



Universidad de  
**los Andes**

## **Clase Magistral Acto Académico 2020 - “Los límites del progreso”.**

### **Profesor Daniel Mansuy Huerta**

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Rennes, Francia, y director del Centro de Estudios e Investigación Social SIGNOS, Universidad de los Andes.

Santiago, jueves 23 de abril de 2020.

Quisiera partir agradeciendo, en la persona del rector, a la Universidad por haberme invitado a dictar esta clase inaugural, en un momento tan singular.

Quisiera saludar también muy especialmente a todos los profesores y personas que trabajan en nuestra casa de estudios, esperando que todos se encuentren muy bien.

“Nuestras instituciones no fueron pensadas para la tragedia”. Estas palabras fueron pronunciadas hace poco por Hubert Vedrine, quien fuera asesor cercano de François Mitterrand y ministro de relaciones exteriores de Francia en los años noventa. La frase se refiere a la relativa incapacidad de la Unión Europea, enorme aparato burocrático supranacional, para hacerse cargo de la crisis que hoy asola al mundo. En este trance, las decisiones no han venido desde el orden internacional, sino desde el interior de cada país. Quizás, la primera lección de lo ocurrido pasa por acá: el Estado nación no era tan inútil como habíamos creído.

De hecho, el sueño de un mundo sin tragedia fue, en el caso europeo, el equivalente al sueño del mundo sin fronteras. La tragedia nos obliga a volver a casa, a volver allí donde nos sentimos protegidos, nos obliga a volver a un lugar. La tragedia es el momento del regreso, o al menos del intento de regresar.

Los fundamentos de ese mundo han sido puestos en cuestión en esta crisis: pensamos que estábamos más allá de la tragedia, que la habíamos superado, pero ella ha vuelto por sus fueros.

La pregunta es, desde luego, cómo fue posible que pensáramos que el mundo podía ser articulado como si la tragedia no formara parte de las posibilidades humanas. ¿Cómo y por qué quisimos desterrar a la tragedia de nuestras vidas? ¿Qué nos hizo pensar que algo así podría ser razonable, tan razonable que construimos instituciones, mercados, sistemas

internacionales y complejos ordenes jurídicos en función de esa idea? Después de todo, hasta hace dos o tres generaciones atrás la tragedia formaba parte de la vida de todos los hombres, estaba integrada a la experiencia humana.

En Europa, por ejemplo, la experiencia de la guerra fue muy real y concreta. Sin embargo, eso se esfumó. Siempre me sorprendió, cuando hice clases en en Francia, a universitarios de dieciocho o diecinueve años, en una zona que había sido ocupada por los alemanes, lo lejano que les parecía a los alumnos la guerra que sus propios abuelos habían vivido en primera fila. ¿En qué minuto y cómo se produjo esta situación extraña? Quizás, el esfuerzo occidental y europeo de la postguerra por conjurar la tragedia resultó demasiado exitoso.

Para intentar comprender esta cuestión, resulta indispensable volver nuestra mirada un instante a los albores de la modernidad. Dicho de manera muy esquemática —me veo obligado a avanzar rápido en medio de problemas muy complicados— en los siglos XVI y XVII se desarrolló una visión que supuso un cambio radical en el modo de concebir al mundo, en el modo de vincularnos con él; y por tanto también una modificación en el modo de concebir a la persona humana.

Me permito resumir muy brevemente esta historia en cuatro tiempos. Primero, Nicolás Maquiavelo, que escribe a principios del siglo XVI en una agitada Florencia. La idea del autor del *Príncipe* es derribar todos los límites morales, tradicionales y religiosos que pudiera tener la acción y la ambición humanas. Se trata de emancipar nuestra voluntad de todo obstáculo, con el fin de fundar una nueva Roma, un nuevo orden. No es casual que Maquiavelo se compare con Cristóbal Colón: descubrir nuevos órdenes, dice, no es en ningún caso menos peligroso que descubrir nuevos continentes. No deberíamos subestimar la enorme audacia contenida en el gesto de Maquiavelo.

Segundo momento: Francis Bacon, que escribe unos cien años después de Maquiavelo, a principios del siglo XVII. Bacon afirma que, en lo relativo a la ciencia, la ambición humana debe ser ilimitada, no debe estar sometida a moderación. Bacon habla de una nueva era, del “reino del hombre”, y esta nueva etapa debe ser leída sobre todo en clave de lucha contra la naturaleza. La naturaleza, a sus ojos, es el adversario a someter, y merece incluso ser torturada hasta que confiese todos sus secretos. La ciencia debe abandonar la contemplación para buscar el poder; sólo así podremos hacer más comfortable la vida del hombre.

