hace posible esa determinada forma de producción.¹⁵ La comunidad subdesarrollada objeto del cambio está caracterizada por una producción agropecuaria y artesanal diversificadas. Su objetivo inmediato es autoabastecer a la pequeña comunidad para satisfacer sus particulares necesidades determinadas culturalmente. Es una forma de producción que sólo pretende proporcionar lo que día a día la comunidad requiere —sin acumular, sin depender del delirio de la eficiencia, sin hacer planes a largo plazo, sin subordinar las actividades diarias a objetivos que trascienden el tiempo y la comunidad en cuestión. En fin, es una forma de producción que lleva implícito un modo de ser cultural diferente al de la Europa Segunda —a ese que caracteriza la forma de producción que se quiere implantar, o más bien, *transplantar*.

El intento de transplante puede no producir ningún choque visible. Tal como lo hemos presenciado a lo largo de la historia latinoamericana, la comunidad, sin protestas, sin huelgas, sin querellas intelectuales, parece aceptar el nuevo modo de producción. Se comienza a cultivar un solo producto, se muestra interés en la nueva tecnología que deslumbra. Se abandonan las tradicionales actividades artesanales. Se desea consumir ciertos productos que antes ni siquiera eran imaginables. Sin embargo, no se adopta en ningún momento el espíritu de acumulación, de planificación y de eficiencia. No se adquiere el *modo de ser* que hace posible la nueva forma de producción. El resultado es que la empresa industrial no es eficiente, funciona sólo en forma latente. Ante el fracaso, se piensa que el problema se reduce a una "mala organización"... .

¹⁵A través de la historia de la sociología ha estado presente la discusión sobre la estructura jerárquica en la que se organizan los niveles económico, social, político, cultural, urbano, etc. En la interpretación marxista hay una infraestructura económica que determina el nivel social (lucha de clases); y éste, a su vez, determina el nivel político. La interpretación weberiana, aunque acepta la influencia de lo económico, parece darle mayor importancia al nivel "cultural" (religión, costumbres y maneras) en la determinación de otros niveles. Nosotros pensamos que los diferentes niveles están enmarcados dentro de la cultura (en su condición de todo integrado) y que se afectan y condicionan mutuamente. La importancia de cada nivel en su influencia sobre los otros varía de una cultura a otra. Véase, por ejemplo, Aron (1977, p. 160 y pp. 249-258), Frank (1975, pp. 5-15).

Aquí ocurre una disonancia. Algo parece no concordar, pero no se sabe qué es. El nuevo modo de producción —que implica una forma de vivir, un sistema axiológico y un sistema cognoscitivo diferentes— entra en disonancia con la pequeña comunidad. No es un simple desacuerdo como el que se dio entre las ideas marxistas y ciertos aspectos del "modo de producción" capitalista. Son dos modos culturales que se superponen sin que ninguno de los dos se dé cuenta que está ante el otro. La manifestación es extraña a la cultura donde se ha transplantado.

Las relaciones armónicas y disonantes demarcan un nuevo "espacio conceptual" caracterizado por una "línea conceptual". Tal línea se define tomando como base las diferentes posibilidades que van desde una armonía por acuerdo hasta la disonancia completa. El criterio que define este rango de posibilidades es el grado de coherencia entre una manifestación cultural *ya aparecida* y el sistema cultural donde tiene lugar. La intersección de esta línea conceptual con el plano antes definido (basado en la génesis de la manifestación) alumbra conceptos tales como *autenticidad* e *identidad cultural*. A continuación estimamos la relación entre el origen de la manifestación y su grado de coherencia con el sistema cultural. Para ello partimos del siguiente postulado:

La Capacidad Autogenerativa determina el grado de autenticidad e identidad cultural. Veamos por qué.

