

NOTAS

1. Constante hasta la «inesperada disminución del tiempo de ocio» (J. Schor) después de la Segunda Guerra Mundial.

2. En general Sempere se inclina por el lado de la producción, viendo al consumidor en sí mismo como un producto. Así, la producción crea el material para el consumo, determina la forma del consumo, y produce las necesidades. En otras ocasiones, sin embargo, insiste más en la inseparabilidad de ambas esferas, antes que en la preeminencia de una sobre otra. En todo caso, 1) subraya el carácter necesario de los medios del consumo, es decir, la producción, para el fin de la satisfacción de cualquier necesidad; 2) desarrolla extensamente tanto su análisis del productivismo como del consumismo; 3) ambas esferas aparecen como espacios para la acción política transformadora.

3. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton U.P., 2000. La riquísima —aunque excesivamente parcial— reflexión de Chakrabarty no puede más que ser insinuada aquí.

4. K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 147, 194-195.

5. En particular, de Thomas McCarthy, *Race, Empire and the Idea of Human Development*, Nueva York, Cambridge University Press, 2009; y de Axel Honneth, «The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship Between Morality and History», en *Pathologies of Reason*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, más escéptico respecto al potencial de Kant en este punto que McCarthy.

6. Aquí discrepo de McCarthy, *op. cit.*, en particular, «From modernism to messianism: reflections on the state of "development"», pp. 192-229.

7. Éste era el proyecto de J. Habermas, «Toward a reconstruction of historical materialism», en Steven Seidman (ed.), *Jürgen Habermas on Society and Politics*, Boston, Beacon Press, 1989, pp. 115-151. Para una crítica, A. Honneth, «Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory», *New German Critique*, 26, pp. 31-54, y *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid, A. Machado Libros, 2009.

COMENTARIO A LOS COMENTARIOS

Joaquim Sempere

El consumidor-ciudadano

La dimensión política del consumo queda poco explicada en el libro, como señalan Carme Melo y Fernando Arribas. En metabolismos sencillos, como en economías de caza y recolección o de agricultura y ganadería preindustriales, con escasa mercantilización y altas dosis de autoconsumo, la dimensión política tiene que ver ante todo con la lucha por el control del excedente. Las economías señoriales son un buen ejemplo de ello: la dominación tiene como resultado canalizar el excedente desde los productores hacia las clases dominantes parasitarias para su consumo particular o

para el consumo ritual y ceremonial (religioso o secular) anejo al poder. En cambio, la dominación política no interfiere en el metabolismo sacionatural propiamente dicho: los productores tienen una autonomía muy amplia para organizar la producción. Con excepciones: los regímenes llamados «hidráulicos» organizaban un aspecto tan importante del metabolismo como es el regadío —la obra pública y la gestión del agua— desde el poder político.

En una economía industrial moderna el metabolismo sacionatural se complica muchísimo debido a la intervención tecnocientífica en la producción. Esta intervención toma la forma 1) de organización de la in-

investigación básica y aplicada, en instituciones públicas o privadas, y 2) de regulación de actividades con impacto químico, biológico o radioactivo sobre el medio natural. En tales circunstancias la actividad económica no puede dejarse ya a la mera iniciativa privada, bajo el supuesto de que el mercado es un buen regulador de las interacciones sociales y sionaturales. Ha de sujetarse a ciertas disciplinas que protejan el medio natural como patrimonio común. Y estas disciplinas no pueden emanar de los actores económicos individuales actuando de acuerdo con su libre espontaneidad y con su interés particular, sino que deben ajustarse a un interés general. Es decir, deben emanar de procesos *políticos*, sean o no participativos y democráticos.

Esto plantea el problema de qué es el «interés general» que a veces se persigue en esos procesos políticos. En esta época de tránsito de una economía productivista a una economía postproductivista, los ritmos y formas de este tránsito y la idea misma de tránsito son objeto de fuertes polémicas políticas. El consumo forma parte de la polémica, puesto que cada modalidad de consumo implica una modalidad de producción y, por tanto, una modalidad distinta de metabolismo sionatural.

