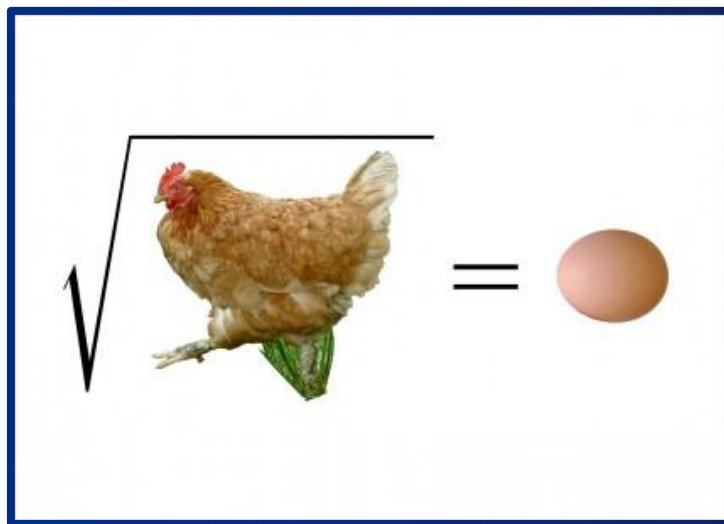


# DEL MUNDO DONDE LOS MEDIOS HACEN DE FINES

Mailer Mattié



<https://www.saludcolaborativa.com/2011/10/de-gallinas-y-huevos/>

## *ERRAMIENTAS. LOS ENEMIGOS DE LA PROPIEDAD*

El problema de la confusión entre medios y fines es uno de los aportes más significativos del mundo moderno a la degradación de la vida humana y de la colectividad, siendo objeto de atención teórica el pasado siglo en la obra de algunos autores cuya reflexión ha sido convenientemente ignorada, dentro de la asfixiante atmósfera de las ideologías dominantes. Su estudio ocupó, en efecto, un lugar destacado en el interés de pensadores tan diversos como el escritor católico G. K. Chesterton (1874-1936), el ensayista Hilaire Belloc

(1870-1953), el novelista Aldous Huxley (1894-1963) y la filósofa Simone Weil (1909-1943), entre otros.

La conversión de los medios para la satisfacción de las *necesidades del cuerpo y del alma* en fines, es decir, en aquello que he propuesto llamar *erramientas* -de errar-, es, sin duda, fuente esencial del mal en el mundo contemporáneo, de injusticia, opresión y degradación de la existencia social. El análisis y la reflexión al respecto es, por tanto, imprescindible para comprender no solo las causas de la deriva mundial, sino también y sobre todo para retomar, de una vez por todas, el camino conjunto hacia la paz, la libertad y la justicia, guiados por ideales a escala humana, frente al avance de la *distopía global*.

## 2

G. K. Chesterton resumió en 1910 aquello que, a su entender, iba mal en el mundo.<sup>1</sup>En primer lugar -escribió-, ni siquiera sabemos lo que va bien; confundimos, además, las gallinas con los huevos y confiamos, equivocados y ciegos, la solución de los problemas a la *gente práctica*, a tal extremo que despreciamos la reflexión y el esfuerzo y ni siquiera nos hacemos preguntas. Hemos perdido no solo el camino, sino también el mapa -agregó-, refugiados principalmente en las ideologías de los partidos políticos, integrados en su mayoría por gente que sustituye la verdad por la propaganda, en nombre del progreso como un fin en sí mismo. El huevo es un medio y la gallina es un fin; pertenecen, por tanto, a ámbitos diferentes. No obstante, en el mundo moderno se invierte la relación y los huevos se convierten en fines, mientras la

---

<sup>1</sup> Chesterton, G. K. *Lo que va mal en el mundo*. Acantilado. Barcelona, 2008 [1910].

gallina deja de serlo. Un medio puro tiene muchos fines, mientras un medio convertido en fin como *erramienta* solo tiene un único propósito.

Otro aspecto fundamental de la sociedad que observó Chesterton,<sup>2</sup> fue la tendencia a enfrentar elementos opuestos de la realidad que son complementarios, anulando así su condición para generar equilibrio; es el caso, por ejemplo, entre las diversas formas de propiedad, lo que constituía en su opinión una auténtica *herejía* que reduce y desvaloriza la vida real.

El asunto de la propiedad -que es un medio para la satisfacción de las necesidades humanas y no una gallina-, precisamente, era el que marcaba en su opinión el *tono moral* de la modernidad, juicio que compartió con Hilaire Belloc. Identificamos el *monopolio* con la *propiedad* -escribió-, ignorando que aquel existe justamente para impedir y limitar el libre ejercicio de la segunda. Un sistema que destruye completamente la propiedad, que es el objetivo común del progreso industrial ilimitado y del comunismo estatal como utopías, cada uno a su manera.

Propiedad no es sinónimo de capitalismo -subrayó-. Los principios de la propiedad no son, en efecto, los que rigen en realidad el sistema capitalista; los elementos que dominan son, al contrario, los enemigos de la propiedad: la concentración y el monopolio, aplicable igual al socialismo que la centraliza en el Estado, no en la colectividad como pregona falsamente la propaganda. En términos de propiedad, pues, vivimos en un mundo totalmente desproporcionado, sin equilibrio ni libertad; en medio de las poderosas fuerzas que se oponen a la redistribución. Para Chesterton, en suma, el socialismo de Estado y la gran empresa industrial constituían un solo espíritu y se

---

<sup>2</sup> Chesterton, G. K. *Los límites de la cordura*. El buey mudo. Madrid, 2010 [1926].

encaminaban también a conformar un solo cuerpo. Hoy día ese cuerpo adquiere forma monstruosa, en efecto, en el modelo del *capitalismo comunista chino*, como lo ha denominado recientemente el filósofo italiano Giorgio Agamben (1942).<sup>3</sup>

¿NO HAY MAL QUE DURE CIEN AÑOS?

El célebre economista inglés J. M. Keynes (1883-1946) dictó una conferencia en la sede de la Residencia de Estudiantes de Madrid en 1930,<sup>4</sup> titulada “Las posibilidades económicas de nuestros nietos”.<sup>5</sup> En pleno auge de la crisis económica mundial, expuso su optimismo acerca del curso que habría de seguir el capitalismo y los beneficios que recibiríamos cien años después; es decir, en los tiempos actuales.

---

<sup>3</sup> Giorgio Agamben. “Capitalismo comunista”. En: <https://institutosimoneweilediciones.wordpress.com/2020/12/16/capitalismo-comunista-giorgio-agamben/>

<sup>4</sup> Institución creada en 1910, vinculada a las ideas de Francisco Giner de los Ríos, fundador de la Institución Libre de Enseñanza en 1876. Hasta el inicio de la Guerra Civil española en 1936 fue una referencia importante a nivel cultural y científico en Europa, contando entre sus invitados a Albert Einstein, G.K Chesterton, Mari Curie, Le Corbusier e Igor Stravinski, entre otros. Allí fueron residentes también Santiago Ramón y Cajal, Ramón del Valle Inclán, León Felipe, Federico García Lorca, Luis Buñuel y Salvador Dalí. En 2014 se declaró patrimonio europeo y en su antigua sede de la Colina de los Chopos, próxima al Museo de Ciencias Naturales en el Paseo de La Castellana, se realizan permanentemente actividades literarias, científicas y musicales.

<sup>5</sup> Keynes, J.M. *Las posibilidades económicas de nuestros nietos*. En: [https://www.funcas.es/wp-content/uploads/Migracion/Articulos/FUNCAS\\_PEE/006art18.pdf](https://www.funcas.es/wp-content/uploads/Migracion/Articulos/FUNCAS_PEE/006art18.pdf)

En primer término, Keynes hizo referencia al gran impulso que significó el arribo de oro y plata a Europa desde el Nuevo Mundo en el siglo XVI, particularmente sobre lo que denominó *el poder de acumulación de capital*; una fuerza -subrayó- que había permanecido dormida durante generaciones y que resurgió gracias al fortalecimiento del *poder del interés compuesto*, cuyo dominio había superado ya cualquier expectativa. En su opinión -sostuvo-, la *usura* que convierte 1 libra esterlina en 100 libras esterlinas, sin más, constituía el fundamento de la prosperidad humana.