Tercer momento: Descartes, que escribe unos veinte años después de Bacon, siempre en la primera mitad del XVII. El filósofo francés ofrece la mejor formulación del proyecto moderno: según su expresión, tenemos que convertirnos en amos y señores de la naturaleza. Las cosas están allí, a nuestra disposición, esperando nuestro señorío.

El cuarto momento está marcado por el correlato específicamente político de este proceso. En 1651, Thomas Hobbes publica el *Leviatán*, en el que expone el modo en que, según él, podríamos alejar definitivamente la guerra —que Hobbes considera la mayor tragedia— del horizonte humano. En todo caso, Hobbes comparte con Bacon y Descartes la escisión radical entre el hombre y su entorno, y también el deseo de aliviar nuestra condición.

Estas ideas tienen muchas consecuencias, muy vastas, y me resulta imposible siquiera resumirlas acá. Me interesa simplemente destacar el punto siguiente: en esta

concepción, el mundo es visto como algo que puede (y debe) ser explotado para nuestro provecho, para aliviar nuestra condición. Por cierto, el hombre siempre ha transformado al mundo en su beneficio, pero acá hay una inflexión profunda en la manera de concebir esa transformación. Si el Sócrates de Platón decía, en *La República*, que el pastor velaba por el bien de las ovejas, aunque luego fueran a servir de alimento, hoy nos costaría decir algo parecido de nuestra relación con el reino animal.

Así, el hombre sale del mundo, y entra en una relación puramente instrumental con él. En cualquier caso, al final del camino el hombre también termina siendo objeto de manipulación, porque en definitiva también es parte del mundo. Hay una ambigüedad intrínseca en esta ambición moderna, y los totalitarismos son consecuencia directa de ella, pues suponen que la sociedad es como un enorme laboratorio. Como bien apuntaba Lewis, “todo poder ejercido por el hombre, es también un poder ejercido sobre el hombre”. El control de la naturaleza no es inocuo.

En todo caso, la idea de control de la naturaleza se pone al servicio de la emancipación promovida por Maquiavelo. El hombre ha de ser dueño de su destino, sin límites preconcebidos. Allí reside el origen del carácter necesario que a veces adquiere, o quiere adquirir, el progreso técnico. Al interior de cierta lógica, sería inútil formular dudas a su respecto, porque no habría modo de detenerlo. Naturalmente, esta visión intenta excluir de antemano cualquier reflexión crítica sobre los resultados de ese progreso.

Con todo, este primer momento moderno tarda en dar sus frutos, y no deja de ser sorprendente la fe —no hay otra palabra— que poseen Bacon y Descartes en la ciencia y la medicina si atendemos al avance efectivo que existía en la primera mitad del siglo XVII. En rigor, este proceso tarda unos dos siglos en dar frutos de envergadura, y mirados hoy no dejan de ser impresionantes.

Y, en efecto, dos siglos después se produce la gran celebración del nuevo mundo, el canto triunfal del progreso. Su gran profeta es Víctor Hugo, el célebre novelista francés, quien llega a sugerir, en uno de sus habituales arranques de entusiasmo, que “seremos felices”, que “no habrá más acontecimientos”, que “el género humano cumplirá su ley como el globo terrestre cumple la suya”. Víctor Hugo espera, con la fe del creyente, un mundo exento de conflictos y de tiranías, un mundo pacificado y sin fronteras. El futuro le parece radiante.

Por cierto, Víctor Hugo tiene motivos para ser optimista. La técnica tiene aspectos positivos, y apenas podríamos concebir nuestras vidas sin la ayuda que nos brinda—baste mencionar que gracias a ella pueden ver y escuchar el acto inaugural de hoy—. Sin embargo, este desarrollo tiene sus tensiones, sus ambigüedades y sus dificultades, y no deja de ser llamativo que quizás el escritor más talentoso del siglo XIX —la competencia era ruda— haya sido tan ciego frente a ellos.

Esa idea de progreso que tiene Víctor Hugo abre un imaginario, un horizonte de posibilidades que parece ser —al menos en el nivel discursivo— ilimitado, y que sigue siendo parte del relato contemporáneo. Un informe de la Unesco del año 2016, por mencionar un ejemplo, se permitía afirmar que “las ciencias, la tecnología y la innovación tienen la capacidad de modificar las condiciones de la realidad, y de asumir prácticamente todos los desafíos más urgentes que enfrenta el mundo”. El optimismo puede ser muy rebelde.

No obstante, hoy nos costaría compartir el optimismo progresista de los filósofos del siglo XVII, de Víctor Hugo y también el de la Unesco. Tomemos un caso muy representativo: la crisis ecológica, que es fiel reflejo de las dificultades de aquello que intento describir. De algún modo, sabemos hoy que nuestra conquista de la naturaleza ha tenido excesos, y que hemos desencadenado procesos que ya no podemos controlar del todo. Basta pensar, por ejemplo, en el desastre nuclear de Fukushima, ocurrido hace pocos años: el control del átomo puede volverse contra nosotros. Para decirlo en simple, la explotación del mundo parece haber llegado demasiado lejos.