Mi tesis es que la iniciativa económica capitalista privada, concentrada en pocas manos debido a la oligopolización de los medios de producción, tiene un poder desmesurado para definir el metabolismo sionatural, y tiende inexorablemente a someterlo a los dictados de sus intereses particularistas ligados a la búsqueda de un crecimiento incesante. Frente a este fenómeno, hay que reivindicar la corresponsabilidad de toda la población en la definición del metabolismo sionatural (al menos en sus grandes líneas y en sus prioridades básicas). De ahí mi reivindicación del carácter *ciudadano* de la condición de consumidor en la sociedad actual, mi reivindi-

cación de la figura del *consumidor-ciudadano* frente a la del consumidor pasivo a que se nos intenta reducir. Carme Melo dedica buena parte de su comentario a glosar este aspecto enriqueciéndolo con citas de Seyfang, Slocum y Barry, entre otras personas que han escrito sobre el tema, y destacando la pobreza del concepto de consumidor propio de la economía ortodoxa. Es de gran interés su alusión a «otra lectura menos entusiasta», la que hace Rachel Slocum, de la noción de consumidor-ciudadano «construido como un sujeto pasivo que acepta los argumentos [de] las instituciones». A este consumidor se le anima al reciclaje y a otras prácticas correctoras de los desmanes ecológicos: su responsabilidad medioambiental se convierte en individual. La gente, dice Carme Melo, se ve instada a nuevos hábitos, como el reciclaje o la adquisición de productos de bajo consumo energético, con lo que la responsabilidad se descarga sobre el ciudadano. Esta observación ayuda a comprender cuál es mi noción del consumidor-ciudadano, cuya intervención no se limita a la recogida selectiva de la basura o a usar la bicicleta, sino que actúa para *definir un sano metabolismo con la naturaleza*.

En el mundo de la mercancía y el reclamo comercial ubicuo, se supone que el consumidor es un sujeto individual que se presenta en el mercado con su intrínseco afán de maximizar su utilidad, su goce, su placer, y que interactúa con otros sujetos —los ofertantes de bienes y servicios— que son quienes determinan lo que se oferta en el mercado. También se supone que en esa interacción el demandante o consumidor ejerce su «soberanía» definiendo autónomamente su demanda, a la que el ofertante se amoldaría, como si esta demanda surgiera de la pura espontaneidad individual y libre, sin influencia alguna de la oferta —cosa obviamente falsa. Aquí me interesa destacar que según esta visión convencional del con-

sumidor y de su supuesta soberanía, además, todo ocurre en un limbo donde cada actor se determina por su interés individual, y de donde desaparece tanto la dimensión social como la materialidad objetiva del metabolismo social con la naturaleza, y por tanto de donde desaparecen también las decisiones sobre cómo interactuar con el medio natural. Fernando Arribas señala con acierto que no debe confundirse «libertad de elección» con «soberanía del consumidor». La libertad de elección se ejerce, en nuestras sociedades, sobre una batería de bienes y servicios que los productores ofrecen con exclusión del papel activo del consumidor. Y así desaparece también la dimensión colectiva o pública que queda reprimida y oculta a la mirada.

¿Qué alternativa política?

Creo que Fernando Arribas, en su comentario, ha captado muy bien la crítica que fundamenta, en mi libro, mi reivindicación del consumidor-ciudadano. En cambio, no me reconozco en el «exceso de confianza en la remoralización de la política» que me atribuye, que, según él, «parece dejar todo el peso a la conversión ética en la esfera del consumo privado para posteriormente transitar hacia un modelo deliberativo de democracia que legitimará una planificación económica orientada a la austeridad» (10). De hecho, me atribuye unas afirmaciones políticas inexistentes. No tengo la intención, en el libro comentado, de formular ninguna doctrina política, sino tan sólo de delinear a grandes rasgos el tema de los *límites naturales* en el interior de los cuales debe moverse toda acción para satisfacer necesidades y aspiraciones humanas. En el intento de huir de utopismos irreales, enumero prácticas de consumo *realmente existentes* que prueban con hechos que el consumo y la satisfacción de necesidades se pueden organizar de muy distintas maneras, incluso