Las mismas fuerzas, sin embargo, que el año anterior -en 1929- acababan de liberar todos sus monstruos para sumir en la miseria a millones de trabajadores en el mundo occidental, incluyendo el surgimiento de totalitarismos y la guerra entre sus posteriores consecuencias. Un fenómeno, sin embargo, que Keynes identificó como la *nueva enfermedad del desempleo tecnológico*, efecto de la creciente sustitución del trabajo por la tecnología en el sistema productivo. En su opinión, en fin, se trataba apenas de una *fase temporal de ajuste* que demostraba, sin embargo, que el *problema económico* de la humanidad se estaba resolviendo con éxito.

El *principio del interés compuesto* que convierte el dinero en un *fin* económico -en una *erramienta*- y limita su función como medio de intercambio en la satisfacción de las necesidades, constituía para Keynes, de hecho, la *más poderosa* de las instituciones humanas, cuyo desarrollo -profetizó en Madrid- habría de conducir a la utopía de la felicidad general en apenas un siglo. Mientras tanto -advirtió-, resultaba imprescindible que el mundo renunciara a la práctica de valores tradicionales y se dedicara a ejercer la

*avaricia*, la *usura* y el amor al dinero,<sup>6</sup> a los que calificó, sin pelos en la lengua, de *vicios y fechorías*. Es necesario, además -reiteró-, valorar siempre los fines por encima de los medios y simular que lo malo es justo.

Se trataba de resolver el problema no solo de la satisfacción de las necesidades *absolutas* que son universales -explicó-, también de aquellas que denominó *relativas*, cuya satisfacción nos hace sentir superiores a los demás; es decir, colmar nuestro deseo de superioridad que, en su criterio, puede ser insaciable. Según sus cálculos, entonces, siguiendo tales instrucciones, en el transcurso de apenas un siglo estaríamos viviendo en un mundo de abundancia. La utopía singular que llamó *El gran cambio*, inédito en nuestra historia, el cual se desarrollaría poco a poco, como un destino de *bendición económica*, siempre y cuando pudiéramos controlar el crecimiento de la población, evitar la guerra, otorgar plena confianza a la ciencia y, sobre todo, establecer una tasa de acumulación determinada por la mínima diferencia entre la producción y el consumo. La economía, en suma, convertida en un fin, en una *erramienta* cuyo propósito fundamental, como señaló Silvio Gesell (1862-1930) en *El orden económico natural*,<sup>7</sup> es el interés que genera el dinero; es decir, *el poder del interés keynesiano*, la *acumulación especulativa* -el *poder de acumulación*-, la fuente de la riqueza ajena al trabajo.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> El escritor ruso Nikolái Gógol (1809-1852) ilustró los efectos que en la vida de las personas pueden causar el *poder del interés* y la usura, en la magnífica descripción que hizo en la narración de 1835 titulada “El retrato”, la historia de la pintura de un usurero de San Petersburgo en el siglo XIX, cuya visión causaba angustia, envidia, animadversión al prójimo, ansia de oprimir e infelicidad a quien la poseyera y contemplara.

<sup>7</sup> Gesell, Silvio. *El orden económico natural. El dinero como debe y puede ser*. Editado por E.F. Gesell. Buenos Aires, 1936.

<sup>8</sup> Mattié, Mailer. *La bondad del dinero. El tránsito hacia nuevas formas de convivencia social*. Instituto Simone Weil ediciones; Colección *Metaxu* N° 8. Madrid, 2015.

De hecho, la mentira organizada en torno a los fines y los medios, tal como precisó Aldous Huxley en 1937,<sup>9</sup> alcanzó a comienzos del siglo XX proporciones inusitadas. Es decir, la organización de la propaganda y del cinismo al más alto nivel político e intelectual, mientras se preparaban los ánimos para la guerra. Un mundo plenamente convencido de que el *bien* -aquello que es permanente e inmutable, que armoniza y construye-, exige poner a su servicio el *mal* -la carencia, todo eso que destruye y desarraiga-.

#### UN MUNDO INSALUBRE. TRANSITORIEDAD, NOVEDAD Y DIVERSIDAD

El sistema social donde la propiedad y el dinero se han transformado en fines, en *erramientas* diferenciadas de las necesidades humanas, experimenta no solo crisis periódicas de desempleo e inflación. La tecnología, además, interviene al acelerar la velocidad del cambio con sus correspondientes efectos sobre las personas y la vida colectiva, tal como fue descrito en detalle por el sociólogo estadounidense Alvin Toffler (1928-2016) en 1965 en *El shock del futuro*,<sup>10</sup> una precisa aproximación a muchos de los problemas que enfrentamos en el mundo actual.

La sociedad contemporánea se diferencia de la tradicional -en su opinión- sobre todo porque el cambio es cada vez más rápido, ofreciendo la ilusión de que alcanzaremos pronto el futuro, que nos acercamos velozmente a la utopía de la mano del desarrollo tecnológico, el catalizador, el gran aliado de este espejismo. En tal sentido -señaló Toffler-, habría que considerar el

---

<sup>9</sup> Huxley, Aldous. *El fin y los medios. Una reflexión inteligente en tiempos de intolerancia*. Biblioteca Digital de Aquiles Julian. [1937].

<sup>10</sup> Toffler, Alvin. *El shock del futuro*. Plaza y Janés. Barcelona, 1973 [1965].

siglo XX la *gran línea* que divide en dos la historia humana. En efecto -precisó-, en un período aproximado de 50 mil años, más de 650 generaciones -el 80 por ciento de un total de 800, aproximadamente-, han vivido en cavernas; la última, sin embargo, marcó una ruptura radical en la experiencia humana, al conseguir *invertir* la relación de la especie con los recursos. El impulso tecnológico, de hecho, supuso la pérdida del predominio de la agricultura como actividad económica y la *liberación* del trabajo manual, para dar curso sin trabas al crecimiento y expansión de lo que denominó la *sociedad superindustrial*. Toffler, sin embargo, no hace ninguna referencia a la *inversión* fundamental en la sociedad moderna que es la conversión de los medios en fines, la usurpación de las *herramientas*, una auténtica metamorfosis y un cisma.

Según su tesis pues, vivimos desde mediados del siglo pasado justo en medio del torbellino de la utopía, del *gran cambio* que anunció J.M. Keynes; no obstante, avanzamos a tal velocidad que nuestra propia evolución biológica parece limitada frente a semejante euforia de la evolución social y cultural, tecnológica y científica. Surge así un nuevo problema, no previsto: el impulso acelerador de la realidad que conmociona a la sociedad en general, incluyendo sus instituciones, los valores y la psicología humana. En pleno siglo XXI, de hecho, los efectos del cambio no solo se reflejan en las *sociedades superindustriales*; su radio alcanza, con variable intensidad, a cualquier lugar del planeta conformando la *Globalización negativa*, según el término que propuso el sociólogo polaco Zygmunt Bauman (1925-2017).<sup>11</sup> Es

---

<sup>11</sup> Mattiè, Mailer. *La felicidad del bailarín. Realidad negativa y porvenir en la obra de Silvio Gesell, Lewis Mumford y Zygmunt Bauman*. Tarén ediciones. Madrid, 2022. En: <https://institutosimoneweilediciones.wordpress.com/2022/05/13/la-felicidad-del-bailarin-re>



decir, la aceleración se irradia globalmente, promoviendo el aumento del ritmo de la vida de las personas, modificando las perspectivas de duración de los acontecimientos, de las experiencias y de las relaciones.

Contrario a lo que acontecía en la sociedad tradicional fundamentada en la permanencia, el *mundo superindustrial* se basa, pues, en el ideal de la *transitoriedad*, incluyendo a la economía cuyo *poder de acumulación* exige una relación cada vez más breve entre la producción y el consumo; un ámbito, en fin, donde las necesidades se *industrializan*, son temporales, se diferencian cada vez más de las supervivencia biológica y, como tal -sostiene Toffler-, deben ser satisfechas por *productos temporales*. Es decir, la velocidad degrada la relación de los seres humanos con las cosas, con los medios para la satisfacción de las necesidades materiales.

## 2

La sustitución del trabajador por máquinas y *robots* en el contexto de la aceleración del ritmo del cambio en la *sociedad superindustrial*, altera la organización social, incluyendo la división entre trabajo intelectual y manual. Según Toffler, el orden en un mundo donde todo es transitorio estará integrado por estructuras *ad hoc* en un sistema que denominó *Ad-hocracia*, en sustitución de la burocracia industrial y estable donde los problemas son rutinarios y previsibles. En efecto, en el mundo actual -como advirtió Bauman-, las probabilidades no se pueden calcular. Una sociedad en continuo cambio debe enfrentar nuevos problemas y emplear nuevas estrategias, diseñadas en

---

[alidad-negativa-y-porvenir-en-la-obra-de-silvio-gesell-lewis-mumford-y-zygmunt-bauman-mailer-mattie/](#)

organizaciones efímeras donde no hay una línea estricta de división entre los que ordenan y los que ejecutan; la jerarquías verticales de la producción industrial y de la toma de decisiones, ceden ante la velocidad del cambio a favor de los *expertos y especialistas*.

