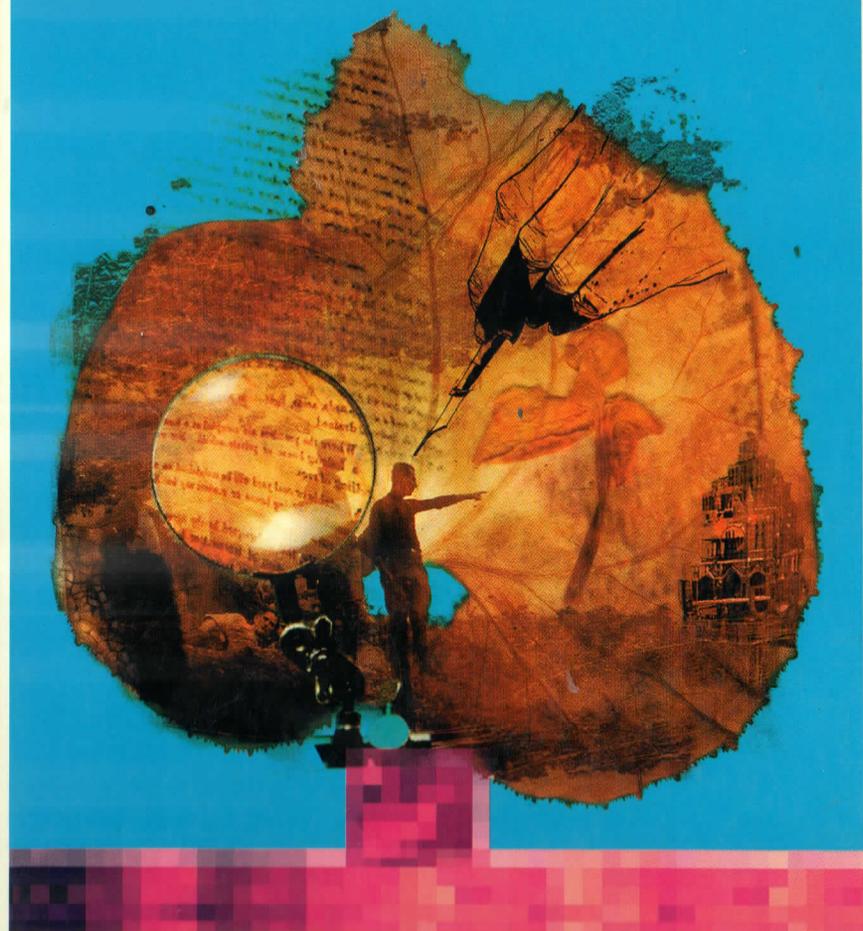


Sociología/Política

Edgar Morin

Introducción a una política del hombre



gedisa

Edgar Morin

INTRODUCCIÓN
A UNA POLÍTICA DEL HOMBRE

Serie CLA•DE•MA

Sociología/Política

Editorial Gedisa
ofrece los siguientes títulos sobre

SOCIOLOGÍA

- GEORG SIMMEL *Cuestiones fundamentales de la sociología*
- TOMÁS IBÁÑEZ *Municiones para disidentes*
- FAREED ZAKARIA *De la riqueza al poder*
Los orígenes del liderazgo mundial de Estados Unidos
- ZIGMUNT BAUMAN *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*
- MARY DOUGLAS *Estilos de pensar*
- EDGAR MORIN *Pensar Europa*
- MUNIZ SODRÉ *Reinventando la cultura*
- JEAN-PIERRE DUPUY *El sacrificio y la envidia*
- EDGAR MORIN *Introducción al pensamiento complejo*
- JEAN-PIERRE DUPUY *El pánico*
- DAVID BLOOR *Conocimiento e imaginario social*
- MIQUEL DOMÈNECH Y FRANCISCO TIRADO (comps.) *Sociología simétrica*
- TEUN VAN DIJK *Ideología*
- AQUILES ESTÉ *Cultura replicante*
- PIERRE BOURDIEU *Cosas dichas*
- ELISEO VERÓN *La semiosis social*
- NORBERT ELIAS *Sociología fundamental*

INTRODUCCIÓN A UNA POLÍTICA DEL HOMBRE

Edgar Morin

Traducción de
Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

gedisa
editorial

Título del original en francés:
Introduction à une politique de l'homme
© Éditions du Seuil, 1965, 1969, 1991, 1999.

Traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Primera edición: marzo del 2002, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona, España
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-902-7
Depósito legal: B. 7947-2002

Impreso por: Limpergraf
Mogoda, 29-31 - Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

A Irene y Verónica

Introducción	13
1. El hombre y la política	15
2. El hombre y la cultura	16
3. El hombre y la economía	20
4. El hombre y la familia	22
5. El hombre y la religión	30
6. El hombre y la ciencia	35
7. El hombre y la filosofía	41
8. El hombre y la historia	46
9. El hombre y la literatura	53
10. El hombre y el arte	61
11. El hombre y la moral	69
12. El hombre y la ética	74
13. El hombre y la política	79
14. El hombre y la economía	81
15. El hombre y la familia	81
16. El hombre y la religión	82
17. El hombre y la ciencia	83

Título del original en francés: *Introduction à une politique de l'homme*
 © Éditions du Seuil, 1965, 1969, 1991, 1999.

Traducción: Tomás Fernández Auz y Beatriz Eguber

Ilustración de cubierta: Eduardo Carosio

Primera edición: marzo del 2005, Barcelona

Afrontar y vencer

Derivados reservados para todas las ediciones en castellano

© E.Piñata/Gedisa, S.A.
 Paseo Duquesa 4, 9. 1º-B
 08022 Barcelona, España
 Tel. 93 263 09 04
 Fax 93 263 09 05
 Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-902-7
 Depósito legal: B. 2947/2002

Impreso por: L'Imperyal
 Magda, 28-31 - Barberà del Vallès

Impreso en España
 Printed in Spain

Queda permitida la reproducción total o parcial por cualquier medio de
 comunicación, en forma impresa, electrónica o magnética, en castellano o
 en cualquier otra lengua.

Índice

Los fundamentos de una política del hombre	13
1. <i>Los radicales políticos</i>	15
La política hecha añicos	15
La constitución de «la política del hombre en su devenir en el mundo» (antropo-política)	16
Una política radical	20
La antropología restringida de Marx	22
El hombre freudiano	30
La revolución	35
El amor	41
La ciencia	46
Pos-surrealismo	55
2. <i>El desarrollo del hombre</i>	61
El fin, el acto, el camino (la itinerancia)	61
El desarrollo del hombre	64
Una política multidimensional	72
La política a medio plazo	79
1. <i>Las grandes lógicas discursivas y las incertidumbres</i>	81
La extracción de las lógicas discursivas	81
La gestación de la globalidad: la civilización técnica	82
La globalidad hecha añicos: la nación	83

Las sociedades multideterminadas	85
Las lógicas del Oeste	86
Las lógicas del Este	88
Las lógicas Este-Oeste	90
Las lógicas del Tercer Mundo	92
La crisis continúa.	94
2. <i>Las normas</i>	97
Revolucionarismo y modernismo	97
Los «hombres de buena voluntad»	99
Normas y regulaciones	102
La política planetaria	102
Los esquemas del socialismo democrático	106
La cuestión democrática	108
La vía que menos gravemente mutila al hombre	110
El punto óptimo de desarrollo (Tercer Mundo)	111
La revolución del desarrollo	114
Los andamiajes del Este	115
La encrucijada occidental	116
La crisis de la humanidad	119
Para entrar en el caos	127
Addenda	131
<i>El pensamiento ecologizado</i>	133
La conciencia ecológica	133
El pensamiento ecologizado	138
La reforma del paradigma	141
La convergencia planetaria	143
<i>El astro errante</i>	147
La pérdida del futuro	148
Neofundamentalismo y neomodernismo	150
La aventura desconocida	151
El rearme intelectual	152
<i>La edad de hierro planetaria</i>	155
<i>La era de Damocles</i>	161
El huracán	161
El posapocalipsis	162

La era de Damocles	163
La isla del doctor Moreau	166
Solidaridad y/o muerte	167
<i>El «Gran Designio»</i>	169
Libertad, igualdad y lo que sigue	170
La democracia cognitiva y la reforma del pensamiento ...	174
Confederar	178
La Tierra patria	180
Conclusión	182

Los fundamentos de una política del hombre

1

Los radicales políticos

La política hecha añicos

Al lanzar el concepto de una política consagrada a obtener la felicidad y la promoción del hombre, la Revolución Francesa puso de relieve la insuficiencia de las políticas que la precedieron, tradicionalmente destinadas al buen gobierno, al orden social y al equilibrio. Sin embargo, a partir del siglo XIX, se critica al humanismo democrático de la Revolución Francesa en nombre de conceptos que engloban más aún el problema humano y que cuestionan radicalmente la vida del hombre en sociedad. El marxismo fue la expresión revolucionaria que finalmente hizo triunfar la política total. Hoy en día, sin embargo, vivimos la crisis radical de esa política radical, el atolladero totalitario de la política total.

La duda que socavaba desde hacía tiempo las políticas tradicionales se extiende ahora a las concepciones mismas que las ponían en duda. La democracia ya no es el término faro. Se ha vuelto problemática. Es necesario poner al progreso nuevamente en cuestión. La cultura requiere que no sea simplemente una noción brumosa.

La duda corroe a aquellos que han puesto un excesivo fervor en la política y han dedicado demasiado poca reflexión a ella; devora a aquellos que han ignorado demasiado la política, la cual se infiltra por todos los poros de la vida. La duda asalta a quienes quieren

percibir y concebir el rostro de la política. La duda hace titubear a aquellos que se ven obligados a preguntarse en qué medida la política obedece a la moral y la moral a la política, en qué medida es posible evitar que los designios humanos se vean arrastrados y deformados en los movedizos dibujos que trazan los procesos históricos, en qué medida el hombre puede transformar la realidad y su realidad, en qué medida la realidad cambia sin que el hombre lo sospeche.

La crisis de la política se produce a todos los niveles. Además, resulta que la noción de política parece horadada, vaciada desde el interior: la administración, la técnica, la ciencia, con sus modos operativos, racionalizadores, ¿no vienen necesariamente a sustituir el antiguo arte de la política? Incluso el conocimiento del nuevo y ampliado campo de la política, ¿no es el resultado de competencias nuevas?

Las técnicas, las ciencias, parecen invadir y ocupar por tanto y por doquier el ámbito de la política. Al mismo tiempo, la política, al haber extendido su radio de acción a la economía, la salud, la prosperidad, el bienestar, etcétera, más parece súbdita que soberana de esos nuevos ámbitos...

Sí, no hay duda, en cierto sentido la política está hecha añicos. Pero si la política se vacía cada vez más es porque cada vez incluye más cosas. Si la política se encuentra cuestionada, es porque toda cuestión se vuelve política. Las cuestiones que han penetrado en la política son las cuestiones más fundamentales de la filosofía, las grandes cuestiones de la moral. Lo que se vierte en la política son las sustancias múltiples de la vida del hombre en la sociedad, en el tiempo y en el mundo. Y esta afluencia hincha, dilata y hace perder su forma a las políticas conocidas y concebidas hasta hacerlas estallar en mil pedazos. *Y una política hecha añicos revela la dificultad, el fracaso en la gestación de una política que abarque a todo el ser humano, o antro-po-política.*

La constitución de «la política del hombre en su devenir en el mundo» (antro-po-política)

A lo largo del siglo XX, aunque con singular incidencia en sus últimos decenios, la política se ha ido hinchando con nuevos aluviones.

Se ha vuelto en primer término económica y social, elevando a la categoría de finalidad política la producción y la distribución de bienes, la prosperidad y el bienestar. El Estado del bienestar culmina una evolución que reemplaza la política de alguacil por la política de providencia. La política de providencia amplía continuamente su ámbito: cubre de garantías progresivamente múltiples la vida humana, y tiende a englobar el trabajo, el ocio y la cultura. Esta política, que lanza sus redes en múltiples dimensiones y tiende a abarcar cada vez más la globalidad del ser humano, puede resultar totalizadora o totalitaria, puede desarrollarse en el marco de los sistemas parlamentarios occidentales o en el de los sistemas de partido único, y puede ponerse al servicio de la revolución o al servicio de un conservadurismo evolucionista: esta política ha sustituido por doquier a la antigua política *stricto sensu*. Se ha convertido ya en política-del-hombre-en-la-sociedad.

Por otro lado, al convertirse en mundial, la política no sólo se ha ampliado a horizontes planetarios: se ha dejado invadir por los problemas primeros, fundamentales, de la vida y la muerte de la especie humana. La irrupción del Tercer Mundo en la escena mundial ha hecho que el hambre, los alimentos, la salud o la natalidad surjan como problemas clave de la política mundial. En el otro extremo de la política mundial, en el polo del desarrollo técnico, el armamento termonuclear plantea el problema de vida o muerte de la especie, y esta alternativa de vida o muerte plantea *al modo político* el hasta ahora filosófico problema del hombre.

Consignemos brevemente las áreas que pasan del exterior al interior de la política:

1. Para constituir una política multidimensional del hombre.
 - a. De la infrapolítica a la política:

Las áreas «biopolíticas» del vivir y del sobrevivir,

- vida o muerte de la humanidad (amenaza atómica, guerra mundial),
- hambre,
- natalidad,
- salud,
- mortalidad.

Las áreas ecopolíticas,

– determinación y orientación del crecimiento económico (planificación, etcétera).

Las áreas sociopolíticas,

- asistencia económico-social a los individuos (protecciones y garantías en el trabajo, la enfermedad, la vejez y la muerte),
- educación, cultura, ocio,
- comienzo de una política de las necesidades.

Todo esto converge hacia una política de providencia.

b. *De la suprapolítica a la política:*

Mientras que las necesidades infrapolíticas del sobrevivir pertenecen a la política, los problemas filosóficos –es decir, suprapolíticos– del sentido de la vida, penetran por múltiples vías en la política. Por un lado, Marx convirtió a la política en la heredera y realizadora de la filosofía. Por otro, la naciente sociedad burguesa introdujo, por boca de Saint-Just, la idea de felicidad en la política. Por último, la civilización burguesa, al madurar, propone realizar las aspiraciones del individuo, pero empieza a mostrar una especie de carencia natural respecto a algunas de las necesidades profundas del hombre. En seguida, aquí y allá, empiezan a plantearse «objetivos de civilización», pero antes o después surgirá el problema de la propia civilización. Y ello porque, necesariamente, toda civilización que pretenda arrebatarse a la humanidad al Destino plantea el problema del destino del hombre.

De este modo, todas las afluencias del vivir (desde el «sobrevivir» hasta el «¿así viven los hombres?») y todas las afluencias de la política comienzan a topar unas con otras, interpenetrándose y anunciando una ontopolítica que atañe de forma cada vez más íntima y global al ser del hombre.

2. Para constituir una política del desarrollo del ser humano.

La política de hoy tiende a organizarse siguiendo la línea vectorial del desarrollo. Desde luego, aún no se ha diseñado una política del desarrollo del hombre (trataré de presentar un primer esbozo más adelante), lo único que vemos son fragmentos y esquemas abstractos: de este modo, la noción de subdesarrollo constituye un primer fragmento, insuficiente por economicista e incorrecta por la filosofía estática y satisfecha del desarrollo al que enmarca. Dicho esto, el tosco término de subdesarrollo (nacido de un pensamiento antropológico

subdesarrollado) posee la ventaja de situar implícitamente al desarrollo como concepto cardinal de la política. Falta formular el desarrollo, hacer saltar su ganga economicista (cosa que ha percibido bien François Perroux, que confiere un sentido humano global y multidimensional al término).

De este modo, y partiendo de la noción de subdesarrollo (una noción que deberá ser negada, superada, fosilizada), se está gestando una política del desarrollo del hombre en el mundo. Esta política del desarrollo del hombre encuentra nuevo impulso en el pensamiento progresivamente más prospectivista, anticipatorio, que ha empezado a elaborarse en el transcurso del último decenio. Los prodigiosos adelantos de la ciencia, las primeras hazañas cosmonáuticas, las primeras escapadas extraplanetarias, las primeras incursiones cósmicas nos empujan a introducir la dimensión del porvenir en el campo de nuestro pensamiento. Por tanto, el horizonte del pensamiento político se ensancha hasta abarcar a la humanidad, concebida como un todo planetario, en su desplazamiento de un pasado a un porvenir.

3. Para constituir una política del hombre en el mundo.

La antropo-política se halla intrínsecamente ligada a una cosmopolítica. Las políticas internacionalistas, mundialistas, son como anuncios de la antropo-cosmopolítica que se perfila. Quizá los primeros vuelos espaciales rusos y estadounidenses, televisados simultáneamente en todo el mundo, han constituido los primeros destellos de conciencia colectiva que, como especie, haya conocido la humanidad.

Por consiguiente, puede decirse que el auténtico centro de la política será en medida creciente *el hombre en su devenir en el mundo*. Los fragmentos del rompecabezas que desplegamos permiten adivinar una silueta clara, pese a que la definitiva configuración de esa silueta sea cuando menos incierta. Marx inició la era política de la filosofía en el sentido de que el problema del hombre que deviene en el mundo es justamente el problema propio de la filosofía. Hoy en día, la era filosófica de la política ha quedado inaugurada.

Una política radical

Pero el desmenuzamiento de la política en múltiples sectores comienza al mismo tiempo que comienza a constituirse una antropopolítica empírica e inconsciente. Nos encontramos aquí ante dos aspectos de un mismo fenómeno: el comienzo de una posible metamorfosis. La antropopolítica debe partir a un tiempo del desmenuzamiento empírico y de la unidad teórica. La antropopolítica no podría negar la tendencia al desmenuzamiento proponiendo una política homogénea; no sabría renunciar, es decir, no sabría renunciar a la esperanza de que haya un control y una dirección en los procesos sociales. Por una parte, debe partir de planos diferentes, y de la contradicción entre una acción cada vez más fragmentada y un pensamiento cada vez más planetario. Pero debe encaminarse a poner en comunicación los distintos planos, procurando la convergencia y, asintóticamente, la unificación de todos los fragmentos de la política en una política multidimensional. La instauración de la antropopolítica ha de ser un incesante vaivén entre la dispersión empírica y la centralidad teórica. Aún es necesario que exista un núcleo central.

El problema del núcleo se plantea al menos en dos planos: en el plano político y en el plano antropológico. En el plano político hay quizá una modificación del núcleo. Lo que se encontraba en los confines de la política (la vida o la muerte de la humanidad, el desarrollo económico y social, los problemas del sentido de la vida humana) tiende a pasar al núcleo. Los políticos no se dan cuenta de que lo que pasa a integrar el corazón de la política (pese a carecer aún de forma y de concepto) es justamente lo que les parece más extraño a la política. El hombre aparece como una entidad políticamente incongruente a los ingenuos, los taimados y los atrapados en la rutina de la política.

En el plano antropológico, es preciso retomar la búsqueda del núcleo, una búsqueda ausente en las políticas tradicionales y abandonada por la política revolucionaria.

En cualquier caso, la necesaria reconsideración de los principios no significa que debamos retornar al punto de partida. Hemos de tener en cuenta que, en lo sucesivo, la política clásica y la política revolu-

cionaria (o radical) han penetrado en el campo gravitatorio de la antropopolítica.

Desde mediados del siglo XIX y hasta las décadas de 1950-1960, existía una oposición irreductible entre la política radical que se proponía revolucionar el mundo y las otras políticas, cuyo objetivo consistía en ordenarlo, equilibrarlo o acondicionarlo. La oposición afectaba tanto a los fines como a los medios y se hizo más grave como consecuencia de la propia crisis del siglo XX. El partido revolucionario no sólo rechazaba toda idea de reducir o resolver la crisis sino que pretendía abrir la herida para operar. Sin duda, la corriente reformista nacida de la política revolucionaria perseguía la negación del catastrofismo o de la aventura, manteniendo no obstante la exigencia revolucionaria, pero no lograba concebir una verdadera superación de las dos políticas. Con todo, el reformismo sólo pudo desarrollarse porque la crisis del radicalismo y la crisis de la política clásica ya habían comenzado.

En el momento presente se perfilan algunas convergencias.

1. La política clásica se ve progresivamente conducida hacia la dimensión social y la dimensión mundial, se ve confrontada a la revolución salvaje del siglo XX y, tras haber reconocido e integrado la evolución, está dispuesta a admitir el hecho de la revolución (he de referirme más adelante a la naturaleza de esta revolución «salvaje» o «de facto»).

2. La política revolucionaria se ve obligada a reconocer el problema de la vida o la muerte de la especie. El «sobrevivamos juntos» proclamado en Moscú o en Belgrado no sólo indica una molición propia del socialismo aburguesado, significa también una elemental toma de conciencia. Las cuestiones del desarrollo, el hambre o la demografía han penetrado de distintos modos en la esfera de la política revolucionaria.

3. Ciertos desarrollos de la política clásica revelan que los problemas de la vida cotidiana, de la vida privada, de la pareja, de la sexualidad, han sido enérgicamente planteados por un linaje revolucionario que va de Fourier a Kollontai.

4. La crisis de la política clásica que busca el radicalismo y la crisis radical de la política radical se producen simultáneamente. Después de que los demás radicalismos (el socialismo denominado utópico, la anarquía) se vieron implacablemente cuestionados por el marxismo,

éste aparece cuestionado por las fantásticas regresiones provocadas por sus más arriesgados progresos. El triunfo del marxismo en el mundo, en su forma nacionalista, de partido único, de sistema de semiconcentración, de pensamiento dogmático ritualizado, permite dudar del carácter revolucionario que, en el sentido marxista, puedan tener las revoluciones que enarbolan la bandera marxista.

La crisis profunda de la política profunda y la crisis radical de la política radical favorecen en la actualidad los mecanismos reguladores, las fórmulas provisionales de equilibrio, los males menores (y las palabras menores).

De este modo, la crisis de la política clásica tiene el efecto de aproximarla hasta cierto punto a la política radical. La crisis de la política radical la aproxima hasta cierto punto a la política tradicional.

Lo que nos queda es la oposición original entre dos políticas, surgida una de la aspiración transformadora y emanada la otra de una aspiración reguladora: sin embargo, tal vez aquí se atisbe también una posible convergencia. Para verificar esa convergencia hay que retomar el problema de la revolución y plantearlo desde la perspectiva de la nueva política multidimensional; hay que retomar el problema del hombre y plantearlo desde una perspectiva antropológica. Tal vez entonces resulte posible superar ambas políticas mediante «esa metamorfosis de la política que deberá producirse por múltiples razones, si la especie humana quiere sobrevivir, en los decenios venideros».¹

La antropológica restringida de Marx

Marx profundiza la política ideada por la filosofía del siglo XVIII y la política revolucionada por la Revolución Francesa, al fundar una política para que el género humano encuentre (o recupere) la verdad de su naturaleza. De este modo, sitúa al *hombre genérico* en la base de su concepción. Este realiza su historia como búsqueda que produce su propio ser, pero afrontando la pérdida de sustancia (alienación) y el desgarramiento (explotación). Marx concibe una política antropológica capaz de suprimir la explotación y de reducir la alienación. Es la po-

1. Karl Jaspers, «Entretien avec François Bondy», *Preuves*, número 123, pág. 6, mayo de 1961.

lítica revolucionaria del proletariado industrial en la sociedad capitalista. No voy a insistir en temas archiconocidos.

El principio antropológico

De su crítica a la filosofía, Marx hace surgir un *hombre genérico* perfectamente pertrechado. Es un Prometeo, una mezcla del espíritu según el planteamiento hegeliano y del bípedo propietario y gozador del mundo, que es propio del humanismo burgués. Apuña el fuego del herrero, pero sus llamas se giran por entero hacia las tinieblas exteriores. Padece una imbecilidad que le hace segregarse sueños, mitos e instituciones en los que aliena su sustancia. Marx anuncia que reducirá su imbecilidad tomando posesión de la naturaleza.

El hombre genérico de Marx no es simple. Abarca múltiples dimensiones antropológicas. Sin embargo, su *núcleo*, el elemento al que se acomoda todo lo demás, es simple por insuficiente.

1. *Lo que falta a la visión de Marx sobre el hombre es el asombro ante la condición humana.* «¡Qué quimera es pues el hombre! ¡Qué maldad! ¡Qué caos! ¡Qué fuente de contradicciones! Juez de todas las cosas, imbecil lombriz, depositario de la verdad, cúmulo de incertidumbres, monstruo incomprensible.» La interrogación de Pascal ubica en el centro del pensamiento la dificultad del problema humano. El pensamiento no ha dejado de estrellarse contra este interrogante. Es tan terrible pensar de verdad al hombre, que también Pascal cae, como Ícaro, con un vertiginoso desplome al abismo celeste. Sin duda, la interrogación de Pascal está histórica e ideológicamente determinada. Hay una ideología en el carácter exclamatorio, patético, interrogativo y suspensivo de la frase. Pero todo pensamiento fuerte corroe de inmediato la superficie histórica de la que ha brotado y alcanza el substrato humano. La frase de Pascal inaugura el problema del hombre en su multidimensionalidad y en su rareza con una amplitud y una intensidad mayores a las que jamás logró alcanzar antropológica alguna. Esa interrogación debe ser la primera pregunta de toda investigación, no sólo antropológica sino política. La política fundada en un hombre amputado, esquemático, ideologizado, será una política amputada, esquemática, ideologizada, y realizará una obra extraña a los fines que se había propuesto.

2. En el hombre de Marx, todo se articula en torno al núcleo productor. *El hombre productor no considera sino como satélites*—derivados o alienados— al hombre que goza y consume, al hombre lúdico, al hombre imaginario, al hombre mitológico. La alienación, en la que se sitúan los sueños y los mitos, se concibe como merma; el sueño se concibe únicamente como disolución, nunca como forma de revitalizar lo real; la alienación es siempre una deriva, un desvío de dirección única, nunca un intercambio o una participación. Al hombre marxiano, la afirmación de un poder, el acondicionamiento de una técnica, le parecen siempre más verdaderos, más auténticos, más «reales» que el éxtasis o la adoración.

Al hombre genérico de Marx le falta un segundo núcleo —*el núcleo de la psique*— que ha de adherirse al núcleo del *homo faber*. En la psique confluyen, para ordenarse y desordenarse, las potencias afectivas y las potencias mentales. Sin embargo, Marx no encuentra nada radical ni nada cardinal en el abismo psicoafectivo. De este modo, quedan ausentes en el hombre genérico *la angustia* (concepto cardinal que atravesará el pensamiento moderno, de Kierkegaard a Freud y Heidegger), *la voluntad de poder* (permanentemente implícita en la visión histórica de Marx, sin emerger jamás), *la poesía, la locura, el misterio*.

El amor y el odio, el imaginario y el inconsciente son datos para «el hombre genérico», no problemas ni categorías estructurales. Marx no los ignora, pero no busca elucidar la experiencia del amor ni elucidar la experiencia del sueño.

El hombre de Marx no es simple. Su dualidad se expresa mediante la dialéctica, que le empuja a adquirir su libertad por vía de la servidumbre, a buscar su unidad por medio de la división del trabajo, a caminar hacia la plenitud por la senda del desgarramiento. Ser dialéctico, el hombre de Marx lleva en sí mismo la contradicción. Sin embargo, esta contradicción parece más lógica que existencial. Y además, la dualidad, véase la multiplicidad, véase incluso la multidimensionalidad, no se conciben como estructuras nucleares del ser humano. La dualidad de la conciencia y de la inconsciencia se plantea como algo que debe quedar subsumido en los progresos de la conciencia —la desalienación—, y no como duplicidad fundamental. La expresión «el yo es un extraño» podría admitirse como formulación poética de la alienación, no como estructura de la persona. En

una palabra, el hombre dialéctico de Marx nunca se mira en el espejo, nunca se inquieta ante su sombra, no se sumerge en las profundidades del *homo duplex*.

Marx señala admirablemente la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la relación de continuidad y discontinuidad entre la historia natural y la historia humana. Sin embargo, si el hombre queda planteado a un tiempo como heredero y amo de la naturaleza, como ser biológico y ser cultural, no es porque la relación antropo-cosmológica se plantee como ósmosis, ya que la afectividad se ve constantemente subestimada; lo desatendido es la relación poética del hombre con el cosmos.

El hombre genérico de Marx opera en lo concreto, en lo real. Es el hombre real, concreto. Pero esta concreción y esta realidad son particularmente angostas. La genial crítica de Marx ha omitido criticar la propia noción de lo real. Lo real práctico de Marx es lo real de la óptica burguesa; la ciencia moderna lo ha convertido en una isla situada entre el microcosmos y el macrocosmos, y el surrealismo lo ha transformado en un suburbio. Marx no opera más que en una realidad restringida. Por ese motivo, y desde su punto de vista, el hombre imaginario es un derivado degradado del hombre real pero no se inscribe en la realidad del hombre.

3. El hombre genérico de Marx se encuentra a medio camino entre el hombre filosófico y el hombre empírico de las ciencias del hombre. De ahí su riqueza potencial, ya que permite una comunicación entre la búsqueda particular y el pensamiento general sobre el hombre. De ahí también su pobreza relativa: conserva algo de la abstracción filosófica y no se ha visto suficientemente enriquecido por los aluviones procedentes de las ciencias humanas. De este modo, el hombre de Marx, que despeja el camino a la antropología general, permanece semiabstracto, semiconcreto y semienterrado en su ganga filosófica. Y sobre todo, le falta un segundo núcleo, o mejor, un segundo polo nuclear. Hay adelantos geniales que apuntan en la dirección de una antropología total —entre las que sobresale la teoría del fetichismo—, pero el aparato mononuclear no permite su explotación.

El marxismo es una antropología restringida que es preciso generalizar.

La dialéctica de la historia

Marx detiene demasiado pronto su prodigioso esfuerzo antropológico. La fulgurante tesis sobre Feuerbach que repudia la comprensión del mundo en favor de su transformación constituye algo así como el «llanto de alegría» de Marx. A partir de ese momento, el esfuerzo de comprensión del hombre en el mundo se interrumpe, y la *praxis* se convierte en la respuesta con la que este Pascal ateo sustituye al Dios crucificado.

La empresa transformadora –revolucionaria– descansará sobre una noción atrofiada del hombre, y privilegiará todo lo que tenga relación con la producción.

La clave de la dialéctica se situará en los procesos de producción y la clave de la liberación del hombre se encontrará en la apropiación colectiva de los medios de producción. Pero de hecho, e implícitamente, el genio de Marx plantea un problema más amplio, una contradicción dramática.

Por una parte, la solución socialista supone que bastaría con quebrar la infraestructura de la sociedad capitalista para que se libere una «bondad» del hombre que sería capaz de hacer que la historia avanzase por el lado bueno.

Pero, por otra parte, Marx señala constantemente que el progreso histórico se ha venido efectuando por el «lado malo», es decir, a través de la explotación y la alienación. La visión marxiana de la historia es pesimista en su optimismo (acerca del progreso, del desarrollo) dado que nada ha podido refutar aún el predominio del lado malo del progreso.

Por ello, el problema de las aptitudes del hombre para la «bondad», es decir, para hacer que la historia avance por el lado bueno, es el problema que grita silenciosamente en toda la obra de Marx.

El problema de las aptitudes para la bondad nos remite al problema psicoafectivo, clásicamente conocido como el de la «naturaleza humana», el mismo que la investigación antropológica de Marx omite, pero que su dialéctica de la historia plantea de forma implícita. ¿Podría haber ocurrido que Marx, inconscientemente, no haya osado penetrar en las profundidades antropológicas de la explotación del hombre por el hombre (algo que Hegel sí intentó, aunque en un único sentido, mediante la relación amo-esclavo de la

Fenomenología del Espíritu) por temor a topar con un hueso irreductible?

Implícitamente, el hombre es a un tiempo bueno y malo en Marx. Implícitamente, el vínculo entre el lado bueno y el lado malo de la historia, por muy variable que sea, es insoluble. Implícitamente, e incluso explícitamente, sería imposible disociar el camino de la alienación y el de la desalienación. ¿Cómo esperar entonces la llegada de un nuevo curso histórico, eso que Marx llamaba el fin de la prehistoria humana?

Desde luego, de este modo se podría eliminar la contradicción: la explotación es el dato principal de la historia humana, pero sólo lo es por el hecho de que esa historia se ha visto dominada por la penuria y la escasez, por el subdesarrollo económico (por utilizar las inadecuadas palabras de moda que permiten la rápida comunicación de las ideas aproximadas).

Esta respuesta confunde la causa y la condición de la explotación. La condición de la explotación ha sido tal vez el subdesarrollo, o la escasez, pero la causa se encuentra en otra parte. Hay que preguntarse por qué la escasez o el subdesarrollo han generado explotación y no solidaridad, por qué las formas autoritarias, alienantes, de dominio, han prevalecido casi siempre sobre las formas de organización social cooperadoras, libertarias e igualitarias, unas formas que constituirían las respuestas lógicas y racionales en situación de abundancia, y mucho más en situación de miseria. Para Marx, parece lógico, o «normal», que un grupo no persiga nada sino la explotación de otro. Sólo mediante una titánica esperanza puede Marx acallar esta constatación deudora de La Rochefoucauld.

Marx permanece inconscientemente consciente de la dificultad del problema de la explotación puesto que sólo ve la solución en una coyuntura histórico-sociológica particularmente favorable (desarrollo y crisis del capitalismo) y dominada por el rol de demiurgo de una clase excepcionalmente provista de «bondad» histórica, el proletariado industrial. Es preciso que no se produzca ningún fallo en el encadenamiento y en la interdependencia entre el desarrollo capitalista, la radicalización de la lucha de clases, la alienación extrema del trabajo, el desarrollo del proletariado industrial como clase mayoritaria y consciente del proceso histórico, portadora de la reivindicación universal del género humano, destinada a producir la revo-

lución de la sociedad, apta para generar colectiva y democráticamente las fuerzas de producción...

Esto significa que la solución para el problema de la humanidad es extremadamente azarosa; para que se viera comprometida bastaría, desde la plena ortodoxia marxista, cualquiera de las siguientes situaciones: bien que el desarrollo capitalista modifique su curso, bien que el progreso técnico altere la estructura industrial y la situación de la clase obrera, bien que el proletariado no tenga el privilegio, pese a ser víctima de la peor explotación, de una conciencia lúcida, bien que deje de ser víctima de esa suprema explotación, bien que sea incapaz de conquistar el poder, bien que la apropiación colectiva de los medios de producción pueda alumbrar una nueva explotación, bien que esa apropiación colectiva no constituya el elemento clave de la revolución...

De ahí, insoslayablemente, la gran cuestión. ¿Tiene el proletariado el suficiente peso histórico para hacer bascular del «lado bueno» el desarrollo humano? ¿Difiere realmente tanto, por su conciencia y su eficacia, de todas las demás clases oprimidas que han existido? *Lo que Marx ha puesto sobre los hombros del proletariado, ¿es una esperanza práctica o un sueño mesiánico?*

Tanto la incertidumbre sobre la coyuntura como la incertidumbre de fondo es algo que muchos marxistas han experimentado oscuramente, y por ello, al acabar la Primera Guerra Mundial y al producirse la gran crisis de 1929 a 1936, intentaron provocar la revolución, entendiéndola como una oportunidad fantástica, excepcional, que debía forzarse a cualquier precio. Por su parte, otros, atormentados en secreto por la misma incertidumbre, ponían no obstante su confianza en el Estado como encarnación del proletariado, desentendiéndose de la dialéctica propia del mundo capitalista. Y, quizá, la frágil y prodigiosa esperanza surgida de la dialéctica marxiana naufragó a su vez muy pronto dando paso a una fe mesiánica en el proletariado, fe que a su vez se cristalizó —convirtiéndose en fetiche— en fe religiosa en el Partido. Si se suprime en Marx la esperanza en la misión del proletariado, regresamos al optimismo-pesimismo dialéctico y al progresivo devenir histórico que se va efectuando por el lado malo: el actual curso de los acontecimientos en el mundo occidental y el que se ha observado en la esfera del Este vendrían a proporcionar dos ejemplos antitéticos de este progreso que

se efectúa por el lado malo, es decir la explotación del hombre por el hombre, la alienación.

Sin la esperanza mesiánica, el marxismo sería, como la teoría de Freud, un diagnóstico apasionado; sería un optimismo trágico, un pesimismo que sólo se vería contrarrestado —aunque lo sería profundamente— por la idea de progreso.

Ahora bien, la historia no ha cumplido correctamente el esquema revolucionario establecido por Marx. En los países occidentales, la clase obrera se ha dejado dividir, aburguesar, someter o mitificar (incluso por el estalinismo). Las clases obreras más concentradas, las más numerosas, se han inscrito en la sociedad de los grandes países capitalistas, y esta inserción ha transformado a la sociedad pero no ha significado su revolución. En la URSS y en las democracias populares, las clases obreras han padecido el trabajo sometido a disciplina. La colectivización de los medios de producción ha resultado ser una estatalización que no ha impedido el dominio del hombre sobre el hombre. El proletariado no ha podido desempeñar su misión «histórica» en ninguna parte. Para creer que cumple esa misión, es preciso transferir la esencia del proletariado al partido, negándosele al proletariado real. Hay que confiar al partido la misión del proletariado. Hay que ver en el partido la conciencia desalienada, el poder capaz de operar la auténtica revolución. La fe en el partido consagra, para mejor disimularla, la muerte de la fe en la clase obrera. La fe en el marxismo se convierte en la fe en el mito del marxismo. El hombre alienado en el partido pretende ser el hombre desalienado.

Todas las transformaciones, deformaciones y reformas del marxismo, todas sus encarnaciones —socialdemócratas, estalinistas, trotskistas— hacen dudar de que la realización del marxismo en la historia sea efectivamente la realización de la historia en el marxismo. El triunfo institucional e ideológico del marxismo ha venido acompañado de su hundimiento humano. El marxismo ha vencido por su lado malo.

La laguna antropológica del marxismo ha sido colmada por la esperanza mesiánica. El exceso de la promesa provenía de la insuficiencia de la teoría... Después, el dogmatismo logró coagular, robustecer la esperanza mesiánica: es así como la fe se convierte en Iglesia.

La crisis del marxismo victorioso e infamado es aún más fecunda por el hecho de que nos empuja a redescubrir al hombre místico, mágico, religioso, mesiánico, en el corazón mismo de la fortaleza que pretendía luchar en nombre y con las armas de la razón de la ciencia, etcétera. Y será una crisis todavía más fecunda por inducirnos a una reconsideración del hombre, a un redescubrimiento del hombre, no circunscrito a las evidencias que el «marxismo-leninismo» había ocultado, sino abierto a la profundidad de las raíces del problema antropológico. Y esto a condición de que ese reexamen no oculte a su vez el núcleo marxista.

El hombre freudiano

Es preciso hacer a un tiempo estas dos cosas: poner remedio a la insuficiencia marxiana y destruir la suficiencia marxista. Para ello, recurriremos en primer lugar a Freud, complemento explosivo de Marx, ya que el binomio Marx-Freud hace explotar simultáneamente el marxismo dogmático y el psicoanálisis dogmático (de ahí la casi imposibilidad de las síntesis en el plano del marxismo-freudismo, pese a la extraordinaria complementariedad entre Marx y Freud).

Unir a Freud y a Marx es añadir al núcleo del *homo faber* el núcleo de la *psique*. El alma es aquí la noción protoplásmica, coloidal, en la que se comunican la naturaleza afectiva de la vida y la naturaleza psíquica del hombre; es el pivote central del complejo psicoafectivo. El alma no es por consiguiente un dato último sino un complejo en movimiento difícil de definir. Los dos núcleos constituyen una especie de bipolaridad en torno a la cual se ordena el fenómeno humano. Fundan dos infraestructuras, una que produce las herramientas, otra que segrega el sueño. Estas dos infraestructuras se encuentran en relación de mutua dependencia, y protagonizan a menudo una comunicación extraña, pero no es posible reducir la una a la otra.

El increíble brote de barbarie en el corazón de la civilización occidental que han supuesto dos guerras, los fascismos y el estalinismo, nos obliga a examinar la cabeza y el corazón del hombre.

Tanto para Freud como para Marx, aunque de forma más explícita para el primero, el hombre es fundamental y dialécticamente

bueno y malo. Fundamentalmente porque el hombre es el sujeto de un conflicto radical, y ese conflicto es la sede tanto de sus progresos como de sus retrocesos; mejor aún, el conflicto es la sede de un perpetuo movimiento progresivo-regresivo. Y dialécticamente porque el bueno puede brotar del malo y el malo del bueno. La naturaleza del bueno-malo es inestable, porque el yo es inestable, genéticamente formado y constantemente elaborado no sólo por el antagonismo de Eros y Tánatos sino también por la lucha permanente entre la pulsión y la represión, el ello y el superyó. Las derivaciones sublimadas de los conflictos (el arte, la cultura, la civilización) son en principio «buenas», pero contienen su ponzoña y su insuficiencia; las regresiones neuróticas y psicóticas son en principio «malas», pero ¿acaso los mecanismos que se bloquean en la neurosis no son los que sostienen la «salud» de la vida normal? Lo más sobresaliente en el cuerpo de la antropología freudiana es que el hombre (malobueno) es constitucionalmente neurótico-sano. El hombre vive una situación neurótica permanente que es la de la condición de su salud. Desde el origen, la conciencia de la muerte supone para él un trauma que le persigue toda la vida y que cristaliza la religión como «neurosis obsesiva de la humanidad»; desde el origen, la relación con el mundo y con el prójimo le lleva a superponer a su relación práctica (la herramienta, el trabajo) la relación mágica (el rito, el fetiche, la posesión); desde el origen, la representación fundamental —el tabú— que establece la regla social, le desestabiliza y le trastorna al mismo tiempo, haciendo que una torrencial parte de sí mismo refluya hacia el imaginario. *De este modo, el hombre social permanece inadaptado a su destino biológico de ser mortal, y el hombre biológico queda inadaptado a su destino social de ser reprimido.* Esta doble inadaptación empuja al hombre al delirio, pero también y al mismo tiempo lo catapulta al devenir.