en el mundo actual de la plétora industrial. Con estos ejemplos, ofreciendo casos de conductas realmente existentes, invito a imaginar otras posibles conductas cuya materialización puede hacerse según parámetros políticos diversos, en cuya concreción no entro. La «conversión ética» es uno de los parámetros que cito, pero no el único, y además subrayo en varias ocasiones su insuficiencia. Véase el paso siguiente: «combatir el consumismo [...] no puede plantearse como una decisión moral puramente individual. Sólo modificando el marco estructural en el que se forman las preferencias y las necesidades será posible reducir significativamente el consumo innecesario y la huella ecológica excesiva» (Sempere 2009: 203-204). Y más adelante: «[S]iendo estas conductas individuales condición favorable para avanzar hacia un modelo de consumo ecológicamente sostenible, no son condición suficiente [...]. Hace falta una acción colectiva y política destinada a reorganizar las técnicas productivas, a adoptar un modelo energético solar, a establecer una distribución territorial de las actividades humanas que minimice las necesidades de transporte [...], a adoptar una política de la ciencia que dé prioridad a la investigación en técnicas y prácticas ecológicamente saludables, a combatir las desigualdades [...], a reorganizar los *sistemas de necesidades* con la mira puesta en la reducción de la huella ecológica de la humanidad procurando a la vez preservar un bienestar suficiente al alcance de todo el mundo. Como se ha dicho en el capítulo anterior, el consumo es político» (*ibid.*: 205).

Pero el grueso del trabajo de Fernando Arribas gira en torno a una problemática política de gran calado, que, a su juicio, yo no abordo. Esta insuficiencia, añade, no es privativa de mi libro, «sino que afecta a buena parte del pensamiento verde contemporáneo». Se puede resumir groseramente así: ¿cómo lograr, en los países ricos, la re-

nuncia generalizada a una parte de la prosperidad lograda en el último medio siglo y la aceptación de hábitos frugales, en aras de la sostenibilidad ecológica? Para Arribas no hay salida propiamente democrática a este problema, sino sólo salidas *ecotecnocráticas*: «[S]i los enfoques transdisciplinarios del metabolismo sacionatural adquieren capacidad de influencia política, desplazando a las angostas visiones establecidas por la ciencia económica convencional, podemos asistir en los próximos años a una progresiva transformación social de largo alcance, aunque orquestada, hasta cierto punto, “desde arriba”. Debido a ello hay que poner especial cuidado, ya que *sustituir un régimen oligárquico (el pseudoliberal que rige el capitalismo contemporáneo) por una sociedad tecnocrática sostenible que ejerza fuertes presiones sobre los individuos* para conformarse a una identidad comunitaria definida por virtudes ecológicas, *puede acarrear graves consecuencias en el plano moral y político* que el pensamiento verde no debería tomar a la ligera» (la cursiva es mía). Pero a renglón seguido matiza su ecotecnocratismo con una llamada a la colaboración entre expertos y poblaciones con miras a «una transformación hacia la sostenibilidad ecológica que, como desea Sempere, sea autónoma, consciente y organizada» (11). De hecho, comparto el interés de Arribas por el papel de los expertos. Mi trayectoria investigadora de los últimos cinco años ha girado en torno al papel de los expertos en los conflictos socioecológicos.¹ Para Arribas, hoy las mayorías sólo legitimarían «una alternativa ecoautoritaria» o «una desenfrenada carre-

1. Publicaciones recientes: J. Sempere, R. Rodríguez y J. Torrents, *El paper dels experts en els conflictes ambientalistes a Catalunya*, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 2005; J. Sempere, M. Martínez Iglesias y Ernest García, «Ciencia, movimientos ciudadanos y conflictos socioecológicos», *Cuadernos Bakeaz*, n.º 79, Bilbao (2007).

ra hacia el colapso civilizatorio». El dilema planteado —o ecodictadura o colapso— es a mi entender bastante realista, pero yo añadiría que un despotismo ilustrado de expertos, es decir, una ecotecnocracia como la que él propone, pronto se convertiría también en una ecodictadura, a menos de lograr un amplio consenso ecológico en torno a este gobierno de expertos y a sus programas de salvación ambiental. Si la población debe aceptar a regañadientes medidas de austeridad y contención impuestas desde arriba, ya sea por una casta política o por una casta de expertos ecologistas, el resultado será siempre una tiranía, tanto más odiada cuantos más sacrificios —incomprendidos y no deseados— deba imponer.

