

La administración y el origen de la concepción instrumental del hombre en la sociedad moderna *

Juan Javier Saavedra Mayorga**

Recibido: septiembre de 2006 - Aprobado: octubre de 2006

RESUMEN

Este artículo es una reflexión sobre la evolución histórica de la concepción moderna del ser humano. Intenta mostrar que la administración, como manifestación del proceso de subjetivación de la razón, ha concebido a la naturaleza, al hombre y algunos ámbitos del saber como simples medios para el cumplimiento de otros fines, principalmente económicos. El documento inicia examinando el humanismo y su concepción sobre el hombre, para observar luego en qué medida las capacidades de autoperfeccionamiento y razón que tal postura supone propia de la humanidad se han transformado, respectivamente, en autoconservación económica y en adaptación mecánica de medios a fines. Por último se observa la influencia que ha tenido la administración en la formación de una nueva concepción del hombre y su relación con el mundo, y se señalan algunas consecuencias sociales.

Palabras clave: Administración, humanismo, razón instrumental, trabajo, ética.

ABSTRACT

This article is a reflection about the historical evolution of the modern conception of human being. It aims to show that Management, as manifestation of the reason subjectivation process, has conceived nature, human being and some sciences merely as means to achieve economic purposes. The document begins by examining humanism and his conception of man, and observes how his capabilities of reason and self-perfection have been transformed into economic maintenance and mechanical goal-means adaptation. Finally, the article examines the influence that management has had in the formation of a new conception of human being and his relationship with the world, and points out some social consequences.

Key words: Management, humanism, instrumental reason, labour, ethics.

* El artículo se deriva de la investigación teórica realizada por el autor para la formulación de su proyecto de tesis doctoral.

** Estudiante del Doctorado en Ciencias de Gestión de las Universidades Rouen, París XIII y Nacional de Colombia. Magister en Administración y Administrador de Empresas de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de carrera de la Universidad del Rosario. Correo electrónico: juan.saavedra49@urosario.edu.co.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando un hijo de la moderna civilización occidental se pregunta por los orígenes de la percepción contemporánea del mundo, le resulta casi imprescindible referirse a la influencia que sobre ésta ha tenido uno de los más importantes filósofos de la modernidad: Immanuel Kant. El ilustre pensador de Königsberg planteó y resolvió en su obra algunos de los debates más significativos que tenían lugar en la filosofía de su tiempo. El más conocido de ellos se refiere a la disputa entre racionalistas y empiristas acerca del origen del conocimiento humano, el cual fue resuelto por Kant a través del recurso del criticismo, que concede a la razón el lugar de ordenadora de la experiencia sensible a través de las categorías del entendimiento, en tanto que la experiencia recolecta las impresiones elaboradas luego por la razón. No obstante ser el más conocido, éste no fue el único debate en el que Kant intervino. Por la época se desarrollaba otro importante debate acerca de la naturaleza y particularidades del ser humano, y del lugar de la reflexión sobre estas cuestiones en la filosofía.

Dos textos son ilustrativos de la posición kantiana a este respecto: en el primero de ellos, un curso de lógica dictado en su universidad, afirma que todo su proyecto filosófico puede sintetizarse en tres preguntas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*

y *¿qué me está permitido esperar?*

La primera pregunta es respondida por la teoría del conocimiento, la segunda por la ética y la tercera por la teología. De manera inesperada, Kant afirma, sin embargo, que todas ellas pueden ser reducidas a una sola: *¿qué es el hombre?* Con esta sola pregunta y con la consiguiente traducción de problemas cognoscitivos, morales y religiosos, en términos estrictamente humanos, “a paso lento pero inequívoco suele decirse que comienza la vocación antropológica de la filosofía moderna” (Morey, 1987, p. 24). El segundo texto es la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicado en 1785. En él plantea su imperativo categórico, o ley moral por excelencia, derivada de la razón, cuya tercera formulación es la siguiente: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, nunca como un medio” (Kant, 2000, pp. 44-45). De esta forma, no sólo en términos metodológicos todas las preocupaciones o problemas tienen al hombre como referencia central, sino que además el imperativo categórico, universal e incondicional en tanto emana de la razón práctica, impide su instrumentalización. La dignidad del hombre, entonces, que no su precio, sólo se ve satisfecha si es tratado como un fin, nunca como un medio.

El propósito de este texto es mostrar que la Administración, en tanto

manifestación del proceso de subjetivación de la razón que ha tenido lugar durante los últimos siglos, ha implicado la contravención de este postulado kantiano; en otras palabras, que por su misma naturaleza y condiciones de surgimiento, el ejercicio de administrar organizaciones ha concebido a la Naturaleza, al hombre y a algunos ámbitos del saber como simples medios para el cumplimiento de fines, principalmente económicos, y en esa medida ha simplificado y deformado su razón de ser. Para ello, se iniciará con una reflexión a propósito del humanismo y de lo que, en sus diversas etapas, ha considerado como la esencia del hombre, para observar luego en qué medida la capacidad de autoperfeccionamiento y de razón que supone propia de la humanidad se han transformado, respectivamente, en autoconservación económica y en adaptación mecánica de medios a fines. Por último se observará la influencia que ha tenido la administración en la formación de una nueva concepción del hombre y su relación con el mundo, y se señalarán algunas consecuencias sociales.

2. EL HUMANISMO Y EL PROBLEMA DEL HOMBRE

En general, el humanismo puede ser concebido como “una postura filosófica que pone el acento sobre el valor, la dignidad y la específica peculiaridad del hombre” (Colomer,

1997, p. 9). Si bien el más conocido es el renacentista, no ha sido, ni con mucho, el único. A lo largo de la historia podemos ubicar además el humanismo greco-latino, el iluminista, el positivista decimonónico y el existencialista, por no mencionar las variadas corrientes humanistas dentro de la tradición cristiana. Al margen de las peculiaridades históricas de cada uno de estos movimientos, existen algunas características comunes que tienden a ser invariables en el tiempo. La primera de ellas es su antropocentrismo: en general el humanismo, por su misma naturaleza, convierte al ser del hombre en un valor universal. En segundo lugar, tales movimientos emergen por lo común como una suerte de reacción o respuesta a determinados procesos históricos que, o bien hacen del hombre un ser excéntrico (es decir, sitúan el eje de su atención y preocupación fuera de sí, como en el caso del antihumanismo religioso de la edad media), o bien lo oprimen bajo el doble yugo de la máquina y el mercado (Duque, 2003), como en el caso del naciente “humanismo organizacional” contemporáneo. En este sentido, suelen presentarse como una añoranza de un pasado ya perdido o como una reacción anticipada de un cataclísmico porvenir. Su manifestación histórica pareciera, por tanto, responder a un proceso dialógico de flujos y contra flujos.

Ello es patente en el surgimiento mismo del discurso humanista. La pro-

clama humanista más antigua es la del sofista Protágoras, quien afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Fundadora de lo que podríamos llamar un humanismo radical, según el cual el hombre es el sujeto de verdad por antonomasia, Platón la cita para refutar su excesivo antropocentrismo al afirmar, en *Las leyes*, consecuentemente con su concepción de primacía de las ideas eternas sobre los pálidos reflejos terrenales, que “el dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir”. Esta sentencia platónica tendrá hondas repercusiones en la concepción del hombre en la edad media, la cual es prefigurada por el mito griego de Prometeo, el titán filántropo. En la obra *Prometeo encadenado* de Esquilo, que muestra muy bien el espíritu prudente de los griegos, Prometeo sufre castigo eterno por su excesivo amor a los hombres, quienes pecan por querer parecerse demasiado a los dioses. La desobediencia del hombre radica, de manera similar a la del mito judeo-cristiano del pecado original, en violar las leyes llamadas a regular su paso por el mundo: las leyes divinas y las humanas marcan así los límites que el hombre no puede traspasar, so pena de incurrir en impiedad. ¿Qué llevó a los hombres a semejante injusticia? La *hybris*, la soberbia, una potencia avasalladora que induce a los hombres a explorar la tierra y a lanzarse hasta el cielo, pugnando por liberarse del doble yugo terrenal y celestial.