El mayor ritmo del cambio afecta, asimismo, el sistema de conocimiento y los conceptos y valores sociales adquieren también carácter transitorio; tendencia que incluye la reflexión teórica, el arte y el lenguaje. En suma -indicó Toffler-, la realidad es cada vez más transitoria en todos sus aspectos; un fenómeno dominante, sin embargo, que exige a su vez mayores niveles de adaptación individual y crea el escenario preciso del *shock del futuro*, donde nos situamos hoy. Es decir -sostiene-, la *sociedad superindustrial* ha nacido enferma, enfrentada a la angustia del cambio y la aceleración.

La *novedad* es la segunda característica de este mundo insalubre, donde el futuro se presenta como un conjunto infinito de cosas nuevas, conflictos y dilemas desconocidos para la humanidad. Así, a la *transitoriedad* se une lo que Toffler denominó *la razón de novedad*, esa otra gran fuerza social que amenaza a la sociedad. Previó, en realidad, que la *economía superindustrial* se dirigiría hacia lo que llamó *psicologización* de toda la actividad productiva; es decir, a fabricar y vender *emociones* que permitan experimentar prestigio y superioridad -como supuso Keynes-, singularidad, disfrute sensorial y placer: la *extravagancia de los deseos*, en fin, de la que advirtió el sabio japonés Masanobu Fukuoka (1913-2008) en su libro *La revolución en una brizna de paja*. El sector servicios, además, se especializaría en ofrecer *experiencias prefabricadas*, actividad actualmente en pleno auge con los espectáculos inmersivos que utilizan, entre otros recursos, imágenes de obras de arte

donde se puede percibir hasta el olor artificial de las flores en una pintura. Innovación general que terminará afectando, sin más, la capacidad humana de distinguir entre ilusión y realidad, a través de la ampliación inaudita del universo de las *mercancías ficticias*.

Detrás, desde luego, interviene una lógica perversa. En un mundo acelerado y cambiante, los seres humanos tenemos cada vez menos experiencias reales, significativas y duraderas, que son el resultado de nuestra relación con los demás, con las cosas, los lugares, el conocimiento, los valores y las ideas. Un vacío que pretende colmar el mercado, fabricando, por ejemplo, simulaciones de viajes, aventuras, riesgos, sexualidad, reuniones, juegos, etcétera. *Experiencias programadas*, desde luego, que inundarán el mundo de novedades, tal como predijo Toffler; aumentará así la cantidad de empresas dedicadas a fabricarlas y distribuir las, incluyendo la industria del ocio y el tiempo libre.

Se degradará peligrosamente, en consecuencia, nuestra capacidad de emocionarnos ante el arte, la música, la danza, el teatro y la belleza de la naturaleza, a cambio de saciarnos con la intensidad de *experiencias virtuales*. Hoy día, por ejemplo, el *Metaverso* es la última innovación en el proceso de *psicologizar* la economía, de sustituir la experiencia real en nuestras vidas. Si perdemos la facultad para distinguir entre lo real y lo ficticio -advirtió Toffler-, nos hallaremos, pues, frente a un conjunto de problemas psico-económicos terriblemente complejos y nuevos, inéditos en la historia humana; problemas -subrayó- que constituirán un verdadero reto a la libertad, la democracia, la ética, la racionalidad, la moral y la sensatez en general. Llegaremos a ser, en fin -vaticinó-, la primera cultura en la historia que empleará la tecnología más

avanzada para fabricar experiencias, generando un peligroso desequilibrio entre lo real y lo ficticio.

El tercer rasgo de la *sociedad superindustrial* que destacó Toffler es la *diversidad*; es decir, el exceso de opciones que trae consigo el aumento de la *razón de novedad* y la extrema *transitoriedad*. La convergencia de los tres factores constituye, en suma, el demoledor entramado de la crisis histórica de adaptación que definió como el *shock del futuro*, hacia donde nos dirigimos en el siglo XXI a gran velocidad.

### LA MODERNIZACIÓN DEL ENGAÑO

Al drama económico y social resultado de la conversión de la propiedad y del dinero en *erramientas*, hay que agregar la tragedia político-moral que se consolidó en el siglo XX, protagonizada por los partidos políticos que han herido de muerte el mundo con sus ideologías y teorías elaboradas un siglo antes, “armadas hasta los dientes”, como señaló el filósofo alemán Peter Sloterdijk (1947) en 1983.<sup>12</sup> Es decir, la penumbra que constituyen la *politización del pensamiento* y el acecho mutuo de las ideologías que integran, en conjunto, el ámbito de lo que denominó la *modernización del engaño*. Preocupación fundamental, de hecho, en el pensamiento de Simone Weil, expresada en *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos*,<sup>13</sup> ensayo escrito durante su exilio en Londres en 1942. Una profunda reflexión

---

<sup>12</sup> Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid, 2003. [1983].

<sup>13</sup> Weil, Simone. *Profesión de fe. Antología y crítica alrededor de su obra*. Versión corregida y aumentada. Edición y traducción de Sylvia María Valls. México, 2006. En: <https://institutosimoneweilediciones.wordpress.com/2018/03/09/simone-weil-profesion-de-fe-antologia/>

crítica que revela la falsa relación de estas *organizaciones diabólicas* con la construcción de la verdadera democracia y la libertad de pensamiento y de acción, puesto que, como auténticos mecanismos de opresión espiritual y mental, impiden la intervención eficaz en los asuntos públicos y la atención sobre el bien, la verdad, la belleza y la justicia, generando intensas y destructivas pasiones colectivas; en consecuencia, consideró su eliminación un *bien casi puro*.

Vivimos, por tanto, en una permanente *crisis de verdad*; el marco político y ético intensificado a partir de la transición del mundo industrial al superindustrial que abarca todo los ámbitos de la existencia, incluyendo la educación que excluye el amor al conocimiento, aprender por aprender -como decía Weil-, sin el cual es imposible valorar la verdad, a la que consideró una de las necesidades del alma -junto a la libertad y la obediencia voluntaria, la propiedad personal y colectiva, el castigo y el honor, la seguridad y el riesgo y, sobre todo, el arraigo-. Una *época cínica*, sostiene Sloterdijk, indolente ante los problemas de cualquier género, lo que constituye -en sus palabras- un *verdadero escándalo espiritual y moral*; un mundo indiferente, en fin, a la hora de distinguir la justicia de la injusticia, la verdad de la mentira, el bien del mal.

## 2

El cinismo de hoy, no obstante -cuyo punto de inflexión situó Sloterdijk en la I Guerra Mundial-, es completamente ajeno -advierte- al *quinismo* que practicó Diógenes en la Antigüedad; expresa, al contrario, la ausencia y el agotamiento del pensamiento crítico: ese estruendoso silencio de la sociedad contemporánea que resuena en los medios de comunicación, en los

parlamentos y en las universidades. El cínico contemporáneo intercambia continuamente sus papeles de víctima y verdugo, es inútil para transformar algo, incluso para reaccionar ante las crueldades que se cometen en nombre de su propia ideología. Se trata, en fin -subraya-, de una *mentalidad colectiva* dominante, para la cual nada es demasiado innoble, indigno o despreciable, tal como podemos comprobar a diario en casi cualquier lugar de este mundo.

La publicidad y la propaganda como formas modernas de la violencia, simbolizan para Sloterdijk, además, casos particulares del cinismo actual, a los que habría que agregar, sin duda, las campañas electorales, la mayoría de los debates parlamentarios y todo aquello que Simone Weil llamó el *uso ilegítimo de las contradicciones*, una extendida forma de cinismo que consiste en proponer la solución a un problema utilizando la misma lógica que lo origina, presentando como verdades enunciados incompatibles que se contradicen y falseando la realidad, tal como sucede, por ejemplo, con gran parte de las propuestas oficiales que convierten la amenaza del cambio climático en una fuente más de acumulación monopolista. El descubrimiento de que el bien y el mal, el fin y los medios se pueden intercambiar -sostiene Sloterdijk-, es una muestra, sin más, de *cinismo en estado puro*: pensar el mal como un medio para lograr el bien, ignorando que el mal es la ausencia de bien, de armonía, libertad y arraigo -en palabras de Weil-, aunque lo contrario no es cierto. Así -afirma Sloterdijk-, surge la modernidad como la época que prescinde de una ética trascendente, incapaz de diferenciar entre medios y fines; un vacío moral en relación al bien que es ocupado, sin ningún escrúpulo, por las ideologías que usurpan el lugar de los ideales con el objeto de justificar la búsqueda del paraíso perdido, aunque el resultado sea siempre -subraya-

*un auténtico infierno social*. La utopía, en realidad, no interesa a nadie -precisa-, aun cuando los instrumentos para conseguirla incluyan el asesinato masivo, los campos de concentración, las hambrunas, los gulags, la guerra, el saqueo de los territorios, la contaminación de los ríos, la destrucción de los bosques y de la fauna o las deportaciones masivas; es decir, el escenario que conforma lo que denomina el *realismo moderno*.

