

MONOGRAFIA COMPLEJIDAD

COMPLEXITY MONOGRAPH

El concepto de complejidad

The concept of complexity

DEMANDADO 1-10-2018 REVISADO 23-10-2018 ACEPTADO 1-11-2018

Rubén H. Zorrilla

*Sociólogo y
ensayista*

Universidad de
Buenos Aires,
Argentina

Palabras claves:

*Complejidad,
marxismo, so-
ciedad*

Key Words:

*Complexity,
marxism, society*

RESUMEN Gran parte de los textos sobre ciencias sociales utilizan ocasional, aunque repetidamente, el término “complejo” o “complejidad” para calificar a fenómenos. relaciones. estructuras o procesos de la sociedad o la cultura. especialmente cuando tratan aspectos de la denominada “modernidad”. Sin embargo. nunca existe una consideración pormenorizada del significado de estos términos, ni de su lugar en una teoría sociológica. no obstante su pertinencia.

ABSTRACT Much of the social science texts often occasionally, even repeatedly, use the term "complex" or "complexity" for qualifying phenomena. relations structures or processes of society or culture. especially when dealing with aspects of "modernity" concern. However. there is never a detailed condition of the meaning of these terms, nor their place in sociological theory. notwithstanding its relevance.

1 Conceptualización de la compleji-

El rechazo u olvido a detenerse en el escrutinio de la idea de “complejidad” para vigorizar su utilidad descriptiva o explicativa en el conjunto de una reflexión teórica no supone, necesariamente, desaprensión o descuido conceptual. Sólo quiere decir que se emplea el término en el sentido corriente (algo “complicado”) dentro del lenguaje común.

Sabemos que la terminología científica, no importa lo rigurosa que haya llegado a ser, pende, en sus fundamentos, del lenguaje forjado impensada, y espontáneamente, en los incessantes intercambios humanos, con sus vaguedades, imprecisiones e intuiciones, hasta constituir el eje de la cultura. A medida que una ciencia mejora y sistematiza sus observaciones y elabora sistemas de hipótesis, va clarificando los términos que utiliza y huye en lo posible de las ambigüedades propias del lenguaje común. Se trata de una tarea lenta, indispensable e infinita, que redefine y precisa los términos y conceptos, y crea nuevas ideas y sistemas de ideas para aprehender el cosmos de cada objeto formal de estudio.

En síntesis, los términos “complejo”, “complejidad” y “complejización”¹ necesitan ser redefinidos para que puedan ser incorporados más productivamente a las teorías sobre la sociedad y la cultura desde la sencilla significación común de algo “complicado”. Estas consideraciones acerca del significado de un término, o de otros, no implican afirmar que con ellas se esclarecen, en algún sentido, los problemas a los que el concepto va a aplicarse, ni que validan las hipótesis o teorías que habrán de incorporarse. Sólo hacen más transparente las argumentaciones y ofrecen un espacio más amplio y menos confuso para el desarrollo de las discusiones.

2 El contenido teórico del término “complejo”

Éste es el significado específico que propongo para el uso de “complejo”, “complejidad” y similares en las ciencias sociales:

- 1 Una sociedad, o sus estructuras, son más complejas cuando cuentan con más cantidad de status-roles, más variedad de ellos, y más *frecuencia en las interacciones* (sean personas, grupos, estructuras, sociedades o culturas sus prota-

¹ Este tema lo traté en detalle en mi libro *Principios y leyes de la sociología* (1998).

gonistas), es decir, más relaciones sociales, o intercambios de valores (materiales o espirituales; en otras palabras: bienes, servicios, ideas, emociones o sentimientos).

- 2 Cuanto mayor es la complejidad, mayores son también las intermediaciones (mediaciones o mediatizaciones) entre personas, grupos, estructuras, asociaciones, instituciones o sociedades, para cubrir los intersticios de las relaciones, a fin de hacer posible el contacto entre ellos. Las intermediaciones no suponen sólo un aumento de las transacciones o relaciones entre las unidades implicadas (personas, grupos, u otras), y por lo tanto más frecuencias en los contactos (intercambios o interacciones) entre ellas, sino también más distancia social -a veces psicológica o espacial- y, en general, un horizonte más vasto de posibilidades de vida (más status, más roles, más relaciones sociales, más elecciones).
- 3 Al mismo tiempo que aumentan las personas, los grupos y las estructuras comprometidas en las interacciones o intercambios, aumenta la *velocidad* de estas relaciones, intercambios, transacciones e interacciones.
- 4 En el plano psicológico, la complejidad induce inevitablemente mayor individualización (diferente de "individualidad" e "individualismo").

El sistema de transporte, el sistema electoral, el mercado, la policía, el dinero, el teléfono, la prensa, entre miles, constituyen intermediaciones o mediatizaciones típicas en una sociedad de alta complejidad. El conjunto de la institucionalidad es un marco general que mediatiza la acción de los actores sociales. Cualquier medio de comunicación o transporte acerca a los protagonistas de la acción social (sea cual fuere la unidad de análisis que consideremos), lo que permite superar las separaciones (físicas, sociales y a veces psicológicas) o el aislamiento de los agentes sociales. Los partidos políticos, por ejemplo, son grandes intermediarios (o mediatizadores) para reducir la distancia entre las elites, los sistemas de liderazgo, los gobernantes y los gobernados, en el contexto de estructuras sociales muy extensas y muy diversificadas, y, por eso, muy complejas.

De este modo, dado que se genera una enorme cantidad de

acciones sociales, extraordinariamente diferentes, con la profusa emergencia de fenómenos sociales absolutamente nuevos e inesperados, los actores sociales necesitan y demandan más y mejor información, nunca suficiente ni suficientemente buena: de ahí la incertidumbre de los actores para tomar decisiones, siempre cruciales, acerca del curso probable de la acción que van a emprender.

Las frondosas intermediaciones de las sociedades complejas y especialmente de las sociedades de alta complejidad, tienen una decisiva consecuencia psicológica: como los actores que interactúan desconocen la funcionalidad esencial de los status-roles que desempeñan, sólo destilan críticas a la enmarañada red de relaciones sociales en las que deben necesariamente moverse (¿no podríamos tener relaciones más sencillas, en las que, por ejemplo, pudiéramos tratarnos como hermanos o amigos?).

Sienten que los intercambios implicados en las relaciones pierden inmediatez, tanto personal –con su carga de afectividad– como su sentido o significación, extraviados en la inmensa cantidad y variedad de transacciones y bienes, o, dicho de otra manera, en la grandiosidad de los mercados.

Pero precisamente esta neutralidad afectiva es una de las condiciones de la libertad. La complejidad no impide la manifestación de la emocionalidad, los sentimientos, en suma, de lo afectivo. Si los actores lo desean, en cualquier circunstancia de las transacciones se puede volcar esa energía psíquica, y así vemos que a veces sucede en la realidad. Pero eso queda librado a la elección o la voluntad de los que intervienen en los intercambios. La neutralidad afectiva preserva a las personas de hacerlo cuando ellas no lo quieren, que es en cambio lo que ocurría con las acciones impuestas prescriptivamente en las relaciones comunitarias y corporativas de las sociedades tradicionales.