*La autenticidad es una relación cualitativa de pertenencia entre cierto tipo de sistemas y sus manifestaciones. Una manifestación de un determinado sistema es auténtica en la medida en que es una propiedad emergente del sistema.*¹⁶ Vale decir, en la medida en que el sistema, actuando como un todo,

¹⁶ La propiedad emergente de un sistema es su característica esencial que no puede ser explicada a partir de los diferentes elementos del sistema. Ya en 1885, Durkheim escribía:

“Pero, se dirá, como los únicos elementos que forman la sociedad son los individuos, el origen primero de los fenómenos sociológicos sólo puede ser psicológico. Al razonar así, con igual facilidad se puede establecer que los fenómenos biológicos se explican analíticamente mediante los fenómenos inorgánicos. En efecto, es indudable que en la célula viviente sólo hay moléculas de materia bruta. Pero ocurre que están asociadas, y esta asociación es la causa de los fenómenos nuevos que caracterizan a la vida, y de los cuales es imposible hallar ni siguiera el germen en ninguno de los elementos asociados; ocurre que un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es algo distinto, cuyas propiedades difieren de las que aparecen en las partes que lo componen. La asociación no es, como se lo ha creído a veces, un fenómeno en sí mismo, algo infecundo, que consiste simplemente en establecer relaciones exteriores entre hechos adquiridos y propiedades constituidas. Por el contrario, ¿no es la fuente de todas las novedades que se han producidos sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y los restantes, entre el ser viviente organizado y el simple plastido, entre éste y las moléculas inorgánicas que lo

la genera. Lo que implica que la manifestación *se identifica con el sistema en su carácter global, en su carácter de unidad*. De aquí resulta claro que el grado de autenticidad disminuye si la manifestación es generada sólo por una parte del sistema, o más aún, si es generada por otro sistema. En este último caso la manifestación es inauténtica y *no se identifica sustancialmente con el sistema*. Así, *la identidad entre la manifestación y el sistema depende del grado de autenticidad con que fue generada, y éste, a su vez, depende de la capacidad autogenerativa del sistema*.

Llegados a este punto es necesario aclarar el concepto de Identidad Cultural.

La cultura, como cada ser humano, no puede ser idéntica a sí misma. No puede, puesto que su ser es dinámico. Su ser se da en el tiempo, y fuera de él pierde sentido. Una mesa es idéntica a sí misma; pero una cultura no puede detenerse, no puede congelarse ante un espejo para ser idéntica a sí misma. Sin embargo, es posible hablar de un grado de identificación entre una manifestación cultural y el todo del sistema cultural. Cuando la cultura se construye tomando como base manifestaciones autogeneradas (no copiadas), sus elementos guardan una relación armónica. El sentido que tiene el concepto de identidad cultural es, precisamente, el de esta armonía proveniente de un proceso auténtico de autogeneración.

A la luz de las ideas desarrolladas hasta aquí podemos ahora examinar el status de los tres extremos que demarcan el espacio conceptual de la génesis de las manifestaciones culturales:

1. Las manifestaciones del primer extremo —manifestaciones emergentes del proceso dinámico cultural, y no adjudicables a estímulos particulares— guardan un alto grado de autenticidad e identidad con la cultura que las produce. Ellas son verdaderas propiedades emergentes de la cultura, las cuales, a su vez comienzan a ejercer influencia cultural; influencia que guarda una relación armónica con el sistema cultural debido a su origen.

componen, si no se trata de diferencias de asociación? En último análisis todos estos seres se resuelven en elementos de la misma naturaleza, pero estos elementos están aquí yuxtapuestos, y allá asociados; aquí, asociados de un modo y allá de otro. Y aún tenemos derecho de preguntarnos si esta ley no se extiende hasta el mundo mineral, y si las diferencias que se tornan en los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen”. (Durkheim, 1979, pp. 117-118).

Con respecto al fenómeno de emergencia y el Enfoque de Sistemas, véase Bertalanfy (1979, pp.89-93) y Checkland (1976, pp. 127-134).

No se olvide que tal relación armónica puede implicar choque con algún elemento cultural anterior a la manifestación.