El cinismo, efectivamente -resume- nos pone la cabeza al revés y nos permite comprender muchos aspectos de la vida social contemporánea, víctima del *síndrome cínico* caracterizado por la degeneración y la falsa conciencia que sustituye a la crítica y a la resistencia en todos los ámbitos: militar, político, emocional, médico y religioso, incluyendo, desde luego, el conocimiento y la teoría.

Iniciado el siglo XXI, el *Apocalipsis -es decir, el fin del Homo Sapiens*, advirtió Sloterdijk a mediados del año 2000-<sup>14</sup> se ha vuelto un fenómeno cotidiano, en medio de la irrupción de situaciones y acontecimientos extremos en la vida social y cultural, incluyendo el retroceso de la influencia del *humanismo* como consecuencia lógica de la atmósfera cínica de la civilización. De hecho, Sloterdijk había declarado en 1999 el naufragio del *proyecto humanístico*, causando enorme polémica en los círculos académicos en Europa y Estados Unidos.<sup>15</sup>

En su criterio, en efecto, el rasgo más notable del mundo actual es el poder que ejerce la tecnología sobre el lenguaje y la escritura, un

---

<sup>14</sup> Sloterdijk, Peter. "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica". Conferencia pronunciada en la Universidad de Harvard, Massachusetts, mayo, 2000. En: Revista *Observaciones filosóficas. España, mayo 2006*.

<sup>15</sup> Sloterdijk, Peter. Normas para el parque humano. Siruela. Madrid, 1999.

acontecimiento que refleja con precisión la gran pérdida de influencia del humanismo; hablar y escribir en esta época digital -afirma-, tiene un sentido totalmente diferente al que ha tenido tradicionalmente. El lenguaje, en realidad, se reduce constantemente y pierde su sentido como transmisor, en medio de la velocidad del cambio en relación con el conocimiento y el desarrollo tecnológico. El *destierro del humanismo* implica, en general, un aumento inaudito de la pérdida de confianza en la especie humana para conducir su destino; es decir, el desconocimiento del *libre albedrío* como fundamento de la dignidad humana. De hecho, desde hace algunos años el fantasma del *Transhumanismo* recorre el mundo, en medio de la creciente disminución de nuestra capacidad para llamar al pan, pan y al vino, vino; al mal, mal y al bien, libertad, justicia, verdad y belleza.

#### *UN NUEVO TIPO DE HIPÓCRITA*

Otra de las cosas que van mal en este mundo -volviendo a Chesterton-<sup>16</sup>es, en efecto, el culto al futuro, de donde surge un *nuevo tipo de hipócrita* alimentado por los seudo valores predominantes en la sociedad y especialmente en la educación. El culto al futuro -subrayó- es una cobardía y el mal particular de esta época, que nos convierte en seres humanos inseguros y temerosos, mientras despreciamos el pasado tergiversado por las interpretaciones e intereses de las ideologías. En su opinión, la hipocresía consiste en que, en realidad, no nos preocupa el futuro: *miramos hacia adelante -escribió-, porque da miedo mirar hacia atrás*. Así, eludimos la inaplazable obligación de retomar los procesos, iniciativas e ideales que

---

<sup>16</sup> Chesterton, G.K. *Lo que va mal en el mundo: Op. cit.*



fueron enunciados por nuestros antepasados y quedaron inconclusos, justificando la moderna preferencia por las novedades. Una herejía que altera el alma humana y la adapta al cinismo de la modernidad, en vez de invertir el curso del mundo. El individuo moderno -advirtió pronto- es profundamente indiferente a la verdad; no ha sido educado para desear y amar la verdad, lo cual favorece la conducta cínica en general; así, -subrayó-,<sup>17</sup> al tiempo que reduce su consideración por la verdad, elige ignorar las causas de los problemas.

El desprecio por el pasado y por la verdad nos conduce, en general, más que a una *mutación de los valores* en el sentido de la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900), a lo que podríamos denominar una auténtica *transvaloración de las virtudes*. El amor a la verdad, de hecho, es una virtud, asociada a la justicia y la solidaridad, que otorga excelencia y fuerza moral a la conducta de una persona, la *areté* en la antigua Grecia; en tiempos de la democracia ateniense, además, se consideraba también un mérito la capacidad de indignarse ante la injusticia u otras formas del mal que degradaran la vida social en la *polis*. En la sociedad moderna, al contrario, la codicia, la indiferencia y la mentira usurpan el lugar que corresponde a la virtud. El *profundo escepticismo* en la especie humana -exhortó Chesterton- es, asimismo, el punto de coincidencia de las mayores contradicciones del pensamiento moderno y, debemos agregar, la fuente de los problemas más complejos que enfrentamos hoy, incluyendo la incompetencia no solo para distinguir la verdad, sino para diferenciar entre realidad y ficción.

---

<sup>17</sup> Chesterton, G.K. *Los límites de la cordura: Op. Cit.*

## EL HOMO INMERSIVO

Como hemos señalado antes, Alvin Toffler expuso detalladamente en *El shock del futuro*<sup>18</sup> las principales consecuencias sobre los seres humanos del veloz cambio en la *sociedad postindustrial*; es decir, de los efectos de la transitoriedad, la novedad y la diversidad sobre nuestras facultades de adaptación y la capacidad de respuesta a semejante efecto acelerador. Alertó, en fin, sobre la tensión y otras consecuencias del desarrollo tecnológico en la psiquis humana, al suscitar preocupación por el cambio y ansiedad frente al futuro; síntomas que indicaban una enfermedad colectiva a la que denominó *la enfermedad del cambio*, advirtiendo que la sociedad estaba ignorando las precauciones necesarias para enfrentar la velocidad con la que se estaba generando la transformación, a un ritmo nunca antes experimentado por la humanidad. Avanzamos hacia el futuro, pues, con un grave riesgo de enfermedad y una gran desorientación general.

La aceleración externa -sostuvo Toffler-, se traduce también en aceleración interna, perturbando nuestro equilibrio interior, además del orden social y de las instituciones. La aceleración altera drásticamente el ritmo de nuestra experiencia y el flujo de nuestras relaciones, haciéndolas cada vez más vulnerables y pasajeras, desviando la atención de una situación a otra sin poder detenernos, igual que fluye hoy día la información. De hecho -afirmó-, los efectos a nivel psicológico de la velocidad del cambio son explosivos. El ser humano vive hoy, en general, más de prisa que cualquier otra población de la historia, alterando las expectativas sobre la duración de

---

<sup>18</sup> Toffler, Alvin; Op. Cit.

los acontecimientos, procesos y relaciones, cada vez menor; todo es transitorio e impermanente en un mundo hecho a la medida del desarraigo. La transitoriedad vacía la vida de contenido y significación y, por tanto, de experiencias vitales y lo permanente cede su lugar a lo pasajero y efímero.

El impulso acelerador, en suma, perturba nuestra relación con las cosas -sujeta a la novedad constante y a la obsolescencia planificada- y con los lugares, dado el ritmo de movimiento de las personas; es decir, nuestros vínculos en general son cada vez más breves, frágiles y limitados. Las relaciones personales, de hecho, se definen en su mayoría en *términos funcionales*, en base a lo que Toffler denominó el *principio modular: un zapatero -escribió- es intercambiable por otro zapatero*; no buscamos relacionamos con otra persona en su integridad, sino con el *módulo* disponible que nos sea funcional en cada caso, ignorando el compromiso puesto que los *módulos* son intercambiables: atención, dinero, alguna afición en común, etcétera, lo que sustituye, desde luego, el lugar de la amistad y de la lealtad que no son intercambiables y exigen duración en el tiempo. Los vínculos humanos, pues, son cada vez más frágiles, como algo intrínseco y característico del desarrollo de la *sociedad postindustrial y tecnológica*; hoy día, en efecto, basta un *click* en *Washapp* o en *Facebook* para poner en evidencia su extrema fugacidad.