Otra gran divisa del humanismo la encontramos originalmente en el poeta romano Terencio, muy citada a lo largo de los años: “Hombre soy, y nada de lo humano me es ajeno”. Pero el más grande e influyente exponente del humanismo latino es Cicerón, cuya concepción del hombre se sintetiza en una frase suya muy conocida del libro *Sobre la naturaleza de los dioses*: “¿Para quién, pues, se dirá, ha sido creado el mundo? Sin duda para los seres con capacidad de razonamiento, es decir, los dioses y los hombres cuya perfección nada sujeta”. El humanismo de Cicerón refleja su carácter ecléctico en tanto rescata de manera significativa la noción aristotélica, y en general helénica, del hombre como ser racional, pero le añade un atributo que es en parte extraño a dicha tradición: de manera similar a los dioses, el hombre posee la facultad de auto-perfeccionamiento; es el único ser que puede desafiar al destino.

Y serán justamente estas dos características humanas, la *capacidad de Autodeterminación* y la *Razón*, las que el humanismo renacentista e ilustrado, respectivamente, considerarán como definitorias de la naturaleza y condición del hombre.

Bástenos recordar en primer lugar, para ilustrar este punto, dos de los más importantes pensadores renacentistas que, aunque ubicados en polos opuestos respecto de su concepción teológica, resaltarán la *Au-*

todeterminación como potencia esencialmente humana. Giovanni Pico Della Mirandola, nacido en Florencia en 1463 y muerto en 1494 a la temprana edad de 31 años, fue una de las figuras más atractivas del renacimiento italiano. De familia noble, agradable aspecto y dotado con una incansable sed de conocimiento, Pico estudió derecho en Bolonia, y filosofía y teología en Padua, donde un judío converso lo inició en los misterios de la cábala, lo que a la larga lo llevaría a sufrir una incansable persecución religiosa que terminaría en el destierro y la prisión. A Pico le debemos una de las más ingenuas y por lo mismo bellas apologías que se han escrito sobre el hombre y que puede servir de epítome del espíritu, a la vez piadoso y terrenal, que embargaba el pensamiento antropológico de la época. Me refiero a la *Oración sobre la dignidad del hombre*, breve discurso en el que formula una idea del hombre como intermediario entre la divinidad y el mundo terrenal, a la vez que plantea que la naturaleza del hombre es darse su propio ser. A diferencia de los animales, el hombre no permanece en su ser sino que se supera constantemente. La humanización es claramente una forma de encumbrarse sobre su propia condición para vislumbrar nuevas posibilidades (Botero, 2004). Un breve fragmento del texto ilustrará esta idea: “No te he dado ni rostro ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea

particular, ¡Oh Adán!, con el fin de que tu rostro, tu lugar y tus dones seas tú quien los desee, los conquiste y de ese modo los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien nada limita, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a ti mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo, libremente, a la manera de un buen pintor o de un hábil escultor, remates tu propia forma” (*Discurso sobre la dignidad del hombre*). Al margen del excesivo antropocentrismo del que dicho texto hace gala, que subordina al hombre, muy a la manera cristiana, todo los seres de la naturaleza, me interesa resaltar aquí en qué medida consideraba Pico la autodeterminación como potencia esencial del ser humano.

Otro pensador en el que resulta evidente una postura similar, aunque persiguiendo un propósito distinto, es Nicolás Maquiavelo. Para el padre del realismo político moderno el hombre virtuoso no es precisamente, como para la moral cristiana medieval cuyos rezagos se observan aún en Pico, quien ejerce la caridad, el amor y la preocupación por el prójimo, sino aquel que es capaz de domeñar a la fortuna, a los condicionamientos externos, para lograr sus propósitos de dominación. Pro-

fundamente antirreligioso (a diferencia de Pico para quien el crecimiento del hombre encuentra su causa y límite en Dios), para Maquiavelo el hombre que se forma a sí mismo, sin depender de los demás, es el único que merece realmente el título de tal. El tan citado consejo que le da al príncipe sobre la conveniencia de despertar temor antes que amor en sus súbditos, parte precisamente de la premisa de que el amor es variable y depende de quien lo siente, en cambio el temor depende únicamente de quien lo provoca. Dice Maquiavelo: “puesto que los hombres aman según su voluntad y temen según la voluntad del príncipe, un príncipe debe depender solo de lo que es suyo y no de lo que es de otros”; y en otro lado: “la única buena, segura y duradera defensa es la que depende del propio príncipe y de su valor” (*El príncipe*).

Así, el príncipe de Maquiavelo no actúa movido por la caridad cristiana; tampoco lo hace por respeto a un principio abstracto de ordenación jurídica y política, como el Estado. La única ley que obedece es la propia, la que le dicta su voluntad de poder. Este hecho permite subrayar la relación dicotómica que se establece entre el hombre y los distintos tipos de organización social en las doctrinas humanistas: el humanismo suele presentarse bajo la forma de una exaltación heroica del individuo frente a la opresión de las instituciones organizadas, sean éstas econó-

micas, sociales o políticas. El que el humanismo renacentista haya sido el más audaz e influyente se debe ante todo a que el mundo de la Italia del *quattrocento* era “un mundo desinstitucionalizado, en el cual todo [dependía] de la inteligencia, de la habilidad política o del cinismo de sus protagonistas. Es más fácil y probablemente más verosímil comparar la actividad política de estos caudillos y condotieros con un film de acción, que con las mediocres, burocratizadas e institucionalizadas “democracias” de la actualidad” (Botero, 2004, p. 10). De esta forma, la apuesta por el individuo en el humanismo se hace en detrimento de la comunidad, de la organización, del Estado. Recuérdese, por ejemplo, la acusación de impiedad que se le hiciera a Sócrates por desconocer los dioses de Atenas y corromper moralmente a sus jóvenes, y lo que implica en términos del enfrentamiento entre el “ciudadano” y el “hombre”, entre el miembro de una comunidad política y el individuo genérico. Recuérdese también que el humanismo latino sólo emerge cuando inicia la decadencia del imperio, con los antoninos, cuando según Flaubert (citado por Margueritte Yourcenar en las notas a *Memorias de Adriano*), “los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido aún, [y] hubo un momento único, entre Cicerón y Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre”. Pareciera como si el ocaso de los imperios, de los Estados, de las religiones, de las organizaciones, im-

plicara el renacimiento del “hombre genérico” despojado de su naturaleza gregaria, individualizado, y que el resurgimiento del leviatán social lo llevara a mimetizarse, a disfrazarse, a personificarse en el sentido griego de ocultarse bajo máscaras.