2. Las manifestaciones del segundo extremo —respuestas culturales— presentan una mayor variedad en el grado de autenticidad e identidad. A menudo son respuestas urgentes que no han podido ser generadas por el sistema dentro de ese proceso de prueba y rechazo que lo caracteriza. Sin embargo, dado su carácter de "respuestas" que necesariamente se autogenera, presentan un cierto grado de autenticidad e identidad con el sistema. En este caso (respuesta cultural), la relación entre la respuesta y el sistema cultural es también armónica. No obstante, dentro de tal armonía se presenta una mayor incidencia de choques que en el caso anterior debido al carácter urgente de la respuesta.
3. Por último, consideramos el tercer extremo: las imitaciones de patrones culturales extranjeros. Estas son manifestaciones culturales inauténticas que no guardan identidad sustancial con la cultura que las adopta. Son manifestaciones que atentan contra la identidad cultural; que, por así decirlo, hacen que "la cultura se sienta extraña de sí misma". Son manifestaciones disonantes.

Cuando dos culturas diferentes entran en contacto, frecuentemente cada una adopta ciertos patrones culturales de la otra. Es de esperar que las imitaciones ocurran a un nivel superficial y su número sea reducido. Las fuerzas perpetuadoras del sistema cultural se encargan de reducir la presencia de disonancia en el sistema. El sistema cultural debe tener mecanismos que le permitan *seguir siendo*. De lo contrario, la vida cultural sería caótica. Cuando sólo ocurren pocas imitaciones superficiales tales como modas en el vestir, algún instrumento técnico (que se encaja en el resto de la técnica propia), etc., la acción disonante de las imitaciones tiene poco efecto sobre la identidad cultural. Pero, si por el contrario, la cultura pierde en una medida importante su Capacidad Autogenerativa al rendirse en un constante copiar de otra cultura; si entra en un estado de dependencia cultural tal que necesita de la otra cultura para resolver sus propios problemas; si la imitación se convierte en la manifestación normal por excelencia; entonces la identidad cultural es víctima de un verdadero peligro. La cultura podría dejar de ser. Las repetidas imitaciones aumentan al ambiente disonante en todos los órdenes culturales. Las personas dentro de la cultura alienada están, asimismo, alienadas. Pierden

su confianza en la acción cultural. En el individuo, la contradicción entre el *querer ser* y el *ser* se acentúan, puesto que el *querer ser*, lejos de generarse desde el interior del individuo, está constituido por una serie de prototipos extranjeros contradictorios con el modo de ser cultural moribundo. Estos prototipos pretenden ser imitados del modo como los adolescentes imitan ciertos prototipos sociales (cantantes, deportistas) antes de que la madurez les consolide una personalidad definida. La reacción ante la contradicción —la cual, como veíamos en la sección sobre "Tecnología Europea Segunda", consiste en la inautenticidad, por una parte, y *el hacer*, por la otra— se desvía esencialmente hacia la inautenticidad. Renuncia a su *hacer*, y, con ello, a su *ser*.

El excesivo recurrir a la imitación cultural se traduce en el menoscabo de la capacidad autogenerativa. Tal menoscabo ocasiona un estado general de alienación que incita a su vez a una mayor dependencia de la imitación. Se cierra así un lazo que constituye una trampa mortal para la cultura.