Los permanentes desgarros en el interior de los grupos, las guerras entre esos grupos, los arrebatos de fe, de fervor, de odio, las destrucciones y los exterminios, todo lo cual viene a constituir el tejido shakespeariano de la historia humana, nos muestran que, desde un cierto punto de vista, la historia es una patología que deviene. Esto no debe enmascarar a nuestros ojos el *logos* que trata de insinuarse en la historia, pero tampoco el *logos* debe enmascarar la Desmesura. A decir verdad, la historia es simultáneamente descabellada

y razonable (en el exceso de las astucias de la razón hay locura, pero en toda locura hay algo de razón), neurótica y sensata. La historia, a diferencia de la neurosis, que es bloqueo, fijación y repetición, es también cambio y desequilibrio. Por medio de esta historia repleta de ruido y de furor escapa finalmente el hombre a la verdadera locura, que es clausura sin apelación posible. El devenir es el desequilibrio equilibrante, el equilibrio-desequilibrio. La salud afectiva, mental, moral (energía, voluntad, amor, curiosidad) nace del desequilibrio (el cambio, las rupturas, las aventuras, los paroxismos). Las grandes neurosis obsesivas colectivas (las idolatrías nacionales, religiosas, los chivos expiatorios) generan la salud individual.

Ya he abordado este tema de la estructura sana-neurótica de la existencia y de la historia,² y tendré que retomarlo más adelante para llevarlo más lejos. Lo que hay que ver —y aquí Marx y Freud coinciden, aunque Marx no quiere ver más que derivación, alienación y situación histórica, mientras que Freud valora también la situación antropológica— es al hombre moderno, rodeado de tótems, de ídolos invisibles que no obstante le oprimen con toda su capacidad de intimidación y que se denominan Estado, nación, familia, o a los que él llama Valores; lo que hay que ver es que el hombre tiene siempre necesidad de ceremonias y de ritos; que su sustancia psicoafectiva vive siempre y salvajemente de la sustancia del prójimo; que las almas se devoran y se entrelazan como pulpos. Nuestra modernidad se abisma en el arcaísmo fundamental. El hombre es siempre ese ser que se agita, que patalea, que baila cuando alguien golpea un tambor, que se estremece y se exalta cuando suenan los clarines; un ser al que las sombras espantan o confunden; que cree ver lo eterno en lo percedero, que ubica la esencia en la apariencia; ese ser que se relaciona con lo invisible y lo inexistente; ese ser cuyas indignaciones, cuyos temores, cuyos amores carecen de proporción con respecto a su objeto, o se hallan incluso huérfanas de objeto. Si obedeciera a sus sueños, o si solamente los dejara traslucir, el hombre tendría vergüenza y sentiríamos miedo. Durante toda su existencia lucha contra su culpabilidad; su desgracia o su dicha dependen de minúsculos dramas infantiles que habría vivido como si fuesen cataclismos. Aún no sabe amar de verdad y sin embargo el amor se derramaría por

2. *L'Homme et la mort*, Corrêa, 1951.

doquier si despertara, como igualmente se derramaría el odio. Precisa un largo, constante y terrible esfuerzo para percibir con exactitud lo que ve, y para concebir de igual modo lo que siente.

El problema del hombre, el problema de las relaciones humanas es por consiguiente un problema antropológico general que nos remite a la estructura conflictiva, neurótico-sana del hombre. La alienación no tiene su raíz en un determinado estadio de las fuerzas productivas, sino que renace potencial y perpetuamente bajo las formas, nuevas o no, de esa estructura. En este sentido, la explotación del hombre por el hombre, situación en la que Marx había visto la llave y el cerrojo del problema de las relaciones humanas, no sólo corresponde a unas ciertas condiciones históricas dadas. Corresponde también a las estructuras neuróticas de la existencia, a las relaciones neuróticas entre hombre y hombre, cosa que ya había señalado el perspicaz psicoanálisis que realizó Hegel de la relación amo-esclavo, donde el amo se entrega a la tarea de lograr su reconocimiento como sujeto-dios, donde la neurosis del amo se plantea como posibilidad inherente a la especie humana. ¿Acaso no es esa neurosis del amo lo que Marx ofrece a la especie humana al proponerle reinar sobre una Naturaleza esclavizada, objetivada...?

Marx creyó que el hombre podría cortar como el nudo gordiano la relación entre el amo y el esclavo, el de la explotación del hombre por el hombre en el plano de la propiedad de la producción, cuando en realidad se trata de uno de los nudos del problema multidimensional del ser humano. Marx no se ocupó de desenredar, de deshacer el nudo gordiano, sino que lo cortó de soslayo, ignorando, olvidando lo que Fourier y Proudhon habían sentido en su pueril genialidad: que las relaciones humanas deben abordarse en su doble infraestructura... A partir de ahí puede incluso pensarse que la solución marxiana, al ignorar la bipolaridad del problema humano, corre el riesgo de acrecentar el desequilibrio, al permitir desarrollos cancerígenos justamente alrededor de los medios de producción. Gracias al marxismo, nos ha sido posible descubrir, con un estupor que pone de manifiesto nuestra simpleza de espíritu, que la producción industrial podía verse afectada por cosas peores que el chancro capitalista.

Marx espera que la solución gordiana que aporta al problema de la explotación pueda permitir la domesticación de la historia por el

hombre. Pero, ¿podría suceder que contribuyese de modo inédito a su desajuste...?

¿Cómo habremos de hacer entonces para plantearnos una revolución antropológica? Mientras Marx supera su pesimismo mediante el mesianismo (la gran esperanza de los grandes pesimistas), Freud permanece mudo porque semejante revolución supondría una transformación estructural y multidimensional cuyas claves no cree poseer³ precisamente porque ha logrado localizar esas claves. Freud es incluso muy pesimista respecto de la civilización, ese mínimo refinamiento humano, cuya extremada fragilidad conoce. Ni siquiera preconiza la liberación sexual, que será el tema de unos cuantos epígonos disidentes. Muy al contrario, teme la libertad de las pulsiones; sabe que la civilización es necesariamente represiva, que deriva de una represión. Conoce las terribles fuerzas que el superyó encadena y no tiene ganas de que se desencadenen. En cierto modo, está a favor de la represión. Si tuviera que formular una política, ésta sería doble: «liberar y encadenar». Y sin embargo, no es ningún espíritu apocado (aunque haya vivido y sentido, nos dice Sperber, como un pequeño burgués). Es el más irreverente de los pensadores de su siglo. El freudismo es ya más prudente. Al desvelar el problema humano en su amplitud y profundidad, no le añade ningún encanto que pueda hacer olvidar el descubrimiento. El freudismo se declara impotente para proporcionar una *praxis* revolucionaria. De él no se desprenderá en último término más que una práctica «reformista» de la adaptación individual a la vida social. El psicoanálisis institucionalizado, reseco, olvidará y perderá la dimensión antropológica de Freud (con la excepción de los grandes pensadores, ya sean disidentes u ortodoxos, de Jung y Rank a Lacan) y sólo se propondrá adaptar al hombre a la vida social, curarlo de todo aquello que le impide realizar los actos de la vida cotidiana que se consideran normales en una civilización dada.

Sin embargo, todo aquel que quiera volver a abordar el gran problema político deberá zambullirse tanto en el sosegado pesimismo de Freud como en el pesimismo-optimismo de Marx. Si Freud no ve respuesta alguna, se debe a que se sumerge a mayor profundidad

3. *Malaise dans la civilisation*. Traducción española: *El malestar en la cultura*, traducción de Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid, 1970.

que Marx en el substrato antropológico. No obstante, ¿no ha pasado por alto la ciencia, la técnica, el hombre productor? *A Freud le falta el homo faber. A Marx le falta la psique*. Estos dos núcleos del hombre aún esperan que alguien los reúna para que, de ese modo, pueda fundarse una política que no esté mutilada desde su nacimiento. ¿Será una política revolucionaria? Si extirpamos al marxismo su secreción mesiánica volvemos a encontrar el gigantesco problema de la revolución, y debemos entonces vincularlo con el problema de la civilización que Freud plantea. Hay que retomar este problema en su doble dimensión, su doble polaridad, su doble infraestructura, y confrontarlo al mundo actual, evitando esta vez el exceso de pesimismo del que nace, inconsciente e irresistiblemente la contracorriente de la salvación mesiánica. La fe moderna nace del nihilismo.

La revolución

Toda política del hombre se vuelve revolucionaria tan pronto acentúa su carácter progresivo o su radicalidad.

La crisis de la revolución

Sin embargo, ¿no se ve desalentada la profunda esperanza revolucionaria, la que pretende cambiar las relaciones humanas, por la reflexión antropológica? ¿No es preciso meditar una vez más acerca de la putrefacción de las revoluciones, de su corrupción por el poder, de su apartamiento de los fines proclamados por la acción de las fuerzas inconscientes? Y a la lista de las revoluciones que han creído alterar la suerte de la humanidad, ¿no es preciso añadir la revolución de origen marxista y de intención comunista? El fracaso humano del comunismo estalinista y la quiebra surgida por el aburguesamiento de la socialdemocracia plantean la cuestión del socialismo como una revolución antropológica. El marxismo ha sostenido una de las más ardientes esperanzas de toda la historia de la humanidad, la mayor esperanza profana, terrestre. ¿Habrà que abandonar esa esperanza? Y de hecho, ¿no la habían abandonado ya quienes la habían transformado en fe incondicional?

Desde luego, asistimos a unas revoluciones del desarrollo que echan abajo las tiranías, que se esfuerzan en avanzar hacia el prove-nir (y que también sufren, respecto a su idea matriz, a su idea eje, de esclerosis, desviación, putrefacción o regresión)... Por su concepto tienden a la revolución y, procurando lograrla, pretenden ser, en todos los casos, *la* revolución. Sin embargo, la revolución, la del hombre y no la de los sistemas, la que Marx y Lenin quisieron realizar mediante la revolución de los sistemas, se encuentra en crisis. En Occidente se ha visto barrida por la evolución, en el Este ha sido desnaturalizada por la regresión, y en el Tercer Mundo está envisca-da en el arcaísmo. *La revolución marxista ha muerto, tanto en su fracaso (en el Oeste) como en su triunfo (en el Este). Sin embargo, esto no elimina el problema revolucionario.* Al contrario, lo pone aún más a la orden del día.

La crisis revolucionaria

La revolución se encuentra en crisis en el mundo. Pero al mismo tiempo, es el mundo el que se halla en crisis revolucionaria. En el instante en que doblan las campanas por la revolución, es preciso hacer sonar también el toque de agonía del conservadurismo y del evolucionismo. Y es que, pese a no estar viviendo la revolución que anunciaron los revolucionarios, vivimos no obstante la más increí-ble revolución de la historia del hombre. *No vivimos la revolución de la civilización, vivimos la revolución salvaje* provocada, encabe-zada y acelerada por los adelantos de la ciencia. Es salvaje porque está despojada de ideas conductoras y de elementos de regulación, porque escapa a todo control, comenzando por el de los sabios, que ejercen un control tan reducido sobre la causa como sobre el desa-rrollo o la explotación de sus descubrimientos. (¡Qué extraordina-ria paradoja que los hombres que se encuentran en la punta de lan-za de la ciencia sean en realidad médiums de las fuerzas ocultas que les han elegido para desaguar torrencialmente sobre el mundo!).

La revolución científica, que repercute en forma de revolución técnica y que después va progresivamente perturbando, modifi-cando y transformando todo el cuerpo social, es una revolución desbocada.

Esta revolución, que se concentraba al principio sobre el medio natural, se ha ido aproximando por círculos concéntricos al ser hu-mano, envolviéndolo, ciñéndolo, penetrando bruscamente en su alma a través del flujo de los medios de comunicación de masas, y se dispone a penetrar ya los arcanos genéticos, el *sanctasanctorum* en el que reside precisamente el poder de transformar biológicamen-te al hombre.

De ahora en adelante, el hombre es ya potencialmente transmu-table —química y genéticamente—, y lo es además en un momento en que se anuncia la posible transmutación de sus relaciones con el cosmos. Adivinamos la posibilidad de revoluciones inauditas, ini-maginables para los espíritus más revolucionarios de los decenios precedentes, pero son revoluciones que siguen sin contener la certi-dumbre de un mundo mejor, es decir, del hombre mejor.

El planeta se entrega a una revolución desbocada. ¿Desintegra-ción? ¿Nueva génesis? ¿Metamorfosis?

Al mismo tiempo que el planeta vive esa revolución él llama a una revolución por el simple hecho de apelar a su unidad; la unidad planetaria es la exigencia racional mínima de un mundo contraído e interdependiente. Sin embargo, la unidad planetaria sólo podría realizarse al precio de una transformación general de las estructuras (mentales, nacionales, sociales, económicas) existentes, es decir, en la práctica, al precio de una revolución general. De hecho, este es el motivo por el que los sólidos pensadores planetarios de la época, como Perroux o Berque, no sólo desembocan en una antropo-polí-tica, sino en una visión revolucionaria.

Este mundo es imposible y, en él, la revolución es imposible. Esta contradicción reclama un cataclismo general, o una solución general, aunque también puede ocurrir que la contradicción general continúe, a trancas y barrancas...

Pero no continuará eternamente, ya que el desarrollo de la especie humana se encontrará, tarde o temprano, cada vez más vinculado, como causa y efecto simultáneamente, a la idea de revolución. El propio «subdesarrollo» exige una revolución para el desarrollo. *Pero muy pronto será el «desarrollo» (económico) el que aparecerá como subdesarrollo del hombre, y la situación reclamará una revo-lución de la existencia. Del mundo occidental comienza a brotar una radical insuficiencia.*

Aquel que sabe ver, ve ya bajo los sombreros hongo, bajo la máscara que suplanta al rostro, bajo la cosmética y las galas de las mujeres, bajo la corbata y la americana de los hombres, horribles tumores, chancros, tuberculosis del alma y del espíritu. Las horribles carencias de los miserables *alakaiuf* de la Tierra del Fuego figuran entre nuestros sentimientos y en nuestras ideas. Esa miseria crecerá con la abundancia, el vacío se incrementará con el ocio. *El sentido de la vida se planteará como cuestión radical, y por tanto revolucionaria.*

En el horizonte, y por consiguiente, en profundidad, renace el problema de la revolución, planteado en términos arcaicos por el socialismo y el marxismo en el siglo XIX (lo que ha envejecido en Marx no es la idea de revolución, tal como creen los espíritus retrógrados, *sino su restringido alcance, de ahí el error del esquema revolucionario*). La revolución sólo podrá renacer verdaderamente si se prosigue de modo radical la crítica del pensamiento que dice ser revolucionario —es decir, la crítica de la fantasmagoría revolucionaria— y la crítica del pensamiento que dice ser realista, es decir, la crítica de la superficialidad modernista. Esta radicalidad nos lleva a concebir el devenir moderno como revolución permanente, nos empuja a extirpar de esa revolución todo mesianismo —y en particular, la loca esperanza de la clase-mesías y del Estado-mesías—, aunque revelando no obstante a su través la profunda aspiración revolucionaria de la humanidad.

¿En qué consistiría la revolución?

El mundo vive inmerso en una revolución y exige una revolución. Pero hay un abismo entre la revolución descabellada que vivimos y la loca esperanza revolucionaria. ¿Cómo nos las arreglaremos? La antro-po-política no puede evitar la revolución como problema y como realidad cruciales. Pero no puede seguir creyendo que existan soluciones prefabricadas.

Es preciso emprender nuevas averiguaciones, interrogar de nuevo la exigencia revolucionaria, reconocerla, confrontarla con la antropología general y con los procesos del siglo XX.

Sólo desde el desengaño se puede comenzar esta andadura. Desengaño no es desesperanza. Significa dar muerte a la idea de una

salvación en la tierra, el abandono del sueño de la abolición de la contradicción en el ser.

La premisa cosmológica es esta: el principio de síntesis no elimina en modo alguno el principio de antagonismo. La síntesis absoluta sería la muerte. No podría existir en el cosmos una posibilidad de unidad que anulase los antagonismos: en el plano antropológico esto significa que no existiría una *salvación*, un remanso histórico en el que se encontraran resueltos los conflictos esenciales. La limitación y la alienación son elementos constitutivos de la vida humana.

No obstante, esta misma dialéctica que nos impide la salvación nos introduce en la esperanza. De ningún modo está prohibido concebir una nueva etapa en la hominización del hombre, y tampoco lo está concebirla como una etapa de capital importancia. La ambición de lograr un progreso decisivo puede hoy formularse de nuevo. Este progreso puede adoptar la forma de una metamorfosis. Asno será, sin duda, quien crea que el hombre ha efectuado ya su cambio allí donde reinan los obesos funcionarios-sacerdote. Pero asno será también quien ignore que el problema de la metamorfosis del hombre ya ha germinado y no deja de crecer.

Pero, ¿cuál sería el progreso? ¿Cómo definirlo?

La reivindicación revolucionaria se ha formulado negativamente —y con qué vigor!—: erradicar la explotación del hombre por el hombre.

Pero ya se ve que el problema de la explotación está ligado al de la desigualdad, al de la jerarquía, al de la autoridad, al de la voluntad de poder, al de la fuerza, al de la astucia... Aquí, el problema es mucho más hondo de lo que había percibido Marx. Cuando Freud dice: «El mayor obstáculo que encuentra la civilización [es] la agresividad constitucional hacia los demás»,⁴ pone el dedo en la llaga de una de las dificultades y señala la naturaleza antropológica —genérica— de esa dificultad. En lo más profundo del hombre nacen la propiedad, la jerarquía, la dominación, la explotación, el sacrificio del prójimo (el chivo expiatorio)... Por supuesto, la naturaleza y la naturaleza humana —idénticas— practican la ayuda mutua, la solidaridad y la cooperación, pero lo hacen según una dialéctica íntimamente unida a la agresión, al rapto, al asesinato. La educación, los

4. Véase *El malestar en la cultura*, op. cit.

sermones, la ley, la prohibición, la incitación, la reestructuración (de la sociedad) pueden permitir provisionalmente, en un marco dado y dentro de unos límites determinados, la supremacía de lo «mejor» sobre lo «peor» del hombre. Sin embargo, todas esas reformas son incapaces de producir una auténtica revolución en las relaciones humanas.

A decir verdad, la abolición de la explotación del hombre por el hombre supondría, no tanto la realización del hombre genérico como la modificación genérica del hombre. No se trata tanto de humanizar más como de sobrehumanizar; se trata de resolver el problema de las carencias constitutivas, del desequilibrio constitucional, de revisar el problema de la autorregulación del hombre. Dicho de otro modo, la revolución como supresión de los vicios fundamentales de las relaciones humanas implicaría una reforma del ser humano. ¿Es concebible, posible, deseable, esa reforma? Son preguntas gigantescas que surgen todas al mismo tiempo, pero que surgen, ya que la posibilidad concreta de la modificación genérica del hombre se perfila en los horizontes de nuestro siglo. La rana que pernea entre las pinzas que sujeta un viejo bigotudo nos anuncia que será posible el cambio genérico del hombre. Nos vemos aquí remitidos al motor efectivo de la revolución que vivimos: la ciencia.

Por otro lado, ¿es posible definir de manera positiva la ambición de la revolución, más allá de la abolición de la explotación?

La revolución es liberadora, pero su fin no es la libertad. La libertad absoluta se confunde con la desintegración de todo lazo social, con el crimen, como dijo Hegel, o con el fuego de un revólver que dispara al azar en la calle, como dijo Bretón. Es la negatividad absoluta, una negatividad que ya no tendría nada que negar y que por tanto se negaría a sí misma como negatividad.

¿Se trata del individuo? De forma oscura nos vemos empujados a dar realidad al carácter regio del hombre-individuo, a eximirle de toda limitación que no sea absolutamente necesaria para el lazo social, nos vemos obligados a liberarlo incluso de la esclavitud del *filum*, la especie biológica denominada humana. ¿Acaso no niega míticamente el hombre desde su origen la ley filética de la muerte al apostar por la supervivencia o el renacimiento? ¿No es posible considerar (yo lo he considerado y deseado en mi libro *L'Homme et la mort*) que la ciencia pueda efectivamente permitir que el hombre

alcance un estado de no mortalidad? Otra hipótesis antifilética en este mismo sentido: ¿no podríamos suponer que el fin del hombre consistiera en superarse en un ser neobiológico, un ser que esbozan en la actualidad las máquinas cibernéticas y que ya ha soñado la ciencia ficción?

No obstante, puede que el individualismo no sea más que una de las polaridades, uno de los tropismos de la humanidad, exagerado por ciertas condiciones históricas y por una determinada civilización, la nuestra...

Es preciso plantearse interrogantes. Quizá sea un delirio pensar en liberar al individuo de las dos potencias que constituyen, junto a la propia individualidad, la humanidad, es decir, la especie y la sociedad, pero no es insensato pensar en modificar la relación individuo-especie-sociedad. Es preciso sin duda abandonar esa imagen de gloria humanista que ofrece al hombre el trono cósmico, pero no es posible renunciar a la aspiración que nos empuja siempre más allá. Por supuesto, es necesario olvidar los grandes sueños paradisíacos, pero no es posible ignorar que nos encontramos consumidos, no sólo por la búsqueda de mayor inteligencia y mayor verdad, sino también por lo que constituye la necesidad más infantil y más evolucionada, la necesidad más natural y más civilizada del hombre: el amor.

El amor, la ciencia, eso es lo que hallamos en la raíz y en la fronda última de la antropología revolucionaria. El amor y la ciencia, a la vez núcleo y «nueva frontera» del problema revolucionario...

El amor

«Y ahora cabe esperar que el Eros eterno realice un esfuerzo para afirmarse en la lucha que sostiene contra su no menos inmortal adversario.»

Freud, *El malestar en la cultura*

Aquí es preciso atreverse a pronunciar la palabra que nos ha avergonzado tanto que nunca hemos osado utilizarla en política: todos, no sólo yo, pues no lo ha hecho ninguno de los revolucionarios modernos. Nos ha causado vergüenza porque ha enmascarado todas

las bajezas posibles, todos los errores y los horrores acontecidos desde hace dos mil años, nos avergüenza porque nos parece que ha sido traicionada y sojuzgada en la vieja religión. Y sin embargo, es necesario pronunciar esta palabra, una palabra que evidentemente no es la única que ha sido mancillada, gastada, empobrecida, vaciada, pero que lo ha sido en grado particular por ser la palabra más grande de todas; ninguna perífrasis, ningún sustituto sería capaz de remplazar la palabra amor.

Es difícil decir si el hombre necesita más seguridad o más aventura, comprender hasta qué punto hay antinomia entre la prosa y la poesía que necesariamente tejen su vida; sabemos en cualquier caso que el hombre no sólo tiene necesidad de más inteligencia, necesita también más comunicación, más participación, más amistad, más amor.

El amor (y no me propongo indagar aquí en las fuentes, en los elementos que lo componen o en sus diversas formas) es la experiencia fundamentalmente positiva del ser humano. Es la única réplica (no respuesta) a la angustia; es la única réplica (no respuesta) a la muerte. El amor, si no se encierra en una tendencia posesiva y no queda fijado en el fetiche, si despliega su carácter de ofrenda (y si en cierto modo el don y el intercambio superan o predominan sobre la posesión), se experimenta como comunicación y autenticidad, como poesía y verdad. El amor lleva en sí una fantástica virtud que desea verse libre de trabas, desbordar la esfera de la vida privada en la que encuentra actualmente sus límites y adquiere intensidad, extenderse a la especie y al mundo.

De ningún modo es predominantemente el cristianismo la «religión de amor» que pretende ser, pues expresa la loca aspiración de la salvación individual. Sin embargo, el cristianismo original segrega un amor religioso, rico, difuso, en surtidor, hacia las cosas creadas, hacia el otro, hacia lo innombrable, hacia el prójimo. Por otra parte, el cristianismo, pese a haber llevado a incandescencia al amor religioso en algún caso, no posee su monopolio. Ha existido la ternura del Buda Gautama; ha existido la exhortación mosaica: «ama al extranjero, pues tú has sido extranjero en el país de Egipto...». Sin embargo, el cristianismo nos plantea con mayor violencia que cualquier otra religión el problema del amor. Esta religión petrifica, conserva, mantiene, nutre y mata a un tiempo la savia del amor.

Para nosotros, que abogábamos por la otra religión, terrestre y humanista (y pese a que rechazamos ahora esa religión, seguimos queriendo *religar* –*religere*– a la humanidad consigo misma y con la esfera del misterio; buscamos nuestra nueva «religión» queriendo hacer confluir en ella lo que consideramos que es la savia de la religión celeste y también la savia de la religión terrestre), el amor nos había aparecido como la mentira y no como la verdad del cristianismo. Hoy en día siento con mayor precisión la insuficiencia –la falsedad incluso– de la palabra mentira; hoy veo que el amor es la mentira del cristianismo, porque es su verdad. La religión es una enorme molécula de verdad-mentira en la que el aislamiento, la verdad y la mentira carecen de sentido. Esto significa también que la comedia de la iglesia (y esto valdría también para las virtudes y vicios de la iglesia estalinista) sólo es posible porque en su fondo, al igual que en el fondo del partido, permanece atrofiado pero presente, irremplazable, el elixir original. Sólo se puede «mentir» acerca de un sentimiento verdadero. El amor sincero ha alimentado al amor mendaz. La cristalización institucional, dogmática, política, del amor religioso lo ha convertido en una prodigiosa inercia, en una prodigiosa energía que, a su vez, ha podido convertirse parcialmente en fanatismo, en odio y en hogueras.

Es preciso recordar todo esto una vez más antes de atrevernos a hablar de amor. Hemos de ser conscientes de todos los riesgos de una política del amor, riesgos que consisten en desnaturalizar el amor, transformándolo en su contrario. No obstante, una vez hechas las reflexiones pertinentes, una vez considerado todo por extenso, no es posible eludir la palabra, ya que es evidente que deseamos ardientemente la cosa que designa.

Debemos encontrar de nuevo el amor. Pero el amor que encontramos es también el amor perdido, porque sabemos que el mensaje del amor no basta; que el propio acto de amor puede faltar al amor: la caridad en el sentido burgués es una forma de compensar con un acto cada día sin corazón. Sabemos que el espíritu del amor no puede encarnarse para cambiar la humanidad.

La solución por el amor es, a su manera, tan ilusoria como la solución por la apropiación colectiva de los medios de producción. Sin embargo, las dificultades que plantea son de otra naturaleza.

Y sin embargo, nosotros que pensamos que la cuestión de la revolución, es decir, la cuestión del hombre, no viene regulada ni por

el pesimismo ni por el optimismo corrientes, percibimos que deberíamos vivir personalmente con más amor (me escondo detrás de este «nosotros»). No me veo capaz de amar, lo confieso, los tumores y las úlceras del alma de mis semejantes (y hago esfuerzos para no amar las mías); sé que el amor abstracto hacia la humanidad es tan aterrador como el odio, o incluso peor, pues se convierte fácilmente en odio hacia los hombres reales, como vio Dostoievski. Sin embargo, podría, si no forzarme (no hay amor forzado), sí al menos esforzarme para amar mejor, para amar al amable, para aproximarme tanto como me fuera posible a la fuente de amor. Podría esforzarme sobre todo para practicar la resistencia en y contra un mundo que nos parcela el amor, que lo reduce a islotes, lo localiza y lo fija, principalmente en nosotros mismos, narcisistas de nacimiento.

Quiero decir que el amor nos concierne de forma personal, nos obliga personalmente a intentar ser un poco distintos, a considerar que la revolución es también una cuestión interior. Pero por supuesto, sé que el problema de una política del amor no puede ser el de la generalización, el de la extensión, el de la amplificación del amor que se experimenta o se vive de forma personal. Hay incluso una antinomia entre el amor concreto que sólo puede ejercerse en la proximidad interpersonal y que se exalta en el amor a dúo, y el amor general, necesariamente más abstracto en la medida misma en que se generaliza. ¿Resulta siquiera posible considerar una política del amor sin que estas dos nociones unidas, política y amor, se pongan mutuamente en ridículo y se destruyan entre sí?

Y sin embargo existe un problema fantástico, ya que hay una fantástica potencia de amor en el Eros polimorfo, esa empatía y esa participación que se esparce, se diversifica, cristaliza, se solidifica, se dispersa...

¿Cómo podrían irrigarse las relaciones humanas y las relaciones antropo-cósmicas (ya que no se trata, como en el humanismo, de encauzar el amor únicamente hacia el hombre) con la inmensa e ininterrumpida savia de amor que asciende hacia el vacío del cielo?

¿No hay acaso, en cada átomo de afectividad solidificado, fijado, materializado, una increíble energía de amor esclavo? ¿No existiría la posibilidad de una fisión atómica de lo que ha cristalizado en forma de familia, de nación, de religión, de tal modo que se liberasen gigantescos *quanta* de amor? ¿Cómo transformar en corrientes, en

láminas de agua, en circulación, en comunicación, cómo transformar en amor oblativo y en fraternidad las gigantescas energías petrificadas en los fetiches, en los seres abstractos, en los instintos de posesión que se abisman continuamente en la insondable carencia narcisista, que se fijan sobre menudencias materiales, sobre fruslerías o sobre calderilla?

Por supuesto, no hay que pensar en suprimir las grandes fijaciones del amor. Las grandes fijaciones son las claves de bóveda que sustentan el amor, como la mujer (o el hombre para la mujer) o la patria. Extender el amor a la especie y al mundo no equivale a querer suprimir las pertenencias particulares. Tampoco se trata de querer eliminar el amor que cristaliza en seres abstractos, en ideas, en valores. También aquí hay por tanto un problema dialéctico: el de la cristalización y la descristalización del amor.

Este y otros muchos problemas se plantean y se plantearán a quienes partan en busca de una antropo-política, la cual deberá considerar necesariamente la producción de una nueva religión posevangélica y poscristiana del amor, o más bien, deberá integrar en sí misma la raíz de amor que se extrae del Evangelio. La antropo-política será religiosa en el sentido literal y original del término: es decir, será fuerza de comunicación y comunión. Este componente religioso se esforzará en superar y en lograr que confluyan en él la corriente de amor que se eleva más allá del hombre y asciende hacia lo celeste, y la corriente de amor terrestre. El amor no debe seguir encerrándose en la orgullosa e insignificante especie humana, pero tampoco ha de disiparse en una idea-imagen de Dios que sea exterior al mundo. Debe irrigar la meta y el camino de la humanidad en el mundo. Debe retornar al gran Manantial misterioso, cósmico, para comenzar de nuevo su andadura, como un Nilo que fertiliza el trabajo humano.

Debe... Este deber ser no ha dejado nunca de brotar de la espera, de la esperanza humana. Pero hoy en día, los interrogantes pueden dirigirse hacia un nuevo interlocutor: la ciencia. Aquí, ciencia denota en primer lugar esa antropología general que habría que elaborar y que iluminaría la naturaleza metamórfica del amor. Ciencia es también el desarrollo de las ciencias de la naturaleza que pronto permitirán intervenir sobre el ser genérico. ¿No será posible excitar la secreción de amor mediante algún retoque en un determinado

centro nervioso, mediante algún producto químico? ¿No será posible activar así la regulación del amor?

Quizá sea hoy posible abordar de forma nueva el problema del amor. La hora presente, además, tal vez sea propicia para un nuevo movimiento de amor. ¿Acertó Freud al presentir «un nuevo esfuerzo del Eros eterno»? Parece que la descristalización de las grandes trascendencias provoca una especie de estado predescongelado del amor. Y ese amor que se fija en naderías, ¿no se halla acaso próximo al deshielo? Nuestra civilización, al conservar en nuestra edad adulta las tiernas y oceánicas necesidades de la infancia, al compartimentar y dividir en parcelas nuestras vidas, ¿no suscita acaso una búsqueda todavía oscura y ya errabunda, aunque ciertamente ardiente del amor? La prodigiosa concentración moderna del amor sobre el compañero en la pareja, sobre el otro uno mismo, se ha vuelto inestable y progresivamente más sedienta. ¿Dejará de actuar la compañera (o el compañero) en el amor como la membrana que nos separa del mundo para convertirse en el privilegiado canal de nuestro amor, canal que exige poder brotar y difundirse? El agitado apogeo del amor privado, la cada vez más aguda experiencia de la privación de amor, ¿no anuncian acaso un impulso nuevo, una nueva metamorfosis de la potencia del amor?

Quizá lo que se prepara sea un espantoso Hiroshima de amor. La liberación del amor nos aparece bajo aspectos tan ambivalentes como la liberación de la energía atómica, fuente de fecundidad inagotable y de infinita destrucción. Pero, tal vez, al interrogar de nuevo a la ciencia mediante el amor y al amor mediante la ciencia, podamos tratar de entrever de qué modo sería posible orientar al amor mediante el amor.

La ciencia

Ni la educación por sí sola, ni la moral por sí sola, ni el amor por sí solo, ni la sola abolición del capitalismo o la sola abolición del estalinismo serían capaces de transformar las relaciones humanas. El fracaso humano del marxismo no refuta en modo alguno su crítica de los medios «idealistas» para cambiar al hombre. El marxismo nos revela únicamente que el medio marxista, la acción sobre la infraes-

tructura, o sobre la sola y sedicente infraestructura, debe quedar archivado a su vez entre los medios idealistas. Nos encontramos aparentemente en un callejón sin salida.

Aún peor: en el momento en que se verifica el fracaso del medio marxista para realizar la revolución, Freud aporta una confirmación agravada por el pesimismo de Marx sobre las posibilidades de la conciencia. Desde Freud sabemos mejor, o para ser más exactos, sabemos más profundamente, que la moral es una derivación —una sublimación—, y sobre todo que la conciencia es de una extrema fragilidad.

Fragilidad constitucional: sólo raramente se efectúa una toma de conciencia que siga una línea de progresión discursiva; surge tras un tortuoso e inconsciente trabajo subterráneo, o tras una crisis cuyas discusiones no salen a la luz sino tras haber sido amortiguadas o deformadas. El papel de la pedagogía, de la argumentación está lejos de ser nulo, pero no es esencial, y eso es grave. La afectividad ostenta un derecho de veto secreto sobre todo lo que concierne a la conciencia. Ésta se extravía con mucha más frecuencia de lo que se encuentra. No es posible, en conciencia, tener confianza en la conciencia.

Fragilidad operativa: los efectos de la toma de conciencia son limitados: del dicho al hecho hay un trecho. Yo conozco los mecanismos que provocan mis angustias, mis fantasmas, mis penas, pero este saber no basta. Es necesaria una operación exterior, mágica, ritual o científica para que mi conciencia domine mi mal. En psicoanálisis la elucidación no basta, es preciso un acto misterioso, oscuro, que salve y alcance la conciencia: la transferencia.

De este modo, la conciencia es una frágil cutícula que toda perturbación del ser puede reducir o destruir. La conciencia es una eflorescencia última. Raras son las conciencias que resisten a los huracanes. La conciencia extrema, la más rica, la más aguda, se ve a su vez bajo la asechanza del desastre, pues incluso la conciencia más ardiente sobrepasa los parapetos y, partiendo hacia la gran aventura, se lanza a los abismos y a la muerte. (Todas las formas de fe modernas, pascalianas, claudelianas, teilhardianas, marxistas, estalinistas, frenéticas, fanáticas, fantásticas, tienen como origen la aventura de una conciencia que busca en los desiertos del nihilismo.)

Una vez más, hay que regresar al punto de partida de Marx y buscar una intervención exterior a la conciencia, a la moral, al amor,

pese a que nada pueda hacerse sin conciencia, sin moral, sin amor. Hay que buscar pues una intervención exterior que suscite, desarrolle, estimule y fortifique la conciencia y el amor.

Quizá la ciencia sea capaz de modificar lo dado. Si la ciencia es el sector de la vida humana en el que todo se encuentra revolucionado, también es el sector que puede revolucionar toda la vida humana. Es lo que afirmaba ingenuamente el marxismo cuando decía ser socialismo científico. Hoy en día nos vemos abocados a plantear el problema de la ciencia de la conciencia. En primer lugar, sabemos que la ciencia no tiene como compañera de viaje a la conciencia. Es una cabeza indagadora que no sabe lo que indaga ni lo que la impulsa. Y sin embargo, arrastra tras de sí al planeta entero, dado que arrastra la verdadera y gran revolución de los tiempos modernos y dado que crea además la civilización técnica.

No obstante, la revolución científica no conlleva ningún progreso humano, pese a que todo avance científico sea progreso. Es más fácil que favorezca la consolidación de los poderes que no el avance de las emancipaciones. La revolución científica es débil en su radicalidad. Los sabios atomistas son omnipotentes lisiados y la ciencia sale a imagen de esta omnipotencia débil; avanza titubeando, sus progresos se dislocan y se ahogan en el tumulto del mundo. La ciencia logra dominar el mundo, pero al mismo tiempo corre el riesgo de aniquilarlo y de aniquilarse ella misma.

Ha adquirido ya la capacidad de aniquilar, pero sigue siendo incapaz de reformar. Revolucionaria activa, genial, está también ciega y ebria y titubea. Existe por tanto necesidad de una conciencia revolucionaria que pueda domesticar a la ciencia. Sin embargo, y recíprocamente, esa conciencia debe aprender de la ciencia, no limitarse a utilizar sus métodos de investigación y de verificación, no limitarse a dominar el problema multiforme de la técnica, sino buscar también en la ciencia el complemento que pudiera resultar decisivo para la revolución.

¿Qué es la ciencia? Por un lado, es una de las ramas del pensamiento, y sólo difiere de las demás formas de pensamiento por su modo de aplicación al campo empírico y por su iniciativa hipotético-verificadora. Por otro lado, es la fuente de la técnica maquinista, organizadora y racionalizadora moderna, y en cierto modo segrega la *infratextura* de la sociedad.

La ciencia se ha convertido en la infratextura de las infraestructuras. La técnica en movimiento actúa como animadora y secretora de la infraestructura económica; la investigación científica actúa como animadora y secretora de la técnica en movimiento; la invención actúa como animadora de la investigación científica; la oscura intuición que aflora, la potencia del imaginario, anima a la invención; la psique anima al imaginario; la dialéctica global del ser humano, ligada a su vez a la dialéctica global de la sociedad, que se ve animada por las infraestructuras, anima a la psique. Cerramos así el círculo, efectuando una rotación que pasa por el imaginario, el cual es la superestructura que surge de profundidades más profundas que las infraestructuras sociales. De este modo, en el más íntimo tejido de la ciencia encontramos, vinculadas y opuestas, dos infraestructuras: una es la psique y el sueño, y la otra es el desarrollo técnico y económico. Aquí se impone la conjunción de Marx y Freud para plantear una teoría de la doble infraestructura, comunicante y rotativa. La dialéctica de las infraestructuras contiene sin duda nudos y bloqueos, pero no tiene fin.

La ciencia es por tanto la nueva infratextura que desarrolla incesantemente la rotación dialéctica del devenir moderno y es también desarrollada por ella.

En este sentido, no sólo tiende a determinar cada vez más el destino de la humanidad, sino que tiende también a asimilarse cada vez más al ser mismo de la humanidad.

Al confundirse con el ser de la humanidad, la ciencia abre a la humanidad una posibilidad infinita. En primer lugar, la posibilidad del progreso. La humanidad se muestra sumisa ante la evolución, pero en la naturaleza de esta evolución está inscrito el hecho de ser simultáneamente progresiva y regresiva, sin que sea posible despejar con claridad el progreso como concepto decisivo. En el ámbito de la técnica, por el contrario, «existe un progreso verdadero, aparentemente ilimitado y de una duración que no puede determinarse»;⁵ «todo puede volver a cuestionarse, y Dios antes que nada, excepto el progreso técnico».⁶ El «progreso» (científico, técnico) significa

5. Arnold Gehlen, «L'avenir de la culture», *Futuribles*, número 50, pág. 13, 10 de marzo de 1963.

6. J. Ellul, *La Technique, enjeu du siècle*.

un crecimiento de los distintos poderes en todas direcciones, y en este sentido puede decirse que la ciencia es una posibilidad infinita. *Toda ecuación prudente del futuro debe incorporar la expresión «todo es posible».*

Antes de considerar la posibilidad radical de la superación del hombre por el hombre, hay que considerar lo que ya está modificando el concepto de la política. En primer lugar, la técnica penetra cada vez más en la política. Baretts propone una tecno-política, pero eso no debe significar que exista la necesidad de que la política se vuelva más técnica, sino que es preciso aportar a una política que ya depende de la técnica una conciencia capaz de dominar esa técnica. En realidad, el riesgo reside mucho menos en el poder de los tecnócratas que en *su incapacidad para comprender* el problema humano.

El hecho de que toda política deba tener en lo sucesivo un aspecto técnico (relacionado con problemas técnicos, derivado de reglas técnicas) está planteando ya, y de forma dramática, el problema de la democracia, actualmente considerado con euforia: la democracia moderna sólo podrá concebirse cuando la masa de la humanidad acceda a la cultura técnica, es decir, a la categoría de *intelligentsia* técnica, y desde este punto de vista podría concebirse que la URSS pueda ponerse a la cabeza del proceso democratizador. Mientras tanto, numerosos problemas de fondo derivan de la tecno-política, o bien han pasado a depender ya de la investigación científica. De este modo, el problema del hambre podría resolverse partiendo de las proteínas que se extraen de la levadura de petróleo, o (y) de la explotación de los recursos del mar, o (y) de la regulación de las estaciones y los climas; el desarrollo económico podría acelerarse gracias a los progresos de la energía nuclear, mediante la utilización de la energía solar, etcétera.

Desde luego, todo esto parece afectar únicamente a las condiciones de vida, pero sin duda es ya el ser de la humanidad el que se encuentra modificado por la técnica; «la acción recíproca de la población y de la técnica ha introducido un proceso metabiológico profundamente nuevo que exige una nueva conceptualización».⁷ El progreso técnico, nacido de la evolución biológica, interfiere en esta evolución, orientándola y modificándola: estas dos variables inician una relación de

7. Arnold Gehlen, *op. cit.*, pág. 13.

interdependencia que Gehlen denomina con toda justicia proceso metabiológico. Gehlen cita a Hannah Arendt, que dijo que las máquinas comienzan a pertenecer a nuestra vida biológica como la concha al caracol, y también cita a Heisenberg, que declaró en 1955 que «la técnica no es tanto el resultado de los esfuerzos del hombre para hacer más extenso su poder material como la consecuencia de un proceso biológico en el transcurso del cual las estructuras del organismo humano van siendo paulatinamente transferidas al medio ambiente, proceso biológico que, como tal, escapa al control humano». (Esta afirmación expresa la gran modificación de perspectiva, por no decir la gran revolución copernicana, que se ha verificado desde el pensamiento de Marx. Marx concebía la técnica como el instrumento del hombre que avanza hacia el dominio del mundo. Heisenberg y Heidegger perciben, al contrario, que el hombre es casi el instrumento de un proceso que se expresa a través del desarrollo técnico.)