Antes de abandonar el humanismo renacentista, permítaseme hacer mención de uno de los pensadores más lúcidos que ha visto occidente, y cuyo pensamiento no sería tan apreciado por sus contemporáneos como lo ha sido últimamente debido al descubrimiento de lo adelantado de sus opiniones. Se trata de Michel de Montaigne, una de las pocas personas de las que puede decirse que fue creador, él sólo, de un nuevo género literario: el ensayo. Este noble caballero francés de provincias, reconocido por su obstinado escepticismo, encarna de manera paradójica la más pura esencia del humanismo renacentista, y es a la vez su más acendrado contradictor. Por principio duda de todo, de lo que le ha sido transmitido como de lo que puede descubrir por sí mismo; duda de la revelación y al mismo tiempo de la infalibilidad de la razón y de los sentidos. Duda de la existencia de un ser humano genérico, en cuyo nombre se puedan componer himnos y oraciones, a la manera de Pico, porque cree en cambio en la particularidad de cada ser humano individual, en la irreducibilidad de la experiencia personal. Duda fuertemente, a diferencia de sus contemporáneos, del carácter

sagrado del hombre y desconfía de que pueda tomársele como centro del universo. Para ello no utiliza argumentos teológicos, pues es poco dado a especular sobre aquello de lo que no tiene noticia de primera mano, sino exclusivamente lo que podríamos llamar un simple y llano sentido común. En uno de sus mejores ensayos, la *Apología de Raimundo de Sabundé*, profiere algo indignado lo siguiente: “¿Quién le ha convencido [al hombre] de que ese formidable movimiento de la bóveda celeste, la eterna luz de esas antorchas que giran con tanto orgullo sobre su cabeza, la espantosa agitación de ese mar infinito, han sido establecidos y permanecen durante tantos siglos en beneficio y servicio suyo? ¿Se puede concebir algo más ridículo que esta miserable e insignificante criatura que no es dueña ni de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y señora del universo del que no puede conocer ni una mínima parte, y menos aún mandar sobre él? ¿Y ese privilegio que se atribuye de ser el único en este gran edificio que tenga la capacidad de reconocer su belleza y sus partes, el único que pueda dar gracias por ello al arquitecto y llevar la cuenta de los ingresos y gastos del mundo, quién se lo ha concedido? Muéstrenos el título de tan grande y hermoso cargo” (Montaigne, 1995). Es la primera crítica no dogmática que se le hace al antropocentrismo de sus contemporáneos, y que en apariencia pone en entredicho la posibilidad de todo el proyec-

to humanista. Si se es consecuente con esta postura, el fin del proyecto humanista no sería ya ubicar al hombre como valor absoluto, sino reflexionar sobre el lugar que el hombre ocupa en el mundo, y proponer una ética consecuente con dicho lugar. Valga decir que el valor de esta propuesta no se apreciará sino hasta varios centenares de años después de la muerte de Montaigne.

Decíamos atrás que, además de la capacidad de autodeterminación, en los pensadores renacentistas empieza a tomar fuerza de nuevo el concepto de *razón* como constitutivo de la naturaleza del ser humano y como punto de referencia para distinguir al hombre de los demás seres naturales. Veámos que este concepto tenía como antecedente el humanismo de Cicerón, quien a su vez lo tomaba de los griegos. Quisiera tratar un poco en detalle esta relación entre el humanismo y la razón, porque es este concepto de razón el que va a tomar la primacía, una vez superado el humanismo de corte renacentista, para definir el ser del hombre, operándose un cambio cuyas consecuencias se prolongan hasta nuestros días.

En un libro que explora las distintas concepciones que se han tenido sobre el hombre a lo largo de la historia, el pensador alemán Max Scheler (1978), después de presentar la concepción del adán judeo-cristiano creado por Dios y expulsado del pa-

raíso por su inclinación al pecado, menciona la concepción del hombre como ser de razón, la idea del *homo sapiens*, a la que la toda la filosofía griega, y en particular “Anaxágoras, Platón y Aristóteles [,] imprimieron cuño conceptual con el máximo rigor, con la máxima presión y claridad” (Scheler, 1978, p. 23). La idea del hombre como ser de razón, *zōon lōgon échon* (un ser vivo que tiene razón), como lo define Aristóteles, abre una importante separación entre el hombre y la animalidad: “A la especie humana, estable y, como todas las especies, eterna, corresponde un “agente específico”, que sólo a ella conviene [...]: la razón (*λόγος, ratio*). Mediante esta razón, el “hombre” [está facultado] para conocer el ser, *tal como es en sí* (la divinidad, el mundo y él mismo); para plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido (*poiein*); para obrar bien con respecto a sus semejantes (*prattein*); es decir, para vivir perfeccionando lo más posible ese agente específico del *voús ποιητικός* [el pensamiento creador]” (Scheler, 1978, p. 25). A este respecto vale la pena hacer una aclaración que considero fundamental para ilustrar el devenir posterior de la idea de razón. En los griegos, y particularmente en la filosofía platónica, como más adelante de manera algo modificada en el idealismo hegeliano, la razón humana es una función parcial del *λόγος* divino, “que produce constantemente el mundo y su ordenamiento” (p. 26), pero no en el sentido de una crea-

ción, sino en el de un eterno desvelamiento, de un descubrimiento, de un ‘traer ahí delante’ como diría Heidegger en un lenguaje muy suyo. La razón no es un ‘instrumento’ para la creación del mundo, sino un contacto epistemológico entre éste y el hombre que luego tiene implicaciones en el ámbito de la acción humana. Si bien nace en los griegos, la idea del *homo sapiens* tendrá una larga tradición, desde Aristóteles hasta Hegel, pasando entre otros por Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Malebranche y Kant. En general, estos pensadores reconocen que: 1) el hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente; 2) en virtud de este vínculo ontológico el hombre es capaz de conocer el mundo; 3) este agente, el *lóos* del mundo y la razón del hombre, tienen poder y fuerza para realizar sus contenidos ideales (lo que se llama el poder del espíritu, la fuerza de las ideas); y 4) este agente es constante en la historia, los pueblos y las clases (Scheler, 1978, pp. 26-27).

En el mundo moderno, la formulación más acabada del hombre como un ser pensante, dotado de razón y por ese medio facultado para conocer el mundo se la debemos a René Descartes. Recuérdese aquel famoso apartado de la cuarta parte del *Discurso del método* en el que afirma: “Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía

nada en mi ser que estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía—comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, substancia que no necesita de ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material; de suerte que ese yo —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto de mi cuerpo y más fácil de conocer que él” (1997, p. 21), razonamiento que se verterá en la conocida fórmula *pienso, luego existo*; y en las *Meditaciones metafísicas* Descartes utilizará la razón para demostrar la existencia de Dios, del alma humana y del mundo.

El trabajo de Descartes va a dar inicio a una etapa particularmente activa del saber humano. A partir del principio de razón como elemento constitutivo de la naturaleza humana, y a partir de la exigencia de que todo nuevo conocimiento debía poseer los atributos de claridad e inteligibilidad (lo cual supone que el mundo es claro e inteligible por sí mismo), se da inicio a una nueva era en la historia del pensamiento, que además de las preocupaciones ontológicas (referidas al *ser*), se preocupará por las cuestiones epistemológicas (referidas al *conocer*). Estas preocupaciones adquieren carta de ciudadanía, recuérdese bien, en la creencia de que el hombre y la naturaleza

comparten un atributo esencial, la razón, que se convierte en el vaso comunicante por antonomasia entre uno y otra. Comunicación que es *esencial* (en el sentido dado por Descartes al concepto de esencia, como aquello que existe por sí mismo), y no tanto *instrumental* como lo llegaría a ser más adelante.

Son múltiples las críticas que se le pueden hacer al sistema cartesiano, y no tanto a éste en cuanto tal sino a los efectos que ha tenido sobre la forma como el hombre ha concebido el conocimiento. El romanticismo alemán e inglés demostró, por ejemplo, que el hombre no es sólo un ser racional sino que también está dotado de instintos, afectos y sentimientos, que no necesariamente deben ser considerados como disfunciones o lagunas de la razón (como los consideraría Descartes e incluso el mismo Spinoza), sino que son una parte connatural del ser humano. Incluso esta parte olvidada es en la mayoría de los casos más importante que la dimensión racional, como bien lo dice el zorro en su despedida del principito: “He aquí mi secreto. Es muy simple: no se ve bien sino con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”... Y a la razón, agregaríamos nosotros. O como lo enuncia Albert Camus en el inicio de su bello libro sobre el sentimiento del absurdo, *El mito de Sísifo*: “Nunca vi morir a nadie por el argumento ontológico: Galileo, que defendía una verdad científica importante, abjuró de ella con la mayor

facilidad del mundo, cuando puso su vida en peligro. En cierto sentido, hizo bien. Aquella verdad no valía la hoguera. Es profundamente indiferente saber cuál gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí” (Camus, 1996, p. 14). Podríamos hablar también de los efectos que ha tenido la utilización indiscriminada del enfoque analítico utilizado por Descartes en la hiper-especialización del conocimiento o los excesos a los que puede llevar la creencia en la existencia de una sola verdad y un solo método explicativo, y su rechazo instintivo a toda idea o noción que no sea clara y distinta. No obstante, lo que nos interesa en este texto no es tratar aspectos epistemológicos sino antropológicos, por lo cual nos circunscribiremos a estos últimos.