Con la proliferación de las intermediaciones se hace más consciente la alienación existencial que emana irrevocablemente de las relaciones sociales (en cualquier lugar y tiempo) y que se funda en el hecho de que ellas son imprevisibles en sus consecuencias, o, 10 que es 10 mismo, que 10 que habrá de ocurrir en la realidad de la vida social será inesperado (es decir, será la sustancia de la historia) y, 10 más probable, en

muchos casos, indiferente o contrario a los deseos de los actores, aquellos que precisamente con sus acciones -e intenciones- originaron el nuevo acontecimiento o fenómeno social.

Las intermediaciones, que son las que disminuyen la distancia social (a veces también física y psicológica) entre los protagonistas de la acción, agrandan simultáneamente el espacio social, aumentan las potencialidades de la elección y creación de los actores sociales, pero difunden también las incertidumbres de toda acción, precisamente porque hay más acción electiva y menos sujeción a las imposiciones de normas y valores y conocimientos propios de las coacciones colectivistas o comunitarias.

La gente desea una sociedad simple, en lo posible armónica, a fin de huir de los problemas difíciles que depara siempre el vivir, pero no quiere perder las ventajas que ofrece la sociedad de alta complejidad. Desea, además, la constancia del orden en el que se ha socializado, el no-cambio, porque toda modificación en el sistema significa un ataque a su seguridad psicológica. a su horizonte de comprensión –penosamente elaborado en el proceso de socialización– y, al mismo tiempo, un impulso crítico a penosas adaptaciones.

Si la complejidad supone más estructuras, y más diversificadas, significa que hay más diferenciación estructural y más especialización funcional. Cuando, por ejemplo, en la sociedad tribal comienza a perfilarse la diferenciación entre guerreros y hechiceros, toda la estructura de poder adquiere status-roles especializados que importan funciones no miscibles entre ellos, precisamente porque –más allá de sus conflictos latentes o expresos– se complementan dentro de la sociedad global.

3 Ejemplos de diferenciación y especialización

Inicialmente, lo más probable es que en muchas sociedades tribales –si no en todas– las funciones de supremo jefe guerrero y supremo hechicero hayan estado fundidas en una sola persona y que este fenómeno se haya prolongado en las sociedades que primero accedieron a la formación de un estado. La aparición del estado suponía la unión política de varias

tribus y el inicio de una nueva secuencia en el grado de complejidad, con nuevos niveles de diferenciación institucional y especialización funcional. Y a pesar de que el rey reunía los poderes de guerreros, magos y sacerdotes o hechiceros, aparecieron guerreros y sacerdotes como grupos y estructuras separados, con roles claramente especializados.

La formación del estado, con su inevitable *ethos* totalizador, provocó con el tiempo más contactos, y más lejanos, con otros grupos o sociedades diferentes, lo que derivó en transformaciones culturales que se tradujeron finalmente en mayor complejidad, es decir, más diferenciación y más especialización. La creación del estado, a su vez, determinó la emergencia de corrientes religiosas más vastas, más elaboradas, de tipo universalista, con un nuevo sacerdocio, preocupado por centralizar su poder y unificar las creencias de las diferentes tribus. Este nuevo sacerdocio tendía a ser más independiente de las influencias locales y debía luchar por eso contra los dioses locales, regionales y aun familiares, o procurar asimilarlos a las fuerzas de la centralización.

Todo este vasto proceso, si difirió históricamente en diversas sociedades y culturas que interactuaban más intensamente en la nueva integración que suponía el estado, es sociológicamente el mismo: desarrollaba más complejidad (si no se estancaba y retrocedía debido a vicisitudes históricas), más diferenciación estructural y más especialización funcional.

En la tradición política del antiguo Egipto, en la persa, y de ésta en la historia del imperio romano, y antes, en el final de la aventura de Alejandro Magno (356-323 a.C.) la fusión del jefe político supremo con la máxima encarnación del poder religioso universalista, es un arrastre de la inercia cultural y una exigencia para consolidar el estado recién surgido, en el contexto de una variedad de tribus que encaran una nueva integración.

En Grecia y Roma, sin embargo, los militares y los políticos mantuvieron alejados del dominio del estado a los sacerdotes, no obstante la importancia de la religiosidad. Fue un paso fundamental en los grados de secularización, y también en la diferenciación y especialización. Toda complejización presiona hacia éstas y la secularización. Esta relación particular entre la religión y el estado en la experiencia greco-romana se

halla justificada vigorosamente en la tradición cristiana ("Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios") a despecho del testimonio histórico que nos puede sugerir la historia del papado².

Esa norma cristiana se prologó decisivamente en el desarrollo político de la tradición cultural de occidente, aun cuando el estado prácticamente desapareció con la caída del imperio romano, y, al mismo tiempo, la iglesia se afianzó en su estructura burocrática y su hegemonía religiosa sobre Europa. No obstante, el poder político secular, a través de continuas reyertas de los príncipes con el papa, por más cristianos que fueran, mantuvo celosamente su separación del poder religioso, rasgo que se consolidó con el nacimiento de los primeros estados nacionales.

Esta circunstancia dio una base esencial para el proceso de secularización que se expandió luego en Europa con el crecimiento y diversificación de los mercados. La independencia del poder político del religioso señala una diferenciación institucional y una especialización funcional decisiva para el desarrollo de la complejidad de la cultura occidental. Señala también un aspecto inhallable en los procesos culturales e históricos de Asia y África.

En estos ejemplos se advierte que la formación del estado por la unificación de varias sociedades tribales implicó un aumento de la complejidad. La misma consecuencia —o su acentuación— tuvo la emergencia de las primeras manifestaciones de las religiones universalistas que, según mi retrodicción, fueron el resultado de los grandes fenómenos de unificación política que originaron el estado. Finalmente, en el caso especial de occidente, la consolidación de un poder político secular, así como las posibilidades sociales (políticas y económicas especialmente) que originó, indujeron más complejidad.

Rara vez, si hay alguna, los protagonistas de la acción social son conscientes de estos grandes acontecimientos o procesos en lo que están inmersos. y mucho menos de sus conse-

² Ver de Leopold von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna* (1993).

cuencias probables o efectivas. Aquí está una de las raíces entre las esenciales y metafísicas de la irradicable alienación humana.

4 Estimación empírica de la complejidad

Si la complejidad depende de la cantidad y diversidad de status-roles, de la frecuencia y velocidad de las interacciones entre los actores (personas, grupos, instituciones, asociaciones, sociedades) y aceptamos que estos atributos se expresan en grandes diferencias institucionales y especialización funcional (tal como ocurre en la evolución biológica), entonces el concepto de "complejidad" tiene referentes empíricos directos, estimables y aun medibles metodológicamente, que conforman un espacio lógico compartido para formular y discutir hipótesis o sistemas de hipótesis, más allá de las interpretaciones o ideologizaciones que puedan tener los observadores científicos.

Lo fundamental es que las sociedades presentan grados variables de complejidad y que este hecho hace posibles estimaciones analíticas básicas –por su importancia teórica, descriptiva o explicativa– acerca de su dinámica estructural y funcional.

La noción de "complejidad" implica necesariamente un enfoque comparativo para hallar correlaciones, regularidades, diferencias e incompatibilidades entre acontecimientos, procesos, estructuras y funciones. Implica también la idea de evolución en la medida en que, internamente, las estructuras y los grupos luchan y compiten, y, externamente, en que las sociedades y las culturas se desafían –y son desafiadas– por fenómenos naturales y sociales inesperados.