En términos de relaciones y experiencias, entoces, el ser humano contemporáneo se empobrece cada vez más, obligado a cambiar constantemente de lugar y de empleo; es un moderno *nómada*, dado que la *adhocracia* exige una clase de trabajador supuestamente inmune al cambio. El resultado lógico -subrayó Toffler-, es una nueva moral basada en la

aceptación de la temporalidad de las relaciones humanas. Estamos, además, frente al peligroso umbral de reducir los elementos tangibles del conjunto de relaciones que conforman la vida humana, a elementos intangibles en el mundo virtual, cuyas consecuencias son imprevisibles a nivel de la degradación de la personalidad humana. Todo esto supone, en síntesis, una pesada *carga de adaptabilidad*, una extrema exigencia que alterará la psiquis humana, como supuso Toffler.

Aún así, no se trata solamente de la frugalidad de las experiencias humanas; vivimos también intensamente expuestos a estímulos de imagen desde que comenzó la era de la televisión, tal como advirtió Giovanni Sartori (1924-2017) en 1997,<sup>19</sup> hasta alcanzar el nivel que representa el desarrollo actual de la *tecnología inmersiva*. Utilizando los términos de Toffler, recibimos cada vez mayor cantidad de *mensajes cifrados*, elaborados y difundidos por los medios de comunicación, a la vez que se reduce la cantidad de *mensajes no cifrados*, reales, como un paisaje o un cielo estrellado. Es así, entonces, como el *Homo Sapiens*, resultado de la cultura escrita, se transforma en *Homo Videns*, un ser que valora erróneamente la imagen sobre la palabra; niños saturados de imágenes, mucho antes de aprender a leer y a escribir. Disminuye, de hecho, nuestra capacidad para comprender el mundo, mientras aumentan la incertidumbre, el pánico, el aislamiento, la indiferencia, la adiaforía y la depresión, como respuestas del sistema nervioso a las exigencias de adaptación.

Están en peligro, efectivamente, virtudes, valores y nociones fundamentales en relación con la vida humana y la sociedad, incluyendo la

---

<sup>19</sup> Sartori, Giovanni. *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Taurus. Buenos Aires, 1998.

libertad, la comunidad, la cordura y la sensatez que es, como subrayó Toffler, precisamente la capacidad para distinguir entre lo real y lo irreal. La libertad, de hecho, se limita a la disponibilidad de opciones y pautas desvinculadas de principios éticos y de ideales; ahogados en un mar de opciones y novedades transitorias, aumenta, sin duda, la angustia física y psicológica. La tesis de Toffler, en resumen, es que la *sociedad superindustrial* exige al ser humano actuar por encima de su nivel natural de adaptación a los cambios, cuyos efectos pueden ser de una gravedad inusitada, no solo a nivel de la salud física y mental, también por la profunda apatía que se apodera de las personas respecto al mundo, la vida política y el conocimiento: la gran indiferencia que paraliza.

Para Toffler, sin embargo, el origen de los problemas no radica en el *poder de acumulación* y en el monopolio como forma de propiedad de la tecnología considerada un fin, sino en el ritmo y la velocidad del cambio que el mismo desarrollo industrial genera, el cual nos enfrenta a nuestras propias limitaciones de adaptación. Es de suponer, entonces, que una solución radica en alterar mediante la ciencia la naturaleza humana, aun cuando Toffler contempló la necesidad de crear nuevas instituciones y formas de organización para *gobernar* el impulso acelerador, dirigirlo y regularlo. Propuso, en efecto, desarrollar *amortiguadores* del cambio, incluyendo atención médica especializada, fármacos y la práctica de *rituales* para regularizar los acontecimientos en medio de la vorágine de las novedades. La educación, por otro lado, tendría una función primordial en el aumento de la capacidad de adaptación de las nuevas generaciones, una *educación superindustrial*, frente al “anacrónico” sistema tradicional dirigido a formar un

*individuo industrial*, poco preparado para un mundo veloz y transitorio; una educación basada en la comprensión del presente y del futuro, no en el pasado, en la historia o en la filosofía. La escuela tradicional aparece así contraria a los niveles de adaptabilidad que la nueva sociedad exige: formar un individuo capaz de adaptarse a los constantes cambios de empleo, de lugar, de vínculos sociales y personales, etcétera, que acepta la ausencia de relaciones profundas y los compromisos, la soledad y el exceso de opciones, sin ningún tipo de valoración o cuestionamiento ético y moral, orientando su sensibilidad, interés y curiosidad exclusivamente hacia el futuro.

## 2

Tal como advirtió Sloterdijk, ya no amamos ningún saber y nos preparamos para vivir así, *sin convertirnos en estatuas de piedra*. Es decir, sin ninguna misión, incapaces de estar a la altura de los problemas; todo nos da lo mismo, reducidos a seres adiafóricos. Corriendo cínicamente hacia el futuro, sin mensaje ni objetivo, sin una *idea de destino*, como dijera Bauman. El cinismo de la propaganda y de la ideología -convertida casi en identidad personal-, usurpan, en fin, el lugar del pensamiento, de las decisiones y de la acción. La tecnología, de hecho -sostiene Sloterdijk-, ha despojado al ser humano de su función de mensajero, de mediador, de medio para transmitir mensajes. El *anti-mensajero* -subraya-,<sup>20</sup> es, sin más, un producto defectuoso, resultado de la educación moderna que debe ser, sin embargo, utilizable. En su opinión, entonces, la *globalización electrónica* actual es una auténtica amenaza para desatar una *epidemia misantrópica* inaudita de odio y desprecio hacia todo lo

---

<sup>20</sup> Sloterdijk, Peter. "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica"; *Art. cit.*

humano.<sup>21</sup>Un mundo limitado, donde el ser humano integral desaparece y se diluye en módulos separables; un ser amoral y sumiso a la tecnología, que aspira a convertirse en *Homo Deus*, el que sustituye a Dios, en medio de la *celebración dionisiaca transhumana*, que pretende saber a la perfección qué es lo útil en este mundo, ignorando y despreciando la importancia de lo inútil, como bien ha advertido el filósofo italiano Nuccio Ordine (1958-2023).<sup>22</sup>

Asistimos al surgimiento, en fin, de lo que podemos denominar el *Homo Inmersivo*, al que la aceleración, la transitoriedad, la novedad y la diversidad impiden la experiencia y la reflexión; sumergido cada vez más en la pseudo realidad, a la que considera más intensa y estimulante que la vida real.

### VE CON LOS MUERTOS Y QUÉDATE CON ELLOS

El mundo exige inspiración para conseguir que la propiedad y el dinero recobren su función de medios para la satisfacción de las necesidades y crear, asimismo, instituciones y formas de organización, realidades temporales, espacios y regiones, *metaxus* de vida y memoria, intermediarios que *den calor y nutran el alma, sin los cuales la vida humana no es posible*, como argumentó *Simone Weil en 1943*.<sup>23</sup>

Inspiración, pues, para construir un ideal y decidir, citando a Chesterton, entre un régimen o una civilización. Se trata -subrayó el autor inglés- de

---

<sup>21</sup> Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital: Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela. Madrid, 2010.

<sup>22</sup> Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil. Acantilado. Barcelona, 2013*.

<sup>23</sup> Weil, Simone. "Profesión de fe. Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano". En: Valls, Sylvia María. *Profesión de fe. Antología y crítica alrededor de su obra. Op. cit.*

afirmar un ideal, para lo cual es necesario recorrer el pasado, tan ancho y turbulento como la humanidad misma; perseguir a toda velocidad el futuro y las utopías impide, en efecto, retomar antiguos ideales que quedaron inconclusos, como el desarrollo de la auténtica democracia, por ejemplo. En su opinión, pues,<sup>24</sup> otorgar significado creativo al futuro exige tener la vista fija en el pasado. Weil pensaba que la destrucción del pasado era el peor de los crímenes y, por tanto, teníamos la obligación absoluta de salvar y proteger cualquier tesoro que hubiera sobrevivido en alguna parte del mundo. Cuando Zenón el estoico preguntó al Oráculo de Delfos a dónde debía dirigirse para encontrar sabiduría, la respuesta fue: *ve con los muertos y quédate con ellos*.