3. LA SUBJETIVACIÓN DE LA RAZÓN Y EL OCASO DEL PROYECTO HUMANISTA

Hemos visto, de manera algo apretada, el recorrido que ha tenido el humanismo desde su primera formulación en la Grecia clásica hasta más o menos el siglo XVII. Sea ahora el momento de mostrar en qué medida su interés por poner al hombre como valor fundamental del cosmos se ha visto hasta cierto punto falseado por lo que Edgar Morin (1994) llamaría el “principio ecológico de la acción”,

según el cual las consecuencias de una determinada idea o conducta escapan a la intención de quien las concibe o ejecuta. Así, la razón y el hombre pasaron de ser el principio de ordenación del mundo y el sujeto cognoscente por naturaleza, respectivamente, a convertirse en objetos, en instrumentos de fuerzas impersonales que los dominan. Para ello recurriremos al trabajo del alemán Max Horkheimer, discípulo de Heidegger y co-autor, con Teodoro W. Adorno, de la *Dialéctica de la ilustración*. La obra a la que me voy a referir es su *Crítica de la Razón Instrumental*, publicada en alemán en 1967, y que aparece en castellano tan sólo en 2002.

Hasta el momento hemos visto cómo durante mucho tiempo el mundo occidental concibió la razón “como una fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, en las relaciones entre los hombres y en las clases sociales, en las instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y el Idealismo alemán tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón. Su objetivo era el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluido el ser humano” (Horkheimer, 2002, p. 46). A esto lo llama Horkheimer la Razón Objetiva. Aunque el romanticismo en los siglos XVII y XVIII, el psicoanálisis,

la física cuántica y el surrealismo en el XX nos hayan mostrado los límites que tiene este concepto objetivo de razón y lo que implica reducir al hombre y al mundo a un solo principio ordenador. Pienso sin embargo que la glorificación de este concepto de razón entrañaba, en sí mismo, una potencia positiva para el hombre genérico. Baruch de Spinoza, por ejemplo, quien escribió una ética emulando el método racional de la geometría, “pensaba que la penetración cognitiva en la esencia de la realidad, en la estructura armoniosa del universo eterno, provocaba necesariamente amor a ese universo. Para el la conducta moral [estaba] enteramente determinada por ese conocimiento de la naturaleza, de modo semejante a como nuestra entrega a una persona puede estarlo por nuestro conocimiento de su grandeza o de su genio” (p. 54). Recuérdese también el ideal ilustrado del auto-perfeccionamiento del hombre a través del conocimiento y la razón, y que la moral consistía en la búsqueda de la armonía con el cosmos. No es gratuito, por ejemplo, que uno de los más importantes exponentes de la ilustración francesa, Voltaire, haya escrito un tratado sobre la tolerancia y que una de las consecuencias de la Enciclopedia haya sido la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano y la Revolución Francesa. Se podría objetar a esto con la inscripción de uno de los *Caprichos* de Goya, “el sueño de la razón produce monstruos”, y seña-

lar con un dedo acusador las miles de cabezas que rodaron en la Revolución Francesa y luego en el imperio napoleónico por la salvaguardia de los dichos derechos del hombre. ¿Qué puede responderse a esto? Que en cualquier caso, la potencia igualadora implícita en el concepto de razón objetiva por lo menos tiende un puente ontológico entre el hombre y el mundo, establece un sistema de comunicación, precario ciertamente, pero que podría reforzarse reconociendo otras dimensiones del hombre y el universo.

En cualquier caso, este concepto objetivo de razón va a ceder terreno muy pronto, en desmedro de sí mismo y del ideal humanista en el que fue engendrado, frente a un nuevo concepto de razón de tipo subjetivo, no concebida ya como principio ordenador del mundo, sino como una adecuación mecánica de medios y fines, hasta el punto de que ya no se concibe que el hombre recurra a su razón para juzgar el supremo bien, como enseñaban los estoicos en la cultura grecolatina, ni para guiar su existencia y su comportamiento en el mundo, como sugería Spinoza en su *Ética*. En todos los ámbitos de la vida, y de manera inconsciente, experimentamos las consecuencias de este proceso de subjetivación de la Razón originalmente entendida como logos.

¿Pero cómo fue que se dejó de concebir la Razón como agente común entre el mundo y el hombre y empe-

zó a concebirse de manera estrecha e instrumental como la adecuación de los métodos y modos de proceder a unos fines sobreentendidos y fijados de antemano, y en ningún caso determinados, en cuanto fines, por la misma razón? En otras palabras, ¿cómo fue que se dio el proceso de subjetivación de la razón? En términos generales, pueden señalarse cuatro causas aparentes de este fenómeno (Horkheimer, 2002): 1) la filosofía positivista; 2) la separación entre razón y religión propugnada por los pensadores de la ilustración; 3) la primacía del interés egoísta del liberalismo clásico; y 4) la filosofía pragmática del siglo XIX.

En primer lugar se encuentra la filosofía empirista, que luego derivará en positivismo. En su última formulación concibe que lo único que puede ser conocido es lo que se percibe a través de los sentidos, y por ello lo que está más allá de ellos (la metafísica, la ontología) no es objeto de conocimiento. Cualquier explicación supuestamente ‘racional’ acerca del Ser, de Dios o del Mundo, es producto entonces de la mera especulación.

La segunda de las causas entraña una paradoja: el pensamiento ilustrado, con su ideal de conducción de la vida de acuerdo con el principio de razón, marcó una división entre la razón y la fe. El propósito era defender el principio de tolerancia, principalmente en materia de teología. Al sostener que la religión bus-

ca por lo común respuesta a las cuestiones más generales, tales como la existencia de Dios, hasta las cuales no puede llegar la razón humana, concluía el sinsentido de las guerras religiosas, ya que no puede haber motivo válido para luchar por algo sobre lo cual nadie tiene la última palabra. Pero la paradoja está en que, en su ataque a la religión, el pensamiento ilustrado terminó atacando la metafísica, bastión por excelencia de la razón objetiva, y terminó reduciendo ésta a los límites que le impone la condición humana.

Un tercer factor en este proceso es el principio del interés individual del liberalismo económico. Al respecto dice Horkheimer: “el interés egoísta en el que determinadas doctrinas iusnaturalistas y filosofías hedonistas ponían ante todo el énfasis [...] era considerado como algo que tiene sus raíces en la estructura objetiva del universo [...]. En la era industrial, la idea del interés egoísta fue progresivamente convirtiéndose en hegemónica y relegó finalmente a un plano muy secundario a los otros motivos antes considerados como fundamentales para el funcionamiento de la sociedad” (2002, p. 57).

