

Desafíos humanos de la sociedad global: un diálogo con Santiago Kovadloff

CARLOS HOEVEL - VIOLETA MICHELONI

Revista Cultura Económica
Año XXVI • N° 71 • Mayo 2008: 49-53

En este número de *Cultura Económica* ofrecemos a nuestros lectores una entrevista realizada por Carlos Hoevel, director de la revista, al reconocido intelectual argentino Santiago Kovadloff.¹ El diálogo, que tuvo lugar a mediados del año pasado, se centró en los problemas que enmarcan la situación global actual.

La humanidad se encuentra iniciando una nueva etapa con rasgos hasta ahora inéditos, enfrentando los cambios que surgen en el final de una determinada concepción de la subjetividad y de la objetividad. El agotamiento de la naturaleza, debido al abuso desmedido, y la desaparición de la misma como entorno inmediato, la transformación del ciudadano en consumidor, el problema del dominio de lo imponderable, el constante avance tecnológico, la crisis en la relación con el otro y con la alteridad en general son, entre otros, las dificultades y los desafíos que Kovadloff ve en el futuro inmediato y que enmarcan las reflexiones que ofrecemos a continuación. Por otra parte, frente a este panorama mundial, el rol del mundo académico es puesto en tela de juicio.

Carlos Hoevel: ¿Cuáles son, a su juicio, los principales problemas contemporáneos?

Santiago Kovadloff: Yo creo que nosotros estamos asistiendo y participando en el final de una determinada concepción de la subjetividad y la objetividad. Creo que todo lo que la modernidad fundó en términos de relación entre sujeto y objeto está hoy en su postrimería, dado que la hipótesis marxista

según la cual el sujeto terminará siendo devorado por el objeto del que se adueña, ha pasado a ser verdad. Creo que si la modernidad se inicia con un alto grado de protagonismo del sujeto en tanto el que se adueña del objeto y lo transforma en valor, hoy estamos viendo la conversión del sujeto en objeto. Ese proceso, que ha sido largo, se puede traducir en una fórmula que es la conversión del ciudadano en consumidor.

El otro elemento que habría que tener en cuenta para caracterizar ese final de época del que hablo, es la conversión de la tierra en objeto extenuado. La tierra en la modernidad ha sido objeto de dominio y proveedor de subjetividad, mediante la transformación de las materias primas en productos elaborados. Creo que hoy la tierra está extenuada y, como consecuencia de ello, se da la transformación del objeto pasivo, que la tierra fue como objeto de dominio, en objeto activo, es decir, en objeto que acusa mediante la rebelión y la desorganización, su intolerancia a la desmesura del abuso que implicó la explotación: nos introduce en la época de la agonía de la tierra como objeto. El planeta está comprometido como hábitat posible del hombre y de otras formas de vida, por obra, en buena medida, del hombre. No se trata de una transformación cosmológica natural, sino de una transformación cosmológica inducida por el abuso posesivo. La globalización climatológica es el resultado del exterminio de los ritmos alternados del clima. La desaparición, relativamente cercana en el tiempo, de los polos, el agotamiento de los climas fríos, la tropicalización, en suma, del clima, es una

consecuencia del desconocimiento por parte del hombre del límite que la naturaleza exigía para garantizar la continuidad de sus alternancias redundantes: invierno, verano, primavera, otoño.

La ruptura de ese orden natural es, quizás, una de las últimas rupturas introducidas por el hombre en la tierra. Y esas alteraciones permiten entender que el hombre, en verdad, ya no habita absolutamente la naturaleza, ha creado un sucedáneo de la naturaleza que es, por un lado, la producción que de ella ha hecho, la conversión de ella en producto, y, por otro lado, la desmesura que ha generado mediante la ruptura del orden natural.

Así como la naturaleza va dejando de existir como contexto y el hombre habita cada vez más un mundo artificial, de igual manera, el cuerpo del hombre, en nuestro tiempo, se convierte crecientemente en un artefacto.

CH: El dominio no sería entonces solamente sobre la naturaleza externa sino también sobre la naturaleza interna del propio ser humano.

SK: Claro. Por eso, lo que llamamos cuerpo propio, en rigor, va dejando de ser ese objeto natural con el que vinimos al mundo, para transformarse en un organismo funcional, integrado por partes sustitutas de partes. Es decir, tenemos un hígado que nos fue implantado, un corazón que proviene de otro, prótesis que ocupan el lugar de partes naturales, etc. Los dos fenómenos se van produciendo concomitantemente, la conversión de la naturaleza en arteificio, un arteificio que amenaza con las desmesuras y el desequilibrio, y la conversión del cuerpo, llamado hasta hoy propio, en objeto de dominio y por eso propio, porque es un objeto que puedo dominar, desde la posibilidad del rejuvenecimiento artificial de la piel hasta la sustitución de los órganos más vitales. Lo cierto es que la identidad del hombre ha sufrido y viene sufriendo una transformación que exige un replanteo de lo que entendemos por ella.