Una tiranía no sólo sería contraria a la justicia y a los valores de libertad y democracia a que nos aferramos con razón. Sería además inestable y disfuncional de cara a una economía ecológica, porque si la población no comprende ni acepta la necesidad de vivir austeramente, no cesarán los intentos de huir hacia delante y de volver a una economía de crecimiento indefinido y depredación generalizada de la naturaleza, aunque esos intentos estén condenados una y otra vez al fracaso.

Por eso creo que la confianza de Arribas en los expertos en ecología como *déspotas ilustrados* es una ilusión irreal. Otra cosa es imaginar una sociedad austera, democrática y ecológicamente viable en la que *la población acepte de manera mayoritaria y voluntaria algún tipo de diálogo y colaboración con los expertos ecologistas con miras a reformar a fondo el régimen económico y autoeducarse para aceptar nuevos estilos frugales de vida*. Esto implica una profunda reforma cultural y moral. Una salida de esta índole —una *democracia ilustrada* frente al despotismo ilustrado—, aunque difícil de llevar a la práctica, sería la única apuesta para mí moralmente aceptable, y tal vez sea la que Fernando Arribas

tiene en mente, aunque la formule acentuando en exceso, y con un resultado desorientador, el papel de los expertos.

Mi apuesta, en suma, es de este tipo. Pero apostar por una vía no equivale a afirmar que sea fácil, ni siquiera viable. Además, contrariamente a lo que dice Arribas, no hay en mi libro ninguna intención de ofrecer una «propuesta política», ni siquiera de ofrecer un ideal concreto de «vida buena». Por esto no me reconozco en el calificativo rawlsiano de *perfeccionismo* que Arribas atribuye a mi planteamiento. No hay en mi libro una noción precisa de sociedad ideal. El propio Rawls dice sobre el perfeccionismo algo que encaja muy bien con mi posición: «Bajo condiciones normales hay que reservar cierta cantidad mínima de recursos sociales para promover los objetivos de perfección. La única excepción se da cuando estos objetivos chocan con las demandas de las necesidades básicas» (Rawls 1971: 326). Lo que justamente pretendo en este libro es advertir de que en situaciones de escasez las necesidades básicas deben prevalecer sobre lo demás y que los proyectos políticos deben formularse atendiendo a este imperativo.

La tentación eurocéntrica y la ambición desmesurada como rasgo del ser humano

Otro de los puntos que ha despertado interés es la inclinación que se me atribuye a una visión excesivamente eurocéntrica al considerar los parámetros antropológicos de mi reflexión. En la constelación cultural del ecologismo se reivindican culturas ajenas a la euronorteamericana por contener valores de autocontención y armonía con la naturaleza que contrastan con los del productivismo occidental. Es obvio que hay culturas ajenas a la nuestra que han desarrollado valores y prácticas dotadas de una gran capacidad para inspirar cambios culturales antiproduccionistas. Entre las personas preocupadas por la crisis ambiental e inclina-

das a posiciones ecologistas, ¿quién no se ha emocionado con la carta que el jefe Seattle, de la nación india suwamish, mandó al presidente de los Estados Unidos a mediados del siglo XIX? ¿Quién no se admira ante ciertas ingeniosas prácticas agrícolas y ganaderas tradicionales inspiradas por el principio de no herir gravemente a la «madre Tierra»?

Pero hace falta más conocimiento histórico y antropológico para aclarar si el prometeísmo occidental moderno es una mera excepción histórica o una exacerbación de tendencias profundas de la especie humana que se han manifestado en otras latitudes y en otras épocas, aunque con efectos mucho más limitados. Que muchas culturas tradicionales conocidas hayan desarrollado relaciones armoniosas con el medio natural puede simplemente indicar que sobreviven las culturas con buenos principios ecológicos y desaparecen las que sucumben a impulsos de desmesura o irresponsabilidad. En su libro *Colapso*, Jared Diamond describe varios casos de sociedades que no supieron gestionar sus recursos naturales y cavaron su propia tumba por falta de una cultura adecuada de autocontención. El propio mito de Prometeo es un indicio claro de que la tentación prometeica existió en la cultura de la antigua Grecia, como el mito del rey Midas lo es de la existencia del afán de lucro en aquella sociedad. Sin embargo, prevaleció en el mundo helénico un sistema de valores que expresa muy bien la inscripción grabada sobre el oráculo de Delfos: «De nada en demasía».