Hasta el momento tenemos que el positivismo rechaza la razón como forma de intelección del mundo; el principio de tolerancia de la ilustración relega indirectamente la razón a límites humanos; y las doctrinas liberales, principalmente las de tipo

económico, la ponen a gravitar en torno del interés individual de los agentes. Faltaría aún un cuarto factor en este proceso de subjetivación de la razón. Éste lo va proporcionar la filosofía pragmática del siglo XIX, cuyo núcleo “se identifica con la creencia de que una idea, un concepto o una teoría no son otra cosa que un esquema o un plan para la acción, de tal modo que la verdad no es otra cosa que el éxito de una idea” (Horkheimer, 2002, p. 75). Esta filosofía, cuyos principales exponentes son William James, Charles Pierce y John Dewey, afirma no que todas nuestras expectativas se vean cumplidas porque nuestras ideas sean verdaderas, sino más bien que nuestras ideas son verdaderas en la medida en que permitan satisfacer nuestras expectativas y el éxito acompañe nuestras acciones. ¿Qué es lo verdadero entonces? Lo que le resulta útil a alguien para conseguir un propósito determinado. La razón, el pensamiento, incluso la ciencia, dejan de ser entonces fines en sí mismos, y sólo resultan útiles en la medida en que permitan el logro de fines impuestos desde afuera de ellos mismos. Se convierten así en una derivación de la astucia, y pueden muy bien ser reemplazados si alguna otra facultad, como la intuición, cumple de manera más efectiva los fines para los que son empleados. De esta manera, al igual que la ciencia, la filosofía no es ya “una visión contemplativa del existir o [...] un análisis de lo que pasó y está caducado, sino [que se

convierte] en una visión global de perspectivas tendentes al logro de lo mejor y a la prevención de lo peor [...] Para probar que es pensado con razón, todo pensamiento tiene que tener una coartada, debe garantizar su utilidad funcional. El pensamiento tiene que medirse con algo que no es pensamiento, [de acuerdo con] su efectividad para la producción o [...] su influencia sobre el comportamiento social, de modo similar a como el arte se mide hoy [de acuerdo con] la pauta de lo que no es arte, [...] de sus ingresos en la taquilla o de su valor propagandístico” (Horkheimer, 2002, pp. 76, 82). De ahí el que la filosofía y otras ramas de la cultura sean ahora utilizadas con fines terapéuticos.

Este hecho nos lleva entonces a una reflexión fundamental: si no es ya la inteligibilidad del mundo, ¿cuál es entonces el fin último de la vida del hombre, al cual la razón está subordinada? En el mundo moderno, las baterías no están ya dirigidas al autoperfeccionamiento del ser, sino a su autoconservación, pero a una conservación sustentada casi de manera exclusiva en la esfera económica y, dentro de ésta, en el concepto de eficiencia, en hacer más con menos. Ya Max Weber (2003) mostró de qué manera la racionalización de la vida colectiva en Occidente, entendida en el sentido de predominio de la razón estratégico-instrumental, ha relegado el pensamiento religioso a la categoría de

mito, lo ha despojado de su condición esencial de vínculo con las fuerzas invisibles de la naturaleza. Y, en nuestro contexto, Fernando Cruz Kronfly (1998) ha ilustrado en qué forma la lectura como desciframiento del mundo y vehículo de auto-perfeccionamiento espiritual y moral del hombre ha degenerado en instrumento de adquisición rápida de información, perfectamente reemplazable en cuanto pierda su funcionalidad frente a soluciones más eficientes, es decir, menos trabajosas, menos dolorosas.

4. LA ADMINISTRACIÓN Y LA INSTRUMENTALIZACIÓN DEL HOMBRE

Pero si lo que han cambiado son los fines que persigue la razón pero el centro de interés continúa siendo el hombre, ¿por qué hablar entonces del ocaso del proyecto humanista? Precisamente porque el proceso de subjetivación de la razón ha llevado a que el hombre, individual e irreductible, el centro del universo para Protágoras y los renacentistas, deje de estar en el centro y se haya convertido él también, al igual que la razón, en un medio para la obtención de fines que irremediamente se le escapan. ¿De qué manera, sutil pero ineluctable, se ha producido esta mutación? Principalmente a través de dos mecanismos: la *Técnica* y la *Administración*.

No es el propósito de este artículo ahondar en el concepto de técnica, pues será objeto de una reflexión posterior. No obstante, quisiera adelantar algunas ideas. El concepto de técnica aparece por primera vez, como tantos otros, en el pensamiento griego. Es utilizado por primera vez en su forma contemporánea por Platón para designar los conocimientos y las actividades relacionadas directamente con los objetos, la práctica, por oposición con aquellas fundamentadas en la *epistème*, la especulación científica. El concepto de *techné* en Aristóteles remite al terreno de la producción humana que tiene como resultado una obra exterior al productor. Pertenece al orden del *poiein* y de la *poiesis*, de la creación (Lorite, 1979). Para los griegos un técnico es alguien que crea, que produce, y cuyo conocimiento se deriva de la producción misma y del trato con lo creado. En este sentido, un técnico es indiferentemente un artista, un artesano, un médico, un herrero, pero también un aedo o adivino, lo cual implica la inclusión, dentro del concepto de técnica, de todos aquellos oficios considerados como públicos y, como tales, ofrecidos al *démos*, al pueblo.

En el mundo moderno, sin embargo, el concepto de técnica se ha simplificado mucho respecto de la concepción original de los griegos. La utilidad de un artista, de un aedo o de un poeta, no está tan fuera de duda como en los tiempos en que Parménides o

Heráclito utilizaban el lenguaje poético para descifrar el mundo, y en que esto era considerado socialmente útil. En el mundo moderno, la técnica, como la ciencia, es concebida como “una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (Heidegger, 1994, p. 17). La técnica moderna emplaza a la Naturaleza a proporcionar energía, en forma de recursos. En este emplazamiento, en este requerimiento permanente, en esta instrumentalización de la naturaleza, se encuentra la esencia de la técnica.

¿Y en qué medida la instrumentalización de la naturaleza ha llevado a la instrumentalización del hombre? En la medida en que se ha operado un doble proceso. Por un lado, desde los tiempos de la primera revolución industrial es cada vez más claro que las máquinas que el hombre ha inventado para sojuzgar la naturaleza han terminado por sojuzgarlo a él mismo, no en el sentido obvio de quién realiza la operación, sino en el más oculto de quién establece los ritmos de producción. Como lo dice Ernesto Sábato en *Hombres y engranajes*: “la máquina y la ciencia que orgullosamente el hombre había lanzado sobre el mundo exterior, para dominarlo y conquistarlo, ahora se vuelven contra él, dominándolo y conquistándolo como a un objeto más. Ciencia y máquina se fueron alejando hacia un olimpo matemáti-

co, dejando solo y desamparado al hombre que les había dado vida” (1970). Y ello no es menos cierto ahora que algunos autores afirman que hemos dejado felizmente atrás la era industrial. La única diferencia notable es que, donde antes reinaba la máquina, ahora reina la información. Por otro lado, es claro que en el mundo de la vida social se ha generalizado la relación de dominación y emplazamiento que constituye la esencia de la técnica. Así como ya no se habla de naturaleza sino de recursos naturales, de la misma forma ya no se habla de hombre sino de recursos humanos. Al hombre también se le exige suministrar energía que pueda ser extraída y almacenada.

A lo anterior se podría objetar que, en todas las épocas y lugares ha habido, hay y habrá dominación de la naturaleza y del hombre por el hombre. A lo cual puede responderse que, si bien esto es cierto, en ninguna otra época como la actual esta dominación se ha pretendido encubrir de manera tan sistemática bajo el manto de la inevitabilidad histórica, bajo la excusa de su racionalidad. Porque el mecanismo más potente de instrumentalización del hombre, el golpe de gracia al imperativo kantiano que convoca a nunca usar al hombre como un medio sino siempre como un fin en sí mismo, ha sido propinado en los últimos tiempos por la *Administración*. Esa práctica social, a la que algunos han pretendido en-

cumbrar al nivel de ciencia y cuyo prestigio deviene de su enorme incidencia sobre el curso de diversos países y culturas, nace en su forma actual a finales del siglo XIX, en el marco de la segunda revolución industrial, como una técnica social destinada fundamentalmente a preservar los intereses de la clase capitalista y a ejercer un control disciplinario sobre la fuerza de trabajo. Heredera de la filosofía positivista y del pragmatismo del siglo XIX, para los cuales la verdad se confunde con la utilidad y ésta es interpretada en términos de eficiencia, la Administración constituye un eslabón lógico en el proceso de instrumentalización de la razón, puesta al servicio de la lógica del capital, y de ahí que su lenguaje sea esencialmente económico.