Comprende asimismo a la idea de progreso, cuyo contenido conceptual puede ser evaluado –al menos tentativa e inicialmente– como expresando mayor complejidad, tanto respecto de otra u otras sociedades, como respecto de una situación dada de la misma sociedad, o en sus estructuras componentes. Esta idea, muy escueta y cauta, de progreso, no supone progreso necesario, ni indefinido o automático, ni, en principio, progreso ético, ni un progreso que no impida retrocesos evolutivos, y aun destrucción de la unidad de análisis en consideración (sea persona, grupo, estructura, socie-

dad, cultura u otra).

El incremento de la complejidad, que no es un hecho consciente, voluntario o deseado, sino algo que les ocurre a las estructuras sociales —siempre asincrónicamente— deriva de la extensión y profundidad de los conflictos, de las entropías sociales del orden existente y de la reconstitución y redefinición a través de la nueva integración (siempre rehecha). Los cambios permanentes de los mercados, o su aparición, ampliación o destrucción, son una muestra de ese proceso permanente de transformación de las transacciones que tienen lugar en escala macro social y en el mundo cultural.

5 Aspectos psicológicos de la complejidad

Estas grandes alteraciones sociales, que se aceleran al mismo tiempo que crece la complejidad (lo que quiere decir que la velocidad de los intercambios, junto con la información, aumentan y se multiplican en su diversidad) provocan inseguridad psicológica (en cuanto están modificando continua y gravemente el horizonte de expectativas construido por los actores sociales en su proceso de socialización) y provoca también incertidumbre en la toma de decisiones, lo que indica simultáneamente individualización, aumento de la soledad y exigencia de creación (porque la vida se torna más crítica y no convencional, y ofrece más estímulos y más posibilidades para la acción electiva). También induce más libertad y un peso creciente e inevitable: más responsabilidad.

Toda la estructura institucional se ha formado como un entramado de elementos heredados del pasado y elementos nuevos, inesperadamente decantados por la historicidad, que se mezclan y combinan, o se repelen, y que incitan a los actores a realizar los intercambios según los criterios de universalismo, especificidad, neutralidad afectiva, desempeño y orientación hacia sí mismo³. Por eso hay más individualización y, al mismo tiempo, más impersonalidad y más privacidad o intimidad, pero también más soledad.

La orientación hacia sí mismo (una manifestación de la individualización no supone más egoísmo, ni menos solidaridad,

³ Conceptos tomados de Talcotl Parsons et al. *Hacia una teoría general de la acción* (1968: 100ss).

sino más posibilidades para defender la integridad de uno mismo y para preservar la esfera de su acción electiva. Diría que en estas condiciones de incremento de la individualización la solidaridad es "más" "orgánica" y menos "mecánica" (propia de las presiones colectivistas y comunitarias), más extensa, responsable y comprometida (en el sentido de que es más personal y más voluntaria) que en la sociedad simple.

Implica, por lo tanto, menos coacciones colectivistas, tanto sociales como culturales, que minimizaban la acción electiva, disminuían la intimidad y daban un poder casi absoluto a los grupos, especialmente a la familia, y a la autoridad anónima. Los grupos (familia, el clan, la tribu o las corporaciones o grupos religiosos) dominaban por completo a los individuos en las sociedades simples, y reducían a un nivel mínimo a la acción electiva⁴.

Los rasgos de personalidad que eran estimulados por el desarrollo de la sociedad compleja y que a su vez promovieron a ésta, se orientaban en sentido contrario a las coacciones grupales y comunitarias, reforzados por el profundo proceso de secularización desatado por la expansión y diversificación de los mercados y la difusión del dinero. Los grados de soledad, de impersonalidad en muchas de las interacciones, y de responsabilidad, constituyen la carga inevitable de la individualización, pero también ampliaron las posibilidades de enriquecer la vida.

Los protagonistas de la acción social, en el sistema conformado por una sociedad de alta complejidad, no evalúan, ni pueden hacerlo –salvo que se pusieran a pensar profundamente el tema– las propiedades contradictorias, positivas y negativas para su seguridad psicológica (por ejemplo, más libertad, más acción electiva, más creación y más posibilidades de vida, pero más soledad, más inseguridad, más exigencias de responsabilidad personal) de la complejidad social. Van a rechazar, con más fuerza, puesto que la individualización se ha elevado, las consecuencias que sientan como limitaciones derivadas de la existencia de los otros, de las entropías sociales y de los condicionantes históricos en general, además de

⁴ Ver en el capítulo 1 de Hans Kelsen, *Sociedad y naturaleza* (1945: 23ss. y 441, nota 61), algunos ejemplos en sociedades primitivas.

los existenciales, que son naturales y previsibles en toda vida, sin pensar que esas limitaciones existieron en toda sociedad anterior, ni comprender que, en general, en la sociedad de alta complejidad son comparativamente menos numerosas y menos intensas.

Además, la formidable revolución de las expectativas producida en la cultura occidental desde el Renacimiento y la Reforma, la extensión y profundidad de la secularización, así como el simultáneo crecimiento de la individualización, aumentaron extraordinariamente el sentimiento de deportación relativa y exacerbaron notablemente la sensibilidad hacia las limitaciones existenciales, al par que las dificultades percibidas antes como naturales se convirtieron, en las nuevas condiciones culturales, como inadmisibles o intolerables, puesto que se interpretaron como derivadas de la sociedad.

6 Los intelectuales y la complejidad

De todos los grupos sociológicamente significativos de la sociedad de alta complejidad, han sido los intelectuales los más psicológicamente afectados por la creciente proliferación de las mediatizaciones (intermediaciones) que propone el incremento de la complejidad. En primer lugar, por la agonía y destrucción de la aristocracia, provocadas por la expansión de la economía de mercado, que originó la disolución de las estructuras estamentales y la consiguiente explosión de las aspiraciones (primer signo de la masificación).

Estos hechos significaron la desaparición de los subsidios o recompensas que reyes, príncipes y nobles daban al arte y la ciencia. Ambas actividades, típicas de la intelectualidad (ahora acrecida y en aumento espectacular debido a los emprendimientos también espectaculares de la economía dineraria) fueron abandonadas a las vicisitudes y tormentas de mercados todavía pequeños, inestables, y poco perfilados, con escasa demanda en cantidad y magnitud del valor, al mismo tiempo que crecía la competencia porque la oferta de trabajo intelectual aumentaba como nunca en el pasado, lo que es explicable: el saber no militar y no sacerdotal estaba ocupando un lugar decisivo en la estructura y funciones de la economía de mercado. así como en la disposición política y la estructura social en general. Por otra parte, el saber no tradi-

cional se acercaba cada vez con más evidencia a los centros de decisiones de la sociedad global.

