

NOCION DESARROLLADA DEL DESARROLLO

Roberto Murillo Z.

A primera vista, sorprende que se proponga el tema del “desarrollo” para un congreso de filosofía. Cuando se menciona este término, que es uno de los que más se repiten en el vocabulario de moda, se piensa casi inevitablemente en un proceso socio-económico, y en su resultado, y se sitúa el tema dentro de este vagaroso conjunto epistemológico llamado “ciencias del hombre”. Sin embargo, el sentido común no tendrá dificultad en admitir el carácter “interdisciplinario” del tema del desarrollo: ¿no se habla, en efecto, de “desarrollo de la personalidad” en Psicología? ; ¿No sufrieron un repudio eclesiástico los llamados “teólogos modernistas” cuando insinuaron un “desarrollo del dogma”, una cierta historicidad de la Revelación? ; ¿no se piensa en una evolución mental progresiva cuando se lee el título de un libro como el de C. Láscaris, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica?* . Al ir aceptando una noción del “desarrollo integral”, ya no simplemente una idea de desarrollo cifrada en un aumento del ingreso per cápita o en una “rectificación” —en todos los sentidos de la palabra— de la curva de distribución de la riqueza, al asumir, digo, un concepto englobante del desarrollo, pensamos en una convergencia de muy diversas disciplinas teóricas y prácticas. Y allí la filosofía encuentra una ineludible función rectora de la multiplicidad interdisciplinaria. Inmediatamente, el rectorado filosófico ha de ejercerse en la apreciación del alcance de cada disciplina en este acoso del tema del desarrollo, y en la valoración de todas las formas de “praxis” que tienden a conquistar el estado de desarrollo.

Desde luego, enfocar el desarrollo como tema y tarea integrales e interdisciplinarios supone ya un cierto desarrollo social y económico, ya adquirido, o si se prefieren otros términos, un cierto nivel de civilización y progreso. Inútil sería proponer un tema como el que se debate en este congreso si la comunidad padeciera un estado de “subdesarrollo” integral, de primitivismo, miseria o analfabetismo en el grado en que lo viven tantos países del mundo. Inútil sería también proponerlo en una comunidad técnicamente “superdesarrollada” y demasiado satisfecha de sí misma, pues la pregunta por el ser del desarrollo no es propia de eso que Marcuse llama “el hombre unidimensional”. Sólo tiene cierto valor preguntarse por el desarrollo cuando aún éste es comprendido y vivido como una tarea, pero cuando ya se posee algún grado de desconfianza frente a toda definición unilateral, dogmática o demasiado fácil de sus alcances. Las condiciones de posibilidad de la pregunta por el desarrollo son: un “ser los unos con los otros” “en vías de desarrollo”, con capacidad de adelantarse mediante el saber a las paradojas del desarrollo. En otras palabras: ser simultánea y colectivamente lúcidos e ilusionados, con un escepticismo que, al presentir, “mirando por sobre los hombros de la conciencia ingenua”, como diría Hegel, los límites del desarrollo, pueda a pesar de ello, o precisamente por ello, seguir queriéndolo. No es preciso querer vivir como Diógenes el Cínico para rechazar la petulancia del limosnero internacional del desarrollo.