El objeto de preocupación fundamental de la administración fue inicialmente el mejoramiento de la productividad del trabajo obrero en las fábricas. Eso es claro al analizar la obra de Taylor, cuya concepción del hombre genérico tiene ribetes muy distintos del hombre genérico que concebían los griegos, los humanistas del renacimiento y aún sus cercanos antepasados iluministas. Para Taylor, como también para la corriente económica predominante, el hombre es un ser racional; pero examinando sus obras es evidente que esa razón que atribuye al hombre no tiene siquiera una pálida semejanza con la razón que le suponía Aristóteles, Descartes o Spinoza.

No es una razón que desvele el mundo, es una razón meramente instrumental y está de nuevo al servicio del interés económico. El razonamiento taylorista es más o menos el siguiente: como el obrero desea bienestar económico, como el obrero además es un ser racional (en el sentido instrumental, es decir que es capaz de adecuar medios a fines), entonces trabajará según le indiquemos, según los métodos científicos, porque muy pronto comprenderá que es esto lo que le conviene, y no el servirse de su sentido común para orientar sus tareas. Leyendo a Taylor desprevénidamente incluso nos llega a parecer loable el propósito que manifiesta de querer lograr la máxima prosperidad para el patrón conjuntamente con la máxima prosperidad para el empleado. No se observa a primera vista que en esta afirmación está condensado el *summum* del pensamiento pragmático que propagaran Pierce y sus seguidores. Parfraseando a Jacques Le Mouël podríamos decir que esa síntesis pragmático-administrativa se sintetiza en el silogismo: lo eficiente es útil, lo útil es verdadero; luego lo eficiente es verdadero.

Pero esa instrumentalización no es en absoluto exclusiva del pensamiento taylorista. Con el correr de los años la administración la ha ido extendiendo al ámbito de lo que conocemos como ciencias humanas (Chanlat, 2002). Así, en el marco de la gran depresión de los años 30 y ante el

relativo desgaste de la corriente de la administración científica, el enfoque de las relaciones humanas utilizará la psicología conductista para controlar la influencia de las variables psicosociales sobre el rendimiento de los empleados en el trabajo. Más adelante, en los años 80 se producirá el *boom* de la literatura sobre cultura empresarial, y con él el reconocimiento súbito de que los mitos, los símbolos, las creencias y las pautas de comportamiento compartidas por los miembros de la organización pueden ser también utilizados para garantizar el éxito de los negocios en un ambiente competitivo. Parfraseando al profesor Jean François Chanlat diríamos que lo psicológico, como lo social, se puso al servicio de la eficacia. En clave similar puede ser interpretado el surgimiento del discurso sobre la ‘gestión del conocimiento’ y la utilización indiscriminada, en muchas ocasiones sin un soporte teórico fundamentado, de los conceptos ‘sociedad del conocimiento’, ‘organización inteligente’, ‘organizaciones que aprenden’, etc. Los impulsores de este discurso parecen olvidar que el conocimiento, como el trabajo, no puede ser separado del sujeto que lo ‘posee’, porque existe una relación recursiva fundamental entre uno y otro. El conocimiento no depende únicamente de variables laborales, organizacionales, que puedan aislarse para el análisis. En la medida en que depende de factores biológicos, culturales, sociales, cognitivos (policausalidad), y en la me-

didada en que es producido por, pero a la vez produce, al sujeto que conoce (recursividad), no puede separarse de éste ni puede ‘circular’ ni ‘transferirse’ ni ‘gestionarse’ asépticamente, como una mercancía que se compra y se vende en el mercado. Toda esta dinámica de instrumentalización, no solo del hombre sino también de su saber y de su conducta, está presente incluso en la preocupación contemporánea por la ética y la responsabilidad social, corporeizada en los credos y códigos de ética, los cuales en ocasiones son más utilizados como mecanismos de autopropaganda y “mercadeo social” que como verdaderas manifestaciones de la inteligencia social en las organizaciones. Como dice el profesor Jean Luis Le-Moigne (1997), los administradores, que no se han caracterizado precisamente por la profundidad de sus reflexiones y la exhaustividad de sus investigaciones, parecen ser particularmente proclives a la importación de los discursos de moda en las ciencias físicas y sociales, y en ocasiones surgen herramientas de gestión inspiradas en tales discursos, cuyos libros de divulgación se convierten rápidamente en *best-sellers*, sin que aún se haya validado suficientemente su uso en campos distintos a aquellos en los que fueron originalmente concebidos.

La influencia que la administración tiene en la sociedad y en la concepción que ésta tiene sobre el hombre y su relación con el mundo, se mani-

fiesta en varios aspectos. Me limitaré tan sólo a señalar dos de ellos. El más evidente y por lo mismo superficial es el reconocimiento, la estima y emulación que producen sus practicantes, pero no todos, sino aquellos que han tenido éxito. La concepción del administrador como un hombre práctico, audaz, que desdeña la inane teoría y se concentra en el dinero, que es lo que en realidad importa en la profesión de los negocios, resulta equiparable por falaz y sesgada con la de autores contemporáneos que lo conciben como el ‘superhombre’ de la ‘sociedad organizada’: el administrador es visto como el individuo que aporta soluciones, resuelve problemas, genera utilidades y de paso siembra la felicidad y el bienestar por doquier a través de la eficiencia y la productividad. No se cuestiona, no duda de sus propias capacidades (el líder debe vencerse a sí mismo), no vacila en la ejecución de su misión escatológica de conducir a su pueblo elegido (empleados, clientes, accionistas) por la senda del crecimiento empresarial. Con este tipo de reformadores, cuyo lenguaje se asemeja tanto al de la profecía, resulta apenas lógico el desprestigio en que ha caído la profesión administrativa en el mundo, así como explicable la equivalencia de su discurso al de la profesión de fe religiosa, al credo de una ideología. Si el relato de Prometeo como héroe filántropo no hubiera sido escrito hace ya cerca de 2400 años, seguro sería publicado, acompañado de la versión multimedia para solaz

y consuelo de los gerentes, por algún consultor en liderazgo. Si el pensamiento de Nietzsche no estuviera tan lleno de sutilezas que lo hacen imposible de aprehender por un grupo social particular, no se dudaría en identificar al directivo moderno como el súper-hombre, en reconocerlo como la encarnación del sueño heroico del filólogo de Basilea.

Pero esta influencia es más inofensiva que aquella que ha ejercido, a través de los administradores, punta de lanza del progreso y la innovación, el pensamiento económico. Consiste en generalizar la creencia de que lo propio del hombre es la Producción y el Consumo. Y de la mano de estos dos conceptos se termina operando, de manera casi inconsciente, una doble instrumentalización del hombre: al ciudadano, al individuo externo a la organización se lo ve como un consumidor, como un portador de recursos económicos que la organización desea obtener a cambio de proporcionarle una mercancía; al empleado, por otro lado, se lo ve como un trabajador, como el portador de una fuerza de trabajo que es también una mercancía que se compra y se vende en el mercado. La Organización, en este sistema, es vista en consecuencia de manera aséptica e impersonal como una matriz de insumos y productos. Algunas corrientes de pensamiento ni siquiera le otorgan un sustento antropológico definido al concepto de organización, como cuando el soció-

logo Niklas Luhmann (1984) llega a afirmar que, en tanto sistema social, no está en rigor compuesta por individuos sino por comunicaciones entre individuos; que, como son sistemas de naturaleza distinta (biológicos y psíquicos), los individuos harían parte del entorno del sistema social, no lo conformarían propiamente. En aras de la rigurosidad teórica, desaparece el hombre; a lo lejos como que se alcanza a percibir, de manera muy borrosa, que detrás de la 'persona', de nuevo en el sentido griego de máscara, está el sujeto.