No es, pues, inverosímil pensar en tendencias humanas ubicuas que se desarrollan o se inhiben en función de factores diversos. Se ha dicho que «somos biológicamente la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada» (Sacristán 1987: 10), tesis bastante plausible que no prejuzga acerca de la mayor o menor capacidad para controlar o domesti-

car esa ambición desmesurada, esa *hybris*. El gran reto de nuestra época es saber si la *hybris* es susceptible de ser domesticada, y en qué condiciones. Porque también puede ocurrir que, una vez superado un determinado umbral técnico, las consecuencias destructivas del ejercicio de la *hybris* sean ya irreversibles. Y es que las capacidades constructivas-destructivas de las técnicas científicas modernas no tienen parangón con las de las técnicas de ninguna otra época anterior de la historia humana. Es inevitable sentir un vértigo lleno de presagios sombríos al conocer las posibilidades combinadas de algunas técnicas de última generación, en particular las nanotecnologías y la ingeniería genética (en los campos conocidos por las siglas BANG: bits, átomos, neuronas y genes).

¿Es la ciencia la culpable? El pensamiento de los límites

Algunos ecologistas que reivindican otras culturas de la armonía con la naturaleza frente al prometeísmo productivista moderno a veces demonizan «la ciencia» como resultado conspicuo de la civilización occidental y madre de todos los males. Frente a esta idea, mi apuesta por la ciencia como el logro cognitivo más potente que ha alumbrado la especie humana me lleva a plantear una distinción nítida entre la ciencia —y aun la tecnociencia— y sus contextos históricos y sociales. Las relaciones entre tecnociencia y sociedad no son nada fáciles ni sencillas, y no pretendo aquí entrar en un tema que requeriría mucho más espacio. Hay situaciones —y la actual es una de ellas— en que sin conocimiento científico es imposible mantener vida humana civilizada sobre la Tierra. Con una población de más de 6.500 millones de personas destinada a subir hasta los 9.000 millones en menos de un siglo, no sería posible ni alimentar a la totalidad de la población planetaria

ni mantener un nivel de vida «aceptable» (permítaseme la imprecisión) para ella. Si el mal estuviera en la ciencia, o tecnociencia, en sí misma, la humanidad estaría seguramente destinada a la autodestrucción porque es prácticamente imposible detener los avances cognitivos. La única esperanza está en pensar que el contexto social e histórico interactúa con ella y puede influir en su desarrollo y sus aplicaciones. La historia muestra casos en que la innovación técnica no tuvo aplicaciones prácticas, como la rueda en la América precolombina, que no se aplicó pese a ser conocida. Casos así permiten abrigar la esperanza de que los valores prevalezcan sobre los medios técnicos disponibles.

De algunas culturas tradicionales podemos aprender la filosofía del respeto a la naturaleza y el valor de la autocontención, pero no sería sensato reivindicar unos métodos cognitivos claramente insuficientes comparados con los de la ciencia moderna. Los éxitos de la sabiduría popular (a veces frente a los expertos científicos) no derivan de la superioridad gnoseológica de sus métodos empíricos y de ensayo-error, sino de su proximidad al terreno concreto (al prever resultados de las cosechas o fenómenos meteorológicos, por ejemplo), que resultan de miles de observaciones concretas acumuladas generación tras generación bajo circunstancias locales bastante invariables. Pero cuando nos enfrentamos a situaciones muy cambiantes, con grandes impactos de la intervención humana sobre el medio, la sabiduría tradicional sirve de poco. La época presente reclama un cuerpo de conocimientos y un estilo de pensar capaz de autocritica y autocorrección incesantes. Y éstas son propiedades que, justamente, caracterizan a la ciencia y le dan su superioridad sobre otros recursos cognitivos del ser humano. Por esto mi lema al respecto es: no menos tecnociencia, sino más, aunque distinta —distinta por sus contenidos pero

también por sus métodos y por los problemas que trata de solucionar.