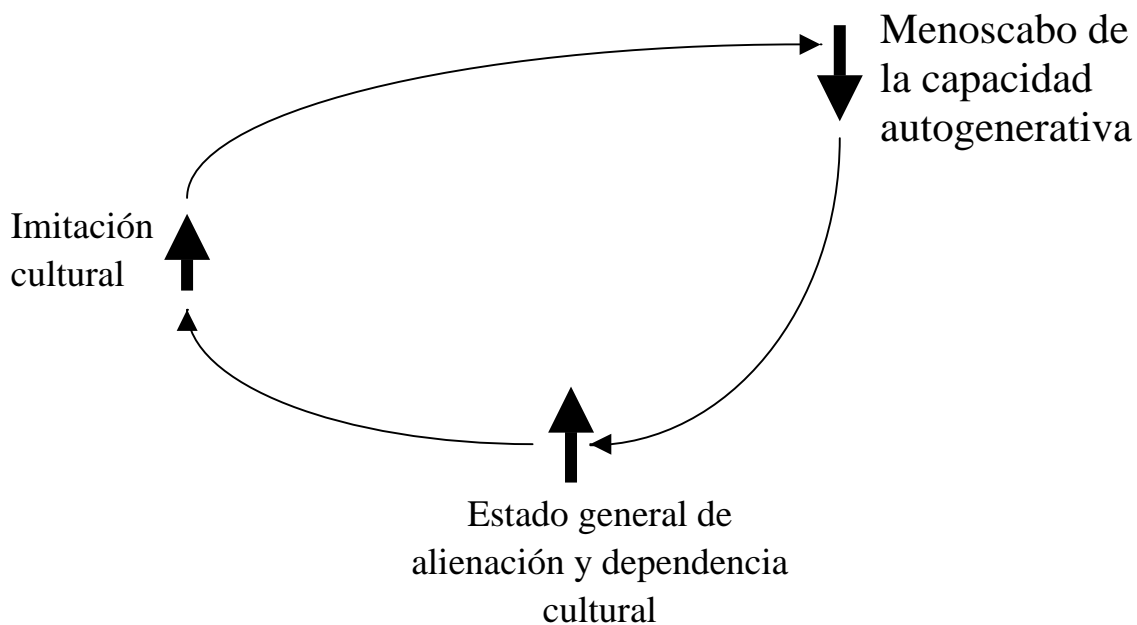


Figura 5

Para resumir, podemos establecer lo siguiente: cuando una cultura pierde en una medida importante su capacidad autogenerativa, pierde mucho de su ser; lo pierde porque *la esencia de este ser radica, precisamente, en los modos dinámicos que toma el ejercicio de la capacidad autogenerativa*. Cuando la cultura deja de ser, los individuos deambulan sin sentido. La imagen shakesperana que emana de aquellas famosas palabras: "*Life's but a walking shadow, a poor player, That struts and frets his hour upon the stage, And then in heard no more; it is a tale Told by an idiot, full of sound and fury, Signifying nothing*" (Shakespeare, 1978, p 1024) deja de ser una reflexión filosófica pesimista para convertirse en una terrible realidad cotidiana que ahoga a cada individuo.

Ahora sí estamos en posición de definir el ataque de la concepción Diversificante al concepto de Desarrollo: El Desarrollo de una cultura no europea implica el desarrollo de la Europa Segunda en su seno. Vale decir, la imitación de un estado socio-cultural caracterizado por un sistema económico, social y axiológico que ha sido generado en otra cultura. Tal imitación no es superficial ni de poca monta. Es una imitación que afecta casi todos los aspectos de la cultura "subdesarrollada" y que produce una disonancia tal que pone en grave peligro la capacidad autogenerativa, y, por ende, el ser cultural.

El Desarrollo no tiene sentido para la Concepción Diversificante.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Ashby, W.R. (1972). *Introducción a la Cibernética*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Aristotle (1978). *Ethics*, Penguin Books, Harmondsworth.

Aron R.(1977). *Main Currents in Sociological Thought*, Vol. 1, Penguin Books, Harmondsworth.

Bannock G., Baxter R.E., and Rees R. (1972) *The Penguin Dictionary of Economics*, Penguin Books, Harmondsworth.

Barber,W.J. (1974). *Historia del pensamiento económico*, Alianza Editorial.

Bertalanffy (Von), L. (1979). *Perspectivas en la teoría general de sistemas*, Alianza Universidad.

Briceño Guerrero, J.M (1977). *La Identificación Americana con la Europa Segunda*, Universidad de los Andes, Ediciones del Rectorado, Mérida-Venezuela.

Cetto, M. (1975). Influencias externas y significado de la tradición. En Segre, R., *América Latina en su arquitectura*, siglo Veintiuno Editores, México.

Checkland, P.B. (1976). Science and the Systems Paradigm, *International Journal of General Systems*, Vol. 3.

Cohen, Y.A. (1969). Social Boundary Systems, *Current Anthropology*, vol. 10, nº 1, feb. , pp. 103-126.

Comte, A. (1876). *System of Positive Polity*. Vol. 3: "Social Dymanics, or the General Theory of Human Progress", Burt Franklin.