CH: ¿Por qué se reacciona con mayor intensidad frente al dominio del hombre sobre la naturaleza que frente a todo este proyecto de reciclado del hombre? De eso no se habla.

SK: Eso se debe a la disfuncionalidad que el dominio de la naturaleza acusa. Si la disfuncionalidad del dominio sobre la naturaleza no se manifestara a través de fenómenos como el de la contaminación ambiental y sus efectos, el desequilibrio ecológico, la alteración de los ríos, en fin, si no hubiese efectos perniciosos nacidos de esta relación abusiva con el medio, posiblemente se advertiría que las transformaciones son idénticas en los dos campos. Lo que ocurre es que la funcionalidad, por el momento, parece ser mayor en el dominio de la naturaleza humana. Digamos que las experiencias que van desde la sustitución de un hígado hasta la clonación, por el momento, resultan bien, pueden generar incertidumbre ética, pero no están generando disfuncionalidades que induzcan a pensar que deben suspenderse los trasplantes cardíacos porque no funcionan. Donde ha aparecido el descontrol es en la relación con la naturaleza, allí la desorientación es mayor y la resistencia a entablar un vínculo dialógico con el medio ambiente es más profunda, porque afecta los intereses económicos, en el marco de una disociación dramática pero real que es la creencia de que es posible seguir progresando a expensas del medio.

CH: Volvamos a las transformaciones de la subjetividad. ¿Estamos cerca de lo que algunos han llamado “el fin del hombre”?

SK: Yo no creo que la especie humana necesariamente se extinga, lo que sí creo es que las transformaciones de la subjetividad están en vías de ser muy profundas. Lo que nosotros entendemos por subjetividad se encuentra en un proceso de cambio muy hondo. Por ejemplo, si tomamos el concepto de muerte, en este momento la muerte ha perdido estatuto ontológico y está más bien encarada como una disfuncionalidad por el momento ineludible. Ha perdido todas las connotaciones simbólicas con las que la tradición la invistió, incluso más, diría que la muerte ha pasado a tener carac-

terísticas victorianas. Así como en la época victoriana del sexo no se hablaba, hoy no se habla de la muerte. Hay un acuerdo colectivo para que la muerte sea negada. Los enfermos terminales, la clínica hospitalaria, en general están revestidos por una actitud de silencio: está prohibido morir. Todavía la medicina concibe la muerte como su antítesis.

Todo esto está introduciendo cambios muy grandes. La abolición de los conceptos de espacio y tiempo por obra de la cibernética y la desaparición de la sucesión en favor de la simultaneidad, tienen efectos sobre la subjetividad que contribuyen a promover una vivencia muy notable en nuestra época que es la de la ansiedad, la intolerancia a la espera, la incapacidad de concebir el tiempo como aquello a lo que hay que adaptarse, pasando a considerarlo como aquello que uno instrumenta, como una herramienta. No hay paciencia, y esto se traduce en conductas sociales que son negadoras de valores en el mediano y el largo plazo en infinitad de terrenos, desde el político al estrictamente psicológico. La abolición de las mediaciones que garantizan el desarrollo gradual de un proceso es muy pronunciada.

CH: ¿Cuál sería el rol del mundo académico frente a esto?

SK: Yo diría que hay un fenómeno que tiene un alto grado de transparencia en nuestro tiempo, y es la responsabilidad en decadencia de la vida universitaria. Hoy tenemos facultades, no tenemos más universidades. La vida facultativa es una vida que habilita para el ejercicio de profesiones, la vida universitaria era una vida que inscribía la comprensión del propio quehacer en el campo de una visión del mundo, uno egresaba de una universidad no de una facultad. La vida universitaria ha desaparecido porque el sentido de la interdependencia se fragmentó. En consecuencia tenemos expertos, pero no tenemos universitarios, individuos que comprendan la relación que guarda aquello que cada uno hace con lo que no hace, el modo en que se vincula su campo con otros campos.