Gehlen ve muy bien que el «proceso metabiológico» afectará profundamente a la propia noción de política: «En el futuro, las relaciones entre los hombres y el entorno industrial serán de un tipo tal que no hay nada en lo contemporáneo que pueda permitir que nos hagamos una idea. Hemos dejado de ser los dueños de la situación. Y por este motivo, la política en su forma moderna, ya sea de tendencia individualista o colectivista, se ha convertido en una tendencia profundamente conservadora que intenta controlar un proceso metahumano que ha escapado ya a todo control».⁸ Gehlen ve en la política, y también en la cultura, la expresión de «fuerzas muy poderosas que se alzan por doquier para retrasar la evolución de la sociedad».

¿No podría decirse que sólo una antro-po-política sería capaz de conservar aquello que, en el «conservadurismo» de la política actual, corresponde a la aspiración de dominar el problema de la ciudad —según una noción de ciudad que hoy debe dejar paso a la noción de «hombre que deviene en el mundo»—; que sólo ella sabría responder a la fragmentación y a la metamorfosis de la política tradicional? De todos modos, la antro-po-política debería desempeñar un papel a un tiempo conservador y revolucionario en el proceso metabiológico.

8. *Ibid.*, págs. 4-5.

Este proceso ha comenzado con la transformación del medio natural en «medio humano» (fecunda expresión de Friedmann), y continúa en la actualidad con la introducción de máquinas analíticas en los centros neurálgicos de la vida social —programadoras, coordinadoras, reguladoras, racionalizadoras—, máquinas cuyo desarrollo y conjunción dibujaría el perfil de la máquina-reina de las novelas de Van Vogt. Tanto si vamos hacia un gigantesco cerebro artificial como si no, tanto si ese cerebro continúa siendo un elemento auxiliar como si se vuelve una realidad superior, remedando el proceso por el que el actual cerebro sustituyó al bulbo primitivo, nos hallamos confrontados a una de las dos características más extraordinarias de entre las que nos anuncian un universo metahumano.

Al mismo tiempo que la ciencia segrega una especie de cerebro complementario que podría acabar convirtiéndose en un supercerebro también penetra en el interior del hombre, dirigiéndose al corazón mismo de su ser.

La naturaleza psicoafectiva del hombre se encuentra ya en el radio de acción de la química. Hace algunas décadas, los pseudoprofetistas creían que el hombre podría ser totalmente manipulado por la propaganda. Hoy en día se puede profetizar que se producirá, más allá de las actuales acciones químicas sobre el sistema neurovegetativo (tranquilizantes, euforizantes, hipnóticos, extasiantes), una acción sobre el carácter, sobre lo que llamamos la *naturaleza* del hombre.

En este momento, los tranquilizantes y los euforizantes plantean ya un problema antropológico de fondo. ¿Hasta cuándo, y en qué casos, hay que tranquilizar? ¿Hay que tranquilizar a toda costa? ¿Conviene euforizar? Si la felicidad puede ser obtenida por medios químicos, ¿qué debemos hacer: dispensarla, distribuirla, inundar la humanidad de felicidad?

Hoy en día, en Europa, la felicidad es una idea inquietante...

Por otro lado, la acción tranquilizante, euforizante (etcétera), plantea ya el problema del poder aterrador y arbitrario de la química. ¿Quién reina sobre la química? ¿Quién reinará sobre la química cuando ésta reine sobre el hombre? ¿Se desplazarán los conflictos por la consecución del poder a los laboratorios? Además, ya es posible pensar en una intervención en la sede química de la genética, en una intervención en el ADN, es decir, se puede ya pensar en el gigantesco, fantástico y profundo problema de la modificación

del ser genérico, de la transformación de una especie de la que aún podemos decir, aunque por los pelos, que sigue siendo humana.

Aquí se plantea la gran cuestión antropológica del ser del hombre que viene a superponerse a la cuestión de la revolución, aunque lo hace con una profundidad y una amplitud que nunca había alcanzado el tema de la revolución. Podríamos decir que es una cuestión hiperrevolucionaria.

Esta cuestión avanza a lo largo de varios frentes científicos, en primer lugar, el de la modificación biogenética del hombre, que podría dar paso a una especie sobrehumana como consecuencia de una serie de mutaciones de origen artificial; en segundo lugar, el de la creación de un ser posbiológico más o menos prefigurado por el «androide» de la ciencia ficción; y por último, el de la posibilidad de que lo que constituya a ese nuevo ser global y multidimensional que designo con el nombre de *cosmopiteco* o *metántropo* sea una nueva relación entre la organización colectiva (con los supercerebros artificiales), el individuo superhumano y los seres poshumanos.

En cualquier caso, se está preparando en el albor del tercer milenio de la era de Cristo, y en el umbral de innumerables centenares de miles de años de la era del hombre —salvo cataclismo provocado por causas naturales o artificiales—, la más grande de las revoluciones desde la aparición del ser que fabrica herramientas, domestica el fuego y adora imágenes. *De este modo, la cuestión revolucionaria se plantea como sigue:*

¿Es preciso renunciar a nuestra «naturaleza»? En caso afirmativo:

¿En qué direcciones hay que considerar la reforma ontológica del hombre?

¿Cómo abrir la vía para una política de la reforma (revolución) antropológica?

La posibilidad de una acción revolucionaria sobre el hombre queda abierta de par en par.

Esta acción es, en cierto sentido, exterior, ya que puede efectuarse partiendo, por ejemplo, de intervenciones químicas. *Sin embargo, la acción científica exterior es el resultado del dinamismo interior de la especie humana.* La ciencia partió de lo más interior del ser humano y desde ahí ha ido difundiéndose hacia el mundo exterior; sin embargo, observamos que su propia trayectoria la atrae de nuevo hacia el interior, hacia el abismo psicoafectivo del que salió. Puede

pensarse —y algunos lo piensan— que sería humillante que nuestro ser dependiese de un agente químico externo. Pero la oposición entre el objeto perturbador (químico) y el sujeto hombre sólo puede hacerse desde una perspectiva de detalle; desde un ángulo más amplio, vemos que la acción sobre el hombre es una acción del hombre, que la dialéctica del interior-exterior es permanente. El temor de la acción exterior no debe vincularse a una imagen sagrada de nuestra subjetividad. El problema no consiste, por poner un ejemplo menor, en saber si es humillante alcanzar nuestra tranquilidad mediante un tranquilizante; consiste en saber si es preciso alcanzar la tranquilidad, y en todo caso, qué tranquilidad, para decidir, en función de la respuesta, la oportunidad y la naturaleza del tranquilizante. El problema no consiste en temer la manipulación de la especie por el hombre; la especie se halla permanentemente manipulada por las condiciones exteriores, los climas, los elementos; la especie es el resultado de una larga manipulación que se confunde con el devenir biológico. La cuestión radica en poder pensar y luchar en favor de una reforma del ser humano. En el mismo instante en que se abre la posibilidad infinita, se abre también una esperanza (frágil, pero real), una esperanza que la conjunción de todas las decepciones y todos los escepticismos no logrará refutar de modo absoluto; es un boquete, una salida que desemboca en el primer gran más allá de este mundo.

Hoy en día, la ciencia comienza a desvelar sus auténticos rostros. No es aquella diosa bienhechora que el antiguo cientifismo glorificaba, ni aquel ídolo ciego que denunciaban los adoradores de los antiguos ídolos. *La ciencia no es ni diosa ni ídolo, y tiende a asemejarse cada vez más a la aventura humana de la que ha surgido.*

Hoy se puede percibir y proponer un nuevo cientifismo, un cientifismo tan diferente del antiguo cientifismo como de las grandes religiones ortodoxas que tenían como enemigo y pariente al antiguo cientifismo, pero un cientifismo no obstante próximo a la aspiración religiosa, aspiración que es la apertura, el impulso y el agente de enlace con la humanidad, la vida, el mundo, lo invisible. El antiguo cientifismo era el heredero de las grandes religiones ortodoxas en el sentido de que pretendía ser portador de la verdad respecto al ser del mundo, y también en el sentido de que pretendía ser la vía de salvación y glorificaba al hombre como legítimo rey del cosmos.

El neocientifismo cuestiona la verdad, la materialidad, la lógica, y el propio hombre. Benjamín de la cultura, el neocientifismo rompe con la idea clave de la cultura, que es la conservación de la idea del hombre. Sigue los pasos de la ciencia en aquellos asuntos en que la ciencia actúa como continuadora de lo más radical, de lo más revolucionario de la cultura. Sigue los pasos de la ciencia en lo que ésta tiene de cáustico para todas las viejas visiones del mundo, en tanto actividad que cuestiona lo que existe y se vuelve a un tiempo crítica, móvil y autocrítica, además de inventiva, poética, constructiva...

El neocientifismo crítico prolonga y reinaugura la filosofía; cuestiona con tanta radicalidad al mundo y al hombre como a la metafísica, y libera a partir de ese momento, en forma hipotética, al pensamiento especulativo.

El neocientifismo reinaugura la poesía al inaugurar lo inaudito, lo desconocido; la búsqueda del sabio es más poética que el poema retórico, aunque su vida sea prosa, y entre su obra y su vida hay la misma diferencia que entre la palabra Bohemia y la palabra Checoslovaquia...

El neocientifismo ha de constituir un componente radical de la antropología. En el término «ciencia del hombre», la palabra ciencia tiene un sentido pleno. La antropología ha de efectuar prospecciones científicas del hombre en todos los campos (recordemos aquí que el término científico no se reduce a sus más parceladas acepciones). Debe interrogar al hombre en todos los terrenos. La antropopolítica sólo puede fundarse sobre esta ciencia del hombre (y ayudar a fundarla), debe utilizar las técnicas que surgen de todas las ciencias, aunque sin reducirse jamás a la técnica.

La misión de la antropolítica consiste en extraer simultáneamente los dos radicales: el amor y la ciencia. La ciencia y el amor —reunidos por la conciencia, la posible conciencia— resultan, en ausencia de cualquiera de ellos, insuficientes, y se revelan también mutuamente necesarios...

Pos-surrealismo

Trato de extraer los elementos radicales del marxismo (la producción), del freudismo (la psique), del cristianismo (el amor), de la

ciencia (un cientifismo). Podrían constituir los elementos radicales de una antro-po-política. Pero ya hubo en el siglo XX un movimiento que prefiguró la antro-po-política: el *surrealismo*.

Las circunstancias encerraron al surrealismo en el interior de las fronteras que quiso dinamitar –las de la literatura y el arte–, o le arrojaron a la acción política comunista (trotskista) que quiso englobar. Y sin embargo, el surrealismo es en principio algo más que un movimiento literario, artístico o político; poético en el supremo sentido del término, es un movimiento que se funda en una noción total y radical del hombre. Si lo relacionamos con otros movimientos limitados en los medios y en los fines o con el humanismo exangüe, el surrealismo resulta ser la primera prefiguración en la historia de la humanidad de lo que podría ser un movimiento antropológico. El surrealismo, en su más rica expresión –y aquí me refiero a los manifiestos de Breton–, no privilegia el sueño o lo extraño, integra todo lo que parece escapar a la realidad, todo lo que escapa a la realidad de la franja media de la existencia, incluyendo el sueño y lo extraño, y lo hace con una concepción tan suculenta de la realidad que sólo es posible denominarla super-realista.*

(En cualquier caso, señalaré más adelante que, en mi opinión, la permanente tentación desviacionista del surrealismo consiste más en devaluar el *realismo* que en integrarlo en una concepción que lo supere.) Al igual que cualquier otro pensamiento que no satisfaga las apariencias inmediatas, el surrealismo reconoce la escasa realidad de lo real, concibe la realidad de lo imaginario y trata de hacer confluír, de interfecundar, lo uno con lo otro.

El surrealismo es, si no nos concentramos únicamente en sus aspectos polémicos y desintegradores, profundamente integrador en la medida en que quiere reunir lo que estaba separado, lo que en las concepciones anteriores figuraba como par antagonista. De este modo, y por sí mismo, el surrealismo tiende a unir a Marx y a Freud. Concibe las dos infraestructuras –la economía y la psique–

* Como es bien sabido, el vocablo francés *surréalisme*, ideado por Guillaume Apollinaire y prefigurado en el movimiento dadaísta de 1916, fue desarrollado en 1924 por André Breton en el *Manifiesto del surrealismo*, cuyas declaraciones señalan, en palabras de Breton, la voluntad de alcanzar «una especie de realidad absoluta, de *superrealidad*, si así puede decirse». [N. del t.]

y también concibe sus dialécticas. El surrealismo identifica la revolución afectiva –cambiar la vida– con la revolución práctica –transformar el mundo–. No hay nada en el surrealismo naciente que limite o censure las aportaciones fundamentales de las grandes corrientes antropológicas. No es posible encontrar en él los gérmenes de una dogmática teórica (la ortodoxia deberá su origen mucho más a una concepción terrorista del grupo que a una limitación doctrinal). El surrealismo naciente puede adaptarse con toda fidelidad a lo que le falta –una antropología general– sin contradecirse ni contradecirla.

El surrealismo no es solamente un movimiento de confluencia. Su originalidad se ubica en la reivindicación particularmente insistente de la poesía. Por vez primera desde las antiguas magias, la poesía se concibe, no como una variedad de literatura (aspecto en el cual ha sufrido atrofia), sino como un radical antro-po-cosmológico, como el modo de ser en el que el hombre puede y debe perderse para reencontrarse, como su *deber-vivir*.

La reivindicación de una poesía que no sea ya escrita sino vivida es, entre todas las reivindicaciones antro-po-revolucionarias, la que más íntimamente concierne a la vida humana. Llegados a este punto, sería preciso comenzar los análisis que propondré en una próxima obra consagrada a la antropología. Lo esencial por el momento estriba, no en definir la poesía, sino en indicar que, desde el punto de vista existencial, es más rica que el goce, la aspiración de los revolucionarios excesivamente prosaicos, y que la libertad, la aspiración de los revolucionarios excesivamente soñadores.

El surrealismo enarbola al fin la bandera del amor al mismo tiempo que la de la poesía. Desde luego, el amor es únicamente el de pareja, pero es lo suficientemente «delirante» para poder llenarse de remolinos cósmicos y, tanto en Aragon como en Éluard, adopta el aspecto de un culto a la amada mediadora, especie de Cibeles que ofrece la comunión telúrica a su amante. El amor concentrado, el amor que se desea absoluto, parece estar a punto de desbordarse, como si se hinchase en el exterior de la pareja. Pero la iniciativa surrealista, por muy admirable que sea, no llega hasta la raíz, hasta la sustancia religiosa pánica del amor.

El amor, la poesía, Marx (integrado como provincia del surrealismo), Freud (utilizado como elemento revelador), se ven así reu-

nidos, más vinculados que estructurados, como grandes temas de una antropología revolucionaria.

Es preciso reencontrar el pensamiento surrealista, pero no el espíritu de grupo. El grupo no ha logrado establecer una demarcación entre la edad pueril y la juventud, entre la ortodoxia de secta y la intransigencia del pensamiento, entre la arrogancia y el desafío, entre la afirmación gratuita y la iluminación, entre la histeria y la violencia. Hay una enorme distancia entre el discurso profundo del surrealismo y muchas de sus manifestaciones imprecatorias. La voluntad de situarse en una alta tensión permanente ha resultado sin duda un concepto en el que la prosa era rechazada en lugar de ser concebida como complemento de la poesía. El total desprecio de la prosa condujo a una subestimación del pensamiento reflexivo y de la ciencia.

He ahí la gran laguna. El surrealismo no ha comprendido el vínculo entre ciencia y poesía (y ya he dicho que la experiencia del laboratorio es más poética que el verso retórico del poeta). No ha comprendido la ciencia como radical antropológico.

De un modo similar, tampoco ha querido admitir la radicalidad de la prosa. Es frecuente experimentar una voluntad de negar la prosa, es decir, la regla, la prohibición del asesinato, el código de la circulación, el billete de tren. El acto poético, identificado con el acto de libertad radical, con el acto de sacar una pistola en plena calle y disparar al azar, recupera la raíz negra de la libertad, el asesinato, lo que había comprendido Hegel; sin embargo, aquí es justamente donde ese acto resulta más profundo que el surrealismo, y más ligero. No sólo porque la frase de la pistola ha permanecido como mera frase, sino también porque, tanto en éste como en otros extremos, el surrealismo se embriaga consigo mismo y rehusa concebir la vida como dificultad, como asunto serio, como contradicción, como problema. Sin embargo, uno puede preguntarse si un incremento de poesía no necesitará un incremento de prosa. Si es preciso incluir en la prosa la ciencia, la técnica y la verificación, mi respuesta es que el progreso del hombre poético estimula el progreso del hombre prosaico. Digamos incluso que la poesía perpetua deja de ser poesía, que la poesía implica la insoslayable prosa. Marx parece más bien ciego para la poesía. El surrealismo es más bien ciego para la prosa. Más rico, más profundo, más completo que el marxismo, el surrealismo era excesivamente infantil, pues encontraba

insoponible y escandalosa la resistencia del mundo exterior (prosaico), mientras que el pensamiento de Marx, por el contrario, extrae su duradera energía de la consideración de la resistencia que ofrece el mundo exterior. Aquellos surrealistas que se convirtieron al estalinismo tuvieron la impresión de hacerse adultos, cuando lo cierto es que padecieron un infantilismo diferente. Había sin embargo una verdad mitificada, pervertida, en el sentimiento de insuficiencia del surrealismo que les empujó a la conversión.

El surrealismo no se ha limitado a despreciar en exceso la prosa. También ha subestimado la vigilia, la elucidación a que da pie la vigilia, la reflexión de la vigilia, la verificación de la vigilia. La vigilia no se reduce a prosa. El pensamiento puede nacer del sueño o de la ensoñación, en cualquier caso nace de lo oscuro, es decir, de lo nocturno, en realidad lo único que hace es emerger a la conciencia (de la vigilia); pero no puede templarse ni desarrollarse como discurso (*logos*) más que a la luz de la vigilia. Al igual que el tratamiento de los minerales, que necesita ser sometido alternativamente al fuego y la humedad, el pensamiento ha de experimentar de forma alterna y repetida remojos y combustiones, es decir, la alternancia de lo nocturno y lo diurno.

No pretendo devaluar el sueño, y todo lo oscuro, en beneficio de la vigilia; no quiero establecer un equilibrio disminuyendo uno y aumentando otro (en este caso, como en otros, no estoy ni por la disyuntiva del *o bien* esto *o bien* aquello, ni a favor del *ni* esto *ni* aquello, ni inclinado al *medio* esto y *medio* lo otro, sino que me siento propenso a los *y* esto *y* aquello unidos de forma necesaria y contradictoria en el paroxismo de cada uno de los dos términos antagonistas), pienso que la exigencia (antropológica) es vigilia en el más alto grado que pueda darse de vigilia, sueño en lo más profundo del sueño.

El surrealismo ha podido aparecer como un movimiento literario, a un tiempo por haber sido genialmente expresado por autores como Breton, Aragon, Peret o Éluard, por haber sido en cierto modo excesivamente antiliterario (es decir, obsesionado con la literatura), y por haber sido circunscrito como tal movimiento, en virtud de las circunstancias, a la mera expresión verbal mediante el expediente de reducir la política (la antropolítica) surrealista a la impotencia práctica. Pero en realidad, se trata del primer movimiento antropolítico poético-revolucionario que plantea su problemática unificadora en todos los campos socialmente separados de la vida.

El desarrollo del hombre

El fin, el acto, el camino (la itinerancia)

La vía que queríamos recorrer ha quedado abierta; se trata de continuar la búsqueda milenaria de la conciencia, del amor, de la ciencia; se trata de continuar esas corrientes y hacerlas confluir, de continuar con Marx y Freud y hacerlos confluir, de continuar con la esperanza de una gran transformación, una transformación que las revoluciones francesa y rusa habrían anunciado, anunciadas a su vez por revueltas y utopías.

Se trata pues de seguir avanzando por antiguos caminos, incluyendo la senda revolucionaria, aunque avanzando de un modo nuevo que insiste precisamente en la *itinerancia*.

La itinerancia no significa fe en un progreso continuo, pero tampoco se trata de una afición al vagabundeo; es una concepción que quiere vivir plenamente el tiempo, no sólo como continuo que une el pasado, el presente y el futuro, sino también como acto, es decir, como presente, y como posibilidad más allá del acto, es decir, como porvenir.

La itinerancia, que es en sí misma, además, búsqueda del más allá humano, implica y reclama con este fin la revolución. Pero la revolución no es la meta, el término, el fin que justifica la itinerancia, es la idea-fermento que la trabaja. La itinerancia rechaza el mesianismo

y la salvación, pero se nutre del fermento del mesianismo y de la salvación: la esperanza. La itinerancia niega toda religión instituida pero se nutre del fermento de toda religión: la religación del hombre al ser del mundo.

La «gran revolución» podría quizá operarse en etapas largas, según un lento proceso; en cualquier caso, ella misma sería una etapa más en el proceso humano que, sin duda, se continuaría como proceso poshumano. No obstante, es posible también que la humanidad no conociese ninguna «gran revolución» y de este modo, en nuevas escalas y en formas distintas, la vida proseguiría su curso.

La insatisfacción que impulsa sin cesar la búsqueda hacia los diversos más allá no podría resultar anulada por la itinerancia, del mismo modo que ésta sería incapaz de dar una respuesta (pese a que pueda dar una réplica) a la angustia que incesantemente segrega la incertidumbre del destino humano, al riesgo permanente que es la aventura humana, al fracaso contenido en todo destino. Hay que vivir en la angustia y reconocer en las lindes (¿o en el corazón?) de la esperanza la lancinante presencia de la desesperanza.

Sin embargo, el riesgo, e incluso, si ese fuera el caso, la certidumbre del fracaso final de la historia entera (arriemos la H mayúscula a media asta) no anularía el valor del acto vivido. Si se produce la derrota de las victorias, existe una victoria de las derrotas que se encuentra en el acto de rebeldía y de combate, en el acto de amor y de fraternidad. En la revuelta del gueto de Varsovia, existió algo *in actu* que legitimaba la revuelta y que era distinto de la rabia, el odio o la desesperación: era *el* gesto, algo que, caso de ser grande, se convierte en *la* gesta. Este carácter de gesta logra salvar *a posteriori* una revuelta fallida. Mothé cita a aquellos obreros valones, vencidos y despojados, que regresaban al trabajo y aún se sentían no obstante atravesados por ramalazos de felicidad al recordar los días en que señoreaban la ciudad. Y luego está además aquel «somos nosotros, éramos nosotros» del que también habla Mothé, está el valor, digámoslo así de modo provisional y aproximado, *de éxtasis* del gesto.

La itinerancia implica una revalorización de los momentos «auténticos» de la existencia, y una devaluación relativa de las ideas de meta y de solución. En política, esto significa una reconversión mental. Los hábitos políticos, militantes, religiosos, mágicos, racionalizadores, hacen creer que existe una solución para todo problema,

que a toda aspiración corresponde una satisfacción. Y sin embargo, la revolución hegeliano-marxista inscribió en el devenir todo lo que tenía visos de esencia o de eternidad. ¿Cómo concebir metas que no sean a su vez una andadura? La meta se encuentra en el propio camino, y se realiza parcialmente en el acto, no en una estación término. Es cierto que a esa andadura contribuyen aquellos que se creen obligados a lograr una Gran Meta, ¿pero no es acaso posible que sea el hambre y no la Meta lo que nos empuje a caminar? ¿No es posible tener plena consciencia de la gran itinerancia?

Es difícil establecer la psicología de la andadura. Los propios Hegel y Marx, pensadores del devenir, no han podido impedir verse arrastrados, uno por el espíritu del Término (el fin de la historia, el saber absoluto), el otro por una esperanza mesiánica. Por mi parte, pese a haber concebido siempre la revolución como una etapa de tránsito entre la prehistoria y la historia, me ha resultado invariablemente difícil pensar según el modo de la andadura y evitar la inconsciente hipóstasis de los fines. La degradación de la dialéctica marxiana del devenir en la mitología estalinista que fijó a la URSS en su inalterable perfección muestra adecuadamente de qué modo es posible pasar a lo absoluto desde una filosofía de lo relativo, a lo fijo desde una filosofía de lo móvil. Desde ese momento, la andadura se devalúa, se convierte en sinónimo de «medios», se reduce a táctica, a estrategia.

La antigua polémica del fin y los medios planteaba problemas auténticos, pero en un determinado momento esos problemas quedaban siempre desviados, petrificados, ya que de todas maneras el problema favorece los «fines» y la andadura queda rebajada al rango instrumental de «medio». Además, las dos respuestas a la cuestión de los fines y los medios son (según las circunstancias) verdaderas y falsas (aquella para la cual los fines son lo que son los medios ignora tan perfectamente como la primera adquisición dialéctica —que es la constatación de que lo semejante no surge necesariamente de lo semejante— las ambiguas relaciones del bien y del mal; y aquella para la cual los fines justifican los medios ignora que los medios impregnan el fin, hacen que éste se desvíe, o bien se constituyen a su vez en fines, al modo de los usurpadores). La problemática del «fin y los medios» debe inscribirse en la dialéctica de los fines y de la andadura. «No muestres solamente el fin; muestra también el camino. Y ello

porque el fin y el camino están tan unidos que uno cambia con el otro y muere con él. Además, todo camino nuevo revela un nuevo fin.»¹

El acto vivido y la búsqueda de los más allá debe inscribirse en la itinerancia. La reconversión psicológica, la reintroducción de los fines en la andadura, el arraigo existencial de esa andadura, el abandono del mito de la solución pero no de la búsqueda de soluciones, la conservación de los fermentos mesiánicos y religiosos, aunque también de los fermentos de la angustia y del riesgo, todo eso puede y debe contribuir a una difícil y lenta elaboración de una actitud de itinerancia que tenga mejor correspondencia con el destino del hombre que las concepciones que hacen del ser humano un elemento permanente, un propietario de la tierra, un rey que forja su corona cósmica. (Y el poder ilimitado del hombre sobre el cosmos sería también un poder miserable.)

En la itinerancia, los sistemas deben transformarse en corrientes; no hay filosofía insuperable, sino búsqueda permanente de la superación. La acción en el devenir debe trocar la norma del equilibrio por la de la regulación del cambio.

Una actitud itinerante implica evidentemente una esperanza. La esperanza, fermento de todas las religiones, de todas las ilusiones, tiene su origen en el fondo mismo de la vida. Es uno de los dos sentimientos fundamentales que emergen a la conciencia que sabe que todo *se realiza* en el tiempo. La desesperación es el segundo y antinómico sentimiento de la conciencia que sabe que todo queda abolido por el tiempo. La muerte hace la desesperanza. La esperanza no construye el vivir, es el vivir lo que construye la esperanza.

El desarrollo del hombre

La promoción y la moda actuales de la noción de desarrollo reflejan el ascenso inconsciente de la antropo-política al plano del pensamiento del siglo. Por el momento se trata únicamente del desarrollo económico, pero muy pronto, tanto en el encadenamiento de los distintos desarrollos como en todos los demás planos, el desarrollo del ser humano mostrará ser el discurso mismo de la nueva política,

1. Lassalle, *Franz von Sickingen*.

constituyendo a la vez su meta y su problema, y teniendo en cuenta que, en sí misma, la meta es una andadura.

El desarrollo surge por tanto como una noción crucial que reclama una itinerancia. Hay que plantear el desarrollo como noción total y multidimensional, y por este mismo medio romper los esquemas, unos economicistas, otros culturalistas o humanistas, que pretenden fijar el sentido y las normas del desarrollo del hombre. Hay que comprender el desarrollo a un tiempo como fenómeno aleatorio de la evolución y como aspiración, necesidad o norma de la hominización. El proceso empírico de la historia humana desprende, al mismo tiempo que una serie de tendencias regresivas, una serie de tendencias al desarrollo. En lenguaje marxiano, una política del desarrollo es una política de la realización del hombre genérico. Pero, ¿qué significa desarrollo? Es preciso hacer estallar el aparente sobreen-tendido de la noción, interrogar el fondo de la cuestión. La noción de desarrollo debe desarrollarse a su vez.

Para formular el concepto total del desarrollo, se necesita previamente una nueva interrogación del hombre, un mínimo de teoría antropológica. He intentado lograr esto en otra obra, y aquí sólo voy a prefigurar a grandes rasgos lo que se podría llamar una política del desarrollo del hombre.

A través del desarrollo, la antropología adquiere un sentido concreto, y la política adquiere un sentido antropológico radical. Se trata por tanto de una noción crucial, pero que no engloba en sí misma todas las demás nociones antropo-políticas; el proceso del desarrollo contiene sólo uno de los aspectos de la realización (actualización) del hombre; hay otros aspectos que siguen siendo como siempre han sido, que presentan el aspecto que pudieron conocer en su caso las civilizaciones más miserables o más retrasadas: son aspectos que derivan de la experiencia del éxtasis. Dicho de otro modo, aunque todo lo que es humano se inscriba en la itinerancia, no todo se agota en la búsqueda del desarrollo.

El Tercer Mundo ha hecho aflorar al plano consciente el problema del subdesarrollo económico; pero al mismo tiempo, en Extremo Occidente, el propio desarrollo económico comienza a revelar un fantástico subdesarrollo afectivo, psicológico y moral del ser humano. La escasez de amor de las sociedades ahítas, la miseria mental de las sociedades ricas, las carencias psicológicas de las sociedades

prósperas van a volverse paulatinamente más visibles para la conciencia. Hay una miseria del hombre que no decrece con la disminución de la miseria psicológica y material, sino que, al contrario, crece con la abundancia y el ocio.

Percibimos así dos polos: en el polo del Tercer Mundo, el subdesarrollo técnico y económico; en el polo de Extremo Occidente, el subdesarrollo del alma y del espíritu, revelador de un subdesarrollo profundo, radical, del ser. Si ponemos en relación ambos polos, veremos que es todo el campo de la política planetaria el que exige ordenarse en función de una política del desarrollo.

El desarrollo debe perder su bárbaro sentido economicista; el «desarrollo» actual de los economistas y políticos viene a ser lo que era el taylorismo respecto de la necesaria racionalización del trabajo: hoy en día parece que se quiere racionalizar al hombre en función del desarrollo técnico y no el desarrollo técnico en función del hombre. Esto se ha repetido muchas veces, pero sigue siendo cierto.

¿El mal que revela padecer la sociedad rica es un mal que le es propio o es el mal general de las sociedades humanas?

Existe, evidentemente, un mal propio de la civilización burguesa de Occidente, pero sería ingenuo localizar el mal en la fórmula histórica hoy dominante. Antes de intentar examinar en sí mismo el mal propio de la civilización occidental, hemos de revisar lo que ésta tiene de universal, es decir, las carencias afectivas y psíquicas, más o menos grandes en cada civilización, pero presentes en todas ellas. En el mundo rico, mientras que las carencias fisiológicas, los chancros y las pústulas del cuerpo han desaparecido, se manifiestan por el contrario, si realizamos el esfuerzo de mirar, las pústulas y los chancros del alma, las caries y las carencias del ser humano. En la actualidad, la gran miseria moral (mental, afectiva) que recorre la historia estalla con un ángulo nuevo, pero sigue siendo la misma.

Hemos de vincular el problema de la penuria material del Tercer Mundo con el de la penuria afectiva y psicológica del mundo llamado desarrollado, el problema del desarrollo del Tercer Mundo con el del desarrollo mental de nuestras sociedades. Y no sólo por el hecho de que estén vinculados históricamente y de que la coyuntura planetaria los haya asociado hasta tal punto que cada uno de esos mundos no es ya capaz de dissociarse de su opuesto, de modo que las fatalidades de uno podrían aplastar al otro hasta provocar su muerte; no

sólo por el hecho de que el subdesarrollo del hombre es el común denominador de todos los diversos subdesarrollos, sino también por el hecho de que si la solución del problema de la miseria fisiológica (hambre, enfermedades, azotes) plantea necesariamente el problema de la miseria mental, hay que decir que *la solución del problema de la miseria mental resolvería rápidamente, en nuestra era científica, el problema de la miseria fisiológica*. Todos los esfuerzos contra las miserias materiales serían sencillos de realizar si no existiesen las miserias mentales.

Pero, ¿se trata únicamente de penuria? ¿No se trata también de un problema de carencias? ¿No existe también un mal que nos viene por naturaleza, un mal que afectaría al ser del hombre (mal ontológico) y a su situación en el mundo (mal metafísico)?

El problema de la miseria y el de la carencia son difíciles de separar. El hecho de que un color de piel o una determinada longitud de la nariz puedan polarizar las mayores violencias del ser humano, el hecho de que la explotación sea, en mayor medida que la ayuda mutua, la respuesta fundamental a todos los problemas, de que el amor se desnaturalice o se convierta en fetiche con tanta facilidad, ¿nos coloca frente a un problema de miseria o ante una cuestión de carencia? Quizá haya que responder que se trata de ambas cosas. Podemos suponer que la cultura, la civilización, una «verdadera» civilización y una «verdadera» cultura, lograrían al menos eliminar las grandes miserias, y tal vez consiguiesen reducir las carencias...

Aquellos que empiezan a comprender que el crecimiento (económico) no basta intentan ahora, en vez de encarar el gigantesco y aterrador problema del hombre, mantener la ilusión de que la cultura contiene la panacea que necesita la humanidad. Bastaría no obstante con considerar el lamentable espectáculo que ofrece la fracción más culta de la humanidad: Saint-Germain-des-Prés exaspera las vanidades y las neurosis, las suficiencias y las insuficiencias del ser humano. La cultura en el sentido cultivado y la cultura en el sentido de civilización aportan tantos problemas como soluciones. Es preciso decir incluso que las civilizaciones albergan un mal (y es ese mismo mal el que las hace «mortales»). Los grandes pensadores han venido casi a adivinar, a barruntar, el mal de la civilización. Sin embargo, quizá sea Freud quien mejor haya diagnosticado que el

mal era inherente a la civilización: «Las civilizaciones se han vuelto neuróticas al padecer el efecto de las civilizaciones mismas».

La civilización neutraliza, controla y hace retroceder la barbarie, pero lo hace en un plano profundo. La civilización excesivamente civilizada es una sed de barbarie; la cultura exangüe arde en deseos de sumirse en la naturaleza.

Si el hombre cultivado, civilizado, racional, educado, no puede ser concebido como una realización, pese a que deba proponerse como estadio de humanidad necesario, es porque la civilización provoca la reactivación de la insatisfacción antropológica. La insatisfacción occidental la ha emprendido con la naturaleza en el pasado y hoy la emprende con la sociedad, reclama los bienes de este mundo y el reino de este mundo; pero la Insatisfacción (¿ontológica?, ¿metafísica?) renace con las satisfacciones terrestres. La insatisfacción de la satisfacción crece y socava la civilización... La sombra se acrecienta en el corazón de toda civilización que se expande.

Observamos aquí que el problema del desarrollo queda confrontado al problema de la revolución; el proceso de hominización puede conducir a la «cultura» y la civilización; pero la cultura y la civilización camuflan, atenúan y ahondan a su vez las carencias fundamentales. La cultura y la civilización pueden reducir determinadas penurias psicológicas y morales, pero no pueden hacer la revolución del hombre. Sin embargo, no es posible determinar *a priori* las fronteras de lo posible y lo imposible en materia de hominización; siempre puede intentar concebirse cuáles serían las directrices de un desarrollo del hombre.

Aquí, la conciencia del desarrollo reclama un desarrollo de la conciencia.

La conciencia del desarrollo debe proponerse las tareas «clásicas» de los humanismos y de los progresismos; del humanismo marxista ha de conservar la idea de que la abolición de la explotación del hombre por el hombre vendría a constituir el indicador decisivo de una transformación histórica radical, aunque, a diferencia de Marx, vea que el problema no queda circunscrito a un único nudo gordiano; del humanismo marxista conserva la idea de que la transformación de las relaciones humanas está vinculada a la ciencia moderna, pero el neocientifismo es de naturaleza diferente a la del «socialismo científico».

Además, la conciencia del desarrollo debe abordar las grandes cuestiones de orientación general, que siempre quedan en la oscuridad o se zanján de forma implícita: ¿cómo concebir la triple polarización de la especie, la sociedad y la individualidad en la perspectiva del desarrollo humano? ¿El individuo es superior al Estado (al grupo) y éste no es sino un lugar fetiche de su alienación? ¿O quizá es, antes que un ídolo, un Ser para quien el individuo no es sino una de las innumerables y prescindibles células? La misma pregunta surge en relación con lo que concierne a la especie. ¿Hay que seguir, y hasta qué punto, la vía de la comunidad? ¿O debe preferirse la vía de la individualidad, la vía de la razón y la sabiduría, la vía de la aventura y del éxtasis? ¿Hemos de seguir conservando —implícita o explícitamente— un modelo ateniense en el que, simplemente, se hubiera sustituido al esclavo por la máquina? Además, a todas estas preguntas, apenas pronunciadas, se añade una nueva: ¿expansión cósmica o vida interior?

En efecto, ¿qué modelo de hombre habremos de proclamar en las banderas del desarrollo? Pese a que no quiera adentrarme verdaderamente en el problema, puedo sugerir que, a mi entender, el desarrollo humano no consistirá únicamente en el desarrollo de la individualidad, sino que se centrará en la dialéctica de las relaciones entre el individuo, la sociedad y la especie. El desarrollo supone un individualismo aumentado, *pero representa por eso mismo un incremento de la participación colectiva, comunitaria y biológica*. El desarrollo antropológico implica, simultánea y contradictoriamente, más afirmaciones individuales y más participación, más ego y más amor.

Además, la política del desarrollo toma a su cargo las aspiraciones, es decir, las reivindicaciones fundamentales de la humanidad, en el bien entendido de que la satisfacción de una de esas reivindicaciones sería, además de punto de llegada, punto de partida para una nueva insatisfacción. Lo propio de la humanidad consiste en plantear reivindicaciones polimorfos, es decir, consiste en quererlo todo, como si persiguiese una vocación microcósmica; actualmente, la humanidad se ha lanzado a reivindicar el poder y el goce, mientras, al mismo tiempo, sigue profundamente obsesionada por la reivindicación del amor... Los mitos de la humanidad constituyen los inocentes diarios de sus reivindicaciones. Es preciso señalar que la

humanidad se verá abocada a considerar de forma seria y científica su muy primera, universal, permanente e increíble reivindicación: su no aceptación de la muerte, su aspiración a la condición de no mortal. Por lo demás, los progresos médicos franquearán en un determinado momento un umbral decisivo en la lucha contra el envejecimiento.

La itinerancia es fuente de inseguridad y de angustia, debido a que la conciencia de la itinerancia suprime el carácter neuróticamente eterno y absoluto de nuestras fijaciones (fetiches, ídolos), y debido también a que la itinerancia nos arrastra a una azarosa aventura, sin «final feliz» garantizado. La individualización es fuente de una inseguridad y una angustia aumentadas, debido a que, separado de las estructuras y los marcos, el yo se vuelve incierto y concibe su inevitable pérdida en el instante mismo en que es promovido al rango de valor supremo.

Podemos percibir ya los estragos producidos por la inseguridad; la inseguridad es una oscura fuente de neurosis, de paroxismos agresivos, y también de conformismo (el conformismo moderno ha sido considerado con toda justicia como un elemento condicionado por la inquietud respecto de uno mismo).² Podemos incluso considerar ciertos aspectos «históricos» del consumo como otros tantos ejemplos de una glotonería generada por la angustia, como actos que traducen la huida ante la inseguridad. En todas partes, nuestra época (sobre todo en los actuales islotes de seguridad material que son, al mismo tiempo, islotes de la mayor inseguridad moral) trata de huir de la inseguridad que segrega. La necesaria multiplicación de las *garantías* y de las seguridades no conseguirá eliminar la inseguridad. En lo fundamental, esa inseguridad no podrá ser negada ni reducida, y hay que encontrarle por tanto una respuesta que no sea la huida ni la fijación neurótica.

La *inseguridad remite a la angustia*, y ésta se vuelve más radical. Desde la prehistoria, desde la aparición del hombre, los ritos funerarios revelan cuán fantástico traumatismo ha sido la muerte, y así-

2. L. A. Rosenberg, «Conformity as a function of confidence in self and confidence in a partner», en *Human Relations*, número 16 (2), págs. 131-140, mayo de 1963.

mismo revelan los increíbles trucos de magia, las increíbles utilidades de la función imaginativa y generadora de ritos para exorcizar esa angustia. La humanidad en movimiento, desde el momento en que se sintió arrancada a la placenta de una (pseudo-) Naturaleza, desde el instante en que la Historia quedó emancipada de Dios, ha visto cómo se resquebrajaba la corteza que contenía y camuflaba la angustia. Ha bastado que la humanidad se haya sentido en los umbrales de una revolución para que algunos filósofos –Kierkegaard, Heidegger– hayan comprendido que el hombre estaba condenado a padecer angustia. El curso que sigue la historia humana, y que consiste en extirparse a un seudo orden cósmico para entrar en el caos cósmico, va a ser, cada vez más, un curso angustiador y angustiado.³ Las angustias existenciales de un pequeño sector de la *intelligentsia* occidental son ciertamente reveladoras de la crisis de los valores burgueses, pero esa crisis abre el abismo que deberá acompañar de ahora en adelante a la conciencia planetaria.

La única réplica, pese a que no sea suficiente con formularla con palabras, nos remite al problema central, la única réplica, que no respuesta, a la angustia, es el amor, es la participación.

El hombre de la itinerancia, el hombre que-debe-desarrollarse habrá perdido «el equilibrio» (si efectivamente los equilibrios conocidos han sido otra cosa que fijaciones e inmovilismos), pero debe desarrollar nuevas regulaciones. Habrá que pensar en un nuevo centro regulador en el que intervenga una mayor cantidad de conciencia y una mayor cantidad de amor, tanto en el individuo como en el grupo. Habrá que empezar a evocar el nuevo tipo de hombre, un hombre que conservaría las incansables curiosidades y los ardores de la infancia y que también conquistaría una conciencia –y no una máscara– de adulto. De este modo podría caracterizarse, como más joven y más adulto de lo que han sido los hombres hasta la fecha, el hombre desarrollado...

La política del desarrollo económico, social, véase cultural, que se esboza actualmente aquí y allá, necesita una concepción antropológica del desarrollo. Evidentemente, será necesario un trabajo

3. La angustia se experimenta en forma de culpabilidad: «El sentimiento de culpabilidad [es] el problema de desarrollo más importante de la civilización» (Freud).

prolongado y una difícil reflexión para elaborarlo. Poco he podido hacer aquí, como no fuera sentar los cimientos de unas cuantas tesis problemáticas, surgidas de la idea central que señala que el desarrollo del hombre no debe concebirse sobre la base de las aspiraciones del momento; al contrario, debe nacer de un examen crítico de las constantes y fundamentales aspiraciones humanas, y éstas deben pensarse en función de una elucidación antropológica. Por tanto, partiendo por un lado del núcleo antropológico y, por otro, de una reflexión sobre el moderno curso de la historia, que se vuelve planetaria, es posible obtener, tal vez no una serie de «imperativos», pero sí unas cuantas *exigencias* antropológicas: la exigencia de una política de la itinerancia animada por la búsqueda y el amor (doble sed del más allá de uno mismo), de una política que haga frente a la inseguridad y a la angustia, que tome conciencia del subdesarrollo fundamental de la humanidad, y sea capaz de diagnosticar al mismo tiempo las penurias, carencias y taras de ese subdesarrollo, que se esfuerce por esbozar una política del desarrollo multidimensional y total, que entrevea que ese desarrollo contiene en sí un más allá del hombre, una poshumanidad, una poshistoria.