Sin embargo, y esto es muy llamativo, algunas versiones de la respuesta ecológica son simétricas, en la medida en que obedecen a la misma lógica que buscan combatir. Así, suelen creer que lo avanzado puede retrocederse con relativa simpleza o facilidad. Basta recordar la famosa frase de Greta Thunberg, la joven activista: las soluciones están allí, sólo hace falta voluntad para implementarlas. La verdad es que el problema no es tan sencillo. La naturaleza se resiste a ser completamente manipulada, en un sentido u otro. Cierta discurso ecologista, muy a su pesar, forma parte de la toma de posesión de la naturaleza, y no admite que quizás estemos frente a una tragedia.

Un segundo ejemplo: entre los múltiples anhelos de aquello que llamamos transhumanismo se encuentra la superación, o al menos el alejamiento, del mayor límite humano: la muerte. Laurent Alexandre, por ejemplo, ha dicho que ya nació la primera persona que vivirá mil años. Esta perspectiva es tan radical que, desde luego, de no haber muerte me parece que no podrá seguirse hablando de vida propiamente humana. En particular, confieso que esas perspectivas me interesan poco, precisamente porque el objeto de mis preocupaciones es lo humano. Pasaríamos a ser otra cosa, muy distinta, cuyo horizonte tiene además dimensiones pavorosas.

Allí donde no hay muerte, sugiere Hannah Arendt, tampoco hay comienzo: la humanidad quedaría inmovilizada, petrificada; lo nuevo que acaece con cada nacimiento quedaría bloqueado por el insoportable peso de los vivos.

Sería interesante, de hecho, hacer un seguimiento al tema de la muerte. Bacon y Descartes, por ejemplo, depositan muchas esperanzas en la eventual ampliación temporal de la vida humana —no es el problema de Maquiavelo, que está más interesado en la gloria pagana— Hobbes, por su parte, busca un régimen político inmortal, que pueda durar para siempre, pues piensa que así podremos eliminar el conflicto. A Montaigne, por mencionar otro caso de la modernidad temprana, también le parece decisiva la cuestión de la muerte.

Todo esto se vincula directamente con nuestras preocupaciones actuales: la crisis del Covid19 nos ha vuelto a poner frente a la muerte. Toca nuestras puertas, su espectro nos invade y le tememos por sobre todas las cosas: hemos vuelto al miedo primigenio previo al contrato social. Sin embargo, esto nos incomoda, pues al hombre moderno no le gusta hablar de la muerte, le parece algo un poco fuera de lugar. O bien, sólo la menciona para aumentar su poder de control, como lo revela el caso de la eutanasia (que es un esfuerzo por controlar el momento final). Cuando uno lee las extraordinarias descripciones que ofrece Huizinga sobre el fin de la edad media, no puede sino sorprenderse por la fuerza del contraste: uno de los rasgos más característicos de aquella época era precisamente la muerte, como experiencia cotidiana.

La muerte es un dato fundamental del hombre, quizás el dato fundamental, que da cuenta de nuestra finitud. También, como ha señalado Olivier Rey, revela nuestra alteridad:

la muerte nunca es un fenómeno puramente individual, es siempre también una despedida. Con la muerte tocamos algo que se nos escapa. Alan Finkelkraut ha dicho que sólo el *memento mori*, el recordar nuestra condición mortal, puede sanar el resentimiento del hombre moderno con lo dado. Por eso resulta tan sintomático el empeño de cierta vanguardia por superarla. Ese anhelo por controlar ese último límite es, de algún modo, la última manifestación de la modernidad, y del individualismo implicado.

Algo parecido podría decirse del esfuerzo contemporáneo por controlar el inicio de la vida, lo que incluye algunos tipos de manipulación genética que dejarían a miembros de nuestra especie fuera de la cadena de transmisión gratuita de la vida. Buscar controlar los rasgos de nuestros descendientes implica determinarlos, como nadie nos determinó a nosotros. Hay algo profundamente injusto en ese proyecto, que modificaría radicalmente las relaciones intergeneracionales. De más está decir que ese esfuerzo está expuesto a riesgos antropológicos colosales, en los que no puedo detenerme ahora.