Contreras, C.A. (1980). *La contaminación en Bailadores*. Artículo presentado en la "II Reunión Anual de la Red Toxicológica Nacional".

Durkheim, E. (1979). *Las reglas del método sociológico*, Editorial La Pleyade, Buenos Aires.

Frank, A.G. (1975). *Raíces del Desarrollo y el Subdesarrollo en el Nuevo Mundo*, Universidad Central de Venezuela, División de Publicaciones, Caracas.

Fisher, H.A.L.(1958). *Historia de Europa*, Tomo II, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

- Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press.
- Galbraith, J.K.(1978). *The New Industrial State*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, M. (1977). *Basic Writings*, Editado por KREL, D.F., Routledge & Kegan Paul. London.
- Hegel, G.W.F. (1956). *The Philosophy of History*, Dover.
- Herskovits, M.J. (1964). *El hombre y sus obras*, Fondo de Cultura Económica. México.
- Hoebel, E.A. (1971): The Nature of Culture. En Shapiro, H.L. *Man, culture and Society* .
- Hume, D. (1975). *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Claredon Press, Oxford.
- Klinckowstroem (Von), E. (1965). *Historia de la Técnica*, Editorial Labor, S.A..
- Kroeber, A.L. (1972). *The Nature of Culture*, The University of Chicago Press.
- Kuhn, T.S. (1975). *La Estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica. México.
- Leach, E. (1974). *Levi-Strauss*, Fontana/Collins.
- Levi-Strauss, C. (1969). *Structural Anthropology*, Allen Lane the Penguin Press.
- Levi-Strauss, C. (1973). *Tristes Tropiques*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Lewis, I.M. (1977). *Social Anthropology in Perspective*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Mansutti R., Alexander A. (1980). *Dispositivo teórico para el análisis del cambio en grupos sociales tradicionales en una formación social capitalista*, Departamento de Antropología. IVIC, CARACAS. Ponencia presentada en el "XXX Congreso Nacional de ASOVAC", Noviembre 1980.
- Marshall, A. (1957). *Principios de Economía*,. Aguilar, Madrid.
- Marx, C. (1885). *El Dieciocho Brumario de Louis Bonaparte*, Editorial Progreso, Moscú.
- Mc David, J.W. y Harary, H. (1979). *Psicología y conducta social*, Editorial Limusa, México.
- McLellan, D. (1978). *Marx*, Fontana/Collins.

- Meadows, D.H. et.al. (1973). *Los límites del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mesarovic, M.D. (1975). *La humanidad en la encrucijada* (Segundo Informe del Club de Roma). Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Mill, J.S. (1943). *Principios de Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mishan, E.J. (1971). *Los costes del desarrollo Económico*, Oikos Tao.
- Mishan, E.J.(1979). *The Costs of Economic Growth*. Penguin Books, Harmondsworth
- Moncada, B. (1977). *Renovación Urbana en el Silencio*, Mimeografiado. Facultad de Arquitectura. Universidad de los Andes.
- Ortega y Gasset, J. (1974). Pasado y Porvenir para el hombre actual. Revista de Occidente, Madrid.
- Pen, J. (1978). *Modern Economics*, Penguin Books Harmondsworth.
- Pirenne, J. (1972). *Historia Universal*. Vol. II, Editorial Exito, S.A.
- Rostow, W.W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Salvador de la Plaza,.(1976). *Economía Minera y Petróleo en Venezuela*, Fondo Editorial Salvador de la Plaza.
- Shakespeare, W (1978). Macbeth. En Shakespeare, W. *The complete works*, Collins.
- Smith,A. (1978). The wealth of Nations. Penguin Books, Harmondsworth.
- Steiner, G. (1978). *Heidegger*, Fontana/Collins.
- Varela, F.G., Maturana, H.R., and Uribe, R. (1974). Autopoiesis: The organization of Living Systems, its Characterization and a Model. *Biosystems*, **5**, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 187-196.
- Vickers, G. (1972). *Freedom in a Rocking Boat*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Zea, L. (1970). América en la Historia,. *Revista de Occidente*, Madrid.