Una política multidimensional

Una política del hombre necesariamente ha de tener como escenario el planeta; es necesariamente una política del desarrollo de la especie humana en la unidad planetaria.

Pero esa política, unitaria en su principio, se ve obligada a fragmentarse, a dislocarse en el instante mismo en que inicia su andadura. La aspiración a una política coherente del hombre en el mundo choca con una multiplicidad de planos, de sectores, de problemas que sólo pueden reducirse a un denominador común excesivamente general y abstracto: una noción desprovista del hombre.

Una política del hombre total, que pretenda abarcar todos los aspectos de la vida, si quiere evitar ser totalitaria, es decir, si quiere evitar reducir de forma brutal a la dimensión política (es decir, cívica) todas las demás dimensiones del hombre, no sólo debe concebir la existencia de esferas distintas sino admitir que son heterogéneas: el mérito de Moreno consiste en haber mostrado que hay una esfe-

ra específica de los pequeños grupos en la que reinan las relaciones vividas entre los individuos. Sin embargo, Moreno está dispuesto a reducirlo todo a esa esfera micropolítica que denomina sociométrica, cuando lo que hay que hacer es, muy al contrario, subrayar que las estructuras de la esfera micropolítica son distintas a las de la esfera política normal.

La esfera micropolítica inaugura el problema de fondo que todas las políticas colocan entre paréntesis: el problema de las relaciones de persona a persona, de hombre a hombre y, por supuesto, de hombre a mujer; desde siempre ese problema ha sido reservado para la moral, hasta quedar reducido de forma casi lamarckiana a las determinaciones del medio (económico o sociológico, según las tesis). En el primer caso, la relación de hombre a hombre depende de la exhortación; en el segundo caso, depende de la modificación macrosocial. De todos modos, esta esfera sigue sin cultivarse en las políticas ordinarias y en la vida cotidiana. De este modo, la fraternidad es una opinión que puede contradecir el comportamiento personal, y se pueden tener «ideas de izquierda» pese a vivir inmerso en el egoísmo burgués.

La conquista de la esfera microsociológica nos permite hoy no remitir pura y simplemente a la moral o a la macropolítica este problema tan fundamental. Las psicociencias, las psicologías sociales, las teorías de la personalidad, comienzan a explorar científicamente este terreno. Ya es posible empezar a reflexionar, desde el punto de vista de una política del hombre, sobre las disciplinas para el desbloqueo de las tensiones (sociometría, dinámica de grupo, psicoanálisis), las técnicas de regulación de las pulsiones que fomentan las relaciones sádicas, masoquistas, autoritarias, dependientes, infantiles, neuróticas (psicoanálisis), las técnicas para el desarrollo de la cooperación (dinámica de grupo). Aún no hemos dado más que los primeros pasos, pero esos pasos nos orientan precisamente hacia los problemas radicales de la posibilidad o la imposibilidad de un orden fraternal. ¿No debemos considerar hoy en día como un escándalo ese gran desierto de acritud y de histeria de los partidos que son pretendidamente fraternalistas, ese desierto en el que el hermano muerde al hermano en cuanto surge la menor divergencia de opinión? ¿No debemos decir que los verdaderos militantes de la política del hombre serán, no aquellos que reparten libelos, lecciones o golpes, sino aquellos que viven de otro modo?

Vivir de otro modo..., henos aquí ante las fuentes íntimas del problema de la revolución. En este sector micropolítico, la vieja y estéril alternativa entre moral y política puede tratar de quedar parcialmente superada por el recurso a una rama particularmente viva de las ciencias del hombre y sobre la que sería preciso realizar prospecciones, desarrollándola continuamente.

La esfera política normal puede denominarse mesopolítica, dado que en la actualidad se está constituyendo una esfera macropolítica: el terreno de la política gigante que concibe como tal el problema de la especie humana en su espacio; entre las esferas micro, meso y macropolíticas hay diferencias análogas a las que existen entre la microfísica, la física clásica y la cosmo-física; del mismo modo, en política, las estructuras de la esfera atómica son diferentes a las de la esfera newtoniana, y la esfera cósmica modifica y relativiza las dimensiones de la esfera de la física clásica. Desde su mismo comienzo, la política del hombre debe hacerse heterogénea pese a que su problema es la unidad humana.

La dificultad de la política del desarrollo del hombre en el mundo viene determinada además por la distancia que no disminuye —y que quizá se acrecienta— entre el pensamiento planetario y la acción fragmentaria. Hoy en día, el problema se plantea en términos apremiantes, pues la dimensión mundial se ha convertido en un hecho de interdependencia económica y de universalidad técnica. Sin embargo, la realidad mundial es también caos y crisis. Hay contradicción entre la realidad de la mundialización y la irrealidad de una política mundial que no obstante es necesaria. La misma universalidad del desarrollo técnico determina la desigualdad del desarrollo⁴ y el desarrollo de la desigualdad. La universalización de la idea de nación acentúa la progresiva heterogeneidad del mundo, mientras, al mismo tiempo, se produce una homogeneización en otro plano. De este modo, el desarrollo de la unidad mundial es simultáneamente el desarrollo de la fragmentación mundial.

Por un lado, el ser del hombre se encuentra separado en tres esferas (micro, meso y macropolítica).

4. «Pero, ¿acaso el planeta no se encuentra ya en la era posindustrial mientras, al mismo tiempo, la mayoría de sus habitantes aún trata de salir de la escasez preindustrial?» (Alain Touraine).

Por otro lado, el ser del mundo se halla dislocado por la acción de ciertas fuerzas centrífugas, entre las cuales hay algunas provocadas por el propio movimiento unificador.

Además, tampoco el espacio y el tiempo de la antropo-política son uniformes. El espacio se encuentra dividido al menos en tres polos y gira en torno del Oeste, el Este y el Tercer Mundo, de modo que es posible concebir toscamente al menos tres mundos del mundo (con China situada, con su enorme masa, a caballo de dos de esos tres mundos) en donde, con independencia de los antagonismos, los problemas principales son de naturaleza diferente y donde, por supuesto, las prioridades son diferentes.

El tiempo de la antropo-política no es uniforme. Hay que distinguir una política de lo inmediato, una política a medio plazo y una política de largo plazo.

De modo esquemático, el plan de lo inmediato sería el plan del pragmatismo y su consigna sería «el mal menor»; el plan del medio plazo sería el plan de lo normativo y debería establecer normas de desarrollo partiendo del análisis de las evoluciones reales; el plan del largo plazo sería el de la revolución humana. Se observa que estos planes son relativamente contradictorios, que la preocupación por el mal menor termina por destruir toda política coherente, todo objetivo de duración; se observa también que el carácter normativo del medio plazo tiende a aniquilar la nueva puesta en cuestión de la revolución y que esta puesta en cuestión se opone a la política del mal menor, etcétera. Entre lo inmediato, el medio plazo y la perspectiva más extensa no sólo hay, por tanto, una diferencia de grados, sino discontinuidad e incluso contradicción. Mientras que en las políticas clásicas y en el marxismo esquemático hay una inclusión de la táctica en la estrategia y una inclusión de la estrategia en la finalidad, la política de la totalidad humana, que pretende considerar todas esas etapas temporales, parte de la constatación de su divergencia. La divergencia se ve acentuada por las regresiones políticas que suscita la crisis mundial, y que tienden constantemente a instaurar situaciones de urgencia.

El plano de la política inmediata corre el riesgo de sufrir largo tiempo el atasco de los imperativos de la preservación, desde los imperativos de la preservación demográfica hasta la prevención de la amenaza atómica, pasando por las intervenciones militantes en los

frentes de los racismos en auge o que cobran virulencia, y pasando también por la vigilancia respecto a los grandes delirios políticos que pueden verse reavivados con el menor seísmo local. Nos vemos paradójicamente obligados a resistir en la parte de acá de la política justamente en el momento en que se trata de ir más allá de las políticas.

Por otra parte, la dificultad de articular el problema fundamental del hombre en la práctica política tiende a aislar a la política de largo plazo de la política corriente.

Los tres tiempos de la política se solapan en el presente: lo inmediato no deja para más tarde el medio plazo ni coloca en el año 3000 el largo plazo. Nuestro presente se ve solicitado por la demanda de inversión política, tarea inmediatamente necesaria e inmediatamente no rentable. Por lo demás, empezamos a abandonar ahora el tonto culto de lo contemporáneo, la obsesión de la actualidad; la política se abre al horizonte de la década de 1980, realiza prospecciones sobre la década que viene. Pero se trata de ir mucho más allá, en términos intelectuales, de la simple iluminación codificada de una vía previamente dotada de balizas; lo que hay que cuestionar y considerar es la propia vía, el viaje y el viajero.

Sería preciso que no nos permitiéramos el lujo de quedar bloqueados en cualquiera de estas etapas. Cuando lo inmediato devora, el espíritu pierde el rumbo. ¿Aún es posible escapar al dominio de lo inmediato? ¿Nos encontramos en una época en que lo inmediato sigue llevando la batuta? Y en cualquier caso, movilizarse por completo significa inmovilizarse del todo. Acantonarse en el plano medio equivale a ahogar la política en las técnicas que acondicionan el presente, que climatizan la vida social, que armonizan un crecimiento cuyo sentido jamás se pone en cuestión. Esto es humanizar ignorando al hombre. Retirarse en la política profunda es desertar de la vida política propiamente dicha y preferir el laboratorio.

Los tres planos se dislocan y se solapan, al igual que los múltiples planos que pretende abarcar la antropo-política. Pero precisamente la tentativa antropo-política se justifica mediante el esfuerzo de poner en marcha un sistema de transbordos entre los distintos planos, mediante el esfuerzo de perfilar una figura partiendo de las piezas del rompecabezas, la figura de una política que ciertamente no conseguirá reducir del todo sus contradicciones. Una política que no

quiere ni encerrarse en lo concreto ni perderse en lo abstracto, que se plantea por igual las cuestiones más empíricas y las más especulativas, que recorre la totalidad de la esfera de lo humano, atendiendo a sus distintos tiempos, a sus diferentes niveles, a las diversas regiones del hombre en el mundo.

Esta antropo-política, simultáneamente una y fragmentaria, debe ser por tanto una política multidimensional. Voy a examinar algunos aspectos de esa multidimensionalidad en el propio marco de la política en el sentido tradicional del término.

La política a medio plazo

Las grandes lógicas discursivas y las incertidumbres

La extracción de las lógicas discursivas

La antropo-política no desvía la política ordinaria, al contrario, la avigila. Esta es una precisión necesaria en una época en que los errores apresurados, al adivinar las nuevas dimensiones de la política, creca que ya se han abolido las máguas. (Así es como se anuncia el fin de las ideologías, el fin de los conflictos de clase, incluso el fin de la política. Y a eso se responde con no menor simplicidad que nada ha cambiado. Dejemos esos debates para los que piensan en pequeño.)

La política ordinaria, «normal», corresponde al «medio plazo» de la antropo-política. Se trata en primer lugar de reconocer las líneas maestras de las evoluciones mundiales, de extraer en cierto modo los *logos* —los «discursos», las lógicas— que gobiernan los procesos objetivos previsibles. En segundo lugar, se trata de obtener, a plazo medio, *algunos principios reguladores*, los esquemas-modelo, las posibilidades óptimas que se revelan tales teniendo en cuenta las fuerzas del caos, siempre presentes, unas posibilidades que podrían ordenarse en el sentido de una política del desarrollo de la especie.

¿Cuáles son los grandes discursos (*logos*) que nos plantea el mundo político?

Esta antropo-política, simultáneamente una y fragmentaria, debe ser pensada en y a través de los tiempos. Los tres tiempos de la política se solapan en el presente: lo inmediato no deja para más tarde el medio plazo ni cobra en el año 3000 el largo plazo. Nuestro presente se ve solicitado por la demanda de inversión política, tanta inmediatamente necesaria e inmediatamente no rentable. Por lo demás, empezamos a abandonar ahora el tanto culto de lo contemporáneo, la obsesión de la actualidad; la política se abre al horizonte de la década de 1980, realiza proyecciones sobre la década que viene. Pero se trata de ir mucho más allá, en términos intelectuales, de la simple iluminación codificada de una vía previamente dopada de habzas; lo que hay que cuestionar y considerar es la propia vía, el viaje y el viajero.

Sería preciso que no nos permitiéramos el lujo de quedar bloqueados en cualquiera de estas etapas. Cuando lo inmediato devora, el espíritu pierde el rumbo. ¿Aún es posible escapar al dominio de lo inmediato? ¿Nos encontramos en una época en que lo inmediato sigue llevando la batuta? Y en cualquier caso, movilizarse por completo significa inmovilizarse del todo. Acantonarse en el plano medio equivale a ahogar la política en las técnicas que acondicionan el presente, que climatizan la vida social, que atomizan un precimiento cuyo sentido jamás se pone en cuestión. Esto es humanizar ignorando al hombre. Retirarse en la política profunda es desertar de la vida política propiamente dicha y preferir el laboratorio.

Los tres planos se dislocan y se solapan, al igual que los múltiples planos que pretende abarcar la antropo-política. Pero precisamente la tentativa antropo-política se justifica mediante el esfuerzo de poner en marcha un sistema de transbordos entre los distintos planos, mediante el esfuerzo de perfilar una figura partiendo de las piezas del rompecabezas, la figura de una política que ciertamente no conseguirá reducir del todo sus contradicciones. Una política que no

Las grandes lógicas discursivas y las incertidumbres

La extracción de las lógicas discursivas

La antro-po-política no disuelve la política ordinaria, al contrario, la integra. Esta es una precisión necesaria en una época en que los espíritus apresurados, al adivinar las nuevas dimensiones de la política, creen que ya se han abolido las antiguas. (Así es como se anuncia el fin de las ideologías, el fin de los conflictos de clase, incluso el fin de la política. Y a eso se responde con no menor simpleza que nada ha cambiado. Dejemos esos debates para los que piensan en pequeño.)

La política ordinaria, «normal», corresponde al «medio plazo» de la antro-po-política. Se trata en primer lugar de reconocer las líneas maestras de las evoluciones mundiales, de extraer en cierto modo los *logos* –los «discursos», las lógicas– que gobiernan los procesos objetivos previsibles. En segundo lugar, se trata de obtener, a plazo medio, *algunos principios reguladores*, los esquemas-modelo, las posibilidades óptimas que se revelan tales teniendo en cuenta las fuerzas del caos, siempre presentes, unas posibilidades que podrían ordenarse en el sentido de una política del desarrollo de la especie.

¿Cuáles son los grandes discursos (*logos*) que nos plantea el mundo político?

La gestación de la globalidad: la civilización técnica

El mundo en vías de homogeneización, de unificación y de organización se encuentra al mismo tiempo en vías de aumentar su heterogeneidad, su desorganización, en vías de conflicto y de crisis. La propia fuerza que extiende su red unificadora sobre el planeta —el desarrollo técnico— es la que provoca los actuales desórdenes. La técnica, hay que repetirlo, no es una esencia; es lo que pone en relación a la ciencia con la economía, un fermento y un sustrato de civilización.

El desarrollo técnico, ése es el primer gran logro universal, el que impulsa hacia adelante toda la aventura humana.

¿En qué sentido y hasta qué punto se está constituyendo una civilización técnica?

Hoy en día, al considerar las evoluciones de los grandes sistemas industriales, ya sean capitalistas o estatales, al considerar la evolución económica de los dos grandes bloques, se pueden formular algunas hipótesis. Hay ciertamente una sociedad industrial de fórmulas antinómicas, la fórmula capitalista y la fórmula llamada socialista, y el problema consistiría en saber si la antinomia de las fórmulas es más decisiva que la unidad industrial. Esta unidad impone grandes sistemas económicos concentrados y ramificados, una previsión que, llevada al límite, se convierte en planificación, en organización técnico-burocrática-racionalizadora. Por lo demás, hay ciertas oposiciones que tienden a atenuarse entre los dos sistemas al llegar a un determinado punto de su evolución, punto que aquí denominamos neocapitalismo, pero que no se denomina allí neosocialismo. En el contexto neocapitalista, la hiperconcentración de la economía comienza a controlarse, a orientarse, a veces incluso a gestionarse desde el Estado. Éste concentra cada vez más competencias y atribuciones bajo su mano. En el Este, el Estado empieza a descentralizarse, la economía comienza a solicitar iniciativas y mecanismos de mercado, el beneficio vuelve a incorporarse a los atractivos de la autogestión. Desde luego existen, quedan aún, lo veremos más adelante, enormes diferencias. Pero es preciso señalar además, a pesar de las diferencias, la aparición de una unidad de civilización. El socialismo del Este revela ser, con cada nueva apertura, una ideología de partido monopolista, y no una verdad de sociedad. La

verdad vivida que aparece en puntos dispersos es la de la civilización individualista burguesa, la civilización del individuo fragmentario que busca su bienestar y su felicidad privadas... En este sentido, se puede plantear, en la estela del desarrollo económico, la hipótesis de un desarrollo que progresa desde el doble embrión osmótico de la civilización social-burguesa.¹

¿Podemos decir que ese proceso, común a los países considerados de economía desarrollada, será un proceso universal? ¿Se producirá siempre, en todos los casos, una vez alcanzado un cierto estadio de desarrollo? ¿Será eso lo que ocurra con los dos enormes continentes que han entrado en liza? ¿Acabará desembocando China en otra cosa o en lo mismo? ¿Y África? ¿La antinomia socialista-capitalista, que ha perdido lentamente su sentido radical, se convertirá en algo tan anodino como ha llegado a ser en la actualidad la oposición monarquía-república? Surgen ya nuevos antagonismos, pero a menudo se revisten aún con los antiguos conceptos antagonistas. Además, la civilización en desarrollo no reduce los antiguos principios de antagonismo (étnicos, sociales), desarrolla nuevas desigualdades; lleva su principio de heterogeneidad en el principio de la nación.

La globalidad hecha añicos: la nación

El mismo desarrollo que en el plano económico exige una unidad mundial, conlleva, en otro plano, la balcanización del mundo en un gran número de naciones. Hay una lógica irresistible que impulsa la constitución de naciones allí donde antes imperaba la tribu, el imperio, la etnia, véase incluso la religión (Israel). La nación puede cristalizar sobre bases arbitrarias, lo que por otra parte muestra que lo profundo, lo constitutivo, es la exigencia de nacionalidad.

La necesidad de nación —el sentimiento nacional, el nacionalismo— es un fenómeno que aún permanece oscuro. A los ojos de las políticas tradicionales aparece como una evidencia natural; el marxismo ha descuidado su importancia teórica y práctica, y quizá la brecha esencial del marxismo político en el siglo XX, la que echa a pique la Internacional de 1914, sea la subestimación de la nación.

1. Véase *De la nature de l'URSS*, Fayard.

Esta subestimación proviene de una subestimación congénita del factor de la *identificación* en el marxismo, subestimación que favorece en cambio el factor de la proyección. En las grandes cristalizaciones afectivas de la humanidad, el marxismo ha visto sobre todo evasión y alienación, es decir, una forma extrovertida y fantasmagórica del proceso de proyección-identificación y no su fuerza posesiva. El estalinismo no logró colmar esa brecha, sino que, al contrario, se abismó en ella. Las dos gigantescas ramas del movimiento socialista, la reformista y la leninista-estalinista, se han vuelto ambas *nacionalistas, aunque conservando al mismo tiempo sus redes internacionales*. El socialismo infantil o fallido es nacionalista, y en este sentido puede decirse que el socialismo del siglo XX ha sido infantil o fallido. Hasta tal punto es nacionalista que en la actualidad los jóvenes nacionalistas son socialistas, tal como los del siglo XIX eran republicanos, ya que el socialismo de Estado es efectivamente el que más favorece la afirmación nacional.

El nacionalismo moderno ha cristalizado tras el fracaso de la Internacional, es decir, tras el fracaso del esfuerzo de emancipación del género humano en su conjunto. No obstante, la nacionalidad tiene raíces más profundas; no me detendré en este problema, al que espero poder consagrar mis investigaciones en los años venideros: la nacionalidad es una cristalización de la necesidad de identidad que sienten los tiempos modernos, una época en que la familia, la tribu y la religión comienzan a ver debilitada su influencia general, una época en que el género humano no aparece sino débilmente en el horizonte; la necesidad de una identidad nacional puede fijar en el elemento de identidad las más primitivas, las más infantiles, las más enérgicas potencias afectivas; todo el complejo paterno-materno que domina la conciencia profunda del hombre puede transferirse a la necesidad de identidad.

La potencia irresistible y en adelante universal de la nación confiere al desarrollo moderno un contexto y un demiurgo: el Estado nacional. Los Estados, esos brutales y ebrios titanes, dominan la escena mundial. Se puede y se debe concebir una humanidad que se vea libre de los Estados, pero no se puede concebir a medio plazo una política al margen del sistema y el contexto de los Estados nacionales, pese a que haya de concebirse para dicha política una dimensión planetaria, es decir, una dimensión mundial e internacional.

Las sociedades multideterminadas

Es justo definir las sociedades en virtud de su carácter dominante. Pero, ¿puede esto hacerse con las sociedades complejas que se hallan en vías de desarrollo y expansión por el planeta? Como ya hemos visto, estas sociedades pueden definirse como técnicas, pero también como nacionales. No obstante, estos dos caracteres, de naturaleza diferente, son ambos fundamentales. Ya se ha dicho que la palabra capitalista no puede ser la clave de bóveda para definir las sociedades de Occidente, pero define uno de sus más esenciales rasgos determinantes. *La palabra socialismo, como veremos más adelante, no es de ningún modo satisfactoria como concepto clave* para definir a las sociedades que afirman serlo. De hecho, el continuo desarrollo de la multideterminación de las sociedades contribuye a quebrar el esquema que remite toda percepción a la oposición de los dos conceptos de capitalismo y socialismo.

Del mismo modo, la multideterminación de las sociedades modernas nos impide reducirlo todo a la oposición liberalismo-totalitarismo. Además, nos impide sustituir el binomio clave capitalismo-socialismo por la palabra clave «industrial», que los incluye a ambos para oponerlos al mundo no industrial. Todo esto es *insuficientemente* cierto. Las sociedades más evolucionadas son sociedades científico-técnico-maquinistas-industriales-burguesas-capitalistas-estatalistas-nacionales y (por sus características recientes) asalariado-consumidoras (a veces de modo todavía muy parcial), además de planificadoras. Las sociedades denominadas socialistas son aquellas que muestran una fuerte tendencia estatalista y planificadora, sociedades que han eliminado el capitalismo privado. Las diferencias entre una y otra sociedad pueden ser más o menos grandes según la importancia relativa de los rasgos que citaré a continuación y la presencia de características tradicionales como la religión.

No expongo todo esto para desembocar en una adecuada caracterización de las sociedades contemporáneas, sino para indicar que el pensamiento político debe aprehender las evoluciones y la dialéctica de los diversos caracteres; debe proponerse actuar en estas múltiples dimensiones. Una política, por ejemplo, que sólo se propusiera como objetivo la resolución de los problemas que surgen en el plano del Estado no actuaría más que sobre una de las teclas del te-

clado político. Por consiguiente, hay que pensar en los caracteres científicos, técnicos, estatales, burgueses y demás de forma analítica y conjunta (en su dialéctica). Es preciso considerar una acción multifrontal, es decir, una acción diferenciada. Es la única acción que podría adaptarse a los complejos sociales que desarrolla el gran *logos* de la civilización técnica.

Las lógicas del Oeste

En Europa occidental, en la que en dos ocasiones ha saltado la demente llamarada de una guerra mundial, la crisis se ha reducido, aunque tal vez de forma provisional. El volcán dormita, apenas sofocado, y nosotros acampamos sobre su cráter. El bienestar ha hecho una aparición en masa y las tensiones violentas entre las clases han perdido su radicalidad. Las crisis se amortiguan y las grandes mitologías se reblandecen (lo que erróneamente se llama muerte de las ideologías no es más que un adormecimiento de las virulencias). Sin embargo, el plasma en polvo puede convertirse en sangre fresca, las panzas pueden volver a inflarse, elevándose solemnemente. Quizá Europa occidental sólo se haya vuelto suiza de forma provisional.

Los Estados Unidos, modelo de la prosperidad sosegada, comienzan a verse socavados por una crisis racial que tal vez acabe desgarrando al coloso. De todos modos, su poder hegemónico irá marchitándose, como ocurrió con el poderío británico tras el siglo XIX. En Europa, las fuerzas que trabajan en favor de la unidad política y las que sustentan la balcanización se disputan un porvenir aleatorio, pero la unidad económica y de civilización se acentuará.

Y ello porque a pesar de que la lógica de las políticas nacionales tienda a mantener la balcanización, la lógica de los sistemas opera en cambio a favor de la concentración económica (de los monopolios), del desarrollo del Estado providencia, del progreso de los aspectos técnico-burocráticos de unas organizaciones cada vez más gigantes, del conjunto de los fenómenos apropiada e insuficientemente denominados neocapitalistas y neosocialistas, de la aparición masiva de las garantías sociales, del bienestar, del consumo.

El curso de la civilización ha tomado un nuevo sesgo. El hombre productor se encuentra subordinado al hombre consumidor, el hombre consumidor al *producto* que se vende en el mercado, y éste último a las *fuerzas de la libido* que se hacen progresivamente más robustas y tienen al tiempo un menor control (el beneficio capitalista y el deseo de consumir se espolean mutuamente). La civilización burguesa pasa de una situación prosaica a una situación libidinosa. La cultura de masas (prensa, radio, televisión, cine) anuncia beatamente, tontamente, una civilización del placer.

En un determinado nivel —alcanzado de forma masiva en el caso de ciertos productos, y alcanzado solamente, en el caso de otros productos, por la clase cuya fortuna se encuentra en vanguardia—, el consumo se vuelve desordenado, histérico; las clases se dejan embriagar por la publicidad, por las obsesiones de la posición, por las angustias neuróticas del siglo; los fetichismos que huyen de las grandes trascendencias se fijan ahora sobre los minúsculos objetos de la posición social y del confort. Los ricos y ociosos se precipitan hacia los objetos raros, los objetos-afición, las fruslerías, las «antigüedades» (estudiar como síntoma extremadamente revelador de desolación interior, como síntoma del desierto rojo, las compras permanentes de las bellas o no tan bellas damas ociosas en los anticuarios, «rastros» y salas de venta!); el consumo en el estamento rico de la vida burguesa se convierte en una glotonería neurótica cuyo objeto es llenar el vacío de una civilización al modo de las danades.

El desarrollo del consumo imaginario confirma la profunda tendencia a la evasión que obsesiona —y quizás anima— a la civilización del consumo. Esta tendencia a la evasión no es únicamente la búsqueda de una diversión, expresa la aspiración a otra vida. Y todas las pantallas —vídeos— de la cultura de masas ofrecen las turbadoras imágenes de esa potencial vida.

Según esta lógica, la envidia hacia los privilegiados deja sitio a los deseos de consumo. La lucha de clases se distiende.

Más aún: la gigantesca masa salarial vinculada a las gigantescas organizaciones elige una opción fundamental. Esa opción viene predeterminada por el sistema (capitalista) y por la civilización (burguesa), pero también tiene lugar en el Este, donde acelera el desarrollo de la civilización burguesa; el asalariado prefiere consumir a dirigir la empresa, el goce a la responsabilidad, el completo desa-

rollo de su vida privada al completo desarrollo de su vida cívica. *Este es de hecho el nuevo contrato social de Occidente*. El individuo se integra en una gran organización y, a cambio, pide a ésta que le ayude a consumir su vida. En efecto, el consumo es la gran abundancia material de la civilización del individuo privado. Éste es a un tiempo átomo de la gran Máquina y soberano. El dicho (inconscientemente) genial de Stalin se aplica al hombre de la civilización burguesa de Occidente: es el capital más precioso, y en calidad de tal se integra a la perfección en un universo generalizadamente capitalista en el que todo debe comprarse y pagarse; sin embargo, también la búsqueda de la felicidad individual se convierte en el tema fundamental de la civilización.

Y este individuo transformado en rey-objeto se ve sometido a un género de contradicciones que ya he examinado en *L'Esprit du temps*; en el interior de este individuo combaten la necesidad de aventura y la necesidad de seguridad, la angustia y el goce, el amor y la posesión.

Se está preparando sin duda una crisis gigantesca, la crisis de fondo del individualismo burgués, una crisis de civilización; el movimiento *beatnik*, con su deliberado rechazo del bienestar estadounidense, denuncia el malestar de ese bienestar; la expresión *dolce vita* se ha vuelto ya, para los poseedores de fortuna, sinónimo de desolación.

Es posible entrever ya por tanto el problema a largo plazo de una política profundamente revolucionaria: es el problema de la persona. Es preciso pensar ya en introducir, en la política «normal», la preocupación por una política del consumo y la preocupación por una política de la comunicación. No obstante, y por otra parte, ninguno de los problemas clásicos se encuentra verdaderamente solventado. Por ello, la tortura o el campo de concentración pueden reproducirse. La barbarie dormita, en su sillón de relax, ante la televisión, mientras, al mismo tiempo, cada cual trata de obtener su parte del pastel, su parte del grial.

Las lógicas del Este

Se ha producido en el Este una experiencia antropológica y sociológicamente crucial, significativa por todo cuanto ha logrado y tam-

bién por todo aquello en lo que ha fracasado. Pronto dejarán de existir las brumas que impiden distinguir lo que es fracaso de lo que es éxito, muy pronto dejará de haber espejismos que muestren éxito allí donde hay fracaso y fracaso donde en realidad hay éxito. La mitología se va haciendo ya jirones y deja percibir las estructuras y los problemas del socialismo de aparato.

He analizado ya este socialismo de aparato, intentando examinar sus diversas lógicas.²

La crisis del sistema estalinista se compone de tres elementos inseparables: en primer lugar, de una crisis de tiranía, es decir, de una crisis debida a la existencia de un llamamiento en favor de la libertad o de la liberalización en todos los ámbitos; en segundo lugar, hay una crisis de la abundancia burguesa, y en tercer lugar, una crisis de renovación del comunismo en ciertos sectores del partido. Los tres empujes, liberal, comunista y burgués, al principio entremezclados, empezarán a colisionar unos con otros, y también conocerán bruscos reveses en sus alianzas. De todos modos, el empuje liberal-comunista será demasiado débil para triunfar, aunque tal vez sea lo suficientemente fuerte para presentar batalla. En cualquier caso, asistimos a la preparación de la crisis del régimen de aparato; el hecho de ingresar en la civilización burguesa no implica un retorno al capitalismo privado, aunque habrá un retorno parcial al beneficio, véase a las pequeñas empresas. Es difícil prever de qué modo diferirá la sociedad futura de las sociedades de origen capitalista-burgués, en qué medida se reabsorberán sus rasgos específicos de corte estalinista y de qué modo se diferenciarán sus nuevas características originales. En el medio plazo, el actual socialismo de aparato combate y guía simultáneamente a una sociedad inmensa y heterogénea que se deshíela por zonas poco a poco; hace todo lo posible para conservar su monopolio, mientras continúa la infiltración individualista-burguesa. El aparato ha aniquilado hasta tal punto toda vida política fuera de sí mismo que una sociedad cuyo aparato se viera bruscamente destruido se encontraría acéfala. Sin embargo, tanto en la vertiente militar como en la vertiente técnica se van gestando cabezas sustitutorias. En caso de crisis, veríamos surgir los andamiajes de una nueva sociedad política.

2. Véase *De la nature de l'URSS*, op. cit.

En la época actual, la lógica dominante es la de la necesidad de libertad, una necesidad que se experimenta tanto en el plano del alma individual como en el plano de la eficacia industrial. Esta necesidad, que ha estado a pique de convertirse en un polvorín en dos puntos del imperio, esta necesidad que choca con un formidable aparato, debe experimentar los avatares, las lentitudes, las regresiones, las decepciones y los progresos de una *liberalización*.

Por lo demás, el gran imperio estalinista comienza a manifestar ciertos rasgos diferenciales, como sucede en el Oeste, debido al empuje de las nacionalidades. Esto provocará una crisis crucial en la propia URSS, que padecerá además una crisis de descolonización, o más bien, una crisis de deshegemonización, al igual que los Estados Unidos. La desestalinización comienza a conocer ya un gran desgarrro, un desgarrro que se produce, por un lado, entre la corriente nacionalista rusa, que quiere introducir medidas liberales en el interior pero no en el exterior y, por otro, la corriente democrática que acepta la emancipación de las nacionalidades para que, en su caso, puedan vivir fuera del imperio.

Las lógicas Este-Oeste

Las crisis que se preparan en el Este y en el Oeste son de naturaleza diferente (en el primer caso, hegemonía del aparato rojo, en el segundo, hegemonía de la raza blanca) e idéntica. Pueden estallar con mayor facilidad en la periferia de cada imperio, aunque también puede ocurrir que, en esos lugares, resulten más fácilmente reabsorbidas, neutralizadas o aisladas. Las verdaderas crisis de envergadura se están gestando en los propios núcleos de cada paradigma: en la URSS y en Estados Unidos. Se trata al mismo tiempo de una crisis interna y de una crisis de hegemonía. Situación pues de fragilidad en los colosos pese a que ambos sigan disfrutando de un poder y de una energía económica titánica que les permite retrasar la crisis y tal vez atenuarla en el futuro; las dos potencias conocerán sin duda graves perturbaciones, pero quizá logren evitar el estallido; incluso podrían caminar lentamente hacia el declive de su condición de potencias de primer orden.

Quizá, la aproximación entre ambas potencias, denominada coexistencia pacífica, no sólo provenga de una aceptación de la responsabilidad mundial en la era atómica, no sólo del agotamiento de la revolución en la URSS, sino también de una primera conciencia de solidaridad fáctica ante la crisis que se avecina. Ya existe de hecho una ayuda mutua desde el momento en que la URSS se aviene a convertirse en mercado económico para la producción estadounidense.

Incluso en el caso de una subsistencia prolongada del régimen de aparato, las confluencias de interés (mantenimiento del *statu quo*) y de civilización contribuirán a rellenar el antiguo foso de la guerra fría.

Y mientras se va atenuando el antagonismo entre los Estados Unidos y la URSS (lo cual, evidentemente, puede despertar a los vasallos que desean cambiar de soberano y modificar de este modo el equilibrio estratégico mundial ya establecido), los bloques del Este y el Oeste se irán desintegrando. El acercamiento de las dos grandes potencias es un modelo para los innumerables vuelcos que experimentarán las alianzas en función de los intereses de los Estados. Del mismo modo que hubo un tiempo en el que se efectuó una impensable alianza entre cristianos y musulmanes, cuando Francisco I de Francia entró en tratos con la Sublime Puerta,* tal como hubo un tiempo en el que se efectuó la impensable alianza entre papistas y hugonotes al aliarse la católica Francia y la protestante Suecia mediada la Guerra de los Treinta Años, de este mismo modo nos hallamos ahora en época de impensables alianzas. Para empezar, ¿no se puso ya la comunista Yugoslavia, llegado el momento de su cisma, bajo protección estadounidense? El arzobispo de Chipre, ¿acaso no pidió en una ocasión armas a la URSS? La incorporación de China al escenario internacional y las perturbaciones del Tercer Mundo van a acelerar el principio del fin del reino de los dos Partidos, inaugurando el reino de los mil partidos. Una vez más, nos vemos remitidos al caos creador de la globalidad.

* Con este nombre se conocía al Estado y al gobierno turcos en la época de los sultanes. [N. del t.]

Las lógicas del Tercer Mundo

El movimiento irresistible que levanta y empuja al Tercer Mundo hacia adelante es el movimiento de la toma de posesión de la técnica, el movimiento de ingreso en la civilización técnica. Sin embargo, la posesión de la técnica conlleva al mismo tiempo el temor de un desposeimiento de identidad (por desintegración de las culturas tradicionales, es decir, de las estructuras de la personalidad) y la voluntad de una conquista o una reconquista de la personalidad (sobre el colonialismo o (y) la hegemonía de las grandes potencias). Este doble movimiento converge en la cristalización de nuevas naciones que fundan una identidad, hacen que arraigue en el pasado y la proyectan hacia el porvenir. El Estado es el gran agente del desarrollo hacia la civilización técnica, el gran agente del mantenimiento (o de la recuperación del arraigo) de la cultura autóctona.

La compleja dinámica entre técnica, identidad, nación y Estado causa tal grado de conmoción, hace brotar tantas necesidades, topa con resistencias tan sólidas, tanto en el exterior como en el interior, que lo que se verifica es una verdadera revolución del desarrollo. La desestructuración de las antiguas sociedades, las imágenes que ofrece la cultura de masas de las sociedades consumidoras, la difusión y la implantación de las ideologías revolucionarias de Occidente, todo esto estimula el movimiento, alimenta las grandes ideas eje de la justicia y la igualdad, y hace que se pongan en pie las revueltas, las esperanzas y los mitos.

Las revoluciones del desarrollo que se están produciendo o que van a producirse son posburguesas, pese a que hereden rasgos que fueron propios de las «revoluciones burguesas», nacionalistas y sociales del siglo XIX; son también posbolcheviques pese a que se inspiren más o menos en el sistema de aparato que se constituyó en la URSS. De hecho, en esas revoluciones aparecen múltiples sincretismos, o mejor aún, un modelo sincrético de desarrollo compuesto por múltiples variantes.

Mientras que en Europa fueron la monarquía y más tarde el Estado republicano centralizado quienes forjaron la unidad nacional, en el Tercer Mundo es con frecuencia el partido político el que funda la nación, el partido el que forja el Estado, el partido también quien actúa como motor del desarrollo. Ese partido puede ser do-

minante o único, puede extender sus atributos de forma totalitaria sobre todos los aspectos de la vida o, al contrario, limitarse a las tareas de la administración o del gobierno; puede ser el artífice de un desarrollo económico nacionalizado o bien, a la inversa, dejar el campo económico a las empresas privadas. Sea cual sea la diversidad o el antagonismo de las fórmulas puestas en marcha, hay un modelo, un arquetipo nacional-socialista de desarrollo –sin que este término desencadene necesariamente los delirios que la fórmula, surgida en pleno caos occidental (es decir, en el nazismo-estalinismo), desencadenó en su día.

Una política a medio plazo sería incapaz de cuestionar la base técnica o la estructura nacional del desarrollo. El problema en el medio plazo consiste en interrogar la fórmula del partido único y analizarla para observar qué funciones y disfunciones contiene.

El problema del desarrollo se plantea bajo el apremio de la urgencia: urgencia del problema del hambre, que se agudiza con el crecimiento demográfico; urgencia del problema de las necesidades, que se plantean y surgen con el descubrimiento de la civilización del bienestar y el individualismo; urgencia de la emancipación económica y política que experimentan las nuevas nacionalidades. ¿Hablamos en todas partes de la misma urgencia? ¿Existe la posibilidad de determinar, de prefigurar, algunas circunstancias óptimas?

El desarrollo del Tercer Mundo, ¿terminará desembocando en las conocidas vías de la civilización occidental? El mundo indio de América y el mundo indio de Asia, el mundo negro y el mundo amarillo, ¿conservarán algo de los *Arjé* –de los principios de realidad o verdades profundas– que el desarrollo occidental ha extraviado en algún punto de su recorrido? ¿Conseguirán esos mundos crear y dar vida, en el transcurso de su propio desarrollo, a las nuevas virtudes que la humanidad necesita y que Occidente no ha podido establecer más que en el terreno de la ideología, sin haber logrado encarnarlas jamás, ni siquiera (o mucho menos) en Rusia? Estas son las fundamentales cuestiones que plantea el Tercer Mundo. El desarrollo inferior (desde el punto de vista técnico) es el que plantea el problema del desarrollo superior (desde el punto de vista de la humanidad).

La crisis continúa

El desarrollo mundial es al mismo tiempo el estallido mundial. La crisis que se inicia en 1914 persiste bajo formas nuevas. Su epicentro se ha trasladado fuera de Europa y anda errante por el vasto mundo. La crisis de la desigualdad entre el proletariado industrial y la burguesía de Occidente se ha desplazado, amplificada como crisis de desigualdad entre las enormes masas del Tercer Mundo y el infantilizado mundo de los consumidores de Occidente. ¿Se efectuará finalmente la evolución mundial a imagen de la evolución occidental, una evolución en cuyo horizonte se perfila ya una integración del proletariado en la civilización y en la sociedad? Si la respuesta es afirmativa, ¿tras qué tropiezos? Y si no lo es, ¿cuál es la alternativa?

Tras la crisis de los regímenes liberales burgueses de Extremo Occidente surge la crisis del aparato totalitario en la URSS. Esto sucede porque el derrumbamiento del estalinismo es la última fase de un derrumbamiento que había permitido justamente el desarrollo del estalinismo. La crisis de la coexistencia étnica en Estados Unidos entra en una fase aguda. Se declaran nuevos focos incendiarios al mismo tiempo que se apagan los antiguos (el fascismo europeo, la crisis económica de 1929); son focos que erosionan a los dos colosales, pero que socavan también la estabilidad del planeta entero pese a dejar provisionalmente a salvo al volcán primero, es decir, a Europa, devastada aún no hace 15 años y hoy convertida ya en despreocupada colmena.

En todo el planeta ejercen su acción los fermentos de la metamorfosis o los de la desintegración, así como las fuerzas del caos. Nuevas y profundas crisis han dado ya comienzo: crisis del desarrollo mundial, crisis del comunismo de aparato, crisis de la civilización burguesa. ¿Adquirirán todas estas crisis un sesgo paroxístico? Quizá pueda evitarse la tercera guerra mundial gracias a la existencia de las armas atómicas, ese inhibidor de emergencia que tanto necesitaba la humanidad, pero tal vez se produzca una concatenación de acontecimientos que inicie el cataclismo. La crisis, por tanto, continúa; sin guerra, pero con la locura en el horizonte. Es la crisis de todas las sociedades, arrancadas unas a su letargo y a su autarquía, empujadas otras por la vertiginosa aceleración de su movimiento, arrastradas todas por el devenir, un devenir ciego que se mueve con los

desarrollos y los descubrimientos que prodiga la ciencia. Esta gran crisis del siglo XX es en último término, tanto en su ahondamiento como en su inercia, la crisis de un hombre que se desprende de su placenta, la crisis de una especie que sufre los tormentos de la mutación.