Esta situación, si independizaba a la intelectualidad de un centro de poder tan influyente en la sociedad y la cultura como la aristocracia –en quiebra definitiva– le daba autonomía y creaba nuevas posibilidades para aumentar su influencia y diversificarse, y arrojaba a gran parte de sus miembros a los bordes de la indigencia. La competencia dentro de los mercados en formación para la intelectualidad, las disputas en los mercados del arte y la ciencia (dicha la palabra "mercado" en su connotación descriptiva, y no peyorativa, como es casi convencional entre los intelectuales) y la competencia con los pares, influyeron para que el resentimiento, potenciado por la inevitable envidia, que es común en los seres humanos (si bien variable en cada persona) y que se manifiesta más allí donde hay más de privación relativa, más incongruencia de status (como ocurre cuando hay un ascenso social de los estratos bajos a los medios), invadió a gran parte de los intelectuales, y curiosamente, éstos, abandonados a su suerte con la caída de la sociedad aristocrática, criticaron y despreciaron a veces con saña –como es típico en Marx– a los incultos burgueses con los que discutían el valor (monetario y no monetario) de su obra.

El resentimiento contra el burgués era también la expresión de resistencia a entrar en las incertidumbres del mercado, al hecho de que las creaciones humanas –cualesquiera sean, aun las de los intelectuales– tienen un precio, ya comprender la naturaleza de los negocios, en los que intervienen todos los bienes que interesan a las personas, entre ellos los más espirituales.

La intelectualidad desprendida de la aristocracia y divorciada de la burguesía –a la que había servido y con la que había simpatizado– quedó "suelta" en la estructura social, envuelta en el vendaval de una sociedad en intenso cambio. con grados más altos de complejidad. La intelectualidad estaba relativamente más libre, pero más sujeta a las imposiciones del mercado y por eso más insegura y más desprotegida. Como la inmensa mayoría que ingresa al mercado de trabajo, sus miembros se hallaban disconformes con el lugar que les había tocado en el sistema productivo, ello, sobre todo,

en las franjas marginales de la profesionalidad, se convirtieron en enemigos de ese sistema y de su fundamento: el mercado.

La animosidad contra éste –que define la naturaleza de la competencia y el fracaso o el éxito imprevisibles, la envidia contra los que tienen influencia en él y, lo peor, lucrán– hicieron que el rechazo a las relaciones impersonales del sistema productivo, con sus mediatizaciones diversas y numerosas –que difunden seguridad psicológica– se extendiese a la totalidad de la sociedad que avanzaba hacia la modernidad, de la cual, sin embargo, la economía de mercado era sólo una parte y, en casi todos los países, una parte pequeña.

Además, esta percepción se arraigaba en el sentimiento de que los aspectos éticos de la sociedad tradicional se habían perdido o se estaban abandonando (lo que era cierto), y que significaba la desaparición de toda ética en beneficio del vil dinero (lo que no era cierto).

7 La complejidad y el cambio ético

Los valores tradicionales estaban modificándose, enriqueciéndose, reformulándose, y se traducían a un nuevo marco de significaciones, más elevado, no más bajo, característico de la acción electiva. Creo, por ejemplo, que la Reforma propagó una profunda inquietud ética y que ella se trasladó también al catolicismo. Esta inquietud se fundaba por una parte en la eclosión, necesariamente traumática, de nuevas condiciones sociales y, sobre todo, de la difusión de una nueva dinámica en el funcionamiento del sistema social y un nuevo *ethos* en los intercambios humanos, no obstante el peso incuestionable de la inercia cultural.

La extensión de la neutralidad afectiva y del universalismo en las interacciones humanas hacían aparecer como "desalmadas" y "no éticas" a las nuevas relaciones sociales (como la institucionalización del interés, el trabajo libre, la lucha contra la censura, el amor romántico, el desafío al "honor" estamental). Curiosamente, en cambio, las relaciones entre señores, señores y siervos, señores y artesanos, señores y campesinos, señores y sirvientes, y sus mezclas, aparecían

falsamente exentas de la contaminación de la ganancia o el lucro, simplemente porque la mayoría de ellas no contaba con el vehículo del dinero. sino de la fuerza física más brutal y más arbitraria, así como de terribles coacciones implícitas, fundadas en la vigencia de la cultura tradicional, y específicamente en el dominio de las personas.

Hoy sabemos que el lucro y la ganancia existieron desde siempre en todas las sociedades concebibles e históricas, aunque no fueran medibles en dinero; que son una consecuencia inevitable de los intercambios humanos, y –lo que suele pasarse por alto ingenuamente– de que su práctica es independiente de que puedan someterse al rigor del conteo, el análisis, la contabilidad o el dinero. Desde sus más tímidas y rudimentarias manifestaciones, la historia del dinero muestra que lo que llamamos "economía de mercado" es apenas el perfeccionamiento y complejización de las más remotas relaciones humanas, y que no debe confundirse con el capitalismo.

En la aparición de la sociedad de alta complejidad, nuevos y más extensos espacios sociales, destinados a más variados y extensos intercambios, que eran además endiabladamente veloces y que creaban más expectativas, pero más inestables, con las consiguientes modificaciones en las normas, los valores y los conocimientos, generalizaron el repudio a la matriz de la modernidad.

Pensadores y artistas denostaron el dinero, el comercio y la industria -aún lo hacen-, sin comprender los inmensos beneficios que aportaban a la vida de la gente, ni considerar las ventajas vitales que de ellos obtenían. Lo que es más incomprensible, sin entender las relaciones que guardaba el crecimiento del comercio y la industria con los desarrollos del arte y la ciencia, cuyos mercados, como ya había ocurrido en la explosión renacentista, tomaban una magnitud y riqueza desconocida en el pasado.

Talmon ejemplifica con la Ilustración francesa este aspecto notable de la intelectualidad:

No hay rasgo que nos deje más perplejos ante la filosofía social francesa del siglo XVIII que la casi total falta de sentimiento o comprensión de las nuevas fuerzas a punto de ser liberadas por la revolución industrial. Pocos vieron

en la expansión comercial e industrial una promesa de aumentar la prosperidad nacional (Talmon, 1956: 64) [y agrega dos páginas después] Todos temían y despreciaban el comercio, las grandes ciudades y la civilización urbana en general(...). Holbach vio en el comerciante un enemigo de la sociedad(...). Lejos de desear ampliar la personalidad del hombre alentándole con nuevas aspiraciones y necesidades, lejos de ver el valor de la civilización en su diversidad y variedad, la mayoría de los escritores del siglo XVIII -moralistas en primer lugar- condenaron la industria y el comercio por provocar, precisamente, 'nuevas e imaginarias necesidades' y excitar los caprichos del hombre (Talmon, 1956: 66).

También los esplendores de la civilización romana, con sus apenas atisbos de alta complejidad en las relaciones sociales, provocaron en su tiempo un rechazo total en sectores importantes de los estratos altos y medios, como lo demuestra el desarrollo de grandes movimientos religiosos, y señaladamente la consolidación y expansión del cristianismo en los tres primeros siglos de nuestra era.

Este rechazo se nutría, tal como ahora, de la ilusoria contrafigura de un mundo antiguo sencillo, armónico y solidario, una "Edad de Oro", un comunismo primitivo o paraíso –mito y utopía– que debido a la maldad de algunos pecadores habríamos abandonado enajenados por la sensualidad irreverente del hace poco descubierto consumismo, un demonio del que sus mismos críticos están en general poseídos, pero del que son inconscientes.