El pasado constituye, en realidad, un desafío al mundo moderno, principalmente por la presencia de grandes ideales no cumplidos, la mayoría olvidados y abandonados, reiteró Chesterton. Espléndidos fracasos -subrayó-, que nos resultan melancólicos, haciendo, además, todo lo posible por marginarlos de los programas de educación -tarea hoy día reforzada con ímpetu-. Expresó, pues, la necesidad de reclamar lo que llamó la *libertad de restaurar*, si con ello podemos limitar el mal. La historia, de hecho -subrayó-, no es un montón de ruinas devastadas, sino villas a medio construir, abandonadas por un *constructor en quiebra*. A su juicio, en fin, no hay un ideal nuevo más ambicioso que el cumplimiento de algún ideal antiguo sin construir; mirarlos de frente, no huir de su luz.

---

<sup>24</sup> Chesterton, G.K. *Lo que está mal en el mundo; Op. cit.*



## DEMOCRACIA DISTRIBUTIVA Y RESPONSABILIDAD COMUNITARIA

Es precisamente en este contexto donde Chesterton situó el tema de la propiedad, uno de los antiguos ideales de la humanidad, truncado casi por completo; la propiedad como un *medio puro*, no como *un fin en sí mismo*. De hecho, la noción de las *necesidades terrenales del cuerpo y del alma* de Simone Weil proviene, sin duda, de la inspiración de ideales antiguos.<sup>25</sup> La propiedad como un ideal que permite al individuo elegir, ejercer la libertad y el *arte de la democracia*.

El monopolio de la tierra, de la tecnología y de la industria constituye, pues, una negación de la propiedad; igual si el Estado es el dueño de todas las fábricas. Socialismo y capitalismo monopolista, entonces, son enemigos de este ideal humano que es, además, una necesidad del alma. Por tanto, si queremos recobrarlo es imprescindible redistribuir la propiedad, condición fundamental para arraigar la libertad y la dignidad de los seres humanos, como reiteró Chesterton.

Capitalismo monopolista, socialismo y distributismo son, entonces, asuntos diferentes y opuestos. De hecho, la pequeña propiedad no evoluciona hacia el capitalismo, la tradicional excusa utilizada por el socialismo para legitimar el monopolio estatal; al contrario, impide su expansión y su injusticia. Se trata de construir, pues -argumentó Chesterton-, una *civilización*

---

<sup>25</sup> “La propiedad personal nunca está constituida por la posesión de una suma de dinero, sino por la apropiación de objetos concretos tales como casa, campo, muebles, utensilios, que el alma contempla como una prolongación de sí misma y de su cuerpo. La justicia exige que la propiedad personal, de tal forma comprendida, sea inalienable como la libertad (...). La existencia de una clase social que se defina por la falta de propiedad personal y colectiva, es tan bochornosa como la esclavitud”. En: Weil, Simone. “Profesión de fe. Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano”; *Op. cit.*

*distributiva*, a semejanza de la cultura de pequeñas explotaciones de los antiguos labriegos en algunas regiones de Europa durante la Edad Media, donde no todo era feudalismo, como asegura falsamente la economía política marxista. La *propiedad distributiva* era para Chesterton, en síntesis, el principio que sostiene cada piedra de los arcos de un puente y reta a la gravedad; es decir, la ayuda mutua que sostiene a la sociedad y el obstáculo real al monopolio, a la avaricia, al poder de la acumulación, del interés monetario y de la usura.

Así, en la medida en que cada grupo o familia participe del ejercicio de la propiedad, podrá ser un centro activo de influencia y una fuente de *igualdad moderada*. La propiedad de la tierra, por ejemplo -subrayó Chesterton-, no es solo una fórmula legal, es también una realidad moral.<sup>26</sup> En consecuencia, recuperar este ideal significa también mostrar hasta qué punto la justicia, la libertad y la igualdad han sido desterradas del mundo; concebir a la especie humana separada del pronombre posesivo, significaba para Chesterton algo *verdaderamente pavoroso*.

El ideal de la *propiedad distributiva* implica, asimismo, una revolución en el sentido exacto de *invertir*, de cambiar de dirección el rumbo de las cosas. Es decir, pasar del *monopolio* de la propiedad a la *proporción* de la propiedad, al equilibrio constituido por la máxima propiedad de pequeños propietarios, no solo individuales, también comunales, de grupos y asociaciones; cada región y localidad podrá encontrar la *proporción* adecuada, porque sin proporción no hay igualdad. Un programa práctico con tal objetivo, además, constaría de una parte constructiva y otra parte destructiva; es decir, en primer término detener

---

<sup>26</sup> Chesterton, G.K. *Los límites de la cordura*; *Op. cit.*

el avance del monopolio y lograr, al mismo tiempo, que la pequeña propiedad tienda cada vez más a convertirse en una característica común de la sociedad.

La alternativa, en fin, es entre desintegrar el capitalismo monopolista o destruirlo. Así, la *propiedad distributiva* constituye un método de desintegración que evita los efectos de un estallido sobre la sociedad en general. Al respecto, Chesterton propuso, por ejemplo, aplicar impuestos a los contratos para no estimular la venta de la pequeña propiedad a los grandes propietarios; promover la división de la gran propiedad entre pequeños propietarios; establecer leyes que protejan la pequeña propiedad; crear asociaciones y cooperativas de pequeños propietarios; etcétera.

De esta manera, proteger y equilibrar la propiedad se convertiría en la base de lo que denominó la *Democracia Distributiva*, donde los numerosos propietarios individuales asignan el tono y la norma a la sociedad, en conjunto con algunas formas no dominantes de propiedad estatal y colectiva; a su juicio, la única propuesta para limitar el mal del capitalismo y del socialismo. La construcción de la *Democracia Distributiva*, además, exige su separación e independencia de los intereses de los partidos políticos y de la pedantería y errores de los intelectuales y otros expertos; el lugar que corresponde a la gente común, a los propietarios y los trabajadores. Redistribuir la propiedad implica, de hecho, compartir la dirección de la economía como un medio, sus objetivos y sus beneficios; invertir la tendencia al monopolio y la concentración de capital es una política, una dirección, un ideal, un futuro posible. Una *revolución distributiva*, con apoyo de la ciencia y la tecnología, paso a paso, con paciencia y concesiones parciales y por etapas, para crear la experiencia

de la pequeña propiedad, la psicología de la pequeña propiedad, *el ideal del labriego*, en palabras de Chesterton, frente a la utopía del progreso, del socialismo y, hoy día, del capitalismo comunista de China.

## LA VIDA REAL COMO UTOPIA

Vivimos en medio de la desaparición de aquello que Aldous Huxley denominó *el sentido de comunidad*, cuya degradación consideró una *transformación negativa*, hoy día agudizada;<sup>27</sup> pérdida que implicaba, en efecto, un elevado nivel de desarraigo, la más importante de todas las necesidades del alma para Simone Weil. A juicio de Huxley, de hecho, una comunidad organizada debería fundamentarse en el principio de *responsabilidad solidaria ilimitada*, el cual implicaría, a su vez, la *complementariedad* entre la pequeña propiedad y la propiedad comunal. De esta manera -subrayó-, la propiedad y los beneficios, como medios que satisfacen necesidades humanas, no podrán transformarse en fines, en *erramientas*. De hecho, solamente cuando los miembros de una comunidad alcanzan determinado nivel de responsabilidad y obligaciones, es posible el desarrollo de la democracia, esa que aún no conocemos, como sostenía también Weil.

La responsabilidad comunitaria, además, debería centrarse fundamentalmente en dos importantes actividades: establecer la paz sobre bases firmes y devolver al dinero y a la política su función de medios. Sin estos objetivos -afirmó Huxley-, es imposible cualquier transformación social; se refiere aquí a la acción directa de la comunidad, no a la intermediación de otros agentes como los partidos políticos. Así, una asociación comunitaria que

---

<sup>27</sup> Huxley, Aldous. *El fin y los medios; Op. cit.*

asuma ambos objetivos, constituiría un modelo de funcionamiento de una sociedad que vive en paz y limita las motivaciones para la guerra y demás formas del mal y la violencia. En su opinión, aquello que engendra paz es precisamente la práctica sistemática de la *no violencia* en las relaciones humanas; hay que agregar, sin duda, la necesidad de eliminar la propaganda como forma moderna de violencia. Se trata, en fin, de oponer a la violencia organizada, la táctica y estructuración de la *no violencia* en las relaciones personales, económicas, comunitarias y con las instituciones.

Huxley consideró también la propiedad cooperativa como un medio propicio para el desarrollo de la igualdad social, donde la colectividad se organizaría en asociaciones y pequeños grupos mutuamente responsables y autónomos, relacionados entre sí. Se trata de transformar, a través de la redistribución de la propiedad, el funcionamiento y la estructura autoritaria de la sociedad, en una *estructura social cooperativa*, como la denominó; de crear un nuevo *principio de integración social ético*, cuyos objetivos van más allá de la mera satisfacción de las necesidades materiales; es decir, crear y organizar aquello que está ausente, en palabras de Weil.