Las normas

Revolucionarismo y modernismo

En toda alguna, la crisis de la humanidad ha sucedido - primero en Occidente, después en Oriente - y alcanza aún en el resto del mundo, una gran fe revolucionaria. Sin embargo, en la actualidad el balance del gigantesco intento de cambiar el mundo nos lleva a constatar a los seguidores poseedores de la verdad revolucionaria, ya sean los estalinistas, herederos de Zinov, que aún consideran que la revolución se ha cumplido en el Este, o los marxistas, herederos de Prométeu, que creen que esa revolución se encuentra en vías de realización, tanto en Asia como en África. Desde luego, se está produciendo una revolución en el mundo que llamamos subdesarrollado, del mismo modo que se produjo una revolución en la URSS y en China. No obstante, esta revolución no es la revolución, y cuando digo la revolución, no pienso ni en la gran vieja revolución, ni en el comunismo de la insurrección, sino en la idea matriz de los modernistas: el establecimiento de nuevas relaciones entre los hombres. Las fórmulas que glorifican la revolución cualquiera (estalinistas) o cualquiera (marxistas) ruidan de behind las realidades políticas y sociales en el plano de los Estados que las proclamaron, dichas fórmulas se han convertido en mitos de poder, mitos que en el plano de los individuos que se fascinan con ellas se han vuelto mitos de creencia.

destruyeron y los descubrimientos que produjo la ciencia. Esta gran crisis del siglo XX es en último término, tanto en su acentuación como en su origen, la crisis de un hombre que se despierta de un placenta, la crisis de una especie que entre los continentes de la tierra se ha trasladado por caminos áridos y a paso obligado. La crisis de Occidente es el resultado de la desintegración y la destrucción de la burguesía de Occidente, desplazada, ampliada como crisis de desigualdad entre las enormes masas del Tercer Mundo y el infinitesimal mundo de los consumidores de Occidente. Se efectuará finalmente la evolución mundial a imagen de la evolución occidental, una evolución en cuyo horizonte se perfila ya una integración del proletariado en la civilización y en la sociedad. ¿La respuesta es afirmativa, ¿para qué tropiezos? Y si no lo es, ¿cuál es la alternativa?

Tras la crisis de los regímenes liberales burgueses de Extremo Occidente surge la crisis del aparato totalitario en la URSS. Esto sucede porque el derrumbamiento del estalinismo es la última fase de un derrumbamiento que había permitido justamente el desarrollo del estalinismo. La crisis de la coexistencia entre Estados Unidos entra en una fase aguda. Se declaran nuevos focos incendiarios al mismo tiempo que se apagan los antiguos (el fascismo europeo, la crisis económica de 1929); son focos que erosionan a los dos colosales, pero que, como antes, también la estabilidad del planeta entero pese a dejar provisionalmente a salvo al volcán primero, es decir, a Europa, devastada aún, no hace 15 años y hoy convertida ya en despojo ocupado colonial.

En todo el planeta ejercen su acción los fermentos de la metamorfosis o los de la desintegración, así como las fuerzas del caos. Nuevas y profundas crisis han dado ya comienzo: crisis del desarrollo mundial, crisis del comunismo de aparato, crisis de la civilización burguesa. ¿Adquirirán todas estas crisis un signo paroxístico? Quizá pueda evitarse la tercera guerra mundial gracias a la existencia de las armas atómicas, ese inhibidor de emergencia que tanto necesitaba la humanidad, pero tal vez se produzca una concatenación de acontecimientos que inicie el cataclismo. La crisis, por tanto, continúa, no guerra, pero con la locura en el horizonte. Es la crisis de todas las sociedades, arrancadas unas a su letargo y a su autarquía, empujadas otras por la vertiginosa aceleración de su movimiento, arrastradas todas por el devenir, un devenir ciego que se mueve con los

Hay que hacer un llamado a la humanidad para que se levante y se oponga a la crisis que se está realizando. Este llamado debe ser un llamado a la humanidad para que se levante y se oponga a la crisis que se está realizando. Este llamado debe ser un llamado a la humanidad para que se levante y se oponga a la crisis que se está realizando.

2

Las normas

Revolucionarismo y modernismo

Sin duda alguna, la crisis de la humanidad ha suscitado —primero en Occidente, después en Oriente— y suscita aún en el resto del mundo, una gran fe revolucionaria. Sin embargo, en la actualidad el balance crítico del gigantesco intento de cambiar el mundo nos lleva a contradecir a los sedicentes poseedores de la verdad revolucionaria, ya sean los estalinistas, herederos de Zeus, que aún consideran que la revolución se ha cumplido en el Este, o los trotskistas, herederos de Prometeo, que estiman que esa revolución se encuentra en vías de realización, tanto en Asia como en África. Desde luego, se está produciendo una revolución en el mundo que llamamos subdesarrollado, del mismo modo que se produjo una revolución en la URSS y en China. No obstante, esta revolución no es *la* revolución, y cuando digo *la* revolución, no pienso ni en la gran velada revolucionaria, ni en el romanticismo de la insurrección, sino en *la idea matriz de los socialismos: el establecimiento de nuevas relaciones entre los hombres*. Las fórmulas que glorifican la revolución triunfante (estalinistas) o inminente (trotskistas) rodean de bruma las realidades políticas y sociales; en el plano de los Estados que las proclaman, dichas fórmulas se han convertido en mitos de poder, mientras que en el plano de los individuos que se fascinan con ellas se han vuelto mitos de evasión.

Hay que hacer un llamamiento para el retorno a lo real, es decir, hay que realizar un estudio sobre la realidad histórica, política, económica, social, etcétera, y esforzarse por articular una política sobre esa realidad. Hay que sumergirse en el realismo. Pero sumergirse ha de significar consolidación y no riesgo de ahogarse.

En este sentido es preciso integrar, aunque no dejarse integrar en él, el nuevo realismo de izquierdas que se desarrolla actualmente en Europa occidental. Este realismo es un «modernismo» que concentra su atención en los procesos que de hecho se producen, que ilumina con sus luces de cruce el horizonte de la década de 1980, pero que no alumbra con sus faros el desarrollo del hombre mismo, pues sólo dirige su esfuerzo político al acondicionamiento racional del estado de cosas. Este realismo es necesario; no podemos eludir la política que exige. Pero tampoco podemos dejarnos encerrar en él.

No podemos recluir al espíritu en ese pequeño Estado suizo del espacio y el tiempo que es nuestra hoy apacible Europa occidental. Una visión clara pero de muy corto alcance, deja de ser realista. Existe en el «modernismo» actual una miopía retrospectiva y prospectiva, así como una reducción del problema humano a sus aspectos superficiales. Contamos con la fina costra social del presente y planificamos sobre ella, como si se hubiera volatilizado la lava humana que brotó en las dos guerras mundiales, en los fascismos y en los comunismos; como si sobre el volcán provisionalmente adormecido no hubiese ya más problema que el de acondicionar la educación y el ocio, el nivel de vida y los seguros de vida. La nueva mirada realista, más concreta hoy en día que el mitologismo revolucionario, pierde en cambio la dimensión de la verticalidad y la horizontalidad.

¿Es preciso pasar entonces de la histeria a la miopía? ¿Hay que esquivar la miopía con la histeria? ¿Es posible plantear los problemas fundamentales de la humanidad sin que queden inmediatamente mitificados? ¿Sólo manteniéndonos en la superficie podremos evitar la gran mitificación? ¿Todas las alternativas se reducen a ser, bien caballeros de una cruzada imaginaria, bien Sancho Panzas de la actividad consumidora?

Podemos y debemos escapar al dilema. Hay que conservar la mirada fría en todas las circunstancias, pero en todas las circunstancias es preciso mirar hacia las profundidades y hacia los horizontes. Una debe criticar a la otra, la política modernista a la política paleorre-

volucionaria y viceversa, ambas simultáneamente fósiles y vivas. Hay que integrarlas desintegrándolas a ambas.

La clarividencia empírica destruye la revolución como fantasma-goría. Pero la clarividencia empírica resucita la revolución como experiencia y exigencia del siglo. De ahí el rechazo de la alternativa entre empirismo y radicalismo, la voluntad de integrarlos a los dos manteniendo al mismo tiempo una lucha en dos frentes.

Los «hombres de buena voluntad»

En el actual estadio, la antro-po-política, que se propone integrar desintegrándolas las corrientes paleo-revolucionarias y modernistas, no es más que una corriente de pensamiento que aflora aquí y allá. Aún no ha logrado convertirse en el pensamiento de una corriente. Sin embargo, pese a que, por el momento, no pretenda sino sugerir una reflexión general, ha de plantearse el problema de la *encarnación*.

En términos marxistas, la política del hombre sólo tiene sentido si puede encarnar en una clase social progresista.

Si Marx opuso la condición previa de la clase a las políticas abstractas y esquemáticas de la generalidad de los hombres, ¿no estamos hoy ante una condición previa que es a su vez abstracta y esquemática? La historia del movimiento socialista nos muestra que un gran número de sus inspiradores o de sus responsables fueron intelectuales disidentes, *heimatlos** de clase. Los fermentos de los grandes movimientos revolucionarios fueron, un poco en todas partes, personas desclasadas e inclasificables.

Pero vayamos a lo fundamental: la cuestión de saber si la política del hombre tiene la oportunidad de convertirse en la política de la clase obrera ya no es *esencial*, pues sabemos que el proletariado industrial no ha realizado la gran revolución ni actúa siquiera como *permanente* vanguardia de la política. En lo sucesivo, la religión de tipo mesiánico resulta inconcebible: estamos obligados a concebir la *encarnación* de modo más amplio, sin dejar de con-

* La voz alemana *heimatlos* significa «apátrida». Dado que *Heim* quiere decir casa u hogar, se puede entender como «pérdida de ubicación» o «falta de anclaje» en una clase. [N. del t.]

ceder por ello un privilegio a las acciones obreras y al problema de la autogestión.

Al igual que la religión de la clase obrera, la religión de las masas debe recibir críticas radicales para que sea posible conservar su savia. Existe un extraordinario poder creador que brota de las masas populares en ciertos momentos críticos de la historia. Los grandes empujes revolucionarios colectivos hacen que aflore a la conciencia el genio inconsciente de la humanidad. En unos pocos días, una sociedad nueva, fraternal, feliz, florece en el mundo. Pero tras unos cuantos días, unas cuantas semanas, se marchita. Quedan ciertamente lo que podemos llamar los éxtasis de la política, esos grandes momentos que se denominan liberación o revolución, momentos que vale la pena vivir por lo que son, con independencia de los fracasos y las amarguras que acarrearán sus consecuencias. Sin embargo, estos momentos de genialidad no deben ocultarnos que en tiempos normales las «masas» adormecidas no manifiestan ninguna lucidez particular.

¿Hay que remitir toda esperanza a los *intelectuales*? Desde luego, la *intelligentsia* conlleva una función crítica, la aspiración a un mundo distinto, pero al mismo tiempo, o de manera alternativa, la *intelligentsia* es una clase semisacerdotal. Segrega tantos fantasmas como los que destruye. La *intelligentsia* contemporánea experimenta con fuerza la reivindicación general de la libertad cuando está oprimida; pero al mismo tiempo es una clase neurótica, socavada por el nihilismo, una clase que busca una fe, ya sea terrenal o celestial.

De este modo, ni los proletarios ni las masas ni los intelectuales constituyen los grupos mesiánicos, los grupos que ostentan la verdad política, pese a que, tanto en unos como en otros, puede fermentar y desarrollarse la verdad antropolítica. En su calidad de tales, los intelectuales constituyen una clase demasiado enferma en ocasiones, demasiado ambiciosa en otras, y siempre insaciable. En el caso de los explotados, las posibilidades de mitificación son infinitas. Si la experiencia vivida fuera decisiva como experiencia política, habrían debido ser las víctimas de los campos de concentración de todos los regímenes y de todos los países quienes se sumaran a la vanguardia de una política del hombre.

Al margen de las clases sociales, son otros los colectivos que, con originalidad, tienden a constituirse en los tiempos actuales, por ejemplo, *los grupos de edad*.

La juventud ha alcanzado una autonomía relativa respecto del mundo social adulto. Puede abarcarlo críticamente con la mirada.

Aún no ha adquirido la resignación, la costumbre. Le gustaría conquistar el mundo, pero desearía que fuera distinto. Hoy en día, la adolescencia puede ser una edad en que las posibilidades de alcanzar una conciencia genérica como ser humano sean grandes. La juventud de todos los países, por muy diversas que sean las situaciones sociológicas, se encuentra en el mismo momento histórico y sabe constituir espontáneamente las internacionales de lo yé-yé o del guateque. Quizá sean posibles otras internacionales; quizá también, por muy rápidamente que se disuelvan las sucesivas oleadas de jóvenes, exista la esperanza de que la adolescencia sea, desde luego no una *edad mesiánica*, pero sí una *privilegiada portadora de la política del hombre*. Tal vez pudiera aportarle sus energías militantes.

Por otra parte, todos los ambiguos, los mestizos de espíritu y de raza que hay en el mundo son potencialmente portadores privilegiados de una conciencia de humanidad. Son los hombres *de sangre mezclada*, los *de cultura mixta* quienes podrán constituir, como prefiguradores de la humanidad necesaria y futura, las vanguardias.

Sin duda, junto a los grupos en los que el desarrollo de una conciencia antropolítica encuentre condiciones favorables, habrá grupos particularmente refractarios, grupos en los que predominen actitudes racistas, xenóforas, hedonistas y autoritarias.

Dicho esto, lo esencial es que la política del hombre en el mundo se halla determinada por la realidad global y general del desarrollo de la humanidad en el siglo XX. Lo que favorece una toma de conciencia antropolítica es el conjunto de las características de la situación mundial. La toma de conciencia puede comenzar entonces en todo *hombre de buena voluntad*.

Aquí aparece la noción de hombre de buena voluntad, una noción que Jean Lacouture calificó muy justamente como «indigerible». Marx denunció el vacío que significa una política de todos los hombres para todos los hombres. Sin embargo, en el siglo XX la política de la clase obrera no ha adquirido el sentido antropopolítico que le asignaba Marx. Una vez se ha cuestionado la política de una clase en particular, regresamos al punto de partida, a los hombres de buena voluntad, pero esta vez el punto de partida se encuentra en

una coyuntura planetaria capaz de permitir una nueva posibilidad de conciencia de humanidad.

Ciertamente, el término evangélico de hombre de buena voluntad es sin duda insuficiente, pero en la dispersión de las modas internacionales, en el barullo planetario, en el rompecabezas de las ideologías, resulta el menos insuficiente para despabilar la humanidad de los hombres.

Normas y regulaciones

De este modo, la antropo-política no tiene como primer propósito un programa y una organización, tal como tampoco pretende predeterminar quiénes hayan de ser los portadores electos de las tablas de su ley.

En el plano de la política a medio plazo, que excluye toda transformación fundamental de la humanidad, las perspectivas del desarrollo permiten extraer algunas normas; la continuación de la crisis, que sin duda adquirirá formas inesperadas, nos lleva a plantear determinados principios reguladores.

Las normas no son exhortaciones moralizantes; han de liberarse de las confrontaciones que se producen entre la concepción de una política para el desarrollo total de la humanidad por un lado y las lógicas que emanan de las evoluciones, tanto generales como particulares, por otro. Por consiguiente, quizá podamos trazar algunas vías óptimas (es decir, las menos malas posibles, teniendo en cuenta los datos irreductibles a medio plazo; de este modo, teniendo en cuenta el fenómeno nacional, se puede intentar despejar una vía para las revoluciones del desarrollo).

Cuanto más abordemos las situaciones concretas y singulares, más factible resultará entonces tratar de establecer un programa político. Atengámonos en este punto a las grandes líneas de imantación.

La política planetaria

Henos aquí, una vez más, enfrentados a la gran paradoja: cuanto más real sea la globalidad —es decir la interdependencia de todos los

fenómenos planetarios—, más utópica será la unidad del mundo. No se ve ninguna posibilidad concreta de que la ONU se convierta en un parlamento mundial provisto de un ejecutivo, ninguna posibilidad concreta de que se pueda emprender una planificación a escala mundial. La globalidad se acrecienta, sin que se vea acompañada por el universalismo. Esto no es sólo una señal del retraso de la conciencia respecto de los hechos, lo es también de un retraso de los hechos respecto de la conciencia: el internacionalismo ha sido barrido por las fuerzas de ruptura de la crisis mundial, y el universalismo, fe arraigada en una pequeña sociedad de pensamiento, sigue siendo un tema retórico.

Sin embargo, el desmenuzamiento mundial, que hace utópica la política planetaria, la postula *a contrario* como *necesidad*. La política planetaria no es sólo la utopía segregada por la ausencia; es una utopía que se fundamenta en fuerzas globalizantes reales. No se trata por consiguiente de un puro «deber ser». Esa política se esfuerza en dar una orientación antropo-política a las tendencias que dan forma al siglo. Desde luego, la política planetaria no está de ningún modo abocada a la victoria. Pero puede y debe desempeñar su papel como toma de conciencia internacionalista-globalizadora y como intervención al servicio del interés general. Hay una «izquierda» que lucha, muere y renace a lo largo toda la historia humana, y el completo desarrollo de las ideas de la izquierda consiste en la constitución —de modo transversal a las fronteras, por encima de las naciones— de una política de la especie humana. Esa política puede y debe desempeñar su papel en el incierto combate.

La política planetaria es la heredera del internacionalismo que le gustaría hacer al género humano, del internacionalismo en el que la humanidad querría verse reflejada. Es también la heredera de la globalización que se ve animada por la necesidad de unificar el mundo. El internacionalismo quiere constituir a la especie humana en un único pueblo. La globalización quiere hacer del mundo un sólo Estado.

Es posible —dado el desorden mundial, dada la imposibilidad de alcanzar la unidad por vías federalistas— considerar o desear un nuevo mundo romano, es decir, desear que una potencia hegemónica se encargue de realizar por la fuerza la unidad mundial. Esta romanización, opresiva en sus comienzos, terminaría fundando, como la

antigua, una ciudadanía universal. Desde este punto de vista, la unidad mundial sería el progreso decisivo que haría aceptables todas las regresiones. Sería un argumento neogoetheano, ¡y cuántas veces no lo habremos visto renacer, impulsado por el viento de pasajeros triunfos hegemónicos: fascista, comunista, estadounidense...!

Con todo, esta hipótesis es hoy en día abstracta. Sin embargo, en el momento presente, el *incremento de la heterogeneidad es liberador*. Hace que se derrumben los imperios viejos y los nuevos, favorece las experiencias y las situaciones nuevas. La nación, cáncer de la especie, es hoy en día la célula que nutre sus gérmenes renovadores.

La nación plantea así un problema ambiguo a la política planetaria:

- que debe aceptarla *de facto*,
- que debe favorecer las experiencias creadoras y las emancipaciones nacionales,
- que debe preparar a largo plazo, pero desde ahora mismo, una crítica del nacionalismo, y debe procurar el fin del poder absoluto de los Estados nacionales.

De este modo, la política planetaria, antinacional en lo global y pro-nacional en lo particular, corre perpetuamente el riesgo de abismarse en sus contradicciones. En eso consiste su dificultad.

Por consiguiente, el principio internacionalista-globalizador debe ser concebido como un principio flexible en el que el carácter contractual, asociativo, del internacionalismo atempera el imperativo globalizador.

Resulta ya posible anticipar una crítica general del nacionalismo, mientras seguimos reconociendo las naciones y militando en favor de la emancipación de las nacionalidades. Una política en favor de las *nacionalidades* debe aliarse con una política hostil a los nacionalismos. Hoy en día, la crítica del nacionalismo puede generalizarse. Una vez ha accedido al estadio de la nación, el mundo de las antiguas colonias debe rechazar el tema de la independencia en caso de que signifique autarquía, y desarrollarlo en caso de que signifique autonomía creativa.

Por otra parte, no hay que olvidar que algo muy antiguo, muy neurótico, gravita aún sobre la masa de la humanidad; el sentimiento

de la diferencia étnica sigue alimentando los racismos dementes; el racismo, esa forma de temor, de odio, de fanático desprecio, renace sin cesar, incluso y sobre todo en los ámbitos más civilizados (sobre todo: porque contiene el componente de una repulsión hacia la su-ciedad, hacia la pobreza de la otra raza). El racismo sigue siendo la úlcera del mundo, la úlcera del hombre; puede calmarse en las épocas más sosegadas de la historia, pero la menor desavenencia en el seno de un grupo lo hace renacer. La educación y la moral son notoriamente insuficientes. Hay que llegar a *un mestizaje generalizado de la humanidad*.

Alejandro, en cada etapa de su conquista, casaba a unos cuantos centenares de sus macedonios con mujeres asiáticas. No hay ningún equivalente imaginable en los tiempos actuales. La comunicación, en todos los sentidos del término, será la encargada de desarrollar los mestizajes. Los mestizos, vejados por uno y otro grupo en las sociedades en que son minoría, liberadores de uno y otro grupo en las sociedades donde son mayoría (Brasil, por ejemplo), están llamados a desempeñar sin duda, en su calidad de mestizos, un gran papel en el plano internacional. El mestizo debe ser el hombre del mañana. Es el hombre que puede fundar su identidad directamente sobre la noción de humanidad. Los heraldos del mundo moderno, ¿no han sido acaso espíritus mestizos, hijos bastardos no reconocidos por ninguna de sus dos culturas, en particular esos judíos des-judaizados que fueron Marx y Freud?

Por otro lado, las comunicaciones modernas (las informaciones, la prensa, la radio, la televisión y el cine, aunque también los viajes, los encuentros, las migraciones) están desempeñando ya el papel de la guerra antigua que, mediante la conquista, la violación, la rapiña y la esclavitud, provocaba la fusión de los pueblos y la mezcla de las culturas. Desde este punto de vista, hay que pensar en una política de las comunicaciones como parte de la política planetaria.

Por último, y aquí llegamos al límite del programa, la política planetaria debe hacer suyo todo lo que signifique ayuda masiva a los países subdesarrollados. Ya hay propuestas «globalizadoras» como la reducción del 50% de los presupuestos de armamento y la asignación de créditos de bajo interés para el desarrollo del Tercer Mundo. Con esos mismos objetivos, se podría deducir un porcentaje del producto anual de las naciones económicamente evolucionadas.

Todo esto presupone una organización internacional tanto para la deducción como para la distribución. Todo esto exigiría que el Tercer Mundo ejerciera una presión masiva y organizada sobre el mundo rico, del mismo modo que ya hubo una presión masiva y organizada del proletariado industrial sobre la burguesía. Todo esto significa por tanto una acción compleja y aleatoria. Pero en este aspecto, la política planetaria se encuentra en fase de germinación. En la actualidad, sus gigantescas tareas no deben infundir más desánimo en los pequeños grupos precursores del que infundieron en los primeros grupos socialistas —aislados, perdidos, desgarrados y perseguidos en los umbrales del siglo XIX, y que no obstante fueron los portadores de la idea de la revolución universal.

Los esquemas del socialismo democrático

Una política regional, nacional, y con mayor motivo una política de envergadura planetaria, debe pasar el interrogatorio que le plantean dos nociones claves de la época: el socialismo y la democracia.

Cuestiones ambas cargadas de tabúes y rodeadas de nubarrones. Hay que mirar de frente a las dificultades. Lo que falta en la izquierda es este encararse con las dificultades; aquellos que osan afrontar los problemas caen fulminados y resucitan en la derecha.

El socialismo, que parece triunfar en el mundo (pues, ¿qué nuevo partido, creado después de 1920, no se ha denominado socialista? ¿Qué Estado nuevo no pretende ser socialista?), padece en realidad una fantástica crisis de sentido. Ese sentido se ve, bien desnaturalizado por las religiones del partido, bien reducido a unas cuantas estructuras económicas (la nacionalización de los medios de producción), bien vertido en rituales adornados por letanías.

Todos los regímenes de aparato que se denominan socialistas presentan características regresivas desde el punto de vista democrático si los comparamos con las sociedades liberales burguesas (sobre todo, desde la perspectiva de las libertades de opinión y de expresión, así como del derecho político y sindical). Las características económicas que poseen, encaminadas a eliminar la explotación capitalista, suscitan una explotación no capitalista y no establecen en modo alguno reglas democráticas en el seno de la empresa.

La noción de socialismo, restringida o agotada desde el punto de vista de su aspiración primera, se ha extendido al mismo tiempo hasta alcanzar determinadas realidades sociales y políticas que se han cubierto con esta etiqueta con el fin de enmascararse y justificarse. De manera simultánea, el capitalismo ha dejado de ser el *único* concepto molecular capaz de definir a las sociedades del Oeste; estas sociedades han asimilado cada vez más, con el *Welfare State* y los comienzos de la planificación, las proteínas producidas por el socialismo. La civilización burguesa en los países denominados socialistas y los fenómenos de socialización, que no sólo se producen en los países capitalistas, van desgastando la antítesis fundamental. Por lo que se refiere a la socialdemocracia, esta antítesis se disuelve, de modo que dicho sistema acaba siendo prácticamente indistinguible del conservadurismo evolutivo. La socialdemocracia pierde su sentido positivo en favor del socialismo cuando consiste en un sistema incompatible con el mínimo de las libertades burguesas.

No se trata sólo de que ambos tipos de sociedades no estén verdaderamente definidos cuando somos capaces de decir, por ejemplo, que Albania es socialista y Suecia capitalista, o que Suecia es socialista y Holanda capitalista, pues en estos casos los calificativos capitalista y socialista escamotean tanto lo esencial de la realidad como su complejidad. Pero por otro lado, el sentido de la palabra socialismo se encuentra hoy en día dividido en ramas divergentes, perdido en las marismas... La palabra socialismo titubea entre un sentido estalinista muy preciso —el sistema-de-partido-único-poseedor-de-la-verdad-de-la-historia-en-una-economía-nacionalizada—, y un sentido vago y generoso en el que sus vapores se confunden con los del humanismo sentimental.

El capitalismo no es el único concepto para definir al Occidente. El socialismo ha dejado de ser un concepto *unitario*. Toda la sociología y toda la política se muestran incapaces de ordenarse en función de su antítesis. Ésta no se encuentra negada, pero ha de quedar integrada en un conjunto multidimensional.

En cualquier caso, lo que aquí nos planteamos con la palabra socialismo es el mismo problema que surge con todas las grandes palabras que hemos amado porque se han visto acosadas por las potencias de este mundo y que hemos odiado porque ahora se encuentran falseadas por esas mismas potencias del mundo. ¿Es preciso recha-

zarlo? ¿Hay que conservarlo? El problema de conservarlo o rechazarlo, en este plano, ¿tiene algún sentido aparte del fetichista?

Y por último, en vez de inventar una palabra a la que habría que otorgar un contenido, opto por conservar, tras haberla decapado, la palabra socialismo, tratando de tener presentes sus connotaciones originales.

Así entendido, el socialismo no se resume en una fórmula económica o política; se concibe como un complejo conjunto de aspiraciones.

Ante todo, consiste en la aspiración de socializar, es decir en el deseo de poner al alcance de todos lo que es privilegio, apropiación y disfrute. El socialismo es, dentro de esta lógica, la tendencia a la gestión colectiva de la empresa, y a la socialización de la economía, cosa que hoy en día no sólo se opone al sistema capitalista, sino a los sistemas basados en un Estado autoritario.

El socialismo consiste en la preocupación por la emancipación de los oprimidos y en la creencia de que éstos pueden segregar, partiendo de su experiencia, una cultura. Es la idea de que existe un poder creador en los grandes movimientos de masas populares (cosa que debe distinguirse, tanto del culto simplón a la clase obrera, como de la religión del partido-que-encarna-al-proletariado). Es el esfuerzo para no dejarse detener, en la búsqueda revolucionaria, por ningún prejuicio, por ninguna autoridad. Es en definitiva el primer gran esbozo de una política de conjunto para toda la humanidad.

La cuestión democrática

También la democracia debe ser una pregunta antes de poder proporcionar una respuesta para la política planetaria.

Se trata de no deslizarse, según la fórmula de Raymond Aron, de la aspiración democrática a la ilusión democrática. Si la aspiración democrática expresa la aspiración a la igualdad, en un marco de libertad y responsabilidad para todos, la ilusión democrática sería la supresión de todo sistema de autoridad o de poder, o la creencia de que podría existir una responsabilidad de todos en la práctica de la cosa pública que fuese efectivamente igualitaria. Toda sociedad evolucionada es una sociedad diferenciada y estructurada, una sociedad

que implica por tanto la existencia de un centro neurálgico de decisión, de una jerarquización. «A medida que se hace más democrática en lo exterior, la sociedad reacciona ante la supresión de las desigualdades sociales de naturaleza jurídica y política organizando una jerarquía interna», dice con razón Hannah Arendt.¹ No tener en cuenta el problema del límite jerárquico, es decir, del límite antidemocrático inevitable o necesario en toda democracia, nos conduce, bien a sumergirnos en un sueño fetal en el que la sociedad no sería sino una yuxtaposición de células humanas no diferenciadas, bien a lanzarnos a un sueño futuro en el que las máquinas serían las encargadas de desempeñar las funciones políticas clásicas. Es preciso realizar prospecciones relativas a este sueño en nuestra reflexión política fundamental. No obstante, en el medio plazo, el problema consiste en buscar y reconocer el límite de la democracia, o, digámoslo de otra forma, el problema estriba en detectar las contradicciones propias de una política democrática.

Volvemos a encontrar aquí a las naciones: las naciones imposibilitan toda organización democrática mundial. Volvemos a encontrar la crisis mundial: la crisis mundial favorece las fórmulas autoritarias. En aquellos lugares en los que no predominan las fórmulas autoritarias, allí donde reinan los sistemas representativos, el poder sigue siendo una zona oculta, un espacio en el que cristaliza un sistema de castas: financieras, técnicas, políticas, según el caso, y a menudo todas a la vez.

Además, una política revolucionaria subordina necesariamente la democracia-reflejo (reflejo de opiniones encontradas que se anulan estadísticamente) a la democracia-voluntad, es decir, provista de la voluntad de realizar la democracia profunda. Esta voluntad no tarda en valerse de medios antidemocráticos para favorecer el interés de la democracia. Cree guiar a la democracia, o servirla, pero en realidad nunca la expresa. En todos los casos, llegado el momento, la voluntad revolucionaria chocará con el respeto a la democracia. Podrá eludir el problema pretendiendo haber topado con una mistificación democrática, pero se convertirá por esto mismo en mistifica-

1. *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft*, pág. 89. Traducción española: *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1974.

dora; podrá esquivar el problema pretendiendo entrar en colisión con una democracia formal y no con una democracia real, pero entonces ella misma se convertirá en una voluntad que sólo será democrática desde el punto de vista formal y no desde el real.

Una vez sentado esto, la tendencia fundamental de la política planetaria sólo podrá ser democrática, no sólo porque toda política del hombre es necesariamente una política de los hombres, sino también porque el mundo sufre una carencia y no un exceso de democracia, y porque, representando ambos extremos la asunción de un riesgo, es mejor correr el riesgo democrático que el antidemocrático.

En el contexto de un plazo medio, el objetivo de una política democrática consiste en instituir un complejo de elementos que formen un sistema: la posibilidad de que se verifique una circulación en el seno de la jerarquía social (a través de la educación, la promoción, la elección); la competencia electoral entre todos los organismos de poder; la posibilidad de crítica, de protesta, de reivindicación; el respeto a las minorías y a los marginados. Por supuesto, estas disposiciones son en parte papel mojado si no existe vida democrática.²

Por consiguiente, la idea de democracia no debe concebirse ni como absoluto ni como fórmula. Tiene límites teóricos, límites empíricos propios del siglo, y también contradicciones. Pero debe estar presente a un tiempo como sistema regulador y como horizonte de la política.

La vía que menos gravemente mutila al hombre

La vía del socialismo democrático se puede definir como la búsqueda de la vía que menos gravemente mutila al hombre, la que le inflige menos servidumbres inútiles, la que le somete a los menores engaños y la que trata de orientarle en la dirección de su pleno desarrollo. En el estadio actual, y en la perspectiva de los decenios venideros, el socialismo democrático se definirá como la búsqueda de una vía diferente a las que se siguen de forma rutinaria o a las que se emprenden de modo brutal. En última instancia, el socialismo democrático se define por contraste con el capitalismo, el sistema de aparato y el estatismo auto-

2. Véase el artículo «Arguments politiques», págs. 268-271.

ritario... Pero hoy en día no se ha desarrollado aún lo suficiente como para oponerse por completo y en todas partes al Estado, a la empresa capitalista y al aparato de partido único. Debe de abrirse camino en zigzag, asumiendo compromisos y ejerciendo el pluralismo.

Ese camino no es único. Se divide al menos en tres grandes ramales: uno se dirige hacia el Tercer Mundo, otro hacia el Este y un tercero hacia el Oeste.

El punto óptimo de desarrollo (Tercer Mundo)

En el Tercer Mundo, un lugar atestado de milenios donde la tensión entre los hechos por una parte, y la aspiración y la voluntad por otra, ha llegado a ser extrema, la enorme complejidad del problema no debe hacernos olvidar la simplicidad de la cuestión que se dirime: ¿se producirán los desarrollos capaces de evitar la explotación capitalista que caracterizó al siglo XIX europeo, asistiremos a un sometimiento similar al generado por un cuarto de siglo estalinista, habremos de observar, añadámoslo también, los «errores» chinos que la autocritica denuncia demasiado tarde, cuando ya han sido expiados por los sufrimientos de las masas? ¿Existe alguna otra vía?

Hoy podemos hacer balance de las experiencias pretéritas (del colectivismo agrario y la industrialización en la URSS, por ejemplo), extraer en unos casos lecciones negativas y en otros positivas, podemos confrontar los primeros resultados de las experiencias en curso, podemos considerar al mundo como un laboratorio del desarrollo, como un lugar en el que, mediante pruebas y errores, se pueda dibujar poco a poco un esquema para el desarrollo óptimo.

Óptimo significa, por una parte, rápido. Pero, ¿qué significa rápido? ¿Cuál es el ritmo «normal» en aquellos lugares donde el libre juego de las fuerzas conduce al caos, allí donde la ausencia de pugna es sinónimo de estancamiento? Es preciso determinar en cada situación particular cuáles serían las velocidades normal, rápida y acelerada del crecimiento económico, y optar por un crecimiento rápido, aunque sin llegar no obstante a un exceso de velocidad que acarree algún tipo de regresión social y política.

El desarrollo rápido significa que el crecimiento económico ha de tener prioridad sobre los demás problemas, que la concentración

de los poderes ha de ser prioritaria y, por último, que las fórmulas dictatoriales también han de disfrutar de prioridad.

Felizmente, un exceso de concentración, de dictadura, de pugna, produce un efecto contrario, agarrota los motores, y hace decrecer el rendimiento general por encima de un cierto umbral que, en cada caso concreto, puede determinarse *a posteriori*, pero que sería interesante poder determinar *a priori*.

Por último, el punto óptimo de crecimiento se determina mediante pruebas y errores, mediante la elección o la combinación de estos dos estimulantes: la centralización-planificadora del Estado y la empresa capitalista, fuente, cada uno de ellos, de sus propias calamidades específicas, el uno por rigidez burocrática, el otro por el parasitismo de los beneficios. Tanto el uno como el otro poseen carácter coercitivo, y el punto óptimo ha de buscar el mínimo grado de coerción.

El punto óptimo de desarrollo debe diferenciar las urgencias en función de las condiciones específicas y teniendo en cuenta las experiencias de la URSS, de las democracias populares y de China (la prioridad de la industria pesada, de la industria ligera, de la agricultura). Debe llevar a cabo una difícil ponderación entre las necesidades inmediatas de las poblaciones y las futuras necesidades de la colectividad. Debe permitir la transferencia de la savia cultural autóctona a la civilización técnica.

De todos modos, la posibilidad de un desarrollo burgués «normal» queda descartada en el Tercer Mundo, es decir, se descarta la posibilidad de un desarrollo análogo al que tuvo lugar en el pasado en los países occidentales, donde la burguesía nacional y el capitalismo nacional aseguraron los progresos económicos. En los países nuevos, la burguesía nacional es débil, su desarrollo se encuentra atrofiado y tiende a constituirse como casta que disfruta pero que no invierte. Por el contrario, el gran capital internacional invierte en los sectores de la economía cuya explotación resulta más beneficiosa. El Estado no logra constituirse como instrumento administrativo eficaz; se halla carcomido por la corrupción y padece el parasitismo de las clientelas del poder. El socialismo de Estado, animado por el partido, foco y motor del desarrollo, es la fórmula que se impone cuando se produce el desfallecimiento de la clase y el Estado burgueses. Sin embargo, los desarrollos que se denominan socialistas y que se producen sobre la base de los modelos ruso y chino —este úl-

timo, más recientemente— han garantizado su estabilidad mediante una socialización casi de campo de concentración y una tiranía sin contrapeso. La fe, unida a una energía y un terror excepcionales, ha conseguido imponerse al estrago humano, a la perdición por el dogma, a la mecanización burocrática del sistema que esos mismos elementos ayudaron a crear, aunque no ha dejado, sin embargo, de provocar descalabros, perdiciones y burocratización. Sólo unos países asentados sobre enormes masas continentales, con un subsuelo repleto de riquezas, provistos de una tierra fértil, y capaces de no hacer ascos a los más gigantescos sacrificios humanos —la URSS y China—, han podido consolidar con éxito un desarrollo económico que compite con el desarrollo capitalista. Pero estos sistemas dejan como herencia al menos tantos problemas como los que han logrado resolver...

Entre estos dos tipos de desarrollo —impracticables ambos, el primero por hallarse desfasado en el tiempo, y el segundo por requerir grandes espacios—, el nuevo modelo de desarrollo que se imponga será un modelo flexible y pluralista. Su originalidad no residirá en los elementos que tome prestados, sino en la forma en que los combine.

De este modo, parece que el punto económicamente óptimo debería exigir una articulación de las empresas estatales, las empresas cooperativas y las de inspiración capitalista; el Estado impediría que la empresa privada fuera esclavista, y la libre empresa impediría que lo fuera el Estado. En principio, la economía mixta se impone, ajustando sus modalidades particulares a cada caso.

En el plano político se plantea el problema del partido único. Aquí siempre titubeo. Tan pronto tiendo a considerarlo —como, por ejemplo, en el caso africano— un poco al estilo del Estado nacional, es decir, como una perniciosa fatalidad histórica en torno a la cual, y necesariamente, deberá organizarse todo durante un cierto tiempo; y tan pronto creo que lo fundamental es cuestionar (sin que se trate de una respuesta prefabricada) el sistema de partido único, y preguntarse si el pluripartidismo y el liberalismo son necesariamente sinónimos de impotencia y discordia. Dejo en suspenso este importantísimo problema, entre otros muchos. Hacer explícitas las dudas políticas que se albergan es al menos tan importante como señalar las propias convicciones.

La revolución del desarrollo

Las estructuras tradicionales, los viejos poderes, las hegemonías exteriores, plantean en todos los casos obstáculos al desarrollo económico, cada uno a su manera. Desde luego, éste puede abrirse camino por medios evolutivos, pero con frecuencia se ve obligado a quebrar los obstáculos. Es la revolución del desarrollo, una revolución cuyos modelos y precursores han sido las revoluciones burguesa y bolchevique pero que es posburguesa y posbolchevique.

Las revoluciones del desarrollo tienen un sentido que no es únicamente económico; pretenden avanzar simultáneamente por la senda de las libertades democráticas y de los valores socialistas. Y de hecho, se enfrentan rápidamente a las contradicciones que surgen de forma inmediata entre el desarrollo económico, la libertad democrática y el progreso socialista.

De hecho las revoluciones del desarrollo como las revoluciones mejicana, boliviana, cubana, egipcia o argelina han buscado una vía situada a medio camino entre el modelo burgués del siglo XIX y el modelo bolchevique del siglo XX. En realidad, ninguna ha logrado evitar aún una especie de semifracaso (pero, ¿acaso no es el semifracaso la fórmula de la vida? ¿No consiste en eso el éxito?). Unas no han podido evitar los vicios fundamentales del sistema capitalista, otras han debido aceptar la degeneración burocrática o dictatorial del partido dominante, otras aún no han podido impedir ninguno de estos extravíos. La revolución cubana, democrática y socialista en sus orígenes, parecía anunciar la nueva vía, pero se ha desviado hacia el modelo llamado «marxista-leninista» de las democracias populares. Sin embargo, quizá esta revolución no haya detenido definitivamente en ese estadio la fórmula que la impulsa; podría recuperar —si se reúnen un cierto número de condiciones externas e internas que no examinaré aquí— la iniciativa. Y si lo lograra, sería de gran interés histórico, pues Cuba no es sólo el crisol del que podría salir un modelo eficaz para América Latina, es un microcosmos que, al actuar como bisagra del Tercer Mundo, como bisagra entre el mundo occidental y el mundo del Este, podría servir de ejemplo en todas las fases del desarrollo.

Sin embargo, incluso en caso de alcanzar el éxito, la revolución del desarrollo no es la «revolución» que permite acceder a la socie-

dad sin clases, que acaba con la explotación del hombre por el hombre y desemboca en una civilización socialista. Es una etapa del desarrollo que sigue deshojando sus contradicciones. Del mismo modo, la vía óptima del desarrollo sigue siendo dramática e incierta, y no es una vía regia hacia la salvación histórica.

En estas condiciones, la palabra socialismo no debe servir como euforizante destinado a expulsar de la conciencia las contradicciones y los problemas, no debe embriagar como la palabra mesiánica, ni tundir como la palabra-garrote. El desarrollo del Tercer Mundo podrá provocar, aquí y allá, experiencias históricas de una extrema riqueza, tanto desde el punto de vista político como desde el cultural. Sin embargo, el Tercer Mundo no posee el secreto del pleno desarrollo, al menos no más —aunque tampoco menos— que cualquiera de los otros dos mundos.