La sociedad compleja, y más aún la de alta complejidad (no en términos absolutos, sino relativos) incrementa la neutralidad afectiva –lo que hace pensar falsamente que hay menos sentimientos– y crea una sensación de soledad y también de abandono, una consecuencia psicológica natural o esperable de la creciente individualización. Pero el horizonte de posibilidades de vida, así como de libertad, patente en la gama de elecciones abiertas para buscar tipos y calidades de vida, se amplía como nunca en comparación con cualquier pasado anterior. Hay más espacio social y cultural para la realización personal elegida, aunque en una estimación macrosocial las posibilidades para concretarla serán siempre difíciles y desiguales, debido al azar genético, al azar sociohistórico y a la voluntad y determinación que estén dispuestos a invertir los

protagonistas de la acción.

Estas posibilidades que abre la mayor complejidad no eliminan los grandes problemas humanos de tipo existencial, es decir, aquellos que tienen que ver con la conservación de la vida en general, ni los problemas sociales y culturales, y sus entropías. Precisamente, estos problemas son más numerosos y acaso más trascendentes que nunca para la pervivencia de la especie, porque los niveles de individualización son más altos y las tensiones que debe soportar la persona, sin las protecciones colectivistas del pasado, infinitamente más grandes. Además, en el nivel estructural los problemas son diferentes y más vastos que en las sociedades simples en cuanto exigen aparatos institucionales diferenciados y especializados, que demandan grandes esfuerzos gerenciales y de coordinación, y una intervención decisiva del saber, que es en rigor una injerencia significativamente mayor de la conciencia, de conciencia crítica, de discusión y consenso, de libertad, y por ello de una vigencia perfeccionada —si bien jamás perfecta— de la opinión pública institucionalizada.

8 La complejidad y la seducción de la utopía

Creo que nunca como ahora, debido a los altos niveles de individualización originados en el increíble incremento de la complejidad, las personas sienten como insoportable asumir la responsabilidad de bastarse a sí mismas, de dirigirse por sí mismas (tienen "miedo a la libertad"), y de luchar con las tensiones fundadas en los problemas originados en la nueva sensibilidad perceptiva, siendo que, comparativa y objetivamente, los registros de esa percepción son menos lesivos para su realización personal que las condiciones que tenían que soportar en la sociedad simple o menos compleja.

Esto no se debe a que los apoyos colectivos hayan desaparecido: son ahora mayores o, al menos, iguales que antes. Ocurre, a mi juicio, que han perdido la inmediatez que tenían en las sociedades anteriores y esto hace que la persona se sienta desprotegida y en cierta medida aislada. Todos estos son efectos de la alta individualización, así como el debilitamiento de la familia y la mayor libertad lo son de la complejización.

Por otra parte, lo insoportable de las tensiones derivadas de

la libertad y la responsabilidad y el reclamo de una recuperación de la simplicidad en los intercambios y de la inmediatez en las relaciones, se debe a que las personas que viven en la sociedad de alta complejidad tendrían que hacer un examen comparativo con otras sociedades para acceder a un conocimiento aproximado de su situación, exigencia que apenas podrían realizar los intelectuales. Sólo les queda entregarse a los desafíos y a las tentaciones, siempre tan opacas, de la vida, y adaptarse a ellas entre su rosario de lamentaciones. Además, esa comparación entre las sociedades del pasado y la actual sería válida únicamente desde una perspectiva global y no personal, dado que las experiencias de una vida, en particular, pueden ser mejores en una sociedad atroz que en una sociedad también deplorable, pero mucho mejor. Sólo los historiadores, filósofos y científicos sociales, es decir, intelectuales, podrían realizar el proceso de esta comparación, que requiere un enorme esfuerzo personal.

La revolución de las aspiraciones que provocó la disolución de la sociedad estamental, y que se originó en la multiplicación de los mercados, la difusión del dinero y la consiguiente desaparición de la sociedad aristocrática, ha tenido como consecuencia, en las grandes masas liberadas de las coacciones colectivistas tradicionales, que ellas aspiren a la desaparición o solución de todos los problemas (las desigualdades, las crisis, las entropías sociales, y, en general, las incertidumbres e imprevisibilidades de la vida en sociedad, cualquiera sea ésta).

La idea de que es posible una "armonía" social, donde todos seamos "hermanos", "compañeros" o "camaradas", suscita la imagen de la familia o la tribu, en suma, la sociedad simple. Éste es precisamente el modelo de las utopías, con las típicas, infalibles e ineliminables coacciones comunitarias sobre las manifestaciones libertarias de los individuos. De ahí el olor carcelario de todas las utopías de los aspirantes a "idealistas".

Sin duda, es inevitable que las personas imaginen situaciones mejores o que tengan ideales relativos a su vida y a la existencia de los otros. Está en la naturaleza humana la necesidad de diseñar futuros posibles, presentir lo que vendrá: es parte

de la direccionalidad que, entre titubeos, querernos imprimir a nuestra vida. De ahí que el futuro -como también el pasado- formen parte irreductible del presente.

48

Pero la imaginación, la fantasía y la locura ("estoy piantao, piantao, piantao...", dice la canción) tienen que ser en alguna medida controladas y morigeradas (nunca completamente) por el mundo empírico, por lo que nos dice la experiencia o la experimentación en términos de sus resultados prácticos, es decir, en términos de lo esperado y lo efectivamente conseguido o producido. Ya tenemos un caudal aceptable de conocimientos en historia, psicología, antropología y sociología, entre otras ciencias sociales, para estimar la validez de nuestros vagabundos imaginativos, sobre todo si ellos tienen la pretensión de aplicarse a millones de personas.

Después de muchos recaudos, concedemos en aplicar vacunas y medirnos el éxito -y la productividad del intento- contrastando las expectativas iniciales al producir la vacuna, con los resultados reales de su aplicación. Éste es el futuro probable convertido en presente. En todas las dimensiones de nuestra vida tenemos que analizar esta relación entre las intenciones derivadas de nuestra fantasía y la realidad, si es que queremos aprender. Más que nunca en el pasado, porque sabemos más, estamos en condiciones de estimar preventivamente, si bien nunca con seguridad, qué es más probable y qué es "loco".

Las utopías sufren de una tara básica: creen que la sociedad es una organización (lo repetiré innumerables veces), y no un proceso, algo que se está haciendo y no ha sido creado por nadie. No es una construcción planeada: está inmersa en lo sorprendente e inesperado. Es implanificable. Todas las utopías nos proponen mundos ingenuos, mundos infantiles, en los que la persona es un monigote de los planificadores. La libertad, lo inesperado, lo sorprendente, el asombro, están erradicados. Es la propuesta de la no-vida, el proyecto miserable de la anticoncreción.

Lo que vio Marx en sus críticas invariables a las utopías es que constituyen proyectos de lo que *debe ser*, o de lo que quisiéramos que fuera, en lugar de estudiar científicamente *lo que está siendo* y lo que *llegará a ser*, independientemente de que nosotros lo deseemos o no: había que descubrir las fuer-

zas impersonales que se mueven en el trasfondo de los fenómenos, para descubrir su sentido (aquí reposa su filosofía de la historia). Lo que se ha llamado "materialismo histórico" responde a esa preocupación. Las utopías eran, entonces, sueños, insinuaciones precientíficas que debían abandonarse por absurdas e inconvenientes, aunque significaran escarceos para prefigurar la posibilidad de cambiar la sociedad. Pero el único camino para Marx era la ciencia.