Para finalizar, me interesa explorar de manera muy introductoria la forma particular que ha asumido, en los últimos tiempos, la relación entre el individuo y la organización en tanto su pivote ha llegado a ser el concepto de Trabajo. Es interesante observar cómo la evolución de este concepto avanza muy en paralelo con el proceso de subjetivación racional que hemos visto, e implica una excesiva simplificación de lo que constituye la esencia del hombre, simplificación cuya raíz es sobre todo ideológica, pero que ha servido para justificar la utilización del hombre por el hombre mismo en la administración. Recurriré para ello a un muy interesante y documentado trabajo de la socióloga francesa Dominique Méda, llamado *El trabajo, un valor en peligro de extinción* (1995), el cual debe ser muy familiar para los sociólogos pero lamentablemente no lo es para los administradores.

En una sociedad como la actual, que ha sido bautizada por muchos autores como sociedad organizacional (Mayntz, 1987), en la que ya son muy pocas las actividades humanas que pueden realizarse, con alguna expectativa de éxito, sin mediación alguna de las organizaciones, el Trabajo ha llegado a ser no solo una actividad sino también un Valor social. La frecuente crítica que se le hace en todo el mundo a los gobiernos y al sector productivo, denunciando su incapacidad para crear nuevas fuentes de empleo, se basa en el supuesto de que el trabajo no es solamente un mecanismo para garantizar la sobrevivencia material de los individuos en una sociedad en la que predomina la dimensión económica, sino sobre todo en que “el trabajo es el ámbito primordial de la integración social y de la autorrealización del individuo” (Méda, 1995, p 27). Al hombre se lo define ya, no con base en su extracción familiar, étnica o de clase, sino con base en el trabajo que desempeña. La pregunta por la ocupación práctica (“¿qué hace?”) acompaña casi siempre, si no es que la precede o la reemplaza, a la pregunta por la identidad (“¿quién es?”).

Es importante notar, sin embargo, que al contrario de lo que se piensa, “el trabajo no es una categoría antropológica, o sea, una invariante de la naturaleza humana o de las civilizaciones”, y no ha tenido siempre la función de constituir el vínculo social y propiciar el desarrollo del in-

dividuo. “Estamos, por el contrario, ante una categoría radicalmente histórica, inventada en respuesta a necesidades de una época determinada, una categoría construida, además, por estratos. Esto significa que las funciones que hoy desempeña el trabajo en nuestras sociedades, en otras épocas las cumplían otros medios, otros sistemas” (Méda, 1995, p. 27).

En las sociedades primitivas, por ejemplo, el trabajo no era concebido como un conjunto de operaciones técnicas destinadas a garantizar la sobrevivencia económica de la sociedad. Tenía ante todo una condición de competición lúdica, de juego social, en parte por el hecho de que el tiempo que estas sociedades le dedicaban al abastecimiento era en realidad mínimo; en muchos casos las horas de “trabajo” al día no eran más de dos o cuatro. Poco tiene que esforzarse quien no piensa en el atesoramiento sino en la sobrevivencia. Por lo demás, lo que podría llamarse “trabajo” se regía por lógicas sociales o religiosas, no económicas.

Para los griegos, por su parte, el trabajo era algo por completo despreciable en tanto se lo asociaba con actividades repetitivas. Aristóteles, y con él sus contemporáneos, pensaba que existen sólo tres actividades dignas de ser desempeñadas por el hombre: la teoría o la contemplación de las esencias universales a través de la ciencia, ya sea ésta matemática

o filosófica; la ética, que agrupa a las actividades que tienen un fin en sí mismas; y la política, que permite al hombre hacer uso de su humanidad, la razón y la palabra para habitar la ciudad. Estas actividades se desenvuelven en el ámbito de la libertad y por ello son deseables; el trabajo, por el contrario, es completamente detestable pues nos ata a la necesidad, a las condiciones materiales de la existencia. Y aquí hay una distinción algo curiosa: para los griegos ‘negocio’ significaba la negación del ocio, es decir, el ejercicio de algún trabajo. Pero a diferencia del mundo moderno, que considera el ocio como algo negativo, para ellos era una potencia positiva pues no estaba asociado con el descanso ni el juego, sino con el desarrollo del espíritu. Para Platón, por ejemplo, los reyes eran esclavos en la medida en que no tenían tiempo ni disposición para cultivar su espíritu. ¿Qué diría de los administradores modernos, quienes son apreciados en el mercado de trabajo, no en tanto dudan y reflexionan reposadamente, sino en tanto toman decisiones rápidas? La duda, que antes era sinónimo de presencia de ánimo y sinceridad, ahora es sinónimo de debilidad en una sociedad regida por el principio de eficiencia.

Por último, en el imperio romano y la edad media el trabajo era visto como una maldición. Tras el pecado de Adán, la condena divina dice: “¡Maldita sea la tierra por tu culpa! Con fatiga sacarás de ella tu susten-

to todos los días de tu vida. Ella te dará espinas y cardos y comerás la hierba de los campos. Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que fuiste formado. Porque polvo eres y al polvo volverás”.

Con esto llegamos a un importante descubrimiento: el Trabajo, que nosotros consideramos un valor indubitante, eterno e inmutable, y con base en el cual se pretende juzgar ‘objetivamente’ a las personas (el peor insulto que se le puede hacer a alguien es tildarlo de perezoso, de flojo, de poco profesional), ese valor supuestamente incuestionable, tiene una historia muy pero muy corta. Durante gran parte de los 2 millones y medio de años que hace que el Australopithecus hizo su aparición en el mundo, el concepto de trabajo no existió siquiera. Este hizo su aparición a lo sumo en los últimos 400 años, y en su forma contemporánea en los últimos 200 y pico. De la misma forma que no siempre la dimensión económica fue la más importante, pues el hombre se preocupó siempre mucho más por la religión y por lo que ahora denominamos muy instrumental y asépticamente ‘la cultura’.

El concepto de trabajo, en su acepción moderna, sólo nace: 1) del surgimiento de la dimensión económica de la vida a finales de la edad media; 2) de la ética protestante y el cambio de valores que ella supone, entre otros el surgimiento del concepto

de deber profesional; 3) de la economía liberal que lo empieza a considerar como una mercancía como cualquier otra que se compra y se vende en el mercado; y 4) del marxismo que por primera vez ve en él una potencia ‘humanizadora’ (Méda, 1995). Por esta razón afirmar, como lo hacen muchos voceros de la administración, que el trabajo propicia por sí mismo el desenvolvimiento personal y la autonomía, implica desconocer que la inmensa mayoría de los trabajadores realizan labores no calificadas, cuando no mecánicas, rutinarias y mal remuneradas, que están muy lejos de procurar satisfacción personal; implica olvidar que, en su versión moderna, el trabajo no surgió para el crecimiento del individuo, sino como un medio para el aumento de la riqueza material de las personas y las naciones; olvidar que la subordinación, la esencia del trabajo asalariado, está muy lejos de garantizar por sí misma el autodesarrollo personal y la autonomía; y por último, olvidar que el trabajo en general se rige esencialmente por la lógica del desarrollo técnico y no por la del crecimiento individual. Ya lo dijo bellamente Hannah Arendt: “nos hemos convertido en una sociedad de trabajadores. Ya no sabemos por qué trabajamos, ni por qué desplegamos toda esa actividad con tanta sensación de urgencia. Hasta tal punto es así, que vivimos en una sociedad atada a la necesidad, una sociedad para la cual resulta terrible la perspectiva de emanciparse de se-

mejante esclavitud: [...] Una sociedad de trabajadores que va a ser liberada de las cadenas del trabajo y [...] que no sabe [ya] nada de las actividades más excelsas y enriquecedoras por las que merecería la pena ganar esa libertad” (*La condición del hombre moderno*, citado en Méda, p. 123).

5. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Observar la evolución del concepto de trabajo y la forma como lo asumimos actualmente nos permite ver en qué medida se ha transformado la concepción que Occidente ha tenido acerca del hombre. De ser considerado el centro del universo, “la medida de todas las cosas”, y ser exaltado por Pico della Mirandola como el puente entre lo divino y lo terreno, dotado de una ilimitada capacidad de autoperfeccionamiento y de una razón que le permite comunicarse intelectual pero también ontológicamente con el Ser del mundo, pasa a ser considerado como un recurso más de la producción. El “principio de inclusión parcial” que la teoría general de sistemas le atribuye a las organizaciones, según el cual no todas las dimensiones del individuo están presentes en la vida organizacional, sino tan sólo aquellas que le sirven a ésta para cumplir con sus objetivos, no hace otra cosa que legitimar este proceso de instrumentalización progresiva de la razón, la

naturaleza y el hombre por el hombre mismo, o lo que es peor por las fuerzas impersonales de la producción y el mercado. La reducción del sujeto a su condición de trabajador, la reducción de la identidad al ejercicio de una ocupación determinada y absolutamente contingente si se observa el mundo bajo el “ángulo de la eternidad” como aconsejaba Spinoza, no es más que otra cara del mismo fenómeno. “De esto deriva [...] que no sepamos qué hacer con nuestro tiempo libre -dice Hannah Arendt-: hemos olvidado el significado de la contemplación y de la acción [política], de esas ocupaciones que traen el principio de placer en sí mismas [...] Ya no sabemos imaginar otra relación con el mundo y con la acción que no sea la de la producción y el consumo: ya sólo sabemos expresarnos con la mediación de objetos, de prestaciones o de producciones, sólo sabemos actuar consumiendo” (Méda, 1995, p. 124).

Llegados a este punto es necesario aclarar que lejos está de la intención de su autor asumir la actitud de quien añora un pasado glorioso, o quien contempla horrorizado un tenebroso porvenir, actitud que ha sido muy común entre los humanistas. Bien se reconocen las falencias, falacias y deformaciones mismas del proyecto humanista: La primera de ellas es defender una idea abstracta del hombre que por lo común responde a intereses de clase, género o raza, como en el caso de los griegos, quienes se

consideran los primeros y más puros humanistas, pero que no incluían en la categoría de hombre a los extranjeros, los esclavos y las mujeres.

La segunda falencia importante del humanismo, y que en cierto sentido lo imposibilita para tratar directamente, para ‘mirar a la cara’ el problema de lo humano, es la concepción idílica, almibarada que en ocasiones tiene del ser humano y que se expresa en la oración de Pico della Mirandola citada anteriormente. Desde ese punto de vista, se asume que la naturaleza humana incluye una sola perspectiva, tiene una sola cara: la bondad, la amabilidad, el candor; pero se olvida que el hombre, tanto por su condición animal (dimensión natural) como por las construcciones mentales, sociales, políticas que ha venido desarrollando a lo largo de la historia (dimensión cultural), también es cruel, malvado, ambicioso, ruin. Eso no es bueno ni malo, simplemente es. Como dice Roman Gary (citado por Morin, 2003, p. 16): “la palabra humanidad comporta inhumanidad: la inhumanidad es una característica profundamente humana”.

Y por último, el excesivo antropocentrismo de que hace gala el humanismo le impide ver que no estamos solos en el universo, que somos, como diría Fritjof Capra (1996), una minúscula hebra en la inmensa trama de la vida, pero cuya responsabilidad con el resto de la trama es grande, por lo mismo que tenemos

la capacidad de concebirnos como parte de un todo orgánico. “El saber que se sabe es lo que obliga”, acostumbra decir mi maestro citando a Humberto Maturana. Y esa es precisamente la riqueza del humanismo de Montaigne, que mencionamos antes, quien es uno de los pocos que, en una época de euforia antropocéntrica, se atreve a reconocer la insignificancia del ser humano comparado con el cosmos, a la vez que señala su naturaleza incompleta, ambivalente y contradictoria.

Aún con todas estas limitaciones y defectos, el proyecto humanista resulta profundamente atractivo en tanto nos sacude, nos señala que en últimas el objetivo de la vida humana no se encuentra por fuera de sí misma, y podría muy bien ser, no ya el bienestar o el crecimiento económico, o el uso y consumo del mundo, sino por ejemplo la búsqueda del supremo bien, como quería Aristóteles. Por su parte, el paradigma de la Razon objetiva, aun con todo lo que tiene de ‘mutilante y reduccionista’, resulta también atractivo en tanto establece un puente de comunicación esencial entre el hombre y el mundo y nos lleva a formularnos las preguntas esenciales, preguntas que resultan ya anacrónicas o carentes de interés cuando lo que se valora no es la reflexión sino la acción, cuando se desprecia la duda, la suspensión del juicio, y en cambio se privilegia la decisión. Por último, no es la pretensión de este texto propugnar un re-

torno al Estado de Naturaleza como Rousseau, ni hacer la apología del buen salvaje frente al Héroe Civilizador de Occidente, sino tan solo mostrar en qué medida nuestra concepción del mundo es hija de un tiempo y unas condiciones determinadas, y que en ese sentido es condicionada históricamente.

Para finalizar, respecto al concepto contemporáneo de trabajo y al aura casi religiosa con la que lo hemos investido, cabe solo decir que, de manera paradójica, hay algo de romántico, de ensoñador, en el bullir de personas que trabajan para algo más que para sí mismas. Los trabajadores y los hombres de negocios modernos son como el farolero de *El Principito*, obedeciendo siempre a una consigna que les es impuesta desde fuera, que no formulan ellos mismos pero cuyo acatamiento asumen siempre como algo práctico y serio, el “deber profesional” que llaman. Algo parecido a hormigas afanándose, día y noche, para un propósito que en muchos casos “no se les alcanza”. Ante tales empresas nos sentimos tentados a afirmar, como el Principito ante el hombre de negocios: “Es divertido, es bastante poético. Pero no es muy serio”.

6. REFERENCIAS

Botero, D. (2004) *Discurso sobre el humanismo*. Bogotá: Ecoe ediciones.

- Camus, A. (1996) *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Capra, F. (1996) *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Chanlat, J. F. (2002). *Ciencias sociales y administración*. Medellín: Editorial Eafit.
- Cicerón, M. T. (1996) *Obras completas*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.
- Colomer, E. (1997) *Movimientos de renovación: humanismo y renacimiento*. Madrid: Ediciones Akal.
- Cruz Kronfly, F. (1998) *La tierra que atardece. Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad*. Bogotá: Ariel.
- Descartes, R. (2003) *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. México: Porrúa.
- Duque, F. (2003) *Contra el humanismo*. Madrid: Abada Editores.
- Esquilo (1997). *Obras completas*. Buenos Aires: Ediciones El Ateneo.
- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (2000) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- Le Moigne, J. L. (1997) “La incoherencia epistemológica de las ciencias de gestión”. En: *Cuadernos de Economía*. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Volumen XVI, Número 26, pp. 163-185.
- Lorite, J. (1979) “Teoría y técnica en los orígenes de la filosofía”. En: UN. *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*. No. 18. Bogotá: febrero.
- Luhmann, N. (1984) *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Maquiavelo, N. (1996) *El príncipe*. Bogotá: Panamericana.
- Mayntz, R. (1987) *Sociología de las organizaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Méda, D. (1995) *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Montaigne, M. de (1995). *Ensayos*. Barcelona: Altaya.
- Morey, M. (1987) *El hombre como argumento*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1994) “Epistemología de la complejidad”. En: Fried Schnitmann, Nora, comp. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. (2003) *El método V. La humanidad de la humanidad*. Madrid: Cátedra.
- Pico Della Mirandola, G. “Oración sobre la dignidad del hombre”. Citado en Yourcenar, Margueritte (2003) *Opus Nigrum*. Madrid: Suma de Letras.
- Sábato, E. (1951) *Hombres y engranajes*. Buenos Aires: Emecé Editores.

- Scheler, M. (1978). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Weber, M. (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yourcenar, M. (1999) *Memorias de Adriano*. Buenos Aires: Editorial Suramericana. &