Esta feudalización del saber ha contribuido a generar nuevas formas de ignorancia. Normalmente la ignorancia estaba asocia-

da al desconocimiento, hoy la ignorancia está asociada a formas de conocimiento. Un hombre ignorante no es el que no tiene una especialidad, sino el que sólo consiste en ella. Es una nueva forma de analfabetismo: el hombre que domina un determinado nivel del idioma inglés, tiene cierta idoneidad en el desempeño en el campo de la computación y es esencialmente eficaz, pero no conoce umbrales de sensibilidad abiertos al problema de la relación entre ética y eficacia, o carece de una noción concertada de la relación entre su quehacer y otros que no tengan que ver con su especialidad. Entonces, esa nueva ignorancia redundará además en una merma muy profunda del civismo, que, en el caso de las democracias occidentales, se traduce en la concreción del temor extraordinario que tenía Alexis de Tocqueville cuando en 1835, después de visitar los Estados Unidos, en su reflexión sobre la democracia americana, dice que lo que él teme es que el desarrollo afortunado del sistema democrático induzca a los ciudadanos americanos a abroquelarse en el confort, en desmedro de la responsabilidad frente al provenir. Él creía que la noción de confort iba a absorber por completo la identidad cívica, en los países donde prosperara la democracia.

Hoy vemos que él tenía razón. Pareciera que la condición de consumidor es vertebradora de la identidad subjetiva. Marx y Nietzsche lo vieron también. Me parece que todos estos fenómenos son nuevos, más que por sus características, por el grado de radicalización de sus contenidos.

CH: Toda esta problemática, ¿cómo se proyecta en la relación con el otro?

SK: Yo te diría que lo que estamos describiendo evidenciaría una subestimación de la alteridad muy profunda. El otro está desconocido en términos ambientales y contextuales de una manera muy clara a través del resentimiento con el que la naturaleza acusa los efectos del abuso del que ha sido víctima; pero también, y de modo más tradicional, el otro entendido como prójimo ausente es un ejemplo de este abuso y de esta desconsideración. El gran aporte ético que las religiones han hecho desde siempre, aun en sus configuraciones paganas más tradicionales como la religión griega, es llamar la

atención sobre una alteridad que, al ser desconocida o subestimada, afecta la identidad humana, afirmando que el hombre se constituye como humano en su doble relación con lo ponderable y lo imponderable. Y si lo imponderable es reducido a viable como objeto de dominio, la subjetividad es trágicamente afectada. Esta enseñanza de la religión, más allá de otras consideraciones que podrían inducirnos a hablar de los errores de quienes fueron representantes y voceros de las religiones, con el advenimiento del secularismo, la separación de lo secular y lo sagrado, redundó en una extinción de lo sagrado entendido como conciencia de la imponderabilidad.

Dentro del mundo secular, aparecieron enseñanzas, que tampoco gozan de gran prestigio y atención, como, por ejemplo, el psicoanálisis. El psicoanálisis vino a llamar la atención sobre el límite, sobre lo real excedente, sobre lo irreductible a la norma y a la forma y que, si bien en un comienzo alcanzó cierta proyección, entre 1900 y 1970, posteriormente comenzó a ser combatido y desplazado por las formas esencialmente colonizadoras de la terapéutica, a través de la psiquiatría y de las visiones paliativas del sufrimiento. Fueron propuestas orientadas a mostrar que el hombre lo puede todo, que el hombre puede salir del campo del dolor y debe hacerlo permanentemente, dejar atrás la dificultad. No se trataría ya de un sujeto estructuralmente deficitario, sino de un sujeto metodológicamente deficitario, si cambia el método, puede progresar en todo.

CH: Podríamos decir que entre finales del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial hubo un momento de crisis y de gran reflexión en la cultura europea (dentro del cual surgió la reflexión del psicoanálisis), orientado a encontrar una salida a este programa de dominio funcionalista. Sin embargo, después de la guerra y con la posterior americanización de Europa, esta reflexión parece haberse borrado y reforzado el programa que se estaba resquebrajando.

SK: Yo creo que se ha producido un desplazamiento de la estructura imperial del viejo mundo al nuevo mundo; lo que no parece ser posible para el hombre es vivir fuera de una estructura imperial. Por lo menos, lo que la experiencia vendría demos-

trando, es que los modelos verticalistas son indispensables para fortalecer nociones de identidad que no toleran lo ambiguo. Los vínculos horizontales están mucho más expuestos a la ambigüedad de las significaciones, y demandan un esfuerzo permanente de construcción de valores dinámicos.

Yo creo que Europa fue derrotada en la Segunda Guerra Mundial; Estados Unidos derrotó a Europa en la Segunda Guerra Mundial y logró en verdad imponer un modelo más primitivo que el europeo, más sencillo. Lo único verdaderamente innovador que Estados Unidos aportó fue la democracia. La democracia fue un modelo político extraordinariamente original, pero es obvio que, de la mano de una mentalidad predominantemente pragmática, redundó en la extinción de la ciudadanía y en la aparición del consumidor. Esto ganó a Europa, que hoy tiene democracias mercantilizadas; son operativas, funcionan bien, pero la anemia política y cívica del viejo mundo es notable.

CH: ¿Anemia cultural también?