Los andamiajes del Este

Lo que se incubaba bajo el hierático régimen del Este afloró en una ocasión en su periferia húngara y constituyó un comienzo de sistema político-económico que, reprimido por la fuerza, no tuvo tiempo de comprobar su viabilidad o su inviabilidad. De forma espontánea, la revolución húngara trató de alcanzar la síntesis entre las conquistas de la democracia liberal (burguesa) y las de la socialización de la economía.³ ¿Era posible esa síntesis? ¿O se habría producido más bien una dualidad capaz de dar paso a alguna otra cosa? Sea como fuere, el esquema propuesto por la revolución húngara sigue siendo un modelo que corresponde a las necesidades del Este. No presenta ningún obstáculo sociológico de envergadura, a excepción de uno, de capital importancia: el aparato del partido. ¿Se debe subordinar todo a la caída del aparato? ¿No existe, al margen de esta perspectiva, ninguna auténtica apertura histórica? ¿O sería posible pensar que el aparato tal vez lograra evolucionar, liberalizarse y no deteriorarse sino a muy largo plazo? ¿Sería deseable esta evolución o valdría la pena descartarla por temor a que se produjera una crisis cuyas consecuencias fueran, bien una regresión estalinista, bien

3. Véase el artículo «Arguments politiques», *op. cit.*, págs. 152-165.

alguna formidable incógnita? Estos problemas son igualmente incomprensibles para todos aquellos que no consiguen considerar al partido como a un fenómeno histórico perecedero, y para todos aquellos que siguen juzgando a la URSS desde una óptica mitológica. Sin embargo, lo cierto es que la crisis interna que a veces brota con ocasión de las mutaciones que se producen en el Kremlin acabará suscitando necesariamente, frente a las dos derechas –la derecha conservadora del aparato y la derecha nacionalista y militarista clásica–, una izquierda que se planteará como perspectiva natural del socialismo democrático. El objetivo de primer orden no es el triunfo político de esa izquierda, sino su derecho a la existencia física. A mi entender, no existe la menor duda de que es en esta izquierda del Este, mucho antes que en la izquierda del Oeste, donde se desarrollarán los primeros grandes focos de una política del hombre.⁴

La encrucijada occidental

El Oeste se encuentra en una encrucijada. Hay un adormecimiento de las reivindicaciones radicales nacidas del hambre, la miseria y la opresión. (Pero que el pensamiento permanezca vigilante: no hay nada que haya arraigado con verdadera profundidad en nuestras democracias, en nuestras libertades, en nuestros humanismos.) Existe inmadurez en la reivindicación radical que planteará la crisis interna de la civilización burguesa.

La política del medio plazo debe adoptar simultáneamente el sentido del movimiento de la democratización social en curso, el de la planificación humanista, el del *Welfare State* y el del bienestar. Esta política debe extender el liberalismo a las minorías dependientes y ofendidas.

Esta política debe esforzarse por prolongar en todos los planos la tendencia iniciada y alcanzar una nueva fase; de este modo, el ahondamiento en la idea de planificación exigiría una búsqueda destinada a despertar la conciencia gestora en el hombre productor y una conciencia política en el hombre consumidor.

4. Las cuestiones que conciernen a los problemas del comunismo han sido abordadas en *De la nature de l'URSS, op. cit.*

Esta conciencia política no es sólo la conciencia de los problemas políticos en general. Es la conciencia de una política del consumo. En el plano del consumo, debe producirse el nacimiento de una conciencia, de modo que sea posible elaborar un plan consciente del consumo. Aquí no se trata tanto de prever la producción en función de una serie de valoraciones que puedan hacerse por anticipado sobre la demanda, se trata de arrojar luz sobre la demanda, de hacerla consciente de sí misma. Se trata de procurar elucidar, jerarquizar y orientar las necesidades con la finalidad de producir un desarrollo humano. El concepto de desarrollo humano debe elaborarse a partir de la experiencia crítica de la vida burguesa. Eso exigirá no sólo una política del consumo y de las necesidades, sino también una política de las comunicaciones.

La política del consumo, la política de las necesidades y la política de la comunicación convergen en una política del hombre, que sería en cualquier caso la política de la superación de la era burguesa y de la vida burguesa.

Sin duda alguna, los problemas tradicionales de la política, incluidos los que se encuentran adormecidos, permanecen.

Desde luego, todo esto ha quedado aquí menos que esbozado y necesitará una larga elaboración... Es preciso que nazca una política de la condición humana, una política que presente diferencias cualitativas respecto de los socialismos letárgicos y los conservadurismos evolutivos. Esa política no deberá encerrarse en la nueva gran Suiza que es la Europa occidental, sino elevarse –concibiendo la política del mundo pobre al mismo tiempo que la política de la pobreza humana del mundo rico– al plano de la antropo-política general.

La crisis de la humanidad

Las pocas lecciones extraídas de las experiencias de este siglo permiten introducir una política concreta (a medio plazo). Pero no es más que una introducción. Aún hay que buscar detenidamente, es decir, hay que reflexionar e investigar.

Sobre todo, es preciso articular esta política—cuyo principio es el de la regulación de los desarrollos en curso— hasta hacerla desembocar en una política del desarrollo del hombre. Hay que integrar esta dimensión de la política en una concepción multidimensional que se esforzará por poner en comunicación lo radical con lo real, lo específico con lo global. (Pues se inmoviliza todo aquel que se moviliza en un único ítem).

La antropo-política es en el fondo un principio dialéctico establecido para mantener lo multidimensional en lo unitario y lo unitario en lo multidimensional, para no dejar que ninguno de los radicales antropológicos languidezca por el camino, para no dejar que ninguno de los polos antagónicos que la constituyen acabe destruyendo al otro. Pues se destruye todo aquel que destruye la oposición.

La antropo-política no sabría detenerse en una fórmula mágica; tras la Turner ideológica multiforme no es más que una batidora. Es una exigencia que se plantea en el núcleo de la reflexión, en el horizonte de los esfuerzos, antes de considerar la idea de construirse

4. Las cuestiones que concierne a los problemas del comunismo han sido abordadas en *De la nature de l'URSS*, op. cit.

La crisis de la humanidad

Las pocas lecciones extraídas de las experiencias de este siglo permiten introducir una política concreta (a medio plazo). Pero no es más que una introducción. Aún hay que buscar detenidamente, es decir, hay que reflexionar e investigar.

Sobre todo, es preciso articular esta política —cuyo principio es el de la regulación de los desarrollos en curso— hasta hacerla desembocar en una política del desarrollo del hombre. Hay que integrar esta dimensión de la política en una *concepción multidimensional* que se esforzaría por poner en comunicación lo radical con lo real, lo específico con lo global. Pues se inmoviliza todo aquel que se movilizaba en un único frente.

La antro-po-política es en el fondo un principio dialéctico establecido para mantener lo multidimensional en lo unitario y lo unitario en lo multidimensional, para no dejar que ninguno de los radicales antropológicos languidezca por el camino, para no dejar que ninguno de los polos antagónicos que la constituyen acabe destruyendo al otro. Pues se destruye todo aquel que destruye la oposición...

La antro-po-política no sabría detenerse en una fórmula magistral: la Turmix ideológica multiuso no es más que una batidora. Es una exigencia que se plantea en el núcleo de la reflexión, en el horizonte de los esfuerzos, antes de considerar la idea de construirse

como sistema. Siendo política de la itinerancia, del desarrollo, de la revolución, debería estar siempre en camino, progresando, abierta a todo lo que pudiera revolucionarla.

El pensamiento del movimiento no puede ser sino pensamiento en movimiento. Por esta razón, y al contrario de lo que suele hacerse en los sistemas políticos, de los que se excluye habitualmente la duda, aquí hay que incluirla. Al contrario de lo que suele hacerse en los sistemas políticos, de los que se excluyen habitualmente las interrogantes, aquí es preciso estimularlas. La antro-po-política debe seguir siendo también una pregunta que el hombre se plantea a sí mismo y al mundo.

La búsqueda antro-po-política nunca podría resultar ajena a la búsqueda de las profundidades y a la búsqueda de los más allá. La política no podría ser una zona de mezquino dogmatismo en la inmensa relatividad y puesta en cuestión que resurge por doquier. La pérdida del absoluto político será una ganancia si, en vez de disolverla, consigue amarrar la política a todas las demás dimensiones humanas. De este modo, la irremplazable virtud militante seguirá sin presentar ninguna lesión mutiladora.

La antro-po-política se inscribe de forma natural en un movimiento histórico global en el que la política, al dejar de limitarse al gobierno y al ciudadano, tiende a coincidir con el destino del hombre. ¡No para engullirlo! El destino del hombre no debe reducirse a la política, es la política la que debe subordinarse al hombre.

Este proceso ya ha comenzado: la política, en la sociedad burguesa moderna, se ha convertido en una política del hombre en el sentido de que concierne a la vida cotidiana del hombre, a su bienestar; sin embargo, esta política sólo puede llamarse antro-po-política en un sentido *formal*, ya que, si quiere garantizar, enmarcar y proteger la vida cotidiana, no debe formar parte de sus contenidos: se limita a procurarle garantías; la verdadera antro-po-política sería la que se preocupase, no sólo por los niveles de vida, sino también por el arte de vivir.

El marxismo era antropológico en su fundamento (el hombre genérico), en su núcleo (la política revolucionaria internacional) y en su objetivo (la sociedad sin clases, el hombre universal), pero fue y llegó a ser cada vez más una antro-po-política limitada y dogmática. Si la política burguesa se iba ensanchando, el marxismo, por su

parte, se encogía... Hoy en día, para mí, y también para ustedes, la originalidad del marxismo ha quedado atenuada respecto de la filosofía burguesa (una situación que Karl Korsch diagnosticó admirablemente hace treinta años), y su fecundidad ha enjambrado lejos de la primera colmena.

Más allá de la política burguesa y del marxismo no hay por el momento nada más que un magma aún carente de estructura: la política se ha embebido hasta tal punto de humanidad que pierde por este motivo sus contornos y sus reglas. ¿Confusión? Más bien una gestación peligrosa y difícil. Según la fórmula de Abellio (entre tantas máximas extravagantes encontramos algunas que dan en la diana): «está naciendo una suprapolítica, una entidad que aún no es más que un presentimiento y que se queda en el estadio de la no política».¹

No nos quedaremos ahí. La política necesita metamorfosearse. Hoy en día sufre, en efecto, un proceso de desecación en la medida en que permanece prisionera de los esquemas tradicionales, y también un proceso de repleción, incluso de estallido, en la medida en que quiere adherirse a la multiplicidad caótica de los problemas del hombre. Para evitar tanto la fosilización como la fragmentación en mil pedazos (una fragmentación que haría que la política fuese remplazada por sectores operativos, técnicos, administrativos, y por sectores ideológicos, religiosos), conviene hacer recaer el esfuerzo central del pensamiento sobre la ciencia del hombre, o antropología, y efectuar, sobre un hombre más liberado de sus propias tinieblas, un nuevo acto fundador.

Una vez más, nos vemos remitidos a la conciencia de un punto de partida y no a la conciencia de un punto de llegada. Hará falta un tiempo de elaboración y un tiempo de desarrollo para que verdaderamente pueda constituirse una antro-po-política. Sólo se dedicarán a escatimar –por toda la eternidad– cualquier proceso de maduración intelectual aquellos que estén desprovistos de intelecto.

El socialismo hubiera necesitado un siglo de laboratorio, de reflexiones, de imaginación, de luchas a contrapelo de la sociedad, de fracasos desalentadores, para poder forjar su teoría y su práctica. Hoy en día, nos encontramos apenas en el comienzo de la dislocación

1. *Fosse de Babel*, pág. 15.

del gran sistema hegeliano, que se desarma por efecto de los ataques de la izquierda poshegeliana deudora de Hegel. Quiero decir que en esto hay que remplazar a Hegel por Marx, pero poniéndonos de nuevo en la atmósfera de los comienzos del marxismo.

Tal como hizo Marx en su momento, la antropo-política tercia hoy en los sucesos del mundo. Marx se preocupaba poco por la obsesión de los demócratas de su época, que consistía en abolir las monarquías que se habían debilitado, se concentraba en reducir a las aristocracias que se encontraban en fase de declive, y se absorbía en la promulgación de constituciones liberales que no modificaban más que la epidermis de la vida social. (Se equivocaba sin duda en lo que concierne a la importancia del problema de las libertades, pero en su época las burguesías liberales explotaban y reprimían cruelmente a la población obrera, y el mundo occidental moderno no había vivido aún la experiencia interna del despotismo totalitario.) Marx planteaba el problema en un plano más radical. Mientras que en 1848 los dos campos enfrentados luchaban con las banderas de 1789, Marx izaba el nuevo estandarte de un combate nuevo. Hoy en día, la antropo-política no considera que la explicación que se apoya en la distinción entre un sistema estalinista y un sistema capitalista sea una explicación concluyente. A estas alturas, considera como semifantasmas a los titanes en lucha. No considera que la lucha que se libra en 1965 con las banderas de 1917 sea la verdadera batalla. Plantea el problema en un plano radical, atendiendo no sólo al predominio declinante del colonialismo y el capitalismo clásicos, sino a la existencia de predominios oscuros que se hallan en fase ascendente.

La antropo-política se adentra como una vanguardia en la noche del siglo y en la noche del hombre, mientras los sonámbulos siguen creyéndose en un mediodía de evidencias, mientras en las más atrasadas provincias de la burguesía se despiertan los durmientes con los últimos rayos del sol marxista y saludan como aurora a este crepúsculo.

Sobre el trasfondo de estas dos fuerzas aparece una Tercera, tal como apareció el socialismo en el siglo XIX, tercer copartípe en las revoluciones. En efecto, la antropo-política aparece en primer lugar como tercero en discordia en los conflictos relacionados con la ideología: tercero en discordia no en el conciliador sentido de ser una

tercera fuerza, ni en el sentido de resultar un árbitro que no da la razón a ninguna de las partes, sino en el sentido de negarse a reducir el problema central de la política a las antítesis dominantes.

Intervenir como tercero, o no molesta a nadie, o molesta a todo el mundo. En el primer caso, nos beneficiaremos de la benevolencia irónica que se otorga al enano; en el segundo, resultaremos expulsados, o suprimidos. En este aspecto, hoy en día, los tiempos no son excesivamente malos. No se nos extermina físicamente, aún es posible vivir con un poco de honor intelectual, recibiendo únicamente el insulto de quienes tienen demasiada vergüenza de sí mismos, o de aquellos necios que nos consideran renegados.

Los iniciadores dejan el triunfo y la gloria para aquellos que ocupan su trono ideológico. Los portadores de ideas exigentes saben prescindir de la victoria. La primera razón que tienen para militar es la de no asfixiarse. Desde luego, más que cualquier otra política, la antropo-política aspira a ganar al mundo porque constituye por naturaleza una política de la especie, y porque procura orientar el fantástico futuro del desarrollo. Sin embargo, más que cualquier otra política, conoce los rodeos y los obstáculos, los azarosos juegos de la dialéctica, la fragilidad de la conciencia, la incertidumbre del problema humano, y acepta no ser más que un virus en el gigantesco devenir.

Por último, las posibilidades y los peligros de la antropo-política se encuentran vinculados a las crisis del siglo, a su amplitud y a su profundidad.

La crisis del capitalismo no ha adquirido un carácter autodestructivo, no se ha convertido en un desastre interno como había previsto Marx; no se ha transformado en una crisis de anarquía (en conflictos y guerras entre naciones capitalistas, en crisis económicas radicales), se ha vuelto lentamente una crisis de la preponderancia capitalista en el mundo y empieza a disolverse en una crisis más general: la crisis del mundo en su fase burguesa.

La crisis del capitalismo no es capaz de enmascarar la crisis en curso de la fórmula que pretendía sustituirlo: la crisis del comunismo. Sin duda, la radicalidad de esta crisis escapa a los ojos de un observador exterior. Me considero exento, en este párrafo de conclusión, de la necesidad de revisar el diagnóstico de dicha crisis. Lo que aquí importa es subrayar que la crisis del comunismo, al hacerse

más profunda, aparecerá como crisis de la insuficiencia del marxismo. Éste a su vez renacerá (en su inspiración crítica) y sucumbirá (como biblia dogmática). La dislocación del marxismo-biblia permitirá el desarrollo de una conciencia antro-po-política y un nuevo comienzo de la búsqueda revolucionaria.

Para entrar en el caos (1969)

La era del caos nos permite hoy en día precisar la tarea. ¿Qué hacer? Desde luego no la pseudo ofensiva quijotesca contra los gigantes (que de ningún modo son molinos de viento). Hay que inventar el problema: no jugar a la conquista del mundo sino, al contrario, establecer cimientos.

Los que hayan leído la admirable epopeya de ciencia ficción de Asimov comprenderán el sentido pleno que es preciso dar aquí al término «cimientos»:

- constituir los núcleos de partida de la nueva cultura que serán al mismo tiempo, e ineludiblemente, los núcleos de resistencia de toda cultura;
- constituir islotes de búsqueda en los que nos esforzemos por elaborar, en estos tiempos en que tanto el saber como la política están hechos añicos, la teoría antro-po-cosmológica sin la cual no existe ninguna concepción antro-po-política posible;
- constituir ambientes para un tipo de vida distinto, tejidos embrionarios por los que escapar, aunque sólo sea de modo parcial, a la vida burguesa, a las normas oficiales, al dinero y a las ambiciones;
- participar en los focos de innovación que se encienden aquí y allí, por un instante y en todo el mundo, para intentar extraer su sentido antropológico.

... profunda, aparecerá como crisis de la insuficiencia del marxismo. Esta a su vez renacerá (en su inspiración crítica) y sucumbirá (como biblia dogmática). La didocación del marxismo-biblia permitirá el desarrollo de una conciencia antropolítica y un nuevo comienzo de la búsqueda revolucionaria.

Para entrar en el caos

(1969)

oponer resistencia a los falsos medios, vivir el tiempo de la...
... (efectivamente, aún vivimos en la época de los ni...
... (de los países Coraje), pero vivir también esos fu...
... (de la Historia, instantes de liberación inolvidables...
... como los que conocimos en agosto de 1944 en París, a finales...
... de 1956 en Polonia o durante la primavera de 1968 en París y...
... en París, torbellinos de libertad, de libertad y de comuni-

ADDENDA

Habría sido un progreso fantástico para resolver nuestros problemas...
... elementales, que no son sólo de hambre y de democracia, sino de re-
... laciones entre etnias y razas, entre grupos e individuos, entre perso-
... na y persona.

Para que se opere este fantástico progreso, ya no es posible per-
... tar como hacia el socialista utópico Karl Marx, que sea preciso a-
... (fundamentalmente sobre las relaciones de producción; Foucault)

La era del caos nos permite hoy en día precisar la tarea. ¿Qué hacer? Desde luego no la pseudo ofensiva quijotesca contra los gigantes (que de ningún modo son molinos de viento). Hay que invertir el problema: no jugar a la conquista del mundo sino, al contrario, establecer *cimientos*.

Los que hayan leído la admirable epopeya de ciencia ficción de Asimov comprenderán el sentido pleno que es preciso dar aquí al término «cimientos»:

- constituir los núcleos de partida de la nueva cultura que serán al mismo tiempo, e inevitablemente, los núcleos de resistencia de toda cultura;
- constituir islotes de búsqueda en los que nos esforcemos por elaborar, en estos tiempos en que tanto el saber como la política están hechos añicos, la teoría antropológica sin la cual no existe ninguna concepción antropolítica posible;
- constituir ambientes para un tipo de vida distinto, tejidos embrionarios por los que escapar, aunque sólo sea de modo parcial, a la vida burguesa, a las normas oficiales, al dinero y a las ambiciones;
- participar en los focos de innovación que se encienden aquí y allá, por un instante y en todo el mundo, para intentar extraer su sentido antropológico;

- oponer resistencia a los falsos mesías, vivir el tiempo de la larga andadura (efectivamente, aún vivimos en la época de los niños Coraje y de los padres Coraje), pero vivir también esos fugaces éxtasis de la Historia, instantes de *liberación* inolvidables como los que conocimos en agosto de 1944 en París, a finales de 1956 en Polonia o durante la primavera de 1968 en Praga y en París, torbellinos de fraternidad, de libertad y de comunicación.

Hará falta un progreso fantástico para resolver nuestros problemas elementales, que no son sólo de hambre y de demografía, sino de relaciones entre etnias y razas, entre grupos e individuos, entre persona y persona.

Para que se opere este fantástico progreso, ya no es posible pensar, como hacía el socialista utópico Karl Marx, que sea preciso actuar fundamentalmente sobre las relaciones de producción; Fourier era más científico, sabía que la acción transformadora debería ejercerse «simultáneamente sobre la industria y las pasiones». Añadamos que es necesario intervenir en todos los frentes, replantearse totalmente el problema que llamamos de la educación (un estudio –contribución a un Nuevo Emilio– habrá de concentrarse en esto), y domesticar la revolución biológica con el fin de que los poderes que ésta despliega obedezcan a los fines liberadores de la antropología.

Nos encontramos en el alba del tercer milenio, es decir en el umbral del segundo millonésimo aniversario de la humanidad. Estamos entre dos mundos, uno que todavía no ha muerto, otro que está aún por nacer. En esta gestación turbulenta, en este caos en donde la destrucción es creación y la creación destrucción, en el que todas las fuerzas son ambivalentes, incluida la conciencia, hemos de discernir el peligroso partido que ha de tomar la antropología. En lo sucesivo, la supervivencia está unida a un renacimiento, el progreso a una superación, y el desarrollo a una metamorfosis.

ADDENDA

El pensamiento ecologizado*

El pensamiento, la ecología era desconocida en 1965, fecha de la primera edición de la *Introducción a una política del hombre*, y apenas se notaba a la superficie, a visible aún para el autor, en el momento de la segunda edición, a principios de 1969. Sólo a partir de los últimos meses de 1969, en California, decidió incluir el autor el «pensamiento ecologizado», pensamiento que hoy considera como uno de los elementos radicales de la antropología.

La conciencia ecológica

La ecología es una disciplina científica que se creó, a finales del siglo XIX, gracias al biólogo alemán Haeckel; en 1935, el botánico inglés Tansley concibió la noción central que permitió distinguir el tipo de objeto de esta ciencia de los objetos pertenecientes a otras disciplinas científicas: el ecosistema. En 1969 se verificó en California una unión entre la ecología científica y la noción de conciencia de la degradación del medio natural, no sólo locales (de lagos, ríos y ciudades), sino globales (de los océanos, del planeta) y capaces de afectar en lo sucesivo a los alimentos, los recursos, la salud y el psi-

* Texto publicado en *Le Monde Diplomatique* que se publicó en 1969.

opone resistencia a los falsos mesías, vivir el tiempo de la larga andadura (efectivamente, aún vivimos en la época de los niños Coraje y de los padres Coraje), pero vivir también esos fugaces éxtasis de la Historia, instantes de liberación inolvidables como los que conocimos en agosto de 1944 en París, a finales de 1956 en Polonia o durante la primavera de 1968 en Praga y en París, torbellinos de fraternidad, de libertad y de comunicación.

ADDENDA

Hará falta un progreso fantástico para resolver nuestros problemas elementales, que no son sólo de hambre y de demografía, sino de relaciones entre etnias y razas, entre grupos e individuos, entre persona y persona.

Para que se opere este fantástico progreso, ya no es posible pensar, como hacía el socialista utópico Karl Marx, que sea preciso actuar fundamentalmente sobre las relaciones de producción; Fourier era más científico, sabía que la acción transformadora debería ejercerse «simultáneamente sobre la industria y las pasiones». Añadamos que es necesario intervenir en todos los frentes, replantearse totalmente el problema que llamamos de la educación (un estudio-contribución a un Nuevo Emilio- habrá de concentrarse en esto), y domesticar la revolución biológica con el fin de que los poderes que ésta despliega obedezcan a los fines liberadores de la antropopolítica.

Nos encontramos en el alba del tercer milenio, es decir en el umbral del segundo millónésimo aniversario de la humanidad. Estamos entre dos mundos, uno que todavía no ha muerto, otro que está aún por nacer. En esta gestación turbulenta, en este caos en donde la destrucción es creación y la creación destrucción, en el que todas las fuerzas son ambivalentes, incluida la conciencia, hemos de discernir el peligroso partido que ha de tomar la antropo-política. En lo sucesivo, la supervivencia está unida a un renacimiento, el progreso a una superación, y el desarrollo a una metamorfosis.

El pensamiento ecologizado*

Políticamente, la ecología era desconocida en 1965, fecha de la primera edición de *Introducción a una política del hombre*, y apenas asomaba a la superficie, invisible aún para el autor, en el momento de la segunda edición, a principios de 1969. Sólo a partir de los últimos meses de 1969, en California, decidió incluir el autor el «pensamiento ecologizado», pensamiento que hoy considera como uno de los elementos radicales de la antropología.

La conciencia ecológica

La ecología es una disciplina científica que se creó, a finales del siglo XIX, gracias al biólogo alemán Haeckel; en 1935, el botánico inglés Tansley concibió la noción central que permitió distinguir el tipo de objeto de esta ciencia de los objetos pertenecientes a otras disciplinas científicas: el ecosistema. En 1969 se verificó en California una unión entre la ecología científica y la toma de conciencia de las degradaciones del medio natural, no sólo locales (de lagos, ríos y ciudades), sino globales (de los océanos, del planeta) y capaces de afectar en lo sucesivo a los alimentos, los recursos, la salud y el psi-

* Texto publicado en *Le Monde Diplomatique* en octubre de 1989.

quismo de los propios seres humanos. De este modo se produjo una transición de la ciencia ecológica a la conciencia ecológica.

Además, esa unión fue una unión entre la conciencia ecológica y una versión moderna del sentimiento romántico de la naturaleza que se había desarrollado, principalmente entre la juventud, en el transcurso de los años 60. Este sentimiento romántico encontró su justificación racional en el mensaje ecológico.

Hasta entonces, todo «retorno a la naturaleza» había sido percibido en la historia occidental moderna como algo irracional, utópico y en contradicción con las evoluciones «progresivas». De hecho, la aspiración a la naturaleza no expresa sólo el mito de un pasado natural perdido; también expresa las necesidades que tienen, *hic et nunc*, unos seres que se sienten molestos, atormentados y oprimidos en un mundo artificial y abstracto. La reivindicación de la naturaleza es una de las reivindicaciones más personales y más profundas, una reivindicación que nace y se desarrolla en unos medios urbanos cada vez más industrializados, tecnificados, burocratizados y cronometrados.

Entre los años 1969 y 1972, la conciencia ecológica suscitó una profecía de tintes apocalípticos. Anunciaba que el crecimiento industrial conduciría a un desastre irreversible no sólo para el conjunto del medio natural, sino también para la humanidad. Hay que considerar como histórico el año 1972, el del informe Meadows, encargado por el Club de Roma, y que situaba el problema en una dimensión planetaria. Desde luego, los métodos de cálculo que utilizaba eran simplistas, pero el alcance de ese informe constituía un primer esfuerzo para considerar, a escala planetaria y de forma conjunta, el devenir humano y el devenir biológico. Del mismo modo, los primeros mapas geográficos levantados en la Edad Media por los navegantes árabes incluían enormes errores respecto de la situación y la dimensión de los continentes, pero constituían un primer esfuerzo para concebir el mundo.

La profecía ecologista de la década de 1970 se autodestruyó en parte: la relativamente rápida difusión de la conciencia sobre las diversas poluciones y las degradaciones locales o provinciales desencadenó el establecimiento de dispositivos jurídicos y técnicos que de algún modo atenuaron y ralentizaron el proceso de verificación del cataclismo. Sin embargo, una buena profecía suscita precisa-

mente las reacciones y las luchas que evitan la catástrofe que predice. Con todo, quince años más tarde, varios accidentes espectaculares, entre ellos los de Seveso y Chernóbil, confirmaron la predicción y hoy en día la gran alerta sobre la biosfera es una realidad.

No obstante, la perspectiva que proporciona el tiempo permite apreciar mejor lo secundario y lo esencial de la toma de conciencia ecológica. Lo que era secundario y sin embargo algunos consideraron principal fue la alerta energética. Muchas de las mentes de la primera ola ecológica creyeron que los recursos energéticos del planeta se iban a dilapidar con gran rapidez. En realidad, las ilimitadas potencialidades de la energía nuclear y de la energía solar indican que la amenaza fundamental no es la penuria energética. El segundo error consistió en pensar que la naturaleza exigiría una especie de equilibrio estático ideal que había que respetar o restablecer. Se ignoraba que los ecosistemas y la biosfera tienen una historia, una historia hecha de rupturas de equilibrio y de reequilibrios, de desorganizaciones y de reorganizaciones.

Pero entonces, ¿qué era lo importante en la conciencia ecológica? Lo importante era (lo vamos a ver): a) la reintegración de nuestro entorno en la conciencia antropológica y social, b) la resurrección ecosistémica de la idea de Naturaleza, y c) la aportación decisiva de la biosfera a nuestra conciencia planetaria.

Volvamos a la idea de ecosistema. El ecosistema significa que, en un medio dado, las instancias geológicas, geográficas, físicas, climatológicas (biotopo) y los seres vivos de todas clases —unicelulares, bacterias, vegetales, animales (biocenosis)— inter-retro-actúan unos con otros para generar y regenerar incesantemente un sistema organizador o ecosistema *producido por estas mismas inter-retro-acciones*. Dicho de otro modo: las interacciones entre los seres vivos no se limitan al acto de devorar, al conflicto, a la competencia, a la rivalidad, a la degradación y a la depredación, sino que consisten también en relaciones de interdependencia, de solidaridad y de complementariedad.

El ecosistema se autoproduce, se autorregula y se autoorganiza de manera tanto más extraordinaria cuanto que carece de todo centro de control, de toda cabeza rectora, de todo programa genético. Su proceso de autorregulación integra la muerte en la vida y la vida en la muerte. Es la conocida cadena trófica en virtud de la cual la

muerte y la descomposición de los grandes predadores no sólo alimenta efectivamente a los animales carroñeros, no sólo nutre a una multitud de insectos necrófagos, sino que también sustenta a las bacterias; éstas van a fertilizar los suelos; las sales minerales que resulten de las descomposiciones servirán para nutrir a las plantas a través de sus raíces; y estas mismas plantas, a su vez, serán el pasto de los animales vegetarianos, los cuales constituirán el alimento de los animales carnívoros, etcétera. De este modo, la vida y la muerte se mantienen mutuamente según la fórmula de Heráclito: «Vivir de muerte, morir de vida». Hay que maravillarse ante esta asombrosa organización espontánea, pero también es preciso no idealizarla, ya que es la muerte la que regula todos los nacimientos excesivos y todas las insuficiencias de nutrientes. La Madre Naturaleza es al mismo tiempo una Madrastra.

Nos podemos preguntar si los ecosistemas no serán una especie de *computadoras*, ordenadores salvajes que se crean espontáneamente a partir de cálculos verificados entre los seres vivos, todos los cuales, bacterias o animales, son seres cuya organización implica siempre una dimensión de cómputo y cuya actividad lleva aparejada una dimensión cognitiva. Incluso las plantas tienen estrategias. Algunas de ellas, por ejemplo, se esfuerzan en una lucha mutua por el espacio y la luz; de este modo, los rábanos segregan unas sustancias nocivas con el fin de apartar a otras plantas de su círculo más inmediato; los árboles de los bosques se empujan unos a otros para buscar la luz del sol; las flores tienen estrategias para atraer a los insectos que liban. Hay un incesante número de fenómenos de intercomputación y de intercomunicación que, a mi entender, determinan una entidad de cómputo global. Así como el mercado económico es una especie de ordenador numérico espontáneo surgido de miríadas de cálculos y cómputos individuales que es capaz de regular a su vez esos mismos cálculos y cómputos, así también los cómputos entre los seres vivos son capaces de crear una especie de supercómputo (no numérico) que regula las propias interacciones. Es la única forma de comprender por qué, empezando por las orquídeas, son tan numerosas las flores que utilizan estrategias de atracción, de adorno y de seducción para los insectos con el fin de que éstos vengan a recolectar su polen; y también es la única forma de comprender por qué los propios insectos se dirigen hacia esas plantas. Muchas com-

plementariedades podrían comprenderse si concibiéramos el ecosistema como una especie de ser natural espontáneo compuesto por mil millones de cabezas, provisto de miembros y capaz de alimentarse devorándose a sí mismo. Lo mismo ocurre quizá con la biosfera, ecosistema supremo que contiene y engloba los ecosistemas de nuestro planeta. De todos modos, las nociones de ecosistema y de biosfera son extremadamente ricas y complejas e inscriben sus riquezas y sus complejidades en la idea, hasta la fecha únicamente romántica, de Naturaleza.

Hasta una época reciente, todas las ciencias recortaban arbitrariamente su objeto en el complejo entramado de los fenómenos. La ecología es la primera que aborda el sistema global constituido por elementos físicos, botánicos, sociológicos y microbianos, pese a depender cada uno de ellos de una disciplina especializada. El conocimiento ecológico requiere una policompetencia en esos diferentes ámbitos y exige sobre todo la aprehensión de las interacciones y la comprensión de su carácter sistémico. Los éxitos de la ciencia ecológica nos muestran que, contrariamente a lo afirmado por el dogma de la hiperespecialización, existe un conocimiento relacionado con la organización global que es el único capaz de articular las competencias especializadas que permiten comprender las realidades complejas. Además, el diagnóstico de una dolencia ecológica no requiere una acción destructiva dirigida contra una diana, sino una acción reguladora sobre una interacción; de este modo, la forma de intervenir ecológicamente contra un agente patógeno no consiste en un masivo empleo de pesticidas que, para destruir a la especie que se ha juzgado nefasta, van a destruir a la mayor parte de las demás especies, sino en la introducción en el medio de una especie antagonista de la especie peligrosa, lo que va a permitir la regulación del ecosistema amenazado.

Nos encontramos por consiguiente en presencia de una ciencia de nuevo tipo, una ciencia que estudia un sistema complejo y lo analiza remitiéndose simultáneamente a las interacciones particulares y al conjunto global, una ciencia que además resucita el diálogo y la confrontación entre los hombres y la naturaleza, y que permite intervenciones mutuamente provechosas para éstos y aquélla.

El pensamiento ecologizado

Examinemos ahora el aspecto paradigmático del pensamiento ecologizado. Doy a la palabra «paradigma» el sentido siguiente: *la relación lógica entre los conceptos clave que regulan todas las teorías y discursos que dependen de él*. De este modo, el gran paradigma de la cultura occidental entre los siglos XVII y XX separa al sujeto del objeto, remitiendo el primero a la filosofía y el segundo a la ciencia. Además, en el marco de este paradigma, todo lo que es espíritu y libertad compete a la filosofía y todo lo que es material y determinista concierne a la ciencia. Es en este mismo marco donde se da la disyunción entre la idea de autonomía y la de dependencia. La autonomía no tiene ninguna validez en el marco del determinismo científico, mientras que, en el marco filosófico, desplaza a la idea de dependencia. Ahora bien, el pensamiento ecologizado debe quebrar necesariamente este paradigma y remitirse a un paradigma complejo en el que la autonomía del ser vivo, concebido como un ser auto-eco-organizador, sea inseparable de su dependencia.

El organismo de un ser vivo (auto-eco-organizador) trabaja sin parar y por consiguiente degrada su energía para automantenerse; necesita renovar esa energía alimentándose con energía fresca proveniente de su entorno, y, por ello mismo, depende de dicho entorno. *De este modo, necesitamos la dependencia ecológica para poder asegurar nuestra independencia*. La relación ecológica nos lleva con gran rapidez a una idea aparentemente paradójica: la de que, para ser independiente, es preciso ser dependiente; cuanto más queramos ganar nuestra independencia, más necesario resulta admitir su coste en términos de dependencia. Así, nuestra autonomía material y espiritual como seres humanos no depende sólo de los alimentos materiales, sino también de los alimentos culturales, de una lengua, de un saber, de mil cosas técnicas y sociales. Cuanto más capaz de permitirnos el conocimiento de culturas extranjeras y de culturas pretéritas sea nuestra cultura, más posibilidades tendrá nuestro espíritu de desarrollar su autonomía.

De una manera más profunda, la auto-eco-organización significa que la organización del mundo exterior se halla inscrita en el interior de nuestra propia organización viva. Así, el ritmo cósmico de la rotación de la Tierra sobre sí misma, ritmo que hace alternar al día con la noche, no sólo se encuentra en nuestro exterior, sino también

en nuestro interior, donde adquiere la forma de un reloj biológico interno; un reloj que determina nuestro ritmo *nictemeral** autónomo, el cual manifiesta su periodicidad en un sujeto humano que vive sin reloj en el interior de una caverna. Del mismo modo, el ritmo de las estaciones está inscrito en el interior de los organismos vegetales y animales. Algunas plantas empiezan a segregar su savia a partir del alargamiento de la duración del día, otras a partir del momento en que la luz solar comienza a volverse más intensa. En la mayoría de los animales, la primavera desencadena los acoplamientos. Dicho de otro modo, el ritmo cósmico externo de las estaciones es un ritmo que se encuentra en el interior de los seres vivos, y nosotros mismos hemos integrado en el interior de nuestras sociedades la organización del tiempo solar o lunar, que es el de nuestro calendario y el de nuestras fiestas. Así, el mundo está en nosotros al mismo tiempo que nosotros estamos en el mundo.

Aquí es donde hemos de abandonar totalmente la concepción insular del hombre. No somos extravivos, extraanimales, extramamíferos o extraprimates. No estamos desligados de los primates, nos hemos convertido en superprimates al desarrollar cualidades que eran esporádicas o que sólo se hallaban esbozadas en los monos, como la bipedestación, la caza y la utilización de herramientas. No estamos desligados de los mamíferos, somos supermamíferos marcados para siempre por nuestra relación íntima, cálida e intensa de seres inacabados –no sólo en el instante del nacimiento sino hasta la muerte– con nuestra madre, así como por la relación entre los hermanos y las hermanas de una misma camada, fuentes del amor, el afecto, la ternura y la fraternidad humanas. Somos supermamíferos, supervertebrados, superanimales, supervivos. Esta idea fundamental significa al mismo tiempo que no sólo la organización biológica, animal, mamífera, etcétera, se encuentra en la naturaleza, en el exterior de nosotros mismos, sino *que también se encuentra en nuestra naturaleza, en nuestro propio interior*.

Como todos los seres vivos, somos también seres físicos. Estamos constituidos por macromoléculas complejas que se formaron

* Este término, del griego *nyktós*, noche, y *hemera*, día, designa el espacio de tiempo que abarca un día y una noche, es decir, veinticuatro horas entre los dos círculos polares. [N. del t.]

en una época prebiótica de la tierra: los átomos de carbono de estas moléculas, necesarias para la vida, se formaron a partir del encuentro de núcleos de helio que se encontraban en el crisol de los soles que precedieron al nuestro. Por último, todas las partículas que se transformaron en helio datan de los primeros segundos del universo. Por consiguiente, no sólo estamos en un mundo físico: dicho mundo físico, en lo que se refiere a su organización fisicoquímica, se halla constitutivamente en nosotros. He aquí por tanto un principio fundamental del pensamiento ecologizado: no sólo no es posible separar a un ser autónomo (*autos*) de su hábitat cosmo-físico y biológico (*oikos*), sino que es preciso pensar también que *oikos* está dentro de *Autos* sin que *Autos* deje por ello de ser autónomo, y, en lo que concierne al hombre, éste es un ser relativamente extraño en un mundo que no obstante es el suyo. Somos, en efecto, íntegramente hijos del cosmos. Sin embargo, debido a la evolución, debido al particular desarrollo de nuestro cerebro, y mediante el lenguaje, la cultura y la sociedad, hemos llegado a convertirnos en extraños para el cosmos, nos hemos distanciado de ese cosmos y nos hemos marginado de él.

Para comprender nuestra situación, retomaré la parábola del matemático Spencer-Brown. Decía aproximadamente lo que sigue: «Supongamos que el universo quisiera tomar conciencia de sí mismo. ¿Qué haría? Pues bien, el universo se vería obligado a desprender de sí una especie de pedúnculo, algo como un tentáculo de pulpo que alejaría de sí mismo para poder contemplarse. Sin embargo, en el momento en que ese brazo se aleja, o en el momento en que el extremo de ese brazo se gira hacia el universo para mirarlo, deja de formar realmente parte de él y se vuelve extraño. De este modo, el universo fracasa en la tarea de conocerse en el instante mismo en que triunfa; y en el momento en que por fin logra conocerse ya es demasiado tarde: aquello que le conoce a él se ha vuelto, en cierto modo, autónomo». Esta parábola traduce nuestra situación. Algunos han creído poder definir al hombre separándolo y oponiéndolo a la naturaleza; otros han pensado que lo podrían definir mediante su integración en la naturaleza. Y sin embargo, lo que debemos hacer es definirnos a un tiempo por la inserción recíproca y por nuestra distinción en relación con la naturaleza. Vivimos esa situación paradójica.

Hemos llegado al momento histórico en que el problema ecológico nos exige que tomemos a un tiempo conciencia de nuestra fundamental relación con el cosmos y de nuestra condición de extraños. Toda la historia de la humanidad es una historia de interacción entre la biosfera y el hombre. El proceso se ha intensificado con el desarrollo de la agricultura, que ha modificado profundamente el medio natural. Se ha creado cada vez más una especie de dialógica (es decir, una relación simultáneamente complementaria y antagónica) entre la esfera antropológica y la biosfera. El hombre tiene que dejar de actuar como un Gengis Kan de la barriada solar. No debe considerarse como el pastor de la vida, sino como el copiloto de la naturaleza. A partir de ahora, la conciencia ecológica requiere un pilotaje doble: uno profundo, que emana de todas las fuentes inconscientes de la vida y del hombre, y otro constituido por nuestra inteligencia consciente.