La vida real como utopía, o eso que denominó el sociólogo estadounidense Lewis Mumford (1895-1990) una *Eutopía*,<sup>28</sup> justamente en oposición a la persecución de paraísos inalcanzables. Es decir, el espacio social donde los medios y los fines están clara y categóricamente definidos y delimitados, subordinando los primeros a objetivos humanos para intentar el éxito de la *vida comunitaria*.

---

<sup>28</sup> Mumford, Lewis. *La historia de las utopías*. Pepitas de calabaza. La Rioja, 2013 [1922].  
Mattié, Mailer. *La felicidad del bailarín*; *Op. cit.*

## EL DINERO: MEDIO Y EXPRESIÓN DE LA INTERDEPENDENCIA ENTRE LOS SERES HUMANOS

El intercambio de los productos del trabajo y el origen del dinero, no son actividades cuyo estudio pertenece exclusivamente a la teoría económica, como planteó a comienzos del siglo XX el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel (1858-1918).<sup>29</sup> Poseen también, sin duda, un componente psicológico, moral y ético y deben ser, por tanto, objetos de observación y estudio de la filosofía. Es necesario, pues, reflexionar sobre el dinero desde la perspectiva de valores y conexiones no económicas y sus efectos sobre otros ámbitos, puesto que -enfaticó Simmel-, el dinero no es más que un *medio*, un material para la representación de las relaciones entre las manifestaciones más externas y reales y los ideales de la existencia y de la historia.

Se trata -sostuvo- de ir desde la superficialidad de lo económico hasta los valores y significaciones de lo humano. El dinero es precisamente el símbolo donde la *reciprocidad económica* expresa su valor, y solo pudo haberse desarrollado a partir de valores que existían antes. Así, la cualidad del dinero, propia de todo aquello que es intercambiable, se fue manifestando en un objeto aislado que comenzó a ejercer una función monetaria. El dinero -subrayó- es una *acumulación abstracta* de valor, su representación; donde no hay nada que cambiar, el dinero carece de valor. Es, en resumen, expresión y medio de la relación, de la interdependencia de los seres humanos, de la realidad que hace depender la satisfacción de las necesidades de uno de la

---

<sup>29</sup> Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*. Capitán Swing. Madrid, 2013 [1900].

del otro. Considerado un fin, esta función desaparece, cuando se puede satisfacer una necesidad sin contraprestación alguna.

## 2

El matemático y escritor estadounidense Charles Eisenstein (1967) publicó en 2011 el libro *Sacred economics. Money, gift and community in an age of transition*, cuya inspiración rememora el pensamiento de Silvio Gesell. El autor formula la inversión del funcionamiento del sistema monetario actual mediante acuerdos de emisión de dinero a escala local, biorregional y mundial, respaldada por medidas de protección del patrimonio natural. Su función económica sería facilitar la diversificación de la producción y el intercambio de bienes, tomando en cuenta que a menor producción local mayor es la necesidad de dinero. Eisenstein, por otra parte, además de una *tasa de depreciación* de la moneda, propone implementar un *impuesto de liquidez* en relación principalmente con el dinero electrónico. De este modo, la nueva moneda, sujeta a perder valor en el tiempo, constituiría un estímulo al crédito, aun a cero interés, al confluir con el interés negativo, se privilegia su función como *medio de cambio* y se anula su función como *medio de acumulación*: si el dinero es tan perecedero como un *saco de papas* -supuso-, nadie querrá atesorarlo, sino utilizarlo y cuanto antes mejor.

Paralelamente a la creación de nuevo dinero, estimó el desarrollo de *redes de trueque*, conjuntamente con los llamados *bancos de tiempo* como forma de intercambiar conocimientos y habilidades; a su vez, la introducción de monedas sociales actuaría como un instrumento para revitalizar la economía local y conectar bienes y necesidades. En opinión de Eisenstein, la

transición debería conducir finalmente al desarrollo de la *Economía del don*, mediante el crecimiento del intercambio sin que medie el dinero.

Gesell supuso, en efecto, que la eliminación del interés en el nuevo orden económico sería instrumento suficiente para equilibrar la producción. El dinero como *medio de cambio* podrá garantizar que la riqueza, en vez de acumularse, sea distribuida. *El poder -vaticinó- será arrebatado a los privilegiados y el género humano, bajo la dirección de los más capaces, marchará hacia la cumbre.*

### ¿FUTURISMO SOCIAL?

Alvin Toffler observó -como he señalado antes- que, en ausencia de control institucional sobre la velocidad del cambio que el impulso acelerador imprime a la *sociedad superindustrial*, la población se vería sumida en lo que denominó un *fracaso masivo de adaptación*. Amenaza, no obstante, que debería inducir a la reflexión acerca no solo del ritmo del cambio, sino fundamentalmente sobre la dirección y los objetivos de nuestras acciones, restablecer los nexos con el pasado y construir lo que podríamos llamar una verdadera *vocación del pasado*, para recuperar así los vínculos con antiguos modos de pensamiento y de adaptación que se corresponden con ideales olvidados, no realizados, como propuso Chesterton.

De hecho, nada podría contribuir mejor a la reducción de la velocidad del mundo contemporáneo que detenernos a buscar en el pasado, alterando radicalmente la dirección en la que vamos. En realidad ¿qué sentido tiene exigir a los seres humanos, desarraigados, agobiados y enfermos, un nivel de



adaptabilidad jamás conocido antes, en nombre del *poder de acumulación* y del interés monetario?.

En lugar de buscar a toda costa la adaptación humana a los desmanes del progreso infinito y demás utopías, el pasado revelaría que el equilibrio del orden social exige, entre otras estrategias importantes, reducir la incertidumbre y fomentar el arraigo. Para Toffler, sin embargo, la alternativa consistía en escoger entre variados modelos de futuro, porque, a su juicio, no podemos cambiar ni restaurar el pasado. Aminorar la incertidumbre y promover el arraigo incluiría, precisamente, disminuir los niveles de transitoriedad, novedad y diversidad en la sociedad. En la Antigua Grecia, el Oráculo de Delfos, bajo la protección del dios Apolo, fue una institución vigente durante mil años, cuyas *pitonisas* debían mostrar una conducta irreprochable a las que acudían ciudadanos y poderosos; y el pueblo Hopi, originario de América del Norte, fundamentaba la vida comunitaria en el principio de prever los efectos de las acciones sociales en las próximas siete generaciones. Como sabemos, la *sociedad superindustrial* ignora los efectos de la incertidumbre en la vida social, lo que exige, sin duda, prácticas e instituciones simbólicas.

Toffler, además, obvió por completo el problema del monopolio de la propiedad, sobre todo en relación con la tecnología; pensaba que, en realidad, ésta actuaba a sus anchas en medio de un vacío político que impedía controlar su efecto acelerador. Propuso, por tanto, la intervención institucional para fomentar la investigación de sus efectos y tomar decisiones al respecto, como si la propiedad no interviniera. En su opinión, pues, el problema de la *sociedad superindustrial* reside en la falta de control, principalmente político.

No sabemos -advirtió- si es ya un mundo demasiado complejo y veloz para ser limitado, si nos dirigimos, en verdad, hacia un suicidio colectivo.

Desde esta perspectiva propuso, entonces, la estrategia que denominó *Futurismo Social*, cuyo objetivo sería precisamente controlar la dirección del cambio y revertir el carácter antidemocrático, jerárquico y de corto plazo que ha caracterizado a la tecnología. Trascender la tecnocracia -subrayó-, controlando el ritmo y la dirección de la tecnología, midiendo, por ejemplo, el *índice de transitoriedad* y el *índice de novedad*, no solo el índice de crecimiento económico. Advirtió, asimismo, sobre la necesidad de crear *santuarios de imaginación social*, integrados por miembros de las comunidades, escuelas y asociaciones, con el fin de proponer soluciones sobre el *futuro posible y preferible*, conjuntamente con la ciencia que debería participar en el proceso imaginativo, y no solo en la actividad de crear *amortiguadores* del cambio. Generar lo que llamó el *utopismo de colaboración* -fábricas de utopías- e instalar un continuo plebiscito sobre el futuro en un espacio de desarrollo democrático. Consideró, igualmente, la posibilidad de instalar *Asambleas del futuro social*, en representación de localidades y unidades sociales como industrias, empresas, Iglesias, propietarios, artesanos, agricultores, etcétera, en su consideración la tarea política más crucial de las próximas generaciones; es decir, la acción política dirigida fundamentalmente a la adaptación. Así pues, el objetivo central del *futurismo social* sería someter el proceso evolutivo del planeta bajo el dominio de la tecnología, a la guía consciente del ser humano, considerando el cambio acelerado y sus efectos el gran enemigo de la vida. Detener, en fin, la aceleración que amenaza a la humanidad con el *shock del futuro* y crea problemas como la guerra, destrucción de la

naturaleza, racismo, injusticia, opresión y desigualdad. *Humanizar el futuro*, subrayó.