Hartmut Rosa, miembro de la cuarta generación de la escuela de Frankfurt, ha formulado, en un libro reciente, el fenómeno que me interesa abordar. Según él, la modernidad pierde el sentido de lo indisponible. Según Rosa, el hombre moderno quiere conocer, dominar, conquistar y volver utilizable todo lo que se le aparece. Sin embargo, sigue, las cosas más importantes de la vida, el contacto vital con personas o con paisajes (lo que él llama resonancia) no admite ese tipo de relación. Las cosas más importantes de nuestras vidas no pueden ser completamente manipuladas, pues suponen una alteridad y una distancia irreductibles. Por lo mismo, no hay manual ni método que valgan para alcanzar esas experiencias vitales. Es más: esas experiencias nos transforman, pero no podemos saber cómo ni en qué dirección. La intuición de Rosa es que muchos de los problemas que aquejan a nuestras sociedades hiper tecnificadas y aceleradas al máximo, no se explican porque aún haya zonas del mundo que no dominamos, sino más bien a la pérdida asociada a esa dominación.

Hoy, vivimos como si todo estuviera a nuestra disposición, y eso es lo que esta crisis ha frenado de modo brutal —como un tren que avanza a toda velocidad y debe detenerse súbitamente—. En nuestro teléfono está todo: viajes, hoteles, autos, compras, personas, todo. Mafalda se desmaya cuando imagina un mundo sin distancias, donde todo estaría en el mismo lugar. Es una perspectiva que no puede soportar.

Pues bien, hemos llegado a algo parecido: todo está a nuestra disposición inmediata, como si la distancia no fuera indispensable para una experiencia digna de ese nombre, como si pudiéramos ser turistas en todos los aspectos de nuestras vidas. Rosa no es un reaccionario ni un antimoderno, sino que busca salvar a la modernidad de sus propios demonios.

Por eso hemos olvidado la tragedia, precisamente porque lo trágico es lo que escapa a nuestras manos. Es aquello que no está, en ningún sentido, disponible. El mundo ha sido construido en las últimas décadas como si no existiera la tragedia, como si ella fuera parte del pasado, como si el progreso proveído por la ciencia condenara la tragedia a los basureros de la historia, como si siempre fuéramos plenamente conscientes de lo que hacemos, como si no fuera posible que surgieran nuevos Edipos. De allí la constatación amarga de Védrine, a la que aludí al inicio. Por eso no sabemos muy bien cómo reaccionar frente a ella, no tenemos categorías intelectuales, no sabemos qué hacer. El virus no está, por ahora, a nuestra disposición; sino que, más bien, estamos nosotros a su disposición. Y eso nos desespera.

Por lo mismo, si alguna lección podemos sacar de esto, debería ir por este lado: es fundamental rehabilitar la noción de límite, la noción de que los hombres no somos ilimitados. El mundo moderno ha sido frecuentemente descrito como un mundo que peca por aquello que los griegos llamaban *hybris*, desmesura: ignorar nuestros propios límites. El “conócete a ti mismo” griego no es un llamado a la introspección, sino al conocimiento de los propios límites.

Desde luego, esto no aplica sólo para nuestra relación con la naturaleza y con el mundo: también nuestras posibilidades de hacer el bien están sometidas a esa limitación, como las posibilidades de la propia razón. Las fronteras territoriales son sólo otra manifestación del mismo fenómeno: necesitamos mediaciones físicas que nos sitúen en un lugar determinado.

Jean-Paul Sartre se resistía a admitir que el ser fuera recibido desde fuera, y eso explica su legendaria rebeldía. De allí que la progresista tienda a asumir sin mayores escrúpulos tantos desvaríos de la modernidad que le parecen signo inequívoco de la promesa emancipatoria. Sin embargo, corre tras un espejismo.

En las dos fuentes de la cultura occidental —Atenas y Jerusalén— lo humano se despliega necesariamente en un fondo que le ha sido dado, del que no es ni amo ni señor. Según la expresión de San Pablo, no nos pertenecemos, al menos no completamente. Hay algo dado a lo que no podemos renunciar, y sobre lo que se construye nuestra libertad.

En 1957, al recibir el premio Nobel, Albert Camus dijo que, mientras que las otras generaciones habían buscado rehacer una y otra vez el mundo, a la suya le tocaba una tarea distinta: impedir que el mundo se deshaga. No estoy seguro de que hayamos avanzado mucho desde entonces, y suelo pensar que nuestro desafío sigue siendo muy parecido al formulado por Camus —y sobra decir que la Universidad es un lugar magnífico para emprender un reto de esa naturaleza—.

Como fuere, intuyo que esa tarea requiere recuperar el carácter enigmático de lo humano: hay algo en el hombre que nunca podremos aprehender del todo, y que impide esa posesión total, tanto del mundo como de nosotros mismos. O, como ha dicho Milan Kundera, Descartes no es el único fundador de nuestro mundo. También hay otra modernidad, que nunca estuvo dispuesta a renunciar a la dimensión misteriosa de lo humano. Su fundador es Miguel de Cervantes.

Muchas gracias