La reforma del paradigma

La conciencia ecológica puede resultar fácil cuando se trata de señalar los males y los perjuicios: ahí tenemos un Chernóbil, allá un Seveso, acullá una catástrofe. Pero el pensamiento ecologizado es muy difícil porque contradice principios de pensamiento que arraigaron en nosotros en la época de la escuela primaria, en la que nos enseñan a hacer cortes y separaciones en el complejo tejido de lo real, a aislar disciplinas que ya no volveremos a poder asociar de nuevo. Después se nos convence de que estamos condenados a la compartimentación de las disciplinas, se nos persuade de que es indispensable su aislamiento, pese a que hoy en día, por el contrario, las ciencias de la Tierra y de la ecología muestran que es posible una reunificación disciplinar. Nos encontramos en cierto modo tutelados por un paradigma que nos obliga a tener una visión separada de las cosas; estamos acostumbrados a pensar en el individuo como en una entidad separada de su entorno y de su predisposición, estamos acostumbrados a encerrar las cosas en sí mismas, como si no tuvieran entorno. El método experimental ha contribuido a desecologizar las cosas. Este método extrae a los cuerpos de su medio natural, los coloca en un entorno artificial controlado por el experimentador, lo

que le permite someter a esos cuerpos a pruebas que determinan sus reacciones en diversas condiciones. Sin embargo, hemos adquirido el hábito de creer que el único conocimiento fiable era aquel que surgía de los entornos artificiales (experimentales), mientras que lo que ocurría en los entornos naturales no era interesante porque no se podían aislar las variables ni los factores. Ahora bien, el método experimental ha resultado estéril o perverso cuando hemos querido conocer a un animal por su comportamiento en el laboratorio y no en su medio natural, rodeado de sus congéneres. Así, el método del laboratorio ha sido incapaz de llegar a las constataciones capitales que se efectúan mediante la observación de los chimpancés en su ecosistema. En este medio, nos hemos dado cuenta de que los chimpancés eran omnívoros, que tenían inventiva, que eran capaces de fabricar herramientas y de practicar la caza; nos dimos cuenta de que eran seres complejos, muy distintos en cuanto a carácter e inteligencia; nos dimos cuenta de que no había incesto entre la madre y el hijo, pese a que creíamos que la ausencia de incesto era lo característico del hombre. Dicho de otra manera, la observación de los seres en su entorno natural ha permitido descubrir su naturaleza propia mientras que, por el contrario, el método del aislamiento destruía la inteligibilidad de su vida. Todo lo que aísla un objeto destruye su realidad misma. No se trata de decir simplemente que «los seres humanos y los seres vivos no son cosas»; hay que añadir que las propias cosas no son cosas, es decir, que no son objetos cerrados.

Hay que dejar de ver al hombre como a un ser sobrenatural. Hay que abandonar el proyecto simultáneamente formulado por Descartes y Marx dirigido a la conquista y la posesión de la naturaleza. Este proyecto se ha vuelto ridículo desde el momento en que nos hemos dado cuenta de que la inmensidad del cosmos se halla fuera de nuestro alcance. Se ha vuelto delirante a partir del instante en que nos hemos dado cuenta de que el devenir prometeico de la tecnociencia conduce a la ruina de la biosfera y por consiguiente al suicidio de la humanidad. Hemos de dejar de divinizar al hombre. Desde luego, hemos de valorarlo, pero hoy sabemos que no podemos valorar verdaderamente al hombre si no valoramos también la vida, y que el respeto profundo al hombre pasa por un profundo respeto a la vida. La religión del hombre insular es una religión inhumana.

Lo que hay que cambiar ahora es el principio fundamental de nuestro pensamiento. Por un lado, la presión de la complejidad de los acontecimientos, la urgencia y la amplitud del problema ecológico nos empujan a cambiar nuestros pensamientos, pero hace falta producir también por nuestra parte un empuje interior que aspire a modificar los propios principios de nuestro pensamiento.

La convergencia planetaria

Concentrémonos en el problema planetario. El aspecto metanacional y planetario del problema ecológico se hizo aparente entre los años 1969 y 1972. La amenaza ecológica ignora las fronteras nacionales. La polución química del Rin afecta a Suiza, a Francia, a Alemania, a los Países Bajos y a los países ribereños del mar del Norte. Hemos visto la extremada insolencia de la nube de Chernóbil: no sólo no respetó los Estados nacionales, las fronteras francesas y la Europa occidental, sino que incluso llegó a rebasar nuestro continente. El problema de Chernóbil, en su condición planetaria, se une al problema del aumento del anhídrido carbónico en la atmósfera y a la cuestión del agujero de ozono sobre el océano Antártico.

Los problemas fundamentales son planetarios, y una amenaza de alcance planetario se cierne a partir de ahora sobre la humanidad. Debemos pensar en términos planetarios no sólo en relación con los males que nos amenazan, sino también en relación con los tesoros ecológicos, biológicos y culturales que hemos de salvaguardar: la selva amazónica es un tesoro biológico de la humanidad que hay que preservar, del mismo modo que es necesario preservar, en otro orden de cosas, las diversidades animales y vegetales, y del mismo modo que es preciso preservar las diversidades culturales, fruto de experiencias plurimilenarias que, como hoy sabemos, son inseparables de las diversidades ecológicas. Las tomas de conciencia ecológicas, con una rapidez y una intensidad superiores a las de todas las demás tomas de conciencia contemporáneas, nos inducen a no abstraer nada del horizonte global, a pensarlo todo desde una perspectiva planetaria.

Al mismo tiempo, nos vemos conducidos a replantear el problema del desarrollo y a rechazar la bárbara y grosera idea que ha reinado

durante tanto tiempo y que nos ha hecho creer que la tasa de crecimiento industrial era signo de desarrollo económico y que el desarrollo económico era señal de desarrollo humano, moral, mental, cultural, etcétera (cuando lo cierto es que, en las civilizaciones que llamamos desarrolladas, hay un atroz subdesarrollo cultural, mental, moral y humano). Hemos querido trasladar este modelo a los países del Tercer Mundo. La palabra desarrollo ha de ser enteramente reconsiderada y ha de asumir una mayor complejidad. Nos encontramos en el instante en que el problema ecológico se une al problema del desarrollo de las sociedades y al de la humanidad entera.

La humanidad se encuentra en la biosfera, de la que forma parte. La biosfera está alrededor del planeta Tierra, del que forma parte. En el transcurso de los últimos años, James Lovelock ha propuesto la hipótesis Gaia: la Tierra y la biosfera constituyen un conjunto regulador que lucha y resiste por sí mismo contra los excesos que amenazan con degradarlo. Esta idea puede considerarse una versión eufórica del ecologismo si la contraponemos a la versión pesimista del Club de Roma. De este modo, Lovelock piensa por ejemplo que Gaia dispone de regulaciones naturales que se oponen al aumento del óxido de carbono en la atmósfera y afirma que sería capaz de encontrar por sí misma los medios naturales para luchar contra los agujeros de ozono que han aparecido en los polos. No obstante, ningún sistema, ni siquiera el mejor regulado, es inmortal, y un organismo que se autorrepara y se autorregenera muere si un veneno le alcanza en su punto débil. Es el problema del talón de Aquiles. Por consiguiente, la biosfera como ser vivo, pese a no ser tan frágil como habría podido creerse, puede ser herida de muerte por el ser humano.

La idea de Gaia vuelve a personalizar la Tierra. Y esto es tanto más interesante cuanto que, desde hace veinte años, todo el planeta Tierra empieza a considerarse como un ser vivo, no en el sentido biológico, con un ADN, un ARN, etcétera, sino en el sentido autoorganizador y autorregulador de un ser que tiene su historia, es decir, que se forma y se transforma conservando al mismo tiempo su identidad. Las ciencias que estudian la Tierra se fusionaron en la década de 1960 en una concepción sistémica de la unidad compleja del planeta Tierra. Estas ciencias múltiples (climatología, meteorología, vulcanología, sismología, geología, etcétera) no se comunicaban en-

tre sí. Ahora bien, las exploraciones de la tectónica de placas submarinas han resucitado la idea de la deriva continental lanzada por Wegener a principios del siglo XX y han revelado que el conjunto de la Tierra constituye un sistema complejo animado por movimientos y transformaciones múltiples. Existe por tanto un sistema organizado llamado «Tierra» y una biosfera que posee su propia autorregulación y autoorganización. Podemos asociar la Tierra física y la Tierra biológica y considerar, en su misma complejidad, la unidad de nuestro planeta.

Esta unidad del planeta se había reconstituido a escala humana después del descubrimiento de América. Cristóbal Colón hizo entrar a la humanidad en la era planetaria. Desde ese momento, la humanidad, que se había diseminado en el transcurso de sesenta mil años de evolución, se encontró vinculada por una intercomunicación cada vez más estrecha. Para lo mejor y lo peor, todo lo que sucede en una parte del globo tiene un alcance planetario. Cada vez más, todo devenir local se halla en inter-retro-acción con el contexto planetario global y dentro de él. Sin embargo, y paralelamente a la multiplicación de las nuevas solidaridades, los antagonismos y las servidumbres se han visto igualmente multiplicados. En este sentido, aún estamos en la «edad de hierro de la era planetaria».

Por último, en los años que abarcan las décadas de 1960 y 1970, años que han asistido a un tiempo al progreso de la ciencia y de la conciencia ecológica, al progreso de las ciencias de la Tierra, a la pérdida del absoluto y de la noción de una salvación terrestre, durante esos años que han contemplado en último término la conciencia de la condición itinerrante de la especie humana, los descubrimientos astrofísicos nos han permitido descubrir un cosmos inaudito en el que la Vía láctea ya no es sino una pequeña galaxia de barrio, un lugar en el que la propia Tierra no es más que un micrón perdido. La historia humana sobre el planeta Tierra, ya no se encuentra teledirigida por Dios, la Ciencia, la Razón o las Leyes de la historia. Nos hace reencontrar el sentido griego de la palabra «planeta»: astro errante.

A partir de este momento, sabemos que el pequeño planeta perdido es más que un hábitat: es nuestro hogar, *home*, *Heimat*, es nuestra patria y, más aún, nuestra Tierra patria. Hemos comprendido que nos convertiremos en humo en los soles y en hielo en los espacios. Desde luego, podremos marcharnos, viajar, colonizar

otros mundos. Pero es aquí, en nuestra casa, donde están nuestras plantas, nuestros animales, nuestros muertos, nuestras vidas. Es preciso que conservemos, es preciso que salvemos nuestra Tierra patria.

En estas condiciones, ya puede operarse en nosotros la convergencia de las verdades provenientes de los más diversos horizontes, unas del ámbito de las ciencias, otras de las humanidades, otras de la fe, otras de la ética, otras de nuestra conciencia de estar viviendo en la edad de hierro planetaria.

De ahora en adelante, será sobre esta Tierra perdida en el cosmos astrofísico, en esta Tierra que las ciencias de la Tierra conciben como un «sistema vivo», en esta biosfera Gaia, donde pueda concretarse la idea humanista de la era de las Luces, la idea que reconoce una misma dignidad a todos los hombres. Y esta idea humanista puede aliarse al sentimiento de la naturaleza propio de la era romántica, al sentimiento que recuperaba la relación umbilical y nutricia con la Madre Tierra. Y al mismo tiempo podemos hacer converger la conmiseración budista hacia todos los seres vivos, el fraternalismo cristiano y el fraternalismo internacionalista, heredero laico y socialista del cristianismo, para alumbrar una nueva conciencia planetaria de solidaridad que sea capaz de unir a los humanos entre sí y con la naturaleza terrestre.

El astro errante*

Surgida a finales del siglo xv, la modernidad agoniza en esta fase final del siglo xx. La modernidad no era sólo un fenómeno histórico, no era sólo una idea eje, era una creencia y, de hecho, en el siglo xix se convirtió en una religión que ignoraba su condición de tal porque su fundamento descansaba en las ideas que se habían impuesto a la Religión revelada: la Ciencia materialista, La Razón laica, el Progreso histórico.

En la concepción moderna, los progresos de la ciencia, de la técnica y de la razón se confirmaban unos a otros y confirmaban al mismo tiempo la gran ley del progreso irreversible. Condorcet había anunciado el principio del progreso indefinido del espíritu humano. Lamarck y Darwin habían revelado el sentido ascendente de la evolución biológica. Augusto Comte había formulado la ley de los tres estados, que demostraba que la Humanidad estaba a punto de acceder a la edad racional. Renan había predicho que la Ciencia sería capaz de elucidar los misterios del universo y difundir de modo universal sus beneficios. El «socialismo científico» de Marx había formulado la ley histórica que determinaba el advenimiento de la sociedad sin explotación ni dominio.

Por supuesto, había reaccionarios que veían decadencia y desintegración en el nuevo devenir, pero los modernistas estaban persua-

* Texto publicado en *Le Monde* el 14 de febrero de 1990.

didos de que la transformación humana experimentaba un invencible avance. El Tiempo era necesariamente portador de progreso y desarrollo. Llegó incluso a imponerse la idea de que se aproximaba la culminación triunfal de la historia, culminación que unos veían en la democracia, otros en el socialismo, y unos terceros en la sociedad industrial.

Los cataclismos históricos que supusieron las dos guerras mundiales pusieron en cuestión la certidumbre del progreso, pero la religión del progreso encontró el antídoto que exaltó su fe allí donde habría debido derrumbarse. Los horrores de estas dos guerras se convirtieron entonces, como sucede con el Apocalipsis, en los agónicos anuncios de inminentes tiempos de bienaventuranza. La exasperación de la fe en la salvación terrestre resultó inseparable de las dudas, las inquietudes y las incertidumbres que la amenazaron y que combatió de manera fanática: cuanto más horrible se volvía la historia, tantos más motivos encontraba el radiante Porvenir para su confirmación apocalíptica.

Sin embargo, lo cierto es que la crisis del progreso había empezado aquí y allá durante el periodo de entreguerras, especialmente tras la toma de conciencia del carácter regresivo del nazismo y del comunismo estalinista. En 1945, Hiroshima introdujo la ambivalencia en el progreso científico. En la década de 1970, la alerta ecológica planetaria introdujo la ambivalencia en el desarrollo técnico y en el crecimiento industrial. Después, con el hundimiento del estalinismo y del maoísmo, la idea de la revolución socialista perdió sin remedio su sentido salvador y reveló su faz dantesca. En 1989, la caída irremediable y espectacular del Porvenir radiante constituyó el síntoma extremo y postrero de la crisis general del futuro.

La pérdida del futuro

En el momento presente ha llegado la hora de hacer el balance del fin de siglo. La ciencia no sólo elucida, es también ciega respecto de su propia aventura, una aventura que escapa a su control y a su conciencia; sus frutos contienen a la vez, como los del bíblico árbol del conocimiento, el bien y el mal. La técnica aporta, al mismo tiempo

que un aumento de civilización, una nueva barbarie ciega y manipuladora. El significado de la palabra Razón no ha abarcado únicamente la racionalidad crítica, sino que se ha extendido también al delirio lógico y a la racionalización, ciego ante lo concreto y ante la existencia. La política sigue mereciendo la fórmula que le dedicó Saint-Just: «Todas las artes han producido sus maravillas; el arte de gobernar es el único que sólo ha generado monstruos».

Debemos darnos cuenta de que aquello que tomábamos por adelantos de la conciencia humana estaba y sigue estando poseído por formidables fuerzas inconscientes. Ya no nos encontramos en la etapa última que precede al «porvenir radiante». Nos encontramos en una situación de *Noche y Niebla*.*

No ha llegado aún el momento de la realización de la historia humana, nos hallamos aún en la prehistoria del espíritu humano, y seguimos en la edad de hierro planetaria.

El progreso no queda automáticamente asegurado por ninguna ley de la historia. El porvenir no necesariamente implica desarrollo. En lo sucesivo, el futuro lleva el nombre de la incertidumbre.

Ya habíamos perdido los Principios que nos mantenían arraigados en el pasado; ahora hemos perdido las Certidumbres que nos teledirigían hacia el futuro.

La crisis del devenir («Desde este momento, el devenir resulta problemático, y lo será ya para siempre», decía Patočka) es al mismo tiempo la crisis de la era planetaria. La crisis del desarrollo no sólo devasta al Tercer Mundo, arrasa también nuestro propio mundo, que se ha subdesarrollado en lo moral, en lo intelectual y en lo afectivo por obra y causa de su propio desarrollo tecnocientífico.

* «*Nacht und Nebel*» (Noche y Niebla) significa en el lenguaje corriente la «más absoluta oscuridad» y también hacer algo «bajo el más absoluto secreto». Durante la Segunda Guerra Mundial, era la expresión que designaba los decretos que permitían a los nazis internar en campos de concentración a quienes no simpatizaban con el régimen de Hitler.

Las siglas de «*Nacht und Nebel*» fueron también el distintivo de los prisioneros que serían exterminados al poco de llegar a esos campos.

En 1955, tras visitar Auschwitz, Alain Resnais titulará «*Nuit et Brouillard*» su célebre cortometraje sobre los campos de exterminio, cuyo guión fue confeccionado por Jean Cayrol, el poeta y ensayista francés superviviente del campo de concentración de Oranienburg. [N. del t.]

Crisis de todos los órdenes se suceden unas a otras en nuestro fin de siglo.

Vivimos a un tiempo la crisis del Pasado, la crisis del Futuro y la crisis del Devenir. La crisis del Pasado, la de los Fundamentos, se abrió por efecto de la propia modernidad. La crisis del Futuro y la del Devenir han puesto en crisis a la modernidad.

Neofundamentalismo y neomodernismo

La crisis de la modernidad, es decir la pérdida de la certidumbre del progreso y de la fe en el Porvenir, ha ocasionado dos tipos de respuestas.

La primera es el neofundamentalismo. Consiste en la voluntad de volver a echar raíces y de regresar al origen mismo de la Tradición perdida. Los neofundamentalismos adoptan a veces formas religiosas, otras veces formas nacionales, otras étnicas, y adquieren su mayor virulencia en los casos en que son simultáneamente étnicos, nacionales y religiosos. Los neofundamentalismos pretenden romper con la aventura del devenir, regresar al tiempo cíclico, rotativo y regulado del pasado. Pero en realidad utilizan el Estado nacional, la técnica, la industria y el armamento modernos, de modo que participen en el devenir que combaten y contribuyen a su avance hacia lo desconocido.

La segunda respuesta es el posmodernismo. El modernismo era la ilusión del progreso ininterrumpido y teledirigido. El posmodernismo es la toma de conciencia de que lo nuevo no es necesariamente superior a lo que le precede. Pero el posmodernismo es ciego al creer que ya está todo dicho, que todo se repite, que no pasa nada, que ya no hay historia ni devenir.

El posmodernismo ha diagnosticado la muerte del devenir en el momento en que una historia temporalmente emparedada y acerrojada ha roto de pronto sus compuertas y se ha derramado de manera torrencial. Ha creído que el deshielo del Este era una licuefacción general de la historia en el instante mismo en que ésta se convertía en un Niágara. Bostezó de aburrimiento mientras tenía lugar una Revolución antitotalitarista en más de una sexta parte del globo. No vio más que un monótono espectáculo televisado en los festejos del

muro de Berlín y de la plaza Wenceslas, y un mal telefilm en el sordido proceso de los dos Ceausescu. Y sigue creyendo que la suerte está echada cuando la verdad es que todo es incierto y que todas las bifurcaciones son posibles.

La aventura desconocida

La historia no está ni en un final estancado, ni en una marcha triunfal hacia el porvenir radiante. Se halla catapultada hacia una aventura desconocida.

De hecho, desde el comienzo de los tiempos modernos nos encontrábamos sin saberlo en la aventura desconocida. La ciencia era, desde su misma salida, ciega respecto al sentido histórico de su propio desarrollo. La Razón era ciega respecto de sus propias obcecaciones.

La Revolución Francesa fue ciega en relación con su alcance y sus consecuencias. La técnica no consistió únicamente en el dominio de la materia y la energía, sino que estuvo y sigue estando sin domeñar en sus desarrollos y sin control en su despliegue planetario. El siglo XX se lanzó a ciegas a las dos guerras cuyo sentido y sinsentido apenas comienza a percibir ahora. Emprendió tareas contaminadas por las peores ilusiones.

En lo sucesivo, esas ilusiones han quedado completamente disipadas debido a los acontecimientos de 1989. La esperanza renace por todas partes con el alzamiento de los pueblos que aspiran a la democracia. Pero la esperanza democrática es frágil. No hay nada definitivamente adquirido. Nadie sabe lo que surgirá de una Europa que tiende simultáneamente a recomponerse y a descomponerse. Nadie sabe lo que sucederá con un ex imperio en el que todo lo que se encontraba congelado, inmovilizado, tetanizado, se pone caóticamente en movimiento para dirigirse al mismo tiempo hacia el pasado y el futuro. ¿Se transformará en una confederación? ¿Estallará? Nadie sabe lo que sucederá con una China temporalmente vuelta a congelar. Nadie sabe si el polvorín de Oriente Medio saltará, y menos aún quién saltará con él. ¿Qué será de nuestro viejo Mediterráneo y qué saldrá de los dos nuevos Mediterráneos, el del sudeste asiático y el que circundan los caribes? ¿Qué sucederá con Estados

Unidos, que conducen al mundo sin saber a dónde van? ¿*Qué sucederá* con las Américas latinoamericanas donde las dictaduras y las democracias zozobran en el caos una tras otra? ¿*Qué sucederá* con África, que se encuentra a un tiempo explotada y abandonada, que es pasto de las enfermedades, de la desnutrición y de las luchas étnicas? ¿*Qué sucederá* con el planeta? El viento de la historia que se levanta nos arrastra lejos de los esquemas conocidos.

No sólo estamos en lo desconocido, sino incluso en lo innombrado. El conocimiento que tenemos de nuestro tiempo sólo se manifiesta en el amorfo prefijo «pos» (posindustrial, posmoderno, poses-structuralista...) o en el prefijo negador «anti» (antitotalitario). No podemos poner rostro a nuestro porvenir, y ni siquiera podemos ponérselo a nuestro presente.

Nuestra Tierra es por consiguiente, según la antigua definición de la palabra planeta, un *astro errante*. Nos encontramos inmersos en una gran aventura desconocida.

El rearme intelectual

Hemos de disipar a un tiempo las ilusiones de un modernismo que sólo logra sobrevivir en la obcecación, las del neofundamentalismo que cree en el imposible regreso a la *arche*, y las del posmodernismo que considera que ya no hay historia, cuando en realidad ésta impulsa al astro errante a una aventura desconocida.

Es cierto que la complejidad de los problemas de este mundo nos desarma. Por eso es preciso que nos rearmemos intelectualmente aprendiendo a pensar la complejidad. La pérdida del Futuro puede ser una ventaja si se trata de una pérdida que nos desvela la aventura desconocida. Hemos de desarrollar una conciencia de la ambigüedad de los procesos científicos y técnicos, una conciencia de la incertidumbre de nuestro devenir. Hemos de desarrollar la racionalidad autocrítica en el seno de nuestra razón.

La democracia es ciertamente una solución, pero es una solución de tipo particular: vive de problemas y crea problemas. El Progreso es posible. No está garantizado, y ningún progreso es definitivo, ni siquiera el progreso ya adquirido; debe regenerarse sin cesar. En lo sucesivo, el Progreso será tanto más precioso cuanto que no obede-

cerá a ninguna necesidad objetiva ni dispondrá de ninguna garantía histórica. Tampoco hemos de pensar que el porvenir está ya programado, y menos aún hemos de intentar programarlo; lo que debemos hacer es orientarnos en función de unas cuantas ideas eje, principalmente las contenidas en la trinidad ideal de la Revolución Francesa: «Libertad-Igualdad-Fraternidad». Debemos considerar el único gran designio: civilizar la Tierra.

La Edad de hierro planetaria*

La era planetaria empieza a finales del siglo XV con el descubrimiento, por los europeos, de un continente poblado de culturas y dioses desconocidos. La unidad microbiana del mundo se realiza inmediatamente. El treponema pálido atraviesa el Atlántico, se extiende por Europa y, en siete años, alcanza China por la ruta de las caravanas mientras nuestro bacilo de Koch se abalanza sobre las poblaciones indias de América. El tabaquismo se extiende por Europa y el alcoholismo golpea a América. Las patatas, los tomates y el maíz se difunden por el viejo mundo; el caballo, el trigo y el café hacen lo propio en el nuevo. Sobre el planeta se teje una red de intercambios y comunicaciones cada vez más estrecha. La mundialización se amplía durante el siglo XIX, con el despliegue de la Europa colonialista sobre el conjunto del globo, y se desata en el siglo XX por obra y causa de dos guerras mundiales. La economía se mundializa. El mercado se vuelve mundial. El capitalismo se hace internacional. La ecología se convierte en un problema planetario. La totalidad de la tierra ha sido filmada, y el planeta azul se ve incesantemente proyectado en las pantallas de televisión a la vista de todos los humanos.

* Texto publicado en *La Prensa* (Agencia) en suplemento de *Nuestro Observador*, en octubre de 1993.

...a ninguna necesidad operativa ni disponibilidad de recursos...
...también hemos de pensar que el porvenir está ya progre-
...y meaos un hecho de intentar programarlo, lo que demos-
...hacer es orientarnos en función de unas cuantas ideas que principal-
...mente las centradas en la triada ideal de la Revolución Francesa:
«Libertad-igualdad-Fraternidad». Debemos considerar el único tipo
...designio, civilizar la fuerza.

No sólo estamos en lo desconocido, sino incluso en lo inimaginable. El conocimiento que tenemos de nuestro tiempo sólo se manifiesta en el amorío post-*post* (postindustrial, posmoderno, postestructuralista...) o en el perfil regular -anti- (antitotalitario). No podemos poner rostro a nuestro porvenir, y ni siquiera podemos ponérselo a nuestro presente.

Nuestra Tierra es por consiguiente, según la antigua definición de la palabra plana, un *terra incognita*. Nos encontramos inmersos en una gran aventura desconocida.

El rearme intelectual

Mejor de dudar a un tiempo las ilusiones de un modernismo que sólo logra sobrevivir en la obsesión, las del neofundamentalismo que cree en el imposible regreso a la *arché*, y las del posmodernismo que considera que ya no hay historia, cuando en realidad ésta impulsa al mundo a una aventura desconocida.

Es cierto que la complejidad de los problemas de este mundo nos desarma. Por eso es preciso que nos rearmemos intelectualmente aprendiendo a pensar la complejidad. La pérdida del Futuro puede ser una ventaja si se trata de una pérdida que nos desvela la aventura desconocida. Hemos de desarrollar una conciencia de la ambigüedad de los procesos científicos y técnicos, una conciencia de la incertidumbre de nuestro devenir. Hemos de desarrollar la racionalidad autocrítica en el seno de nuestra razón.

La democracia es ciertamente una solución, pero es una solución de tipo particular: vive de problemas y crea problemas. El Progreso es posible. No está garantizado, y ningún progreso es definitivo, ni siquiera el progreso ya adquirido; debe regenerarse sin cesar. En lo sucesivo, el Progreso será tanto más precioso cuanto que no obede-

...Historia misma de nosotros como el mundo...
...logos y costumbres...
...le comiéndolo...
...Y un...
...japoneses...
...podemos...
...económicos...
...esta...
...en el...
...italiano...
...na o de...
...mi...
...por...
...de la...
...digital...
...La era planetaria empieza a finales del siglo XV con el descubrimiento, por los europeos, de un continente poblado de culturas y dioses desconocidos. La unidad microbiana del mundo se realiza inmediatamente. El treponema pálido atraviesa el Atlántico, se extiende por Europa y, en siete años, alcanza China por la ruta de las caravanas mientras nuestro bacilo de Koch se abalanza sobre las poblaciones indias de América. El tabaquismo se extiende por Europa y el alcoholismo golpea a América. Las patatas, los tomates y el maíz se difunden por el viejo mundo; el caballo, el trigo y el café hacen lo propio en el nuevo. Sobre el planeta se teje una red de intercambios y comunicaciones cada vez más estrecha. La mundialización se amplía durante el siglo XIX, con el despliegue de la Europa colonialista sobre el conjunto del globo, y se desata en el siglo XX por obra y causa de dos guerras mundiales. La economía se mundializa. El mercado se vuelve mundial. El capitalismo se hace internacional. La ecología se convierte en un problema planetario. La totalidad de la tierra ha sido filmada, y el planeta azul se ve incesantemente proyectado en las pantallas de televisión, a la vista de todos los humanos.

* Texto publicado en *La Pensée Aujourd'hui* suplemento de *Nouvel Observateur*, en octubre de 1990.

Hoy, cada uno de nosotros es como el punto singular de un holograma y contiene, en cierta medida, al todo planetario que a su vez le contiene a él. De este modo, tomo cada mañana un té que viene de Yunnan o un café moka que proviene de Etiopía, escucho una radio japonesa que me ofrece los acontecimientos del mundo entero, me pongo mi calzoncillo y mi camisa de algodón egipcio o indio, confeccionados en Taiwan o en Corea, cojo mi periódico, cuyo papel está hecho con la madera de Noruega o de Brasil, escucho un disco en el que una cantante negra interpreta a la japonesa Butterfly del italiano Puccini. En la comida y en la cena, los pomelos de California o de Israel, las piñas y los mangos de África, las bananas de Martinica, las judías verdes de Kenia y el arroz de Pakistán se dan cita en mi mesa. El africano en su sabana o en su chabola de hojalata tampoco se encuentra aislado; el Occidente está en él; sufre los efectos de la monocultura, de la urbanización, del sistema económico occidental, y cada vez le es más difícil escapar de los modelos de hábitat y de consumo del mundo blanco.

Y sin embargo, la unidad planetaria está desgarrada, es convulsiva. Las solidaridades son conflictivas y los conflictos se vuelven mutuamente solidarios. El conflicto del Golfo ha revelado la dependencia del mundo respecto de los yacimientos de petróleo de Kuwait. Y nos ha revelado también que las interacciones entre religiones, etnias, razas y naciones son más mortíferas que nunca.

En estas condiciones, las guerras de la era planetaria resultan ser guerras intestinas. Al igual que en una enfermedad autoinmune en la que las células de un mismo organismo no consiguen reconocerse como hermanas y se hacen la guerra como enemigas, los componentes del organismo planetario siguen queriendo destruirse unos a otros. Estamos sin duda en la edad de hierro planetaria. Desde luego, no basta con tener una conciencia planetaria, pero esa conciencia es no obstante necesaria para salir de la edad de hierro. La conciencia planetaria no debe ser sólo una conciencia de la era planetaria. Debe albergar en sí misma la convergencia de varias tomas de conciencia: la conciencia antropológica, la conciencia ecológica, la conciencia telúrica, la conciencia cósmica.

La conciencia antropológica se ha renovado desde el prehistórico reconocimiento de la unicidad original del *Homo sapiens*, unicidad de la que han ido diferenciándose las razas y las etnias, y ha

vuelto a renovarse al revelar la biología la unidad fundamental, genética, cerebral y psíquica, del género humano. Hace varias decenas de millares de años que comenzó la diáspora planetaria de la humanidad: cada fragmento se encerró en sí mismo, en un lenguaje, en sus mitos y en sus ritos, monopolizando para sí mismo la cualidad de hombre. Lo que necesitamos por tanto es abandonar la idea de que las razas y las culturas separan en origen a los hombres, y es preciso reconocer el cordón umbilical común. Hay que saber que la era planetaria pone fin a la diáspora humana, y que nos permite recuperar y realizar la unidad humana, precisamente a través de la diversidad de las culturas.

La conciencia ecológica, por su parte, nos hace abandonar la idea de que nuestro entorno está compuesto por elementos, cosas y especies vegetales y animales manipulables a las que el genio humano puede dominar impunemente. La conciencia ecológica nos revela que el conjunto de las interacciones entre los seres vivos en el seno de un emplazamiento geofísico constituye una organización espontánea que posee sus propias regulaciones —el ecosistema—, y que los ecosistemas quedan englobados en una entidad de conjunto que se autoorganiza y se autorregula y que es lo que forma la biosfera. La conciencia ecológica nos indica que el crecimiento industrial, técnico y urbano incontrolado no sólo tiende a destruir toda vida en los ecosistemas locales, sino que también, y sobre todo, tiende a degradar la biosfera y a amenazar en último término la propia vida, incluida la humana, la cual forma parte de la biosfera. La conciencia ecológica nos enseña al mismo tiempo que la amenaza mortífera es de naturaleza planetaria, y en este sentido la conciencia ecológica es uno de los componentes de la nueva conciencia planetaria.

La conciencia telúrica completa a la conciencia ecológica. Desde que, en los años 60, las ciencias que estudian la tierra pudieron articularse entre sí, nos hallamos en condiciones de saber que la Tierra no es una bola de billar cósmica, es un sistema complejo autoorganizador y autorregulador que tiene su propia vida, su historia singular, su devenir evolutivo. De este modo, la humanidad se halla en la biosfera, de la que forma parte. La biosfera envuelve al planeta Tierra del que forma parte. El planeta Tierra con su biosfera y su humanidad constituye un conjunto complejo. No somos seres sobrenaturales, somos hijos de la Tierra e hijos de la vida. Nos hemos

diferenciado de la naturaleza hasta llegar a considerarnos extraños a ella, pero no podemos ni debemos separarnos de la naturaleza si queremos continuar la aventura humana.

Por último, la conciencia cosmológica nos permite situar en el cosmos a nuestro planeta. Ya no estamos en el universo de Copérnico ni en el de Laplace. El mundo ya no es aquella perfecta máquina determinista animada por un movimiento perpetuo. Hace unos veinticinco años tuvo lugar una revolución mucho más considerable que la revolución copernicana. Después de Copérnico, la Tierra, postergada a la tercera fila cósmica, permanecía no obstante próxima al centro del universo, que era su sol. Hoy el Sol es un pequeño astro de extrarradio, un astro situado en los límites de una galaxia periférica, en un cosmos desprovisto de centro en el que las galaxias se alejan vertiginosamente unas de otras. Nuestra Tierra ya no es más que un minúsculo planeta perdido en un gigantesco cosmos en el que bullen miles de millones de estrellas y de galaxias. Es un minúsculo planeta tibio en los espacios sin fin dominados por un frío glacial, salvo por el horno de las estrellas, en donde reina un fuego desintegrador. Este cosmos se formó al parecer en una deflagración inicial a partir de la cual empezó a desintegrarse y a organizarse a un tiempo. ¿Camina hacia la dispersión? ¿O se dirige hacia la reconstrucción? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Hay alguna finalidad en el universo? Nuestra venida al mundo, ¿tiene algún sentido? ¿Estamos solos en la inmensidad de los miles de millones de años luz? ¿Por qué hemos llegado a ser tan extraños a este cosmos que nos ha engendrado? Hoy en día nos encontramos inmersos en estas incertidumbres y condenados a vivir con estos enigmas.

Sin embargo, en medio de estas incertidumbres, sabemos desde este momento que la Tierra es nuestro hogar, nuestra casa común, nuestra patria. Es el único hábitat amable, amistoso, con sus ríos, sus bosques, sus montañas, sus flores, sus animales, la diversidad de sus especies, la diversidad de nuestras culturas, la diversidad de los humanos. *Estamos en nuestra casa.*

Todas estas tomas de conciencia se basan en conocimientos recientes; sólo a partir de los años 60 el desarrollo de las ciencias biológicas, de las ciencias de la prehistoria, de la ciencia ecológica, de las ciencias de la tierra y, por último, de las ciencias de la cosmolo-

gía, nos ha permitido percibirnos, reubicarnos y concebirnos de una forma revolucionada en la esfera de la vida, sobre la Tierra, en el mundo. La Tierra se ha visto objetivada de manera sincrónica en nuestras pantallas de televisión. La mayoría de los humanos aún no siente sino superficial y esporádicamente su ciudadanía terrestre; la mayoría de los científicos, encerrados en sus parceladas especialidades, son igualmente inconscientes de esa condición; la mayoría de los filósofos permanecen soberbiamente ignorantes respecto a lo que las ciencias dicen del mundo. Aún no hemos acomodado nuestra visión del mundo al mundo. Nuestra idea del hombre no ha encontrado todavía su lugar extraño y complejo, oscila entre la visión filosófica que hace de él un sujeto único en un mundo de objetos, y la visión cientificista que ignora el espíritu humano. Debemos hacer un formidable esfuerzo de acomodación. Debemos abandonar para siempre la seudomisión del dominio y la conquista de la naturaleza que tanto Descartes como Marx habían asignado a la humanidad, como si fuéramos completamente extraños a esa naturaleza. Ya no se trata de dominar el planeta, sino de acondicionar un condominio en el que habrían de cooperar las potencias organizadoras y reguladoras inconscientes de la naturaleza con las aptitudes organizadoras conscientes del hombre. Nos hace falta un pilotaje doble del hombre y la naturaleza. También nos hace falta abandonar la idea, aún muy extendida hace veinticinco años, de que hemos encontrado al fin la fórmula de la buena sociedad, del verdadero desarrollo, la idea de que nuestras ciencias del hombre y de la naturaleza se hallan casi terminadas, la idea de que hemos alcanzado la auténtica conciencia. Muy al contrario, las seudosoluciones denominadas socialistas nos han hecho retroceder, y pronto comprenderemos que el sistema que triunfa en Occidente va a revelar sus carencias, que sus soluciones van a plantear problemas más graves que los que han resuelto, que vamos a llegar a una crisis o a un atolladero de civilización. No sólo vamos a comprender cada vez más que las recetas de desarrollo del Tercer Mundo provocaban en él un subdesarrollo, vamos a comprender también que nuestro desarrollo material, técnico y económico producía un subdesarrollo mental, físico y moral. Vamos a comprender en suma que era nuestro concepto de desarrollo el que estaba subdesarrollado. Del mismo modo, no sólo vemos que nuestras ciencias humanas siguen siendo subcientíficas y subfilosóficas,

sino que observamos que las ciencias de la naturaleza se hallan en un auténtico punto de partida nuevo.

Por todo ello, debemos considerar claramente que aún estamos en la prehistoria del espíritu humano y que seguimos en la edad de hierro planetaria. Nos encontramos en una era agónica, de muerte y de nacimiento, una era en que las amenazas convergen como nunca sobre el planeta, su biosfera, sus seres humanos, nuestras culturas, nuestra civilización. Lo más trágico, o cómico, es que todas estas nuevas amenazas (desastres ecológicos, aniquilamiento nuclear, manipulaciones tecnocientíficas, etcétera) emanan de los propios desarrollos de nuestra civilización. El problema del dominio del planeta ya no tiene ningún sentido. La Tierra no nos pertenece, nosotros le pertenecemos a ella. Aparentemente, nos hemos convertido en sus soberanos, pero, en realidad somos recíprocamente soberanos uno del otro. De lo que hoy se trata es de controlar el desarrollo incontrolado de nuestra era planetaria. La Tierra patria está en peligro. Nosotros estamos en peligro, y el enemigo, por fin podemos darnos ya por enterados, no es otro que nosotros mismos.

La era de Damocles*

El huracán

En agosto de 1914, un formidable bandazo sacó a la historia del siglo fuera de las rutas que eran hasta ese momento previsibles. El atentado de un terrorista balcánico determinó, de manera completamente inesperada, una reacción en cadena desde Sarajevo a Viena, Moscú, Berlín, París y Londres, y de esa reacción surgió el gigantesco huracán de la Primera Guerra Mundial. Durante el transcurso de esta guerra, otro huracán formidable, de naturaleza revolucionaria, se alzó en 1917, y alumbró, a través de las convulsiones posteriores al periodo comprendido entre 1914 y 1918, el primer sistema totalitario de partido único, inmediatamente imitado, aunque con una finalidad contraria, por el fascismo y el nacional socialismo. La historia continuó su demente carrera, perturbada y desviada de nuevo por la crisis económica mundial de 1929, y creando ella misma las condiciones para el ascenso del nazismo al poder. A partir de ese momento, el planeta avanza a la manera de los sonámbulos hacia la Segunda Guerra Mundial, con el despliegue anxio-nista del Tercer Reich y la acometida imperialista japonesa en China. El nuevo huracán histórico de la guerra mundial se desencadena

* Texto publicado en *Le Monde* el 22 de septiembre de 1990.

entre los años 1940 y 1941, devastando todo a su paso, y se termina en 1945, no sólo con una victoria de los aliados sobre la Alemania nazi y el Japón imperial, sino también con el triunfo de la megamuerte sobre Hiroshima y Nagasaki y con el triunfo de la opresión estalinista.

La guerra fría congeló la parte del mundo sometida al totalitarismo vencedor. Fantásticas conmpciones cambiaron la faz de Asia y de África. ¿Nos dirigíamos hacia la generalización del sistema totalitario en el mundo? ¿Nos encaminábamos hacia una confrontación nuclear en Europa? De repente, en la URSS, una reforma económica que se había iniciado modestamente en 1987 se transformó en 1989 en una revolución antitotalitaria, liquidando para siempre el comunismo estalinista, alejando para siempre la guerra fría entre las dos superpotencias. Desde luego, no puede excluirse el nacimiento de un nuevo tipo de totalitarismo en el futuro. Cada vez es más posible que surjan guerras calientes. La historia se vuelve a poner en marcha hacia el futuro dirigiéndose hacia su pasado, es decir, hacia las cuestiones nacionales, étnicas, raciales y religiosas tal como se planteaban antes de haber quedado más o menos congeladas. Además, algunas de esas cuestiones, por el hecho mismo de esa congelación, se plantean hoy de manera paroxística. Sin embargo, el gigantesco bandazo de la historia mundial, iniciado en 1914, termina en 1990. Si hoy decimos que el siglo XX acabó en 1990, es porque su destino consistió en dar ese bandazo histórico.

El posapocalipsis

Así delimitado, este siglo XX ha resultado apocalíptico, en el primer y más fuerte sentido del término apocalipsis: ese sentido, cuyo significado es el de «revelación», describe el desencadenamiento de las fuerzas del mal que sumergen al mundo en el horror, pero es ese mismo desencadenamiento el que anuncia la victoria de la Salvación, el fin de los tiempos, el reino de Dios.

De este modo, la guerra de 1914 a 1918 se vivió de manera apocalíptica; sus horrores y sufrimientos ejercieron una persuasión apocalíptica sobre los combatientes, convenciendoles de que vivían y

morían en la última de las guerras, «*la der des der*»,* y que de ella saldría necesariamente un mundo apaciguado. En el corazón de este primer apocalipsis se alzó el apocalipsis revolucionario: el nuevo anticristo imperialista, al desencadenar la guerra mundial, anuncia el advenimiento salvador de la revolución universal. Rosa Luxemburg expresa del mismo exaltado modo que utilizan los bolcheviques su convicción de que las violencias desencadenadas suscitan el derrumbamiento del capitalismo y el advenimiento del mundo nuevo. Más tarde, los sufrimientos, las privaciones y las crueldades del estalinismo aparecieron a los ojos de muchos revolucionarios como el doloroso precio que había que pagar para alcanzar el reino de la fraternidad y de la bondad, y un autor como Brecht dio incluso, como si se tratara de algo supremamente moral, el consejo de ser malo para ser bueno. Sin embargo, fue sobre todo el sistema estalinista el que alimentó constantemente el mito apocalíptico de que las fuerzas del mal son tanto más amenazadoras cuanto más condenadas estén al fracaso (teoría del agravamiento de la lucha de clases como consecuencia de los éxitos del socialismo). Después, las hecatombes, los estragos, las deportaciones, los sufrimientos de la Segunda Guerra Mundial suscitaron en centenares de millones de seres humanos la convicción de que un mundo mejor, pacificado, justo y libre, debía nacer inevitablemente del hundimiento del nazismo.