Ésta es una ocasión oportuna para señalar que hay modos periclitados de pensar los problemas de la sociedad: aquellos que ignoran no sólo la indeclinable dependencia de la vida humana respecto de su entorno natural, sino también la idea de límite natural. Así como la mecánica newtoniana es verdadera para cuerpos que se muevan a velocidades reducidas y deja de serlo para cuerpos que se muevan a velocidades del orden de la de la luz, en el conocimiento social las leyes que rigen la ecología humana en un «mundo vacío», para usar la terminología de Herman Daly, dejan de ser válidas en un «mundo lleno», en que los impactos humanos sobre el medio natural se aproximan a los límites últimos absolutos de la Tierra. Cuanto más cerca del límite máximo, más tienden las interacciones entre personas a funcionar como «juegos de suma cero». La razón es simple: el mundo tiene un potencial finito para proveer recursos, y cerca del límite el ingenio humano no puede ya paliar el suministro natural con *incrementos artificiales*. (Ejemplos de incrementos artificiales: el espacio disponible para vivienda en una misma superficie puede doblarse, triplicarse, etc., construyendo edificios de dos plantas, tres plantas, etc. O el alimento por unidad de superficie puede multiplicarse pasando de la recolección a la agricultura, de la caza a la ganadería y de la pesca a la piscicultura.) Nunca no pueden descartar del todo los incrementos artificiales, y la innovación técnica es impredecible; pero hay muchos motivos para pensar que los propios aumentos artificiales, aunque responden a la elasticidad de algunos fenómenos naturales, acaban topando con los límites de esta misma elasticidad. Véase el ejemplo del *índice de cosecha* de las variedades agrícolas. El índice de cosecha de una planta es la razón entre la biomasa útil (por ejemplo: el grano

del trigo) y la biomasa total de la planta. En el último siglo se ha pasado de un índice del 20 % en el cultivo del trigo a otro de más del 50 %, y esto es un avance espectacular. Pero la planta requerirá siempre raíces, tallos y hojas, de modo que los aumentos artificiales del índice de cosecha, por grandes que sean, alcanzan tarde o temprano un techo insuperable.

Con las reflexiones anteriores doy una primera respuesta a las críticas de eurocentrismo formuladas por Joaquín Valdivielso en su comentario. Reconozco que en mi libro no hay una explicitación sobre el alcance histórico-geográfico de mis reflexiones, que se aplican con una limitación autoimpuesta: el Occidente euronorteamericano. La limitación se puede justificar por el hecho de que mi objetivo es explorar las coordenadas del industrialismo capitalista propio de esta región del mundo en los últimos siglos. La amplitud de su alcance para otras regiones del mundo deriva de la enorme capacidad de difusión e influencia que el modo de producción y consumo nacido en Occidente ha tenido y tiene en el mundo entero, imponiéndose no sólo por la fuerza, sino también por su considerable capacidad de seducción: véase el arranque económico de China o, como símbolo, la torre de Dubai.

Mis alusiones a las nociones de trabajo y tiempo en otras culturas (Sempere 2009: 38-39) muestran mi preocupación por escapar del eurocentrismo, como muy generosamente reconoce Valdivielso. Pero sin duda no bastan para alcanzar el nivel de universalidad que sería deseable con miras a un objetivo que late en toda mi aportación: *¿cómo encarar la mutación histórica que se nos viene encima con el efecto combinado de crisis ecológica mundial, agotamiento de las fuentes fósiles de energía e inercias culturales heredadas de la era excepcional de opulencia de los dos últimos siglos?*

Me conformaría si mi libro fuera una aportación más en la línea de encarar esa

mutación histórica, y una invitación a desarrollar —entre otros temas— un trabajo más completo y sólido sobre las múltiples y diversas herencias culturales que pueden servir para elaborar proyectos alternativos de sociedad, con nuevos sistemas de valores y nuevas formas de metabolismo sacionatural. Cuando digo que los sistemas de necesidades son construcciones humanas aparecidas en contextos sociohistóricos concretos, digo también que, como tales, pueden ser deconstruidos y reconstruidos. Esta tesis es tal vez excesiva. Admito que respondo más a un deseo que a una comprobación suficiente de su viabilidad antropológica. He aquí una temática que invita a mucha más investigación en los distintos campos de las ciencias humanas y sociales.