SK: Bueno, con otro grado. Europa ha sido capaz de desplegar, a través de muchos de sus pensadores y de sus artistas, una conciencia agónica de sí misma. Hay un momento en el que coincide la propuesta de Fukuyama en los Estados Unidos con la de la posmodernidad en el pensamiento francés, y son propuestas totalmente antagónicas. Me parece que estamos asistiendo, en buena medida, al final de la hegemonía occidental. Esto puede ser un proceso muy largo pero, así como la noción del imperio se vertebró con claridad en Roma, se expande hacia la concepción cristiana –católica, en el sentido literal de la palabra–, encuentra su configuración en el acoplamiento de la coronación de Carlo Magno en el año 800, desplegándose hacia un imperio germano-cristiano occidental, toma, después, forma plena en Europa y pasa más tarde a Estados Unidos, me parece que la abolición de las nociones de espacio y tiempo, permiten augurar en este momento otros escenarios para el desarrollo de una misma mentalidad imperial, regida por otras pautas aparienciales, pero en esencia muy parecida. Pareciera que el hombre no tiene, fuera de este modelo, la capacidad para organizarse durante períodos largos. Los procesos democráticos, ho-

rizontalizadores, al promover una excesiva interdependencia con el otro, hieren muy hondamente el narcisismo. Por otra parte, los paliativos que encontramos cuando se proponen estos modelos horizontalizadores, fuera del esquema democrático, son los totalitarismos estatales que también transforman la noción de igualdad en igualitarismo. De manera que a mí me parece que es una etapa, no diría sombría porque todo lo que está pasando sea malo, pero sí esencialmente o radicalmente innovadora. Estamos en una etapa nueva.

CH: Por último, con respecto al proceso de transformación de la subjetividad, todas las críticas que se alzan son aparentemente inútiles, aparecen siempre en los márgenes, son incapaces de revertir un proceso que, parecería, debe desenvolverse hasta sus últimas consecuencias para poder ser revertido.

SK: Creo que tenés muchísima razón. La sensibilidad ecológica empezó a ser oída y atendida no cuando se comprendieron sus advertencias, sino cuando la situación volvió extremadamente peligrosa la prosecución de conductas que se venían desarrollando sin freno. Así, podemos decir que la ética de la solidaridad tiende a imponerse cuando el riesgo de subsistencia es extremo. En consecuencia el cuidado del medio ambiente, por ejemplo, empieza a producirse cuando quizá ya no tenemos demasiado margen para revertirlo. Eso implica que las posibilidades de aprendizaje no provienen tanto de la prevención como de la catástrofe. Esto parece ser una tendencia en la especie, uno puede criticarlo desde el borde más tradicionalista, desde una subjetividad valorada o apreciada por nosotros o algunos de nosotros. Pero, en verdad, el desafío es mayor, no se trataría tanto de aspirar a que el hombre siga siendo lo que nosotros creemos que debe seguir siendo, sino de poder ver si somos capaces de diagnosticar hacia donde va siendo como es. Porque sino es una lucha entre ovejeros que defienden, hacia 1840, la no instalación de las vías férreas y los defensores del ferrocarril. Me parece que estamos ante un cambio muy hondo de lo que entendemos por subjetividad.

CH: ¿Pero no se plantea, de alguna forma, una lucha casi terminal entre los que creen que la naturaleza o el orden natural, que usted mencionaba al principio, es el último límite y los que creen que este límite se puede transponer, redoblando la apuesta por una tecnología y un dominio del hombre que finalmente solucione, a través de un dominio mayor, los problemas del dominio mismo?

SK: Esas son las dos fuerzas que están en lucha. La idea de quienes entienden que hay una realidad autónoma que acota o pone límite y la de quienes entienden que la posibilidad de manipulación de lo real es infinita y puede ir de la mano con la subsistencia, no sólo del hombre, sino del medio ambiente. Yo creo que podemos llamar a la primera una visión religiosa y a la segunda una visión profana. Sin entrar a evaluar cuál de las dos es mejor, personalmente creo que la subjetividad que a mí me interesa se distingue por el acatamiento de un límite, es decir, por la aceptación de la finitud. Donde el desenfreno de la voluntad de poder no encuentra límite, la idiosincrasia de lo humano pierde especificidad. El animal, como bien decía Rilke, vive en lo abierto, está acotado por la biología que hace que la infinitud se le acote todo el tiempo, volviéndose finitud, carece de una intuición de un no-límite. El hombre ha rebasado el límite de sus sentidos. Si lo humano consiste en acotar como cultura lo imponderable, es decir, en convertir en forma lo informe, en la medida en que no cese ese anhelo de transformar lo informe, el hombre podría convertirse en otro distinto del que conocemos.

¹ Violeta Micheloni, asistente de redacción de esta publicación, estuvo a cargo de la transcripción y edición de esta entrevista.