## EL QUINISMO DE LOS FINES

Si Diógenes regresara -escribió Sloterdijk<sup>30</sup>, saliera de su tonel, se enterara de las dos guerras mundiales, del capitalismo y del comunismo, escuchara conferencias acerca de estrategias nucleares o de los impuestos sobre la plusvalía y lo entrevistasen en la televisión, tal vez lo veríamos bastante molesto ante todo eso que supera lo que él probablemente podría soportar. Los atenienses -escribió- le parecerían tal vez menos chiflados, a la vez que no encontraría palabras para clasificarnos; por miedo a la psiquiatría, además, tendría que renunciar a andar por las calles con su linterna a plena luz del día, buscando *Hombres*. Le embargaría, entonces -concluyó-, un sentimiento que jamás había sentido antes en Atenas: tener algo importante que decir, además de pedir a los poderosos que se apartaran de su lado y no le quitaran la luz del sol.

El cinismo moderno -subraya Sloterdijk-, solo se puede enfrentar, pues, si retornamos a lo que ha llamado el *quinismo de los fines*. Es decir, si nos despedimos definitivamente del espíritu de las metas alejadas y de las grandes utopías, limitando al máximo nivel la voluntad de poder, el monopolio de la propiedad y el poder de la acumulación; la *razón química* sustituye así a la *razón cínica*, comenzando el fin de la ideología y de la propaganda, abriendo camino a la verdad.

---

<sup>30</sup> Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica; Op. cit.*

Sería adecuado, pues -indica Sloterdijk-, un Diógenes retornante que ofrezca a la modernidad el fin del cinismo; la voluntad de la vida dando respuestas a todo el mal que la teoría y la ideología han esparcido por el mundo. El *quinismo* -reitera- como el *arte espiritual de la supervivencia*, resistencia intelectual, sátira y como crítica, protegiendo la vida de la falsa abstracción y del embrutecimiento que ha tenido lugar a través de lo que denomina *existencialismo vulgar*, *marxismo vulgar*, *sociología vulgar*, entre otras vertientes. *Desentontecer* constantemente la herencia teórica del siglo XIX e intentar elaborar un nuevo principio de *realidad postindustrial*, no transhumano; recuperar, en fin, los lazos perdidos que unen la reflexión y la vida.

En su criterio, además, el desafío del mundo moderno es construir diseños exitosos de inmunidad, esferas que garanticen la protección material y emocional. De hecho, el orden social -decía Simone Weil- exige un método geométrico; vivir es crear esferas, afirmó Sloterdijk. Reconocer, en suma, que en la dirección actual no se puede continuar, es, a su juicio, el único hecho de importancia ética universal en el presente.

Precisamos, en efecto, de una *Geometría del orden social* que altere radicalmente la relación y la definición de los medios y los fines. La *globalización negativa* hoy día avanza desdeñando cualquier alternativa, dando vueltas sobre sí misma -advierde Sloterdijk-, alejada de la filosofía y de la teoría crítica, sumida en un monólogo para celebrarse a sí misma. La filosofía -reitera-, debe ser capaz de hacer *Profesión de Fe*; declarar públicamente la creencia en la humanidad y en la verdad, confirmar la verdad. Pensar en valores universales proporciona protección frente al futuro, limita la

incertidumbre. El papel de Diógenes -escribe-, es, en suma, el de un perturbador, el quínico que se pone del lado de la vida, el que padece la realidad; aquel que con lúcida distancia contempla el mundo, como sentencia un hexagrama del I Ching, el libro de las mutaciones.

### *LA MALDICIÓN DE LA OBEDIENCIA PASIVA*

Un nuevo ideal, sin duda -como advirtieron Chesterton y Weil-, exige seres humanos que prescindan del Estado para satisfacer sus propias necesidades, las del cuerpo y las del alma, justo en la dirección contraria en la que vamos. Las necesidades humanas no pueden seguir sujetas exclusivamente a los medios convertidos en fines, a las *erramientas*, sino vinculadas a la comunidad, a las obligaciones y responsabilidades individuales, no solo al derecho. Soñar, en fin, con la antigua labor moral e intelectual de construir la democracia que no conocemos, otorgando al Homo Sapiens -en palabras de Chesterton- *tanta humanidad como sea posible*.

Huxley advirtió igualmente acerca del apremio de transformar el individuo ambicioso en un *ser despegado*; el único -decía- capaz de crear un mundo mejor, de justicia, libertad y cooperación pacífica entre personas desinteresadas, activas y responsables, ajenas a la *estupidez de las multitudes*, organizadas en grupos y asociaciones autónomas e independientes. En un ambiente emocional, en fin, adecuado al trabajo y al pensamiento, la educación, la mutua responsabilidad y la práctica de la verdadera democracia, puesto que la *obediencia pasiva* -subrayó- es el mal, contrario a la *obediencia voluntaria a jerarquías legítimas* que Simone Weil consideraba también una de las necesidades fundamentales del alma.

Renunciar a nuestro libre albedrío a cambio de las quimeras de la tecnología, como propone el *transhumanismo*, es, de hecho, aceptar pasivamente nuestro fracaso como especie.

Madrid, Adviento de 2023

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *Capitalismo comunista*. 2021. En: En: <https://institutosimoneweilediciones.wordpress.com/2020/12/16/capitalismo-comunista-giorgio-agamben/>

Chesterton, G.K. *Lo que va mal en el mundo*. Acantilado. Barcelona, 2008 [1910].

Chesterton, G. K. *Los límites de la cordura*. El buey mudo. Madrid, 2010 [1926]; traducción de María Raquel Bengolea.

Gesell Silvio, *El orden económico natural. El dinero como debe y puede ser*. Editado por E.F. Gesell. Buenos Aires, 1936; traducción de la séptima edición alemana.

Huxley, Aldous. *El fin y los medios. Una reflexión inteligente en tiempos de intolerancia*. Biblioteca Digital de Aquiles Julian. [1937].

Keynes, J.M. *Las posibilidades económicas de nuestros nietos*. En: <http://gesd.free.fr/keynietos.pdf>

Mattié, Mailer. *La bondad del dinero. El tránsito hacia nuevas formas de convivencia social*. Instituto Simone Weil ediciones; Colección *Metaxu* nº 8. Madrid, 2015.

Mattié, Mailer. *La felicidad del bailarín. Realidad negativa y porvenir en la obra de Silvio Gesell, Lewis Mumford y Zygmunt Bauman*. Tarén ediciones. Madrid, 2022. En: <https://institutosimoneweilediciones.wordpress.com/2022/05/13/la-felicidad-del-bailarin-realidad-negativa-y-porvenir-en-la-obra-de-silvio-gesell-lewis-mumford-y-zygmunt-bauman-mailer-mattie/>

Mumford, Lewis. *La historia de las utopías*. Pepitas de calabaza. La Rioja, 2013 [1922].

Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil*. Acantilado. Barcelona, 2013; traducción de Jordi Bayod Brau.

Sartori, Giovanni. *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Taurus. Buenos Aires, 1998.

Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*. Capitán Swing. Madrid, 2013 [1900].

Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela. Madrid, 2003. [1983], traducción de Miguel Ángel Vega Cernuda.

Sloterdijk, Peter. "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica". Conferencia pronunciada en la Universidad de Harvard, Massachusetts; mayo, 2000. En: Revista *Observaciones filosóficas. España, mayo 2006*.

Sloterdijk, Peter. Normas para el parque humano. Siruela. Madrid, 1999. Conferencia pronunciada en Baviera, julio 1999.

Sloterdijk, Peter. *En el mundo interior del capital: Para una teoría filosófica de la globalización*. Siruela. Madrid, 2010; traducción de Isidoro Reguera.

Weil, Simone. *Profesión de fe. Antología y crítica alrededor de su obra*. Versión corregida y aumentada. Edición y traducción de Sylvia María Valls. México, 2006. En: <https://institutosimoneweilediciones.wordpress.com/2018/03/09/simone-weil-profesion-de-fe-antologia/>

Toffler, Alvin. *El shock del futuro*. Plaza y Janés. Barcelona, 1973 [1965].