En este sentido limitado, pero esencial, creo que tenía razón. Pero Martín Buber (1878-1965), un erudito no marxista en los temas del socialismo, en *Caminos de utopía*, reivindicó el derecho de imaginar "cuadros" utópicos para acceder a un nuevo tipo de sociedad (Buber, 1955). Como "el calificativo de 'utopista' pasó a ser el arma más fuerte en la lucha del marxismo contra el socialismo no marxista (Buber, 1955: 15) advirtió que "No debe tratarse de utópico aquello en que todavía no hemos puesto a prueba nuestra fuerza (Buber, 1955: 16).

Es un intento de revalidar, no las utopías convencionales consolidadas en los "cuadros", aquellos que, justificadamente, sacaban de quicio a Cioran, y que lo indujeron a escribir tal vez sus mejores páginas, en *Historia y utopía* (1988), sino intentos cooperativos prácticos. Pero adolecen de la misma ilusión insostenible: que después de ellos, los procesos sociales, las conductas de las personas, y, en síntesis, los resultados, tendrán las formas, las metas y los valores de lo imaginado en los proyectos iniciales. La estructura y la dinámica del estado de Israel es un ejemplo de la distancia entre los que iniciaron los *kibbutzin*; con sus ideas de socialismo cooperativo, y la realidad en la que derivó.

Están también, del otro lado, los "cuadros" desperdigados de la utopía marxista, científicamente fundada, en las que ya "hemos puesto a prueba nuestra fuerza", en multitud de situaciones iniciales y variantes, con fracasos inconmensurables por lo trágico. Ya contamos con un material empírico considerable para estimar la naturaleza de las utopías y sus consecuencias probables.

Detrás de estas concepciones derivadas del "espíritu de geometría" está la idea, siniestra en sus consecuencias -pero no

en las melodías de su canto de sirena- de que la sociedad es un mecanismo o una organización, a la que podemos dominar al punto de planificarla y predecir el curso de su desarrollo. Nada de esto es posible, sino —en forma limitada— para sus organizaciones componentes, pero no para la sociedad global. Es como si quisiéramos planificar un idioma: ninguna academia lo intenta ni podría hacerlo. Está librado total y absolutamente a la impronta impredecible de lo que la gente común —que ignora por completo la gramática— crea sin pensar y sin querer, atravesada misteriosamente por la poesía.

La sociedad es un fenómeno global que se halla sometido a un vastísimo proceso evolutivo e histórico cuyo sentido desconocemos y que nada tiene que ver con la pretensión desorbitada de que algunos miembros privilegiados (la última y dorada generación de sus miembros) alcancen la felicidad y la armonía, a costa de las sacrificadas personas actuales que harán "la última revolución".

Pero formulemos una pregunta ingenua e inquietante a estos profundos pensadores sociales: ¿por qué y para qué alcanzarían la felicidad? Naturalmente, pueden decirnos que los hemos interpretado mal, que no piden tanto. Entonces, ¿para qué jugarnos la vida —y lo peor, la vida de los otros— por algo que no sabemos qué será?

Lo que es seguro es que no sabemos a dónde va la sociedad humana, y, lo más importante, es que nunca la sabremos, así como no sabemos adónde va la evolución biológica, ni para qué, ni por qué existe. De ahí que nunca podremos manejar a la sociedad humana, ni imponerle fines, algo que sí podemos hacer con las organizaciones que creamos, o con nosotros mismos, aunque con limitaciones. Lo más que podemos hacer es tratar de descubrir regularidades en su funcionamiento a través de observaciones y teorías relacionadas con la historia, la antropología, la economía, la psicología, la política y la sociología, para elaborar principios y leyes que nos permitan orientarnos en el tratamiento de las entropías sociales. Esas orientaciones serán sólo probablemente adecuadas, aunque cada vez más productivas, en la misma medida que mejoramos la comprensión de aquellos principios y leyes.

Evidentemente, algunos problemas fundamentales de la exis-

tencia humana no tuvieron, no tienen, y, con alta probabilidad, jamás tendrán solución. Otros tienen quizá resolución a mediano o largo plazo, después de un penoso aprendizaje. Una proporción pequeña acaso tenga solución inmediata o en poco tiempo, aunque es posible que origine otros problemas no previstos. En cualquier caso, la solución tendrá siempre un costo, la que de todas maneras entrañará alguna ganancia, porque el costo de no buscar la solución quizá sería mucho mayor. La opción entonces no es escapar al costo, dado que éste siempre existe, sino de elegir una conducta menos costosa, lo que en general sólo se sabe después de ejecutada, comprobación inevitable en el campo de las decisiones políticas.

La propuesta política de Marx, aunque se podía presumir, como previeron algunos pensadores, que fuera inmensamente costosa, individual y colectivamente, social y culturalmente, tal como había ocurrido con la revolución francesa — señaladamente en el paroxismo del terror (1793)— se podía defender desde nuestra ignorancia: no teníamos los datos que nos depararon las experiencias socialistas del siglo XX, con el suntuoso agregado del guerrillerismo terrorista, el populismo y el nacionalsocialismo. Los colores rosados de la utopía, o de los irresponsables "idealistas" —inconscientes de los daños que habría de causar su ambición de poder— apañaron y apañan cualquier barbarie.

Hasta que Lenin no aplicó con total determinación el programa marxista, que concibe a la sociedad como una organización (un grupo que funciona según mandatos imperativos) no podíamos prever las consecuencias atroces de la utopía y la teoría marxistas. Ahora que conocemos esa experiencia en términos de costos humanos (fundamentalmente éticos, pero también económicos y culturales) y sus variantes en multitud de países de estructuras y culturas muy diversas (países desarrollados y subdesarrollados, países de riquísima historia y de recursos humanos altamente calificados, países de Asia y África) y que, invariablemente, cualesquiera fueran sus condiciones iniciales y cualesquiera fueran sus jefes (Lenin, Pol-Pot, Fidel Castro, Mao-tse-tung, Tito, entre otros) resultaron un fracaso catastrófico, sabernos que no debemos repetirla.

A un costo desmesurado, mucho mayor que el del nacional-socialismo, contamos ahora con un tesoro inmedible acerca del funcionamiento de las estructuras sociales y de sus relaciones con los fenómenos culturales y psicosociales. Un tesoro cuya riqueza apenas ha sido explorada por las ciencias sociales. No obstante el retraso de éstas, el aprendizaje resultante de aplicar el programa marxista –y de sus variantes igualmente trágicas– es inaudito, y será advertido por los científicos en su crucial magnitud sólo con el tiempo, a medida que los materiales de esa verdadera experiencia de laboratorio se incorporen a la reflexión sistemática de institutos y universidades, y se haga vivo, no solamente en los estudiosos de gran nivel, sino en profesores, periodistas y comunicadores sociales en general. Esto no supondrá unanimidad de ideas, lo que es imposible, sino pluralismo y discusión de teorías, pero llevará los problemas a un plano elevado y diferente del actual.

9 Complejidad, problemas y tratamientos

El ejemplo del programa marxista y su aplicación mundial muestra que, para proponer y emprender alguna solución tentativa a los problemas humanos, sean individuales o colectivos, o meramente para plantearlos y mejorar su formulación, hay que emprender una actividad infinita porque se va redefiniendo en sus metas, plagadas de dudas y esfuerzo en su curso.