Cuando Hegel dice que la filosofía es el ave que levanta su vuelo en la última hora del día, o que la cultura es la “necesidad de la necesidad ya satisfecha”, sigue aquella sensata afirmación de Aristóteles, de que sólo los pueblos que han logrado un cierto bienestar pueden entregarse a la vida reflexiva. En efecto, cuando las necesidades inmediatas no nos dejan respiro, no podemos plantearnos con el rigor necesario ni con el grado de abstracción requerido problema alguno, ni siquiera el de esas necesidades inmediatas. Ni aun “lo último” podemos pensar si estamos “en las últimas”, o, dicho con palabras de Nietzsche y llevado al extremo: “Más vale pensar la Nada que no pensar nada”. Sí: como diría algún moderno predicador del subdesarrollo intelectual: en un país subdesarrollado no podemos “darnos el lujo” de reflexionar filosóficamente sobre el desarrollo. La única respuesta que podemos darle es pensar filosóficamente sobre el desarrollo, es decir, “darnos el lujo”, porque nadie tiene derecho a erigir en principio moral y político, en norma de acción, lo que es una situación de hecho de la indigencia integral. Al círculo vicioso que señala la imposibilidad de pensar por no ser aún, hay que oponer el círculo virtuoso de la posibilidad de ser, por poder ya pensar de alguna manera. Así, pues, si Aristóteles dice que en Egipto la casta sacerdotal pudo engendrar un cierto saber porque disponía del ocio, si Hegel señala el carácter crepuscular de la filosofía, no debemos entender que ésta nos está vedada porque somos un pueblo de modestos recursos. Podemos hacerla, porque no somos colectivamente miserables, pero sólo en virtud de esta capacidad que tiene el hombre de ir más allá de sí mismo, individual y socialmente, porque si así no fuera, sobrados motivos tendríamos para no pensar y entregarnos a alguna tarea concreta inminente de bien común, sin trascenderla, o, lo que es peor, seguir a algún ideólogo o predicador laico de esos que, por motivos que convendría analizar, se dedican a pregonar en *abstracto* el compromiso *concreto*, y en *teoría*, la precedencia de la *praxis* sobre la *teoría*, reduciéndose su pragmatismo concreto a la “voluntad de poder” oriunda del “resentimiento”, en el sentido de Nietzsche.

Podrá alguien preguntarse: ¿y para qué la pregunta por el ser del desarrollo, para qué la filosofía del desarrollo? Basta con desarrollarse técnicamente dentro de cierta justicia social, basta, pues, con la asociación del ideólogo con el tecnólogo —o de su conjunción con el “tecnócrata”— para que el individuo y la sociedad, reconciliados, cumplan su único destino. Preguntarse es ocioso y, orientándonos ya en el sentido de las “antiutopías” como la de *Un mundo feliz*, de Huxley, preguntarse puede parecer retrógrado, reaccionario. ¿No es la filosofía, según opinan algunos filósofos, una superestructura donde “se reflejan”, y no más, las contradicciones infraestructurales socio-económicas?

No vamos a seguir a estos últimos pensadores en su determinismo económico y en su denuncia de los reflejos super-estructurales. La lógica y la historia, identificadas de alguna manera ya en Hegel, demostrarán la reducción al absurdo de un tal pensamiento. La lógica, porque tal postura ante el pensamiento, denunciado como “ideología al servicio de...”, implica todas las aporías de una conciencia que se quiere a la vez relativa y absoluta. O bien el ideólogo está al servicio de alguna fuerza en la praxis socio-económica y entonces su juicio no puede aspirar a ninguna universalidad, o bien, el ideólogo es una excepción a su propia regla, se sale de la ideología servil y se erige en una filosofía donadora de sentido a la actividad práctica humana.

En cualesquiera de los dos casos, la filosofía del “desenmascaramiento” exhibe su precariedad y sus límites, como lo ha mostrado magistralmente G. Funke en su artículo *Buena conciencia moral, falsa conciencia y razón judicial* (Rev. Fil. U. de C.R. N° 33). La historia también reduce al absurdo el mesianismo socio-económico, tanto por la aparente pertinacia de las contradicciones en el nivel de fuerzas, como por ese ir-de-suyo de las ideas, que siempre serán la tentación dentro de todo posible paraíso terrenal, y lo que hará perderlo.

Pero más que hacer hincapié en la necesidad de un filosofar sobre el desarrollo, irreductible al determinismo económico, conviene observar que, no ya la filosofía, la