Por último, la bomba de Hiroshima se asumió de manera apocalíptica, salvo por los japoneses. Era ella la que finalmente había puesto un punto final a la guerra. Se pensó que tan extremado mal había producido un bien extremo, porque salvaba millones de vidas. Sin embargo, la bomba de Hiroshima anunciaba ya una nueva era, una era en la que el arma termonuclear sería una espada de Damocles permanentemente suspendida sobre la humanidad entera: la era de Damocles.

La era de Damocles

La era apocalíptica se fue deshilachando lentamente en los decenios de la posguerra. Desde luego, la idea de revolución conservaba

* «*La der des der*» es la apócope francesa de la expresión «*la dernière des dernières*», la última de las últimas, en referencia a la Segunda Guerra Mundial. [N. del t.]

todos sus componentes apocalípticos. Sin duda, hubo una gran llamada apocalíptica con el maoísmo de la revolución cultural, y se produjeron también resurgimientos y renacimientos locales del sentimiento apocalíptico en las sectas revolucionarias y sobre todo en los microgrupos terroristas persuadidos de que la libertad, la igualdad y la fraternidad sólo podrían alcanzarse en y por la sangre, y que cuanto mayor fuera el baño de sangre, más próxima estaría la era de la felicidad. Sin embargo, la decadencia generalizada de la idea de revolución, posterior a los años 1975 a 1977, minó toda esperanza apocalíptica. Con la excepción, una vez más, de los potentes fundamentalismos religiosos, sobre todo de raíz islámica, los males ya no anuncian el Bien. Son el Mal. La salvación histórica ya no podrá rescatar a la desdicha histórica. Hemos quedado, en lo sucesivo, en situación de comprender que los desastres y las desgracias terrestres no anuncian ninguna salvación.

El siglo XX vivió de manera apocalíptica las dos guerras mundiales y sus totalitarismos. El apocalipsis termina al mismo tiempo que el gran bandazo experimentado por el siglo; ambos se encontraban unidos, formaban parte el uno del otro. Juntos, constituían el carné de identidad del siglo XX.

Hemos abandonado el siglo XX. Pero no hemos salido de la edad de hierro planetaria. Hemos pasado de la era apocalíptica a la era de Damocles.

El arma nuclear ya había introducido una naciente era de Damocles en el seno de la era apocalíptica. La situación de Damocles se asienta al mismo tiempo que los enormes arsenales capaces de destruir varias veces a la humanidad, se instala con los aviones que transportan una megamuerte y que vuelan incesantemente por el cielo, se afianza con los millares de misiles que aguardan en sus silos. Es cierto que, desde 1987, las dos superpotencias están alcanzando acuerdos para reducir su número. Pero ya no pueden suprimirlos, puesto que son varios los Estados que poseen y van a poseer el arma, puesto que ésta será cada vez más fácil de fabricar y puesto que se irá miniaturizando cada día más. El arma se fabrica ya o se halla en curso de fabricación en el polvorín del Medio Oriente. Muy pronto estará al alcance de los pequeños Estados, de jefes locos, de grupos terroristas. Las espadas de Damocles nucleares se multiplican y van a ser omnipresentes. La potencialidad del

autoaniquilamiento, local o general, va a acompañar a partir de ahora a la marcha de la humanidad.

En todas partes, nuevas potencialidades de Damocles se infiltran en la vida cotidiana. Desde luego, en todas partes, la vida cotidiana implica riesgos, accidentes, asesinatos. Un viaje en avión conlleva un riesgo que es propio a ese transporte; pero el nuevo riesgo de los secuestros, de la toma de rehenes, de la explosión de una bomba, se ha añadido al que ya existía y, en cada embarque, un detector de armas y explosivos controla todos los equipajes. Considerando estos riesgos de manera más amplia, estamos aquí ante las formas modernas del terrorismo que, en la calle o en los grandes almacenes, se cierne sobre todos en general y sobre nadie en particular.

Al mismo tiempo, una amenaza de Damocles se ha introducido en la biosfera que nos envuelve. Las deyecciones, emanaciones y exhalaciones de nuestro desarrollo técnico-industrial-urbano crean el recalentamiento y la degradación de la biosfera, y descubrimos que el propio transcurso de nuestra civilización puede matar por envenenamiento a nuestro medio vivo, convirtiéndose de este modo en mortífero para los humanos.

Y he aquí que la muerte se vuelve a introducir con virulencia en el sexo, al que por fin creíamos haber vuelto aséptico. En cada encuentro amoroso, en cada uno de nuestros abrazos, en cada punto del mundo, el sida, espectro de Damocles, estará presente en lo sucesivo. Sin duda, encontraremos el modo de frenarlo. Pero la era del sida va a durar y a amplificarse en el inmediato futuro.

Por último, la muerte ha ganado terreno en el interior de nuestra psique a través del mortífero poder de ciertas drogas. Sabemos que existen potencias de autodestrucción latentes en cada uno de nosotros, pero se hallan particularmente activadas en nuestra civilización, una civilización en la que, debido a la pérdida de las antiguas solidaridades y comunidades, la atomización de los individuos, las soledades y las angustias se multiplican e incrementan. Las drogas violentas, en particular la heroína, calman, apaciguan, embriagan, exaltan, pero su salvación es portadora de muerte.

La isla del doctor Moreau¹

¿Qué ocurre en esta era de Damocles, qué es exactamente lo que la hace amenazadora y peligrosa? El propio final de la guerra fría. Este final, en un primer momento, desanquilosa la historia, pero inmediatamente suscita una fantástica desinhibición de todo lo que el mutuo terror de los Grandes, de todo lo que el grillete totalitario había paralizado. En Europa, las nacionalidades que se despiertan corren el riesgo de trocarse en nacionalismos, y los problemas relacionados con las fronteras, los enclaves y las minorías crean potenciales focos de conflicto en la URSS, en Rumania y Yugoslavia. En África, la ola de derrocamientos de regímenes denominados socialistas, que de hecho eran minitotalitarios, no trae consigo la democratización y libera en cambio los furros tribales, étnicos, raciales y religiosos. Sin embargo, el lugar en el que fermentan los riesgos más aterradores es evidentemente la zona de fracturas e interferencias entre el mundo musulmán, el mundo cristiano y la nación judía, el punto de quiebra entre Oriente y Occidente, entre laicidad y religión, entre los recientes nacionalismos de fronteras arbitrarias. La invasión de Kuwait y sus consecuencias internacionales constituyen un primer caso ejemplar. Si de todo esto no resulta una deflagración capaz de inflamar el planeta entero y de provocar por tanto un nuevo gran bandazo histórico, encontraremos riesgos análogos en las situaciones que separan a Armenia del Azerbaiyán, a Siria del Líbano, a Israel de Palestina.

La vuelta al pasado, determinada por la pérdida del futuro (véase, más arriba, «El astro errante»), beneficia a las armas y a las técnicas vanguardistas del presente. Todo esto confiere a la era de Damocles un carácter frágil e inmensamente peligroso. Es necesario proporcionar energía y organización a la ONU, regular mediante garantías internacionales las situaciones explosivas, no esperar a que ocurran los desastres para abordar los problemas fundamentales de dos subdesarrollos: el que, de carácter material, técnico y económico, aqueja al Tercer Mundo, y el que, de carácter psíquico, moral e intelectual, es universal. Tanto el uno como el otro son fuentes per-

1. Referencia al libro de H. G. Wells (1896) y a la película de Don Taylor (1986).

manentes de barbarie. Nuestro planeta es también una isla del doctor Moreau.

Solidaridad y/o muerte

Antes de la era de Damocles, cada ser humano tenía conciencia de su propia muerte y de la de los suyos. Con una antigüedad de más de un siglo, existía la noción, en la lejanía de las lejanías, de la muerte del Sol, muerte que, en su naufragio, acarrearía la de la propia Tierra. Existía la idea de que las civilizaciones son mortales, incluida la nuestra. Pero a estas muertes se añaden ahora nuevas muertes íntimas, globales, relacionadas, amenazantes, envenenadoras, envolventes, planetarias. Esta es la razón por la que hemos entrado en la era de Damocles, o más bien en la fase de Damocles de la edad de hierro planetaria.

Debemos comprender que hay que vivir aún más íntima y constantemente que nunca con la presencia y la conciencia de la muerte.

La conciencia de esta mortalidad común debería conducirnos, no sólo en tanto individuos mortales, sino como miembros de una misma historia, de un mismo siglo, de una misma civilización, de una misma humanidad, a una solidaridad y a una conmiseración recíprocas, de persona a persona, de todos a todos. Volvemos a encontrar aquí el mensaje original del príncipe Sakyamuni. Es un mensaje que se une al mensaje contemporáneo de Freud. Freud decía que ya es hora de que el Eros eterno (el amor, la amistad, la fraternidad, la solidaridad) recobre fuerzas contra su no menos eterno enemigo. Unidos, los dos mensajes se adecuan al nacimiento del tercer milenio.

la explosión de una estrella muerta a una distancia de muchos años luz, que los sistemas llamados socialistas habían generado males peores que los que pretendían haber abolido. Por consiguiente, parecería que todo nos condena a un pragmatismo del día a día, a una navegación a ojo en los avatares y en las incertidumbres de la coyuntura.

Y sin embargo, nuestras sociedades soportan vicios cada vez más profundos; el mundo ve cómo se despliegan, mezcladas, las antiguas y las nuevas formas de barbarie, y, tal como profetizaba Jaspers en la inmediata posguerra, tenemos que cambiar si queremos sobrevivir.

Pero, ¿cómo cambiar? ¿Cómo transformarnos? ¿No sería mejor abandonar los sueños imposibles, no merecería más la pena aceptar la tibieza para evitar el terror e intentar, puesto que hemos eliminado la idea de un paraíso en la tierra, acondicionar un purgatorio?

Sin embargo, sólo hemos entrado de forma provisional y local en la era de la tibieza. El mundo es presa de convulsiones, y, cuando la coyuntura internacional nos permite reavivar algunas esperanzas, éstas se mantienen frágiles e inciertas.

El abandono de las grandes ilusiones no debe pagarse al precio de la ilusión de que es posible sentirse satisfecho con un pragmatismo limitado al día a día. El abandono de una gran ilusión debe conducir a la formación de un gran proyecto. Es algo que perciben perfectamente aquellos que anhelan la existencia de un «gran designio». La desgracia estriba sin embargo en que los políticos no consiguen ver aquello que no obstante está al alcance de su entendimiento: la posibilidad de formular un gran designio partiendo simplemente de la herencia que han conmemorado en época aún reciente, la de 1789.

Libertad, igualdad y lo que sigue

Existe un enorme problema de civilización, un problema que las concepciones políticas tradicionales aún siguen considerando infra-político. Es el problema de la profunda invasión de los desarrollos tecnoburocráticos en la vida de la «sociedad civil», es decir, en la vida de los seres humanos concretos. La sociedad civil sufre tanto

más con estos desarrollos cuanto que son desarrollos que han contribuido por sí solos a la disolución de las solidaridades tradicionales, sin suscitar en cambio la formación de nuevas solidaridades. De este modo, la gran familia se ha desintegrado en beneficio de la familia nuclear compuesta por uno o dos hijos, las solidaridades parroquiales y vecinales han quedado pulverizadas, las solidaridades regionales se encuentran muy debilitadas, la solidaridad nacional, que siempre ha tenido necesidad de la amenaza vital del enemigo «hereditario», ha quedado adormecida; la protección mutua se ha dejado en manos de las administraciones nacionales, descargando de toda responsabilidad o iniciativa a los particulares. Cuando se ataca a una mujer en la calle y se la hiere, todo el mundo mira para otro lado, pues es misión de la policía evitar esa agresión, y porque las que se encargan de transportar a los heridos son las ambulancias.

Los sufrimientos también se multiplican, y no sólo se deben a los agresores físicos, sino a las agresiones de todo orden que se producen en un entorno anónimo y brutal. Las impotencias ante las ventanillas de ásperas voces o ante los suaves acentos de las voces de los contestadores automáticos de la administración, las pérdidas de tiempo y de sustancia vital, los agotamientos nerviosos, todo contribuye a un malestar que se encuentra a su vez atomizado en su percepción por quienes han de sufrirlo; todo el mundo se cree alcanzado por una perturbación particular y toma píldoras, tranquilizantes, excitantes, euforizantes, visita a los doctores, a los especialistas, a los psicoanalistas, a los terapeutas, a los astrólogos, a los yoguis, a los gurus. El mal de la civilización y de la sociedad, atomizado así de mil formas psicósomáticas, se vuelve invisible e inasible. Y la vida continúa, cada vez más cargada de atonías, de depresiones, de neurosis, de miserias y de desesperanzas. Por todo ello, la atomización de los individuos en un mundo tecnoburocratizado se convierte en un problema de gran envergadura. Uno de los aspectos de ese problema es el de la solidaridad. El pleno desarrollo del individuo necesita comunidades y solidaridades, con el fin de evitar justamente los males de la atomización solitaria. Mayo del 68 conllevaba una doble aspiración, aparentemente contradictoria: «a mayor libertad, más comunidad», una aspiración que ya figuraba en el impulso del socialismo del siglo XIX, y que, de modo arquetípico, había formulado el lema Libertad-Igualdad-Fraternidad.

Añadamos lo siguiente: *una sociedad no puede progresar en complejidad a menos que progrese en solidaridad*: en efecto, la complejidad creciente implica libertades crecientes, un incremento de las posibilidades de la iniciativa y mayores posibilidades, tanto fecundas como destructivas, para el desorden. El desorden extremo deja de ser fecundo y se vuelve principalmente destructivo, y la complejidad extrema se degrada en desintegración, en la creación de un ámbito en el que los componentes de un todo se dislocan. Evidentemente, la vuelta a las restricciones puede mantener la cohesión del todo, pero en detrimento de la complejidad; la única solución integradora favorable a la complejidad es el desarrollo de la solidaridad verdadera, es decir, de la solidaridad que no es impuesta, sino sentida interiormente y vivida como fraternidad. En este sentido, la fórmula del sindicato polaco «*Solidarnosc*» sigue siendo válida: «No hay libertad sin solidaridad».

El lema Libertad-Igualdad-Fraternidad es típicamente complejo porque estos tres términos complementarios son también antagonistas. Además, cada uno de ellos proviene de una lógica política diferente: la libertad puede asegurarse mediante Constituciones e instituciones; la igualdad puede quedar determinada, en mayor o menor medida, por decretos y leyes; pero la fraternidad no se puede institucionalizar ni decretar. Aquí se plantea una paradójica dificultad: ¿cómo podría instituir un Estado o un gobierno algo que no emana de sus competencias?

El problema, insoluble en el marco tradicional de la acción política, una acción que opera por decreto y mediante programa, puede empezar a poder abordarse si se adopta la dirección de una política capaz de despertar y estimular.

En primer lugar, la toma de conciencia del problema de la solidaridad conduce a la voluntad de extraer este problema de los bajos fondos infrapolíticos en los que ha sido confinado, haciendo que se convierta en un problema central. De este modo, a mi entender, la solidaridad no debe ser una más entre las heteróclitas atribuciones de un ministerio menor, sino que debería convertirse en el proyecto de un gran ministerio, tan digno como el de Defensa o el de Educación. Por supuesto, no se trataría de crear un ministerio de lo Imposible, un ministerio pensado para añadir palabras huecas sobre la solidaridad a todas las demás palabras huecas. Se trata de establecer

una conexión profunda entre el poder político y la sociedad civil. ¿Cómo? Partiendo de la consideración de dos órdenes de cosas:

1. En nuestras sociedades hay aproximadamente un 10 % de la población que experimenta una pulsión militante por la dedicación al prójimo. Una parte de esas personas abnegadas ha perdido su causa al perder la fe en la Revolución; otra parte ha fracasado en sus tentativas de lograr una buena convivencia y comunidad en el ámbito de los grandes conjuntos, de las nuevas ciudades, etcétera. Esta minoría estaría tanto más disponible para la realización de acciones solidarias concretas cuanto que ha tomado conciencia de los errores o las mentiras de las antiguas militancias. Además, hay fuentes inesperadas de solidaridad, tal como se pudo constatar hace algunos años en las ciudades más violentas y atomizadas de Estados Unidos: se constituyeron espontáneamente cohortes de «ángeles», adolescentes que no se unían en bandas, sino en agrupaciones de socorro para los agredidos, los desamparados y los desdichados. Hay pues un vivero muy rico de buenas voluntades en la vida civil; se trataría de favorecer su desvelo allí donde se hayan adormecido, de contribuir a su desarrollo allá donde se manifiesten.

2. Ya existen en la esfera pública, subvencionados o privados (como algunas ONGs), servicios solidarios múltiples y multiformes, servicios que sería muy posible reagrupar y desarrollar en un lugar que fuera propicio a la solidaridad.

Una vez hecho eso, se podría pensar en instituir Casas de solidaridad en las grandes ciudades de Francia, establecimientos en los que se localizarían, para un sector concreto, todos los servicios de ayuda existentes, tanto públicos como privados, constituyendo así lugares aptos para la creación de servicios nuevos, un poco a imagen de los *crisis centers* californianos, dedicados a salvar del naufragio no sólo a las víctimas de las sobredosis de droga, sino a los afectados por cualquier sobredosis de desgracia, iniciativas desinteresadas en las que colaborarían médicos, enfermeras y ex drogadictos. Esas casas estarían dotadas con dispositivos de alerta, que lejos de sustituir a los servicios hospitalarios o policiales, les brindarían ayuda en las urgencias. Serían lugares de iniciativa y de mediación, de información y de movilización permanente.

Hay también otras iniciativas posibles. Se trata de generar solidaridad, es decir, de regenerar la idea de fraternidad.

La democracia cognitiva y la reforma del pensamiento

Nuestras sociedades se enfrentan a otro problema enorme, un problema que surge del desarrollo de esa gigantesca máquina en la que se hallan íntimamente asociadas la ciencia y la técnica, generando lo que en adelante se llamará tecnociencia. Esta enorme máquina no sólo produce conocimiento y elucidación, también produce ignorancia y ceguera. Los desarrollos de las disciplinas científicas no han aportado únicamente las ventajas de la división del trabajo, han aportado también los inconvenientes de la sobreespecialización, de la compartimentación y de la parcelación del saber. Este último es cada vez más esotérico (accesible sólo a los especialistas) y anónimo (concentrado en los bancos de datos), y se ve utilizado después por instancias anónimas, a cuya cabeza se encuentra el Estado. Lo mismo ocurre con el conocimiento técnico, que está reservado a los expertos y cuya competencia en un ámbito cerrado conlleva una incompetencia cuando ese ámbito se encuentra parasitado por influencias exteriores o sufre las modificaciones de un acontecimiento nuevo. En esas condiciones, el ciudadano pierde el derecho al conocimiento. Tiene derecho a adquirir un saber especializado si realiza los estudios *ad hoc*, pero está desposeído, como ciudadano, de todo punto de vista abarcador y pertinente. Si, por un lado, aún es posible discutir en el Café du Commerce sobre la dirección del carro del Estado, ya no es posible comprender, por otro, qué es lo que desencadena un crac en Wall Street o qué es lo que impide que ese crac provoque una crisis económica severa, y, de hecho, los propios expertos se encuentran profundamente divididos respecto al diagnóstico y la política económica que conviene seguir. Si fue posible observar el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial colocando banderitas sobre el mapa, hoy ya no es posible concebir los cálculos y las simulaciones de los ordenadores que diseñan los escenarios de la guerra mundial futura. El arma atómica ha desposeído por completo al ciudadano de la posibilidad de pensar y controlar el armamento. Su utilización se deja únicamente en manos de la decisión

personal del jefe del Estado, sin consulta con ninguna instancia democrática regular. Cuanto más técnica llega a ser la política, más regresión se observa en las competencias democráticas.

El problema no se plantea sólo en caso de crisis o de guerra. Se produce igualmente en la vida cotidiana. Hasta el siglo XVIII, todo espíritu cultivado podía reflexionar sobre los conocimientos, sobre Dios, el mundo, la naturaleza, la vida, la sociedad, informando de este modo a la pesquisa filosófica, que, contrariamente a lo que creen los filósofos profesionales, es una necesidad de todo individuo, al menos mientras no lo adulteren las constricciones de la sociedad adulta. Hoy en día, se pide a todo el mundo que crea que su ignorancia es buena, necesaria, y se nos suministran, como mucho, unas cuantas emisiones de televisión en las que una serie de especialistas eminentes nos brindan la distracción de un puñado de lecciones.

La desposesión del saber, muy mal compensada por la vulgarización mediática, plantea el problema histórico clave de la democracia cognitiva. La continuación del proceso tecnocientífico actual, proceso que, por lo demás, es ciego y escapa a la conciencia y la voluntad de los propios científicos, conduce a una fuerte regresión de la democracia. Para salir al paso de esta circunstancia, no hay ninguna política inmediata que poner en marcha. Lo que existe es la urgencia de una toma de conciencia política sobre la necesidad de actuar en favor de una democracia cognitiva.

Resulta en efecto imposible democratizar un saber que tiene, por naturaleza, un carácter esotérico y compartimentado. Sin embargo, cada vez es más posible considerar la posibilidad de una reforma de la mentalidad que permita afrontar el formidable desafío que nos encierra en la siguiente alternativa: o bien sufrir el bombardeo de innumerables informaciones que nos llegan en forma de una lluvia cotidiana a través de los periódicos, las radios, las televisiones, o bien confiarnos a sistemas de pensamiento que sólo retengan de las informaciones aquello que les confirme en sus posiciones o les resulte inteligible, sistemas que rechacen como error o ilusión todo aquello que los desmienta o les parezca incomprensible. Este problema no sólo se plantea en relación con el conocimiento del mundo en el día a día, sino también en relación con el conocimiento de todo lo social y en relación con el propio conocimiento científico.

Una tradición de pensamiento bien enraizada en nuestra cultura, y que forma las inteligencias desde la escuela elemental, nos enseña a conocer el mundo mediante «ideas claras y distintas»; nos insta a reducir lo complejo a lo simple, es decir, a separar aquello que está unido, a unificar lo que es múltiple, a eliminar todo lo que introduce desórdenes o contradicciones en nuestro entendimiento. Ahora bien, el problema crucial de nuestro tiempo es el de la necesidad de un pensamiento apto para aceptar el desafío de la complejidad de lo real, es decir, apto para aprehender las relaciones, las interacciones y las implicaciones mutuas, los fenómenos multidimensionales, las realidades que son a un tiempo solidarias y conflictivas (como la propia democracia, que es el sistema que se alimenta de antagonismos pese a proponerse regularlos). Ya Pascal había formulado el imperativo de pensamiento que hoy es preciso introducir en todo nuestro sistema educativo, empezando por el parvulario: «Siendo todas las cosas causadas y causantes, siendo todas auxiliadoras y auxiliadas, mediatas e inmediatas, y hallándose todas ellas trabadas por un vínculo natural e insensible que une a las más distantes y a las más distintas, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, y conocer el todo sin conocer particularmente las partes».

De hecho, todas las ciencias avanzadas, como las ciencias de la Tierra, la ecología o la cosmología, son ciencias que rompen con el viejo dogma reduccionista de la explicación mediante lo elemental: consideran unos sistemas complejos en donde las partes y el todo se producen y se organizan recíprocamente, y, en el caso de la cosmología, estudian una complejidad que se encuentra más allá de todo sistema.

Más aún: ya se han formado principios de inteligibilidad, principios aptos para concebir la autonomía, la noción de sujeto e incluso la libertad, algo que era imposible según los paradigmas de la ciencia clásica. Al mismo tiempo, ha comenzado el examen de la pertinencia de nuestros principios tradicionales de inteligibilidad: la racionalidad y la científicidad exigen una redefinición y un aumento de complejidad. Esto no concierne únicamente a los intelectuales, concierne a nuestra civilización: todo lo que se ha efectuado en nombre de la racionalización y que ha conducido a la alienación en el trabajo, a las ciudades dormitorio, al metro-currelo-piltra, a los

ocios en serie, a las contaminaciones industriales, a la degradación de la biosfera, a la omnipotencia de unos Estados-nación poseedores de armas para la aniquilación, todo esto, ¿es realmente racional? ¿Acaso no es urgente volver a plantear interrogantes a una razón que ha generado en su propio seno a su peor enemigo: la racionalización?

Resulta tanto más importante señalar la necesidad de una reforma del pensamiento cuanto que hoy el problema de la educación y el de la investigación han quedado reducidos a términos cuantitativos: «más créditos», «más docentes», «más informática», etcétera. De ese modo enmascaramos a nuestros propios ojos la dificultad clave que revela el fracaso de todas las sucesivas reformas de la enseñanza: *no es posible reformar la institución sin haber reformado previamente las inteligencias, pero no es posible reformar las inteligencias si no se han reformado previamente las instituciones*. Volvemos a encontrar el viejo problema planteado por Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach: ¿quién educará a los educadores?

No hay una respuesta adecuadamente lógica a esta contradicción, pero la vida siempre es capaz de aportar soluciones a los problemas lógicamente insolubles. Aquí, una vez más, no se puede programar, y ni siquiera prever, pero se puede ver y promover. La propia idea de la reforma reunirá a las inteligencias dispersas, reanimará a las mentalidades resignadas, suscitará propuestas. Por último, tal como existen latentes buenas voluntades para la solidaridad, hay también una vocación misionera latente en el cuerpo docente; muchos aspiran a encontrar el equivalente actual de la vocación misionera laica de principios de la Tercera República. Desde luego, ya no debemos seguir oponiendo una Ilustración aparentemente racional a un oscurantismo que se considera fundamentalmente religioso. De ahora en adelante, deberemos oponernos a la inteligencia ciega que se ha hecho, casi en todas partes, con los mandos, y tendremos que aprender a pensar de nuevo: una tarea de higiene pública que empieza por uno mismo.

Desde luego, hará falta mucho tiempo, debates, combates, esfuerzos, para que tome forma la revolución de pensamiento que se esboza, aquí y allá, en medio del desorden. Podríamos creer por ello que no hay ninguna relación entre este problema y la política de un

gobierno. Pero el desafío de la complejidad del mundo contemporáneo es un problema clave del pensamiento y de la acción política. Y tal como hubo déspotas ilustrados en el siglo XVIII que se proponían favorecer la Ilustración, del mismo modo podría haber un poder ilustrado que favoreciese la reforma del pensamiento.

Confederar

No sólo hemos de establecer nuevas solidaridades próximas y locales. También debemos emprender la búsqueda de solidaridades que superen el marco de la nación. De este modo, debemos situarnos hoy en el marco europeo. Sin embargo, Europa no puede reducirse a un mercado común, un lugar de competencias y de acuerdos económicos, debe realizarse también como *comunidad de destino*.

Todas las grandes solidaridades necesitan la conciencia de un destino común en el pasado, en el presente, y para el futuro. De hecho, en el transcurso de la historia moderna se ha ido forjando un destino europeo, en y por la civilización nacida en Europa, que se nos ha vuelto común; la Segunda Guerra Mundial nos dio un destino común de decadencia y de fragilidad; el porvenir nos pide que afrontemos en común nuestro destino como provincia de la era planetaria.

En el momento actual, la fecundidad histórica del Estado-nación ha quedado agotada. El Estado-nación, una invención de la Europa occidental, se encuentra extendido hoy en día por el mundo entero, para lo mejor y para lo peor. Lo mejor es que la fórmula del Estado-nación ha permitido el acceso a la independencia del mundo colonizado. Lo peor es que el poder del Estado-nación ha podido imponer sus propias servidumbres, su dictadura y su totalitarismo, a las poblaciones que ha emancipado del yugo extranjero. Para sí mismos, los Estados-nación son unos monstruos paranoicos sólo controlables por la amenaza mutua. El único modo de obtener una primera superación de los Estados-nación pasa por la confederación, que respeta las autonomías y suprime la omnipotencia. Europa, que ha forjado su poder y provocado su decadencia a través de las guerras entre sus Estados, está hoy capacitada para efectuar una primera superación confederativa.

Hay tres niveles de europeísmo que es preciso no confundir:

a) el primero es el de la Europa cultural, que ha sido secularmente un mercado común del entendimiento. Desde la revolución antitotalitaria de 1989 han quedado restablecidas las comunicaciones libres entre todas las partes de Europa, y, en lo sucesivo, determinadas iniciativas previstas para los países del Mercado común (como el aumento de los intercambios de estudiantes y docentes, la equivalencia de los diplomas, etcétera) podrán adquirir una extensión mucho más amplia. De todas formas, el Mercado común de las ideas ha sido restablecido;

b) el segundo es el del Mercado común: éste, como ya entreveamos, puede ampliarse al Este e incluso más allá de las fronteras europeas; ahí residirá sin duda su vocación futura. Mientras tanto, este Mercado común no es sólo el propulsor de la unidad económica, lo es también de las instituciones supranacionales;

c) el tercer nivel es el de la superación de los Estados nacionales en confederaciones metanacionales: desde este mismo instante, podemos considerar la posibilidad de una gran confederación europea en cuyo seno podrían constituirse federaciones regionales (báltica, balcánica, danubiana, etcétera), y que podría asociarse, bien a Rusia, bien a una confederación postsoviética. De todos modos, la confederación política regional que se puede construir desde Bruselas y Estrasburgo debería constituir un modelo abierto al que pudieran unirse gradualmente otras naciones europeas.

La idea confederativa es una idea de valor no sólo europea, sino universal. De este modo, sería deseable que el imperio *de facto* que es la URSS llegara a ser lo que proclama su Constitución: una confederación de repúblicas asociadas. De manera similar, Francia se engrandecería si favoreciese la confederación de los Estados francófonos de África que ella misma ha impedido, o si impulsara la confederación magrebí que trata de salir a flote. El ideal que debe anunciarse al mundo ya no es la independencia de las naciones, sino la confederación de las naciones, que les asegura una autonomía en la interdependencia.

La Tierra patria

Entramos en la era planetaria con el descubrimiento de América, y, tras una diáspora de decenas de miles de años, todos los pueblos de la humanidad se encuentran en una comunicación, interacción e interdependencia cada vez mayor. Pero todavía nos encontramos en la edad de hierro planetaria: aunque solidarios, seguimos siendo enemigos los unos de los otros, y el despliegue de los odios de raza, de religión y de ideología conlleva siempre guerras, masacres, torturas, inquinas y desprecios. El mundo padece los dolores agónicos de algo que no sabemos si es nacimiento o muerte. La humanidad no consigue dar a luz a la Humanidad.

Desde finales de los años 60 hemos accedido a una conciencia nueva. En primer lugar, la ecología nos ha mostrado que la biosfera constituye una especie de eco-organización natural, y que su degradación tendría consecuencias irremediables no sólo para la vida, sino para el hombre. Al mismo tiempo, tal como han demostrado las ciencias de la Tierra, ésta es un sistema autorregulado que tiene su vida propia (véase, más arriba, «El pensamiento ecologizado»).

El planeta Tierra, con su biosfera y su humanidad, forma un conjunto complejo. ¿En qué medida podría el hombre degradar y esterilizar su medio vital, condenándose de ese modo al suicidio? ¿Existen en la biosfera fuerzas de regulación lo suficientemente potentes como para corregir los efectos destructivos de degradaciones de toda índole? O, por el contrario, ¿nos aproximamos al irreversible umbral de una destrucción masiva?

Antes de afrontar este problema, consideremos primero el extraordinario complejo Tierra-Biosfera-Humanidad en un cosmos cuya inmensidad fabulosa acabamos de conocer. No sabemos si existen en él otras vidas, otras inteligencias en otras galaxias, pero no tenemos noticia de ninguna, y parece que somos los únicos seres, vivos y humanos, de la Vía láctea; sabemos que el espacio es inhabitable por su frío extremo y que el Sol lo es por su extremado calor; podemos considerar la posibilidad de aventurar unas cuantas colonias humanas encapsuladas en el espacio o en la Luna, pero esto nos hará comprender aún mejor que la Tierra es para nosotros el único lugar habitable y amable del cosmos; es nuestro hábitat, nuestra

arca en la inmensidad cósmica, no es sólo nuestra patria, también es nuestra patria.

Hemos objetivado la Tierra, «azul como una naranja», según la preveía Éluard, a partir de las imágenes retransmitidas desde la Luna y proyectadas sobre nuestras pantallas de televisión. Ahora debemos hacerla subjetiva, y procurar que arraigue en ella la idea de patria. Debemos basar en el planeta nuestra religión, una religión que retoma la herencia de todas las religiones universales: somos hermanos; pero la religión terrestre nos dice (a diferencia de las religiones celestes): debemos ser hermanos, no porque en eso vaya a consistir nuestra salvación, sino porque estamos perdidos: perdidos en este pequeño planeta de un sol de extrarradio en una galaxia que ha experimentado la diáspora de alojarse en un universo sin centro, perdidos porque estamos abocados a la muerte individual y al aniquilamiento final de la vida, de la Tierra, del Sol. También debemos sentir una infinita compasión hacia todo lo que es humano y todo lo que está vivo, hacia cada hijo de la Tierra.

Aquí, extrañamente, se reúnen de manera renovada las dos grandes ideas eje que se habían unido en la aurora de 1789: la idea de los filósofos de las Luces, centrada sobre el hombre racional, y la idea de Rousseau en su versión romántica, centrada sobre la naturaleza viva. Hemos de abandonar el humanismo que hace del hombre el único sujeto en un universo de objetos y que le propone como ideal la conquista del mundo; este humanismo, como mucho, puede convertir al hombre en el Gengis Kan de la barriada solar, y conduce a la autodestrucción de la humanidad debido a las potencias que habrá desencadenado para ello. Debemos abandonar el naturalismo que ahoga y disuelve al hombre en la naturaleza. Pero debemos regenerar al mismo tiempo la idea de hombre y la idea de naturaleza; el hombre no es una invención arbitraria desenmascarada por Foucault, sino un producto singular de la evolución biológica que se autoproduce en su propia historia; la naturaleza no es una imagen de poeta, es la propia realidad ecológica, la realidad de nuestro planeta Tierra. Hoy debemos volver a asociar, volver a aliar al hombre, a la vida y a la naturaleza en la noción de Tierra patria.

La Tierra no es sólo el mito patriótico en el que debemos hundir las raíces de nuestro destino. Es la racionalidad misma la que nos hace regresar a la Tierra: los dos agujeros de ozono que se han

formado en el Ártico y en el Antártico, «el efecto invernadero» provocado por el aumento del anhídrido carbónico en la atmósfera, las deforestaciones masivas de las grandes selvas tropicales que producen nuestro oxígeno común, la esterilización de los océanos, los mares y los ríos nutricios, las innumerables contaminaciones, las catástrofes sin fronteras, todo esto nos muestra que *la patria está en peligro*.

Evidentemente, el enemigo no es extraterrestre, está en nosotros mismos...

«Allí donde el peligro crece, crece también lo que nos salva», ha dicho Hölderlin. El peligro nos sugiere una elevada autoridad planetaria, superior a las naciones y a los imperios, una autoridad que tenga potestad sobre los problemas ecobiológicos vitales de la Tierra. ¿No es acaso la prolongación de 1789 que Francia, que anunció la libertad a las naciones, les anuncie ahora la fraternidad terrestre?

Conclusión

En este final del siglo XX, es preciso soñar con retomar y regenerar, en función de lo que hemos aprendido y comprendido, la inaudita herencia de la dialógica cultural europea, una herencia capaz de producir las ideas de la Revolución Francesa.

En cualquier caso, es preciso repensar y añadir complejidad a la idea de revolución, una idea que se ha vuelto reaccionaria y que camufla en la mayoría de los casos una dominación y una opresión. Y hay que vincular esta nueva idea de revolución a la idea de conservación, idea que, a su vez, necesita ser depurada y adquirir complejidad. Debemos conservar la naturaleza, conservar las culturas que quieren vivir (como el hombre, toda cultura es digna de vivir y debe saber morir), conservar el patrimonio humano del pasado porque contiene los gérmenes del futuro. Y, simultáneamente, hay que revolucionar este mundo para conservarlo. Hemos de conservar la idea de revolución revolucionando la idea de conservación.

El gran diseño es irrealizable por decreto y a corto plazo, pero proclamarlo y explicarlo prepara su puesta en marcha. La idea que une los cuatro temas diferentes que lo integran es la idea de solidaridad: es la necesidad de un pensamiento que pueda concebir las

solidaridades que unen a las partes con el todo, a las cosas «causadas y causantes, mediatas e inmediatas», y esto, una vez más, a la escala del planeta Tierra; se trata de la regeneración de las solidaridades en el concreto entramado de la sociedad civil; se trata de la institución de una solidaridad europea basada en nuestra comunidad de destino; se trata de la revitalización de las fórmulas federales y confederativas para superar al Estado-nación; se trata de estimular, para que se desarrolle en el tercer milenio, la idea vital del patriotismo terrestre.

- El cine o el hombre imaginario*, Barcelona, Sèix Bauril: Reeditado: Barcelona, Paidós, 2001.
- El espíritu del tiempo*, Madrid, Taurus, 1966.
- Las Stars*, Barcelona, Dopesa, 1972.
- El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós, 1974. Reeditado: Barcelona, Kairós, 1994.
- Diario de California*, Madrid, Fundamentos, 1974.
- La mujer liberada*, Madrid, Fundamentos, 1975.
- Autocrítica*, Barcelona, Kairós, 1976.
- Ecología de la civilización técnica*, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.
- Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós, 1982.
- El primar y el hombre*, Cerdanyola, Argos Vergara, 1983.
- El método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983.
- El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 1983. Reeditado: Barcelona, Kairós, 1993.
- Ciencia con conciencia*, Rubí, Anthropos, 1984.
- Qué es el totalitarismo*, Rubí, Anthropos, 1985.
- El método 1. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1986.
- El método 3. El crecimiento del conocimiento*, Barcelona, Cátedra, 1989.

Pensar Europa, Barcelona, Gedisa, 1988. Reeditado: Barcelona, Círculo de Lectores, 1994.

Una ciudad en Mesopotamia bajo Nabucodonosor: Babilonia, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1990.

Una capital musulmana bajo Solimán el Magnífico: Estambul, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1990.

El método 4. Las ideas, Madrid, Cátedra, 1992.

Tierra patria, Barcelona, Kairós, 1993.

Los valores y Europa, Barcelona, Entidad Autónoma del Diario Oficial y de Publicaciones (Catalunya), 1995.

Introducción al pensamiento complejo, Barcelona, Gedisa, 1995.

Sociología, Barcelona, Tecnos, 1995.

Mis demonios, Barcelona, Kairós, 1996.

La mente bien ordenada, Barcelona, Seix Barral, 2001.

Amor, poesía, sabiduría, Barcelona, Seix Barral, 2001.

Los siete saberes necesarios para la educación del futuro, Barcelona, Paidós, 2001.

FILOSOFÍA

- HANNAH ARENDT** *Tiempos presentes*
- RICHARD RORTY** *Filosofía y futuro*
- ALAIN BADIOU** *Breve tratado de ontología transitoria*
- ERNST TUGENDHAT** *Problemas*
- AGNES HELLER** *Una filosofía de la historia en fragmentos*
- GILLES DELEUZE** *Empirismo y subjetividad*
- GIANNI VATTIMO** *Introducción a Heidegger*
- GIANNI VATTIMO** *El fin de la modernidad*
- DANIEL C. DENNETT** *La actitud intencional*
- DANIEL C. DENNETT** *La libertad de acción*
Un análisis de la exigencia de libre albedrío
- THOMAS NAGEL** *Otras mentes*
- HANS-GEORG GADAMER** *El estado oculto de la salud*
- LUDWIG WITTGENSTEIN** *Sobre la certeza*
- HILARY PUTNAM** *El pragmatismo*
Un debate abierto
- DONALD DAVIDSON** *De la verdad y de la interpretación*
- JAAKO HINTIKKA** *El viaje filosófico más largo*
De Aristóteles a Virginia Woolf
- HILARY PUTNAM** *Representación y realidad*
- JEAN-FRANÇOIS LYOTARD** *La diferencia*
- PAUL RICOEUR** *Ideología y utopía*
- MARTIN HEIDEGGER** *Introducción a la metafísica*

Colección Esquinas

- BERND WITTE** *Walter Benjamin*
- HANNAH ARENDT** *Hombres en tiempos de oscuridad*
- NORTHROP FRYE** *El gran código*
- PIERRE MISSAC** *Walter Benjamin: de un siglo al otro*
- EUGÈNE IONESCO** *La búsqueda intermitente*
- EMMANUEL TERRAY** *Esa eterna fugitiva*
Cartas del recuerdo
y la nostalgia
- PETER HANDKE** *Pero yo vivo solamente de los intersticios*
- ALAIN ROBBE-GRILLET** *Angélica o el encantamiento*
- FRANK KERMODE** *D.H. Lawrence*
- BOTHO STRAUSS** *Crítica teatral: las nuevas fronteras*
- J.B. PONTALIS** *El amor a los comienzos*
- THOMAS BERNHARD** *Tinieblas*
- NORMAN MAILER** *Fragmentos*



Sociología/Política
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Edgar Morin Introducción a una política del hombre

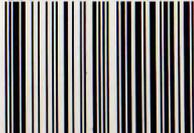
¿Puede avanzar lo propiamente humano de nuestra especie? Teniendo en cuenta que la humanidad debe cultivarse constantemente, ¿existe una conciencia política de la importancia de esta tarea? ¿O estamos condenados a seguir rodeados de toda clase de avances tecnológicos sin tener la posibilidad de madurar como seres humanos?

Aunque el mayor logro político de la modernidad puede verse en la Declaración de los Derechos del Hombre, los sucesivos modelos políticos, ya sean socialistas o liberales, han olvidado al *ser humano*.

El ámbito político se encuentra más que nunca asediado por los diversos discursos, el de la ciencia, el de la moral, el de la biología y el de los acontecimientos cotidianos. A merced de ellos, la esfera política está en peligro de quedarse privada de su tarea y su responsabilidad genuinas, que Edgar Morin define como *antropo-política*. En este libro propone los principios para un nuevo tipo de política multidimensional, que debe reorientar el progreso poniéndolo al servicio de la humanidad más allá del mero automatismo consumista. El autor denuncia las ilusorias nociones del fin de las ideologías y del fin de la historia. La crisis universal del auténtico progreso humano es también la crisis de nuestro mundo occidental, un mundo que ha quedado atrapado en su propio desarrollo tecnológico y que se halla moral e intelectualmente atrasado.

Edgar Morin, político independiente, sociólogo del mundo contemporáneo, pionero de la ciencia multidimensional del hombre y del pensamiento complejo, es en la actualidad director de investigación emérito en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), donde preside el comité científico denominado "Ciencias y ciudadanos". Gedisa ha publicado también sus libros *Pensar Europa* e *Introducción al pensamiento complejo*.

ISBN 84-7432-902-7



9 788474 329025