Prometeísmo y progreso

Valdivielso acierta con suma clarividencia al formular la sospecha de que en mi trabajo parecen reproducirse «algunos de los sesgos del productivismo» que ilustra con estas palabras: «se está universalizando una actitud ilimitadamente expansiva de la sensibilidad, y, en consecuencia, de la subjetividad. En cierta lectura, esto se puede entender como una naturalización del prometeísmo, en la medida en que la disposición de nuevos medios de realización de la sensibilidad catalizará nuevos deseos y necesidades» (7-8). Una objeción parecida escuché en un debate público en que un joven lector me planteó si mis páginas sobre el refinamiento de la sensibilidad y de las costumbres no eran contradictorias con la proyección hacia el futuro de una cultura de la frugalidad y la suficiencia. Si el proceso multiseccular de refinamiento ha desembocado en la moderna cultura del exceso, ¿habría que renunciar a él?

Creo que estas objeciones no sólo dan en el clavo, sino en un clavo que está en el centro mismo del debate —que ni siquiera

creo que esté incoado— sobre las posibilidades de una nueva civilización postfostalista y postproductivista. Para avanzar en este debate, sería necesario tener un balance suficientemente convincente sobre qué hay de bueno y permanente en la civilización actual, qué es lo que debe ser rescatado y conservado de ella. Y si somos «la especie de la *hybris*», ¿tenemos alguna salida que no sea la autodestrucción? La sola formulación del problema indica —por lo ambicioso del programa— que su solución desborda con mucho este breve comentario, que deseo que sirva sobre todo como invitación a este crucial debate.

Provisionalmente sólo soy capaz de decir algunas generalidades al respecto. En primer lugar, debería ser posible conservar mejoras de la sensibilidad que han arraigado de manera no poco sorprendente en poblaciones numerosas. Sirva como ejemplo que haya desaparecido la afición —aún muy viva a comienzos del siglo XX en muchos países europeos, entre ellos España— a asistir en masa a las ejecuciones de condenados a muerte, que se hacían abiertas al público. Se puede objetar que justamente el siglo XX ha sido un siglo de horror, de exterminio masivo, de guerra química y nuclear, de bombardeo de poblaciones civiles, de genocidios y otros inacabables desastres. Ya Nietzsche había advertido, frente a la ingenua confianza en el progreso y la Razón, de que bajo un manto superficial de racionalidad anidaba la barbarie. No obstante, tal vez es sensato pensar que ciertos progresos, aunque precarios, muestran el potencial de mejora de la moralidad y la sensibilidad, y que conviene elevar nuestra conciencia de la necesidad de preservar estas mejoras ante los riesgos de retroceso.

Como bien recoge Valdivielso, bajo la expansión técnico-económica «subyace una valoración positiva» (8). En efecto, me cuesta pensar que el control de la electricidad o la invención de la aspirina formen parte de

un todo que deba ser rechazado en bloque porque introdujo también la bomba atómica y la agricultura química. Me parece imposible detener el descubrimiento de nuevas verdades. Por eso tenemos que aprender a convivir con esas nuevas verdades, sus aplicaciones técnicas y sus riesgos. Querer suprimir la contradicción es irreal: nuestra vida colectiva, como la individual, es esencialmente riesgo.

No hay «marcha de la Historia», pero sí tendencias universales

En mi libro —como recuerda Valdivielso— remito a culturas del pasado que tuvieron conocimiento de medios potencialmente expansivos que no se utilizaron. Esto ilustra la posibilidad de inhibir en la práctica potencialidades técnicas por razones culturales, sean las que sean. En otras palabras: me inclino por rechazar el determinismo tecnológico. Pero cuando Valdivielso dice que le «queda el regusto de cierta linealidad eurocéntrica en la historia de las necesidades de nuestro autor» (11), creo que no interpreta adecuadamente el fragmento que cito a continuación:

La autonomía, la libertad, la autorrealización y la creación —en los ámbitos que sea— o una vida con sentido se nos presentan como necesidades también, aunque de otra índole. No se trata de carencias que deban ser canceladas, sino de *potenciales* para ensanchar la vida y que se nos imponen como exigencias para lograr una vida satisfactoria. Estas necesidades «de crecimiento humano» son también universales, se dan en todas las etapas de la historia humana y dan razón del progreso humano propiamente dicho (Sempere 2009: 227).