Además, muchas veces no podremos individualizar los problemas y delimitarlos para formular preguntas que hagan posible un análisis fructuoso, de modo que permaneceremos en la duda. Por otra parte, la naturaleza de los problemas, debido al enriquecimiento o empobrecimiento del saber, o a un proceso de evolución o involución de las relaciones humanas y la cultura, se transforman, de modo que su percepción se modificará.

Algunos, o quizá muchos de ellos, si no pueden ser solucionados, pueden en cambio ser sometidos a tratamientos, formas exploratorias y revocables, pero de alcance empírico, con soluciones parciales y provisorias. Desde el punto de vista sociológico, este hecho del *tratamiento* es fundamental, como en el caso de la corrupción, la delincuencia, u otros casos de entropía social.

La mayoría, y los más importantes de los problemas humanos, son imposibles de solucionar. Y los tratamientos, como sucede característicamente en todos los aspectos de las actividades humanas o, lo que es lo mismo, en las transacciones humanas, no nos dan respiro: originan otros problemas, si bien en un nivel de formulación, Y de posibles soluciones, diferente.

Finalmente, habrá problemas humanos que no entrarán jamás en el área de nuestra percepción teórica, por las inevitables e ineliminables limitaciones humanas, a menos que aparezca alguna mutación genética, espontánea o provocada por el hombre, que potencie la capacidad de su pensamiento. Por eso no podremos ni siquiera formularlos tentativamente: como no los vemos, no existen ni existirán para nosotros, así como no existen para los animales ni el pasado ni el futuro, ni la vejez ni la muerte.

En la consideración de los problemas humanos, tanto individuales como colectivos, hay que recordar que las necesidades humanas no son estables. Crecen con la complejidad y la individualización constantemente, incrementando el déficit natural que ya existe en la sociedad entre las necesidades actuales y las satisfacciones posibles. Ésta no es sino otra manera de decir que la vida humana está signada por la escasez, cualquiera sea nuestra producción.

La sociedad de alta complejidad, no obstante su gran tecnología y elevada producción en variedad y calidad, al extremo de que muchos de los intérpretes críticos han descubierto en ella el "consumismo", no sufre de menos escaseces que la sociedad simple, sino mucho más porque las necesidades, las expectativas y las exigencias humanas han aumentado en la misma medida que la complejidad y la capacidad de oferta del sistema productivo.

La persona altamente individualizada –típica de la sociedad de alta complejidad–, en tanto acepta menos fácilmente las coacciones (las inevitables que tiene toda existencia, más aquellas históricas o variables) está más insatisfecha psicológicamente que cualquier persona de sociedades menos complejas y más dominada por los encuadramientos convencionales de la cultura tradicional. Por eso tiende a constantemente

más al conjunto de la sociedad global, entre razones porque los grupos de pertenencia primarios han disminuido en proporción a la totalidad de los grupos, y también en tamaño, al mismo tiempo que los lazos psicológicos de unión con esos primarios son menos fuertes, precisamente por el desarrollo individualizado.

En estas condiciones, las demandas sobre las instituciones que la sociedad de alta complejidad, que antes se dirigían a los grupos de pertenencia primarios, se dirigen ahora, después del estallido de la revolución de las aspiraciones (una consecuencia revulsiva de la expansión de los mercados y la quiebra de la sociedad aristocrática) fundamentalmente al estado.

Los políticos profesionales vieron en este hecho cardinal, que forma parte de las condiciones de estructuración de la democracia, un elemento crítico para el reclutamiento de su clientela política. Este fenómeno ya era visible en el sector urbano de la antigüedad clásica. Lo que después de Bismarck (1815-1898) se llamó el estado benefactor o estado de bienestar fue una herramienta política esencial para acumular votos en la contienda electoral.

Porque es al estado al que se le demanda resolver el problema de la escasez que sufren las personas, problema que en las sociedades simples, o aun complejas, pero de molde cultural fuertemente tradicional, debían ser encarados desde el sistema de poder de los grupos primarios, pautados vigorosamente por las convenciones mágico-religiosas de la cultura tradicional.

Pero el estado sólo puede ofrecer medidas tentativas y precarias, a veces de consecuencias contrarias a las deseadas, no visibles inmediatamente. En rigor, los problemas básicos de la existencia humana no pueden ser resueltos por el estado, ni lo serán en cualquier situación del futuro, aun en el supuesto de un progreso técnico e institucional índetenible y exponencial. Es que en la misma proporción, o más, crecerán las necesidades personales, al punto de que su relación con las satisfacciones posibles serán siempre mayores, como sucede en toda vida, pasada, presente o futura. Forman parte constitutiva de la situación humana: las necesidades de las personas son infinitas. Sólo una elaboración espiritual puede

hacer posible la creación, precaria pero esencial, de ciertos límites que, sin embargo, las tensiones de la vida pueden llevar a transgredir. Aparte de esta solución individual, pero fundamental, apenas nos queda proponer tratamientos posibles y provisionales, que acaso sean errados, pero de los que podemos aprender, quizá con un costo humano elevado.

Por otra parte, lo que puede tomar el estado para dar (cualquier cosa que sea) es siempre, y en todo lugar, lo que la sociedad civil ha creado por sí misma. Tenemos que aspirar a una sociedad en que la sociedad civil asuma muchas funciones ahora delegadas en el estado, inclusive para que éste mejore sustancialmente en observabilidad, transparencia y rigor administrativo. Por supuesto, ya hay fuertes pruebas de que esto ocurre en los países de alta complejidad y de que seguirá ocurriendo.

Finalmente, hay problemas que no son advertidos, o parecen menores a nuestra percepción teórica actual. Por ejemplo, los derivados del proceso de secularización o de la individualización, entre otros, pero que posiblemente sean más graves que todos los demás en sus consecuencias remotas.

Pero cualesquiera sean los problemas, no constituyen una justificación para estigmatizar la inutilidad de nuestra vida, ni para aullar de espanto, sino para asumir la posibilidad de enfrentarlos creadora y trabajosamente. Éste es el sentido por el que podremos optar, y no por la indiferencia y el terror ineptos.

La sociedad es un sistema abierto, un sistema que se está haciendo y reformulando indefinidamente, en cambio permanente, si bien variable en intensidad y magnitud según su cultura, sus contactos históricos y la época que se considere, que está inscrita en el gran proceso evolutivo de los seres vivos. Un sistema que no sabemos ni sabremos jamás adónde va ni por qué existe, lo que define la dimensión esencial de nuestra ignorancia insuperable y funda la alienación metafísica del *homo sapiens* y de todo lo viviente. Un sistema donde la creación y las situaciones inesperadas e imprevisibles son la condición de la existencia.

Huir de los problemas a través del Nirvana, de la indiferencia

desaprensiva, o predicar las profecías de la utopía o la desesperación –psicológicamente comprensibles– es obviar lo que define vivir, que es encarar como se pueda y lo mejor que se pueda sus interminables desafíos. Los problemas llueven sobre los seres vivos porque son la razón de toda vida. Si ésta no los tuviera, o fuera "justa" (término únicamente aplicable a las acciones humanas), equilibrada o perfecta, no sería vida, y menos existencia humana.