poesía o la mística, sino aquellas actividades humanas que están cerca del límite, problemático de por sí, entre lo cultural y lo natural, que aun esas actividades son “necesarias” al hombre, no porque tiendan a su subsistencia o a la de la especie, sino porque le dan sentido a esa subsistencia, la hacen “existencia” en el sentido existencial de la palabra. Con razón dice Ortega y Gasset: “El hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo. Las necesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él. Cuando se encuentra atenido a ellas se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir. Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del ‘estar en el mundo’ y la ‘superfluidad’”. Así se expresa Ortega en la *Meditación de la técnica* (II) llegando hasta la hipérbolo: “La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica”. Y los ejemplos que pone del doble uso del fuego en las cavernas: calefacción y embriaguez, subrayan esto tan peculiar del ente humano como ser transinito: su capacidad de crear nuevas necesidades a partir de la satisfacción de las anteriores. No es una característica exclusiva de la llamada “sociedad de consumo” el inventar necesidades indefinidamente, sino de las civilizaciones dinámicas. El desarrollo no puede definirse, pues, como la adecuada satisfacción biológica de un porcentaje cada vez mayor de población, pues si es necesario comer para calcular, contemplar o pintar, no es menos cierto que el “construir, habitar, pensar” de que habla Heidegger en una de sus conferencias, da sentido humano al acto mismo de comer y beber. Por algo Marx, al denunciar la alienación del trabajo proletario, señalaba que en él se despoja al obrero, no sólo del producto de su trabajo, sino del proceso del trabajo. La alienación del trabajo no es, para el Marx humanista, simple privación del hombre en cuanto a sus necesidades inmediatas, sino deshumanización de la creatividad por la que el hombre se crea a sí mismo.

El desarrollo de esta autocreación del hombre, supone, a la una, la satisfacción de las necesidades que le permiten subsistir, así como la creación y satisfacción de las necesidades “superfluas” que dan sentido a su “existencia”. La técnica le permite al hombre ambas cosas, adaptando el mundo al hombre, no adaptando el hombre al mundo. Pero ya en el plano de lo “superfluo”, de lo que da sentido, de lo que eleva la subsistencia al nivel de la “existencia”, el desarrollo envuelve este deseo de saber, que, según Aristóteles, los hombres tienen de natural. La técnica que produce lo superfluo es esa misma que, convertida en ciencia físico-matemática de la naturaleza, lleva al hombre a hacerse mentalmente un microcosmos, el cual, estructuralmente, concordaría con el gran cosmos. La ciencia de la naturaleza, creando hipótesis y materializándolas en instrumentos, da al hombre una clave del cosmos, cuya posesión interesa de suyo; es ya desarrollo humano, vivido con entusiasmo en el S. XVII, antes de dar lugar, unida a otras causas, a la Revolución Industrial del S. XIX. Sin duda hay un límite en este desarrollo que lleva al *matemático* hasta una *mística* que lo empareja con el todo, límite de que serán conscientes ya hombres de primera fila del S. XVII. Hay un límite en el intento de Galileo de leer el libro de la naturaleza cual si estuviera escrito en lenguaje matemático, y de conocerla reconstruyéndola experimentalmente, al modo como el geómetra construye su objeto por postulados que prescriben una ejecución con regla y compás. En el mismo siglo del genio —para usar una expresión de Whitehead— ya Juan Bautista Vico señalaba que no podemos conocer en Física con la exactitud con que conocemos en Matemáticas o en Historia, porque sólo *conocemos* verdaderamente lo que *hacemos*, y no podemos construir la naturaleza material como construimos las figuras geométricas o las instituciones humanas. El ideal pitagórico, eleático o hegeliano, con variantes, consiste en llegar a identificar lo real y lo racional sin asumir esa *dación* original del ente, esa resistencia que llevó a Kant a mantener en su sistema la problemática “cosa en sí”, como un signo de finitud frente a las capacidades constructivas de nuestro desarrollo mental.