Los malentendidos son varios. Calificar de «universales» estas necesidades-como-potencial no significa considerar universal «el proceso», como dice Valdivielso. Lo que se dice en este fragmento es que «en todas las etapas» de la historia humana se dan

casos de impulso a la mejora y al ensanchamiento de la vida humana. Y que la existencia de este impulso, entendido como necesidad, explica el progreso humano *propriamente dicho*. Este «propriamente dicho» sirve para descartar todo «progreso» cuya evaluación en términos humanos sea discutible; por ejemplo, se puede discutir si ciertas innovaciones técnicas o ciertos éxitos económicos son progresos genuinamente humanos. En cambio, creo que son indiscutiblemente progresos genuinos o progresos «propriamente dichos» la mejora moral, el refinamiento de la sensibilidad o el aumento de la esperanza de vida. Aquí, «crecimiento humano» se entiende como incremento de la libertad, la autorrealización, las posibilidades de desarrollar nuevas capacidades físicas, mentales o emocionales en algún sentido positivo. No estoy, en este texto, proponiendo la existencia de un proceso universal, muy al contrario: planteo la posibilidad y la existencia de desarrollos «genuinamente humanos» en todas las etapas de la historia, pero no como expresión de un proceso colectivo ni de una «marcha de la historia» más o menos inexorable.

Esto implica lo que en otro texto anterior (Sempere 1992: 213-235) llamé «patrimonio humano disponible», a partir de la reflexión sobre la expresión de Marx «riqueza del género humano», que aparece en los manuscritos de París de 1844, que yo interpreté allí como «la riqueza de posibilidades disponibles para los individuos» (*ibid.*: 229). A partir de este patrimonio de posibilidades cada persona puede construirse una personalidad y desarrollar una vida propia. Esto no implica ninguna afirmación sobre ninguna marcha inexorable de la historia. Mi tesis se inspiraba en una idea de Ágnes Heller según la cual en la historia de los valores la consecución de un valor siempre es absoluta, mientras que la pérdida, en cambio, es relativa. Con eso quería decir la autora húngara que a veces los valores pier-

den su vigencia debido a la peculiar evolución de la sociedad, pero no desaparecen del todo porque adoptan una existencia latente que los deja disponibles para una ulterior «resurrección» si aparecen circunstancias que vuelvan a dar interés y significación a esos valores. No hay linealidad ni «progresismo» en mi visión de la historia.

¿Hay eurocentrismo? Creo que en mi itinerario sobre la génesis de las necesidades, aun centrándome en Occidente por las razones ya expuestas, hay una voluntad explícita de no ser eurocéntrico. Al tratar del refinamiento, por ejemplo, recojo la observación de Giedion sobre la noción oriental del confort (Sempere 2009: 135) que se traduce en una manera de sentarse —en cuclillas— que contrasta con el estilo occidental. Aunque pobre en información sobre otras culturas, el texto ofrece una visión del refinamiento que no se limita a lo occidental. Es indudable que un diálogo con exponentes de los llamados «estudios poscoloniales», como Dipesh Chakrabarty —que Valdivielso invoca—, contribuiría a recuperar esas «formas múltiples de ser humano» reprimidas por la ideología eurocéntrica dominante y que nada impide incorporar a ese patrimonio común disponible para enriquecer la vida de todos los seres humanos.

* * *

Como nota final quiero destacar que el ejercicio de comentar los comentarios de

tres lectores calificados de mi escrito ha sido para mí una experiencia insólita y estimulante. En estos tiempos de sobreabundancia de mensajes que invita a la superficialidad y la prisa, a menudo quien escribe y publica tiene la sensación de no tener destinatarios, de no ser leído. Poder escuchar tres comentarios serios, solventes y reflexivos y poder devolverles una respuesta contrasta con el apresuramiento de muchas de las maneras de relacionarse entre colegas en el mundo intelectual y académico. Agradezco a la *Revista Internacional de Filosofía Política* y en particular a Fernando Quesada haber gozado de esta oportunidad.

Referencias bibliográficas

- DIAMOND, Jared (2006): *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, Editorial Debate.
- HELLER, Ágnes (1972): *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, Barcelona-México, Grijalbo.
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge (Ms.), The Belknap Press of Harvard University Press.
- SACRISTÁN, Manuel (1987): *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria.
- SEMPERE, Joaquim (1992): *L'explosió de les necessitats*, Barcelona, Edicions 62.
- (2009): *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*, Barcelona, Crítica.