La sociedad de alta complejidad no ha disminuido los problemas que propone el vivir, y menos podrá solucionarlos en el futuro. Ninguna sociedad pasada lo pudo y ninguna futura lo podrá. Lo que han hecho los hombres, y lo que hacen, con suerte muy variable, es intentar someterlos a tratamientos renovables y a veces perfectibles, nunca seguros ni permanentes.

Pero hagamos un experimento imaginario plausible y metodológicamente legítimo, a pesar de su precariedad: si los hombres y las mujeres pudieran solucionar sus problemas básicos (seamos modestos) querría decir que han logrado su autoeliminación. Sería una vida éticamente miserable, mucho más que ahora, sin sentido (ni siquiera probable o posible), sin conciencia, sin pasiones, sentimientos ni ideas, parecida a los inmortales o a los átomos. Dejaríamos de ser Prometeos, Jesuses o Sísifos.

Lo más razonable a nuestro horizonte de comprensión es que la sociedad de alta complejidad multiplicará los problemas y expandirá, como resultado de la elevada individualización, la sensibilidad perceptiva acerca de su existencia. Ha aumentado y difundido, si bien desperejamente, la observabilidad y la discriminación de los problemas y su posible tratamiento tentativo. Pero se han elevado también, espectacularmente, las posibilidades de vida, y de calidad de vida, de la gente; así como la participación en el ámbito de las decisiones políticas, en el de la cultura superior, el esparcimiento, y en el de la información, de tal forma que se ha ampliado el espacio de las interacciones y las satisfacciones inherente a él.

Todos estos fenómenos -que se expresan en la "rebelión de las masas" y "la revolución de las aspiraciones"- provocan procesos de crisis entre las expectativas crecientes y las posibilidades reales, entre querer y poder, entre lo posible y lo

imposible, entre las metas y los procedimientos para alcanzarlas. Pero, paralelamente a este plexo de novedades, e inextricablemente unido a él, se halla la apertura a un horizonte más rico para el ejercicio de las potencialidades de las personas, aunque necesariamente desiguales para ellas, no por los designios de personas o grupos, sino debido a la dotación diferencial de los recursos de cada uno (genéticos, sociales y culturales) así como al inevitable azar de los intercambios humanos.

10 Los desafíos que enfrenta la sociedad de alta complejidad

La esperanza y la frustración son elementos que forman parte de la aventura de vivir, cualquiera sea la sociedad y la cultura que se considere. Sin embargo, el tipo de sociedad y cultura –que son siempre irrepetibles y únicos, y por lo tanto históricos– dan un tono peculiar a esas esperanzas y esas frustraciones. Las diferencias en los núcleos valorativos de la cultura y la trama de grupos e instituciones dan origen a trasuntas psicológicos y orientaciones conductuales muy distintas.

La sociedad de alta complejidad es desafiada por los altos índices de individualización que ella misma origina inexorablemente. Por otra parte, está muy lejos de haber consolidado su núcleo valorativo: solamente una porción relativamente pequeña del planeta vive bajo sus imperativos psicológicos y sociales, aunque sus estímulos han llegado a una amplísima población en todos los continentes. Pero todavía debe luchar tenazmente para defenderse de la inercia cultural –de origen fundamentalmente tradicional– que coexiste con sus imponentes cardinales. en personas inclusive muy secularizadas y de elevada individualización.

Al mismo tiempo, enfrenta las resistencias de otras culturas, no occidentales –aunque ya decisivamente impactadas por occidente–, que rechazan la secularización que ella inevitablemente difunde y que, además, resisten la aceptación de ciertos valores propios de su médula histórica. Sin embargo, no pueden menos que asimilar los logros tecnológicos de su dinámica creativa porque ésta tiene que ver con una evidente ampliación de las posibilidades de vida. Cada avance de la complejidad –tanto en el orden biológico como en el orden social– supone siempre el desencadenamiento de crisis per-

manentes. con la consecuencia de reajustes de las estructuras en el medio, unas condenadas a retrogradar y disolverse y otras nuevas que exigen nuevos espacios para crecer.

La sociedad de alta complejidad se halla también comprometida con los grandes reacomodamientos derivados de su, al parecer, índetenible proceso de expansión geográfica y transcultural, así como de las pulsiones que genera su propia inercia cultural, plagada de fuertes rezagos de una intensa experiencia histórica. Estos desafíos no deben sentirse como sorprendentes: son propios del desenvolvimiento de la evolución y por eso naturales, aunque no sabíamos que habrían de producirse ni sabemos cuáles les seguirán.

La descripción de este cuadro permite conjeturar que la sociedad de alta complejidad, si avanza y triunfa en su expansión. provocará graves conflictos internacionales, diferentes a los del pasado, que serán el resultado de grandes incompatibilidades culturales entre occidente y las culturas de Asia y África. Las tensiones internas derivarán en conflictos entre grandes sistemas de ideas, y entre grupos corporativos unidos al statu-quo (el no cambia) o ligados a las nuevas exigencias de la dinámica estructural.

De ahí que el fundamento al rechazo de la sociedad de alta complejidad proceda de distintos orígenes y que la violencia o el disgusto contra ella, así como los mecanismos de ese rechazo, sean diferentes. En particular, no sabemos si la especie humana podrá soportar los elevados niveles de individualización que imperiosamente reclama la sociedad de alta complejidad, en punto especialmente a responsabilidad y trabajo creativo, cuyo hilo conductor es el esfuerzo por saber.

La repulsa a la sociedad de alta complejidad, con sus numerosas, diversas y extensas intermediaciones, se funda en la ilusión de recuperar la simplicidad, la inmediatez y el comunitarismo, convenientemente mistificados, de un pasado perdido, pero también se nutre del escepticismo acerca del ilustre futuro, esa tortura y gratificación de la vida humana.

Existe una impaciente preocupación, la mayoría de las veces irresponsable, para atacar, sin decir cómo, aunque aullando para indicar que estamos perdidos o desesperados, agudos problemas humanos que existieron desde siempre (pobreza,

desocupación, marginalidad, seguridad, salud, educación) de los que somos más conscientes que nunca en el pasado. En este punto no hay que dejar de subrayar que ha sido precisamente la sociedad de alta complejidad -una minoría de la especie humana- la que los ha atacado frontalmente y con más éxito entre todas las sociedades que ha ensayado la especie en la historia.

Además, por primera vez existe una sociedad que ha llevado a la conciencia teórica y práctica los problemas originados en el uso de la tierra, la polución, la desaparición de los bosques, entre otros. Fenómenos que también ocurrieron en el pasado en proporción asombrosa si tenemos en cuenta la densidad demográfica del *homo sapiens*, pero que no se incorporaron a la percepción de las culturas entonces existentes.

Bibliografía

- Buber, Martin (1955) *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica (1 edc. 1950).
- Cioran, Emil (1988) *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets Editores (1 edc. 1960).
- Kelsen, Hans (1945) *Sociedad y naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Depalma (1 edc. 1943).
- Parsons, Talcotl et al. (1968) *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Editorial Kapelusz (1 edc. 1962).
- Ranke, Leopold von (1993) *Historia de los papas en la época moderna*, México, Fondo de Cultura Económica (1 edc. 1834-36).
- Talmon, Jacob L. (1956) *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar.
- Zorrilla, Rubén H. (1998) *Principios y leyes de la sociología*, Buenos Aires, Emece Editores (1 edc. 1992).