Me interesa subrayar este hito en el itinerario del desarrollo: después de satisfacer

técnicamente las necesidades inmediatas, de crear y satisfacer las superfluas, se persigue y a veces se cree haber satisfecho la gran necesidad ontológica de la identidad entre lo real y lo racional. Fichte o Hegel son los hombres más “desarrollados”, y su concepto— realidad del desarrollo ha de propagarse mediante la educación. Toda la Ilustración exulta ante ese racionalismo transmisible indefinidamente, y los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte, son una muestra notable de esa esperanza, asumida por el liberalismo europeo y americano. Pero frente a esta apoteosis del desarrollo —el ontologismo bajado de Dios a nuestra raza, como especie humana infinita de Feuerbach— se yerguen sus límites magistralmente analizados por Kant en la Dialéctica Trascendental. Al respecto, tiene razón Heidegger al decir que los idealistas románticos pasaron al lado del filósofo de Königsberg como al de una fortaleza sin conquistar. Vico habría visto en el exceso de Hegel una extrapolación de historiador, como veía en Descartes una generalización arbitraria de matemático. En Kant cabría destacar la prudencia del astrónomo, que no puede producir el experimento, que no puede identificar el hacer con el saber, a la manera de un intelecto arquetípico intuitivo. Y esto es llevar el desarrollo a su punto más avanzado: a la conciencia de sus límites, como límites de la más alta voluntad humana: la voluntad de forma, contenido de toda sana voluntad de poder.

Se pueden desconocer estos límites y procurar alcanzar un desarrollo integral a toda costa, sin conciencia de la proporción, la medida, la finitud. Para medir los alcances de un tal ontologismo futurista y colectivo nada hay como las novelas de Dostoyevsky, principalmente *Demonios* y *Los hermanos Karamázovi*. *Demonios* nos cuenta del ingeniero Kirilov, que se suicida para demostrar contra el miedo a la muerte, causa, según él, de la creencia en Dios, y haciéndolo, lograr que la humanidad futura se libre de entrambos, Dios y muerte, términos de la alternativa ontológica. Resultado: la muerte de Kirilov es aprovechada por unos ontoclastas, inescrupulosos, ineficaces, ambiciosos. En *Los hermanos Karamázovi* se habla del Gran Inquisidor, que obedeciendo al Gran Tentador, prohíbe a Jesús volver a hablar, pues él, el Inquisidor, es ya su intérprete irrecusable. No ofrece él a los hombres, ni en presente ni en futuro próximo o remoto, la plenitud del desarrollo implícita en el ontologismo de la especie. Les ofrece la administración del capital ontologista y el pago oportuno de sus intereses, pero no los reduce a la mera satisfacción de las necesidades, porque sabe que los hombres han renegado y renegarán de las Torres de Babel. El Inquisidor ofrecerá pan, poder, técnica, sí, pero sabe bien que “existen tres fuerzas, sólo tres fuerzas en la Tierra, capaces siempre de dominar y cautivar la conciencia de esos débiles rebeldes, para su felicidad..., y esas fuerzas son: milagro, misterio y autoridad”.

Frente a Kirilov y al Inquisidor, frente a aquel “Possenreisser”, aquel payaso prepotente que mata al acróbata, al artista del equilibrio, en el prólogo del Zarathustra de Nietzsche, se yergue el filósofo. Su sentido de la lucidez y su exigencia de profundidad le llevan a traicionar los intentos del político inconsulto, que son excesivos en la medida en que se ocultan en la penumbra. A mayor claridad, mayor sentido del límite. A mayor oscuridad, mayor tendencia al totalitarismo. El filósofo es el aguafiestas del que intenta descubrir el mundo y reedificarlo en tres días, mixtificando el lenguaje para ocultar las paradojas de una empresa donde convergen sin duda el instinto y el cálculo, pero no el pensamiento ni el amor.

El filósofo puede colaborar en el desarrollo nacional, sin duda, precisamente porque conoce el camino ascendente hasta las formas más optimistas de la racionalización de toda realidad, y las paradojas y limitaciones de ese *epánodos*. Su más ardua tarea está en este momento limitativo no negativo, no ontoclasta, pues no es él “el espíritu que siempre niega” ni la voluntad de resentimiento. Terminemos describiendo esta tarea con unas magníficas palabras de Maurice Merleau-Ponty: “El filósofo de la acción es posiblemente el más alejado de la acción: hablar de la acción, incluso con rigor y profundidad, es declarar que uno no quiere actuar, y Maquiavelo es todo lo contrario de un maquiavélico: puesto que describe las astucias del poder, puesto que, como se dice, “vende el secreto”.