

Título: En pie de guerra contra la civilización

Autor: Compilado de textos varios

Ex Nihilo - Distribuidora

Edición primera

Barcelona, otoño 2015

<http://exnihilodistribuidora.blogspot.com>

exnihilo@riseup.net

unabomber@riseup.net

NINGÚN DERECHO RESERVADO

Se reconoce al autor o autores del texto, más no los derechos de autor o de propiedad. Por ello, si ves conveniente la reproducción total o parcial de éste texto, por cualquier medio, desde aquí alentamos a la respectiva reproducción.

La propiedad es un robo: copia, difunde, distribuye.



The logo features a large, bold, black letter 'E' on the left and a large, bold, black letter 'N' on the right. A single, thick, black diagonal stroke cuts through both letters, starting from the bottom left and extending towards the top right, effectively connecting the two characters into a unified symbol.

EN PIE DE GUERRA CONTRA LA CIVILIZACIÓN

compiladodetextos

E d i d o n e s E x N i h i l o

El objetivo real es la civilización. Atacar, exclusivamente, a desenlaces lógicos de la existencia de la civilización, del sistema tecno-industrial, no afecta en profundidad, a las raíces de la miseria de la era posmoderna, acaba por contribuir al funcionamiento del mismo, sino se tiene en cuenta ésta cuestión: no aspiramos a gestionar mejor la miseria, no queremos repensar el mundo moderno.

“¿No veis lo que están haciendo el capitán junto con los oficiales? Os mantienen ocupados con reivindicaciones triviales sobre mantas, salarios o perros que son pateados para que no pensemos en lo mal que va éste barco, que si seguimos dirigiéndonos hacia el norte acabaremos todos ahogados. Si tan sólo alguno de vosotros volvierais en razón, os juntaseis echando a los que dirigen el timón, podríamos salvar nuestro destino. Pero lo único que hacéis es reñir sobre nimiedades como las condiciones laborales, juegos de timba o el derecho a chuparla”.

Los pasajeros se indignaron, exclamando que no eran nimiedades, que aquello no era razonable, que la discriminación no era trivial. El Grumete respondió: “no son triviales, pero en comparación con nuestro problema real, en comparación con el hecho de que el barco se sigue dirigiendo hacia el Norte, vuestras reivindicaciones son nimias”.

¡Fascista! ¡Contrarrevolucionario! - exclamaron todos juntos, apartando al Grumete, volviendo a discutir sobre salarios, sobre la liberación de la mujer, el derecho a chuparla o de cómo se trataba a los animales. El barco siguió navegando hacia el Norte, después de un tiempo, se estrelló entre dos iceberges... Todos se ahogaron.”

TED KACZYNSKI

EXTRACTO DE “EL BARCO DE LOS LOCOS”, FABULA PUBLICADA EN LA REVISTA OFF



CUANDO LA NO VIOLENCIA ES EL SUICIDIO

Ted Kaczynski

Otoño del año 2025. Un año ha pasado desde el derrumbe del sistema tecno-industrial, pero tú y los tuyos se las han arreglado. Su huerta ha florecido en el verano y tienen una buena reserva de vegetales deshidratados, legumbres y otros alimentos en su cabaña para pasar el invierno, y ahora mismo están cosechando sus patatas; con la pala, arrancan las plantas una por una, obteniendo grandes y hermosos tubérculos.

De pronto, uno de tus compañeros te hace un guiño para que levantes la vista. Un grupo de personas con cara de pocos amigos, y con armas, viene acercándose. No parecen tener muy buenas intenciones, pero ustedes se mantienen firmes. El que dirige al grupo se acerca:

- Pero qué lindas patatas...
- Lindas, ¿no?
- Nos las llevaremos.
- ¡Ni lo sueñes! Trabajamos duro todo el verano para cosecharlas...

El líder te apunta con su rifle directo a la cara.— Púdrete, marica. Dick, Ziggy, vean que más tienen en la cabaña. Podríamos pasar aquí el invierno. Oye, Mick, coge a la zorra antes que escape; tiene un buen culo. Vamos a tirárnosla más tarde. Entonces te enfureces y comienzas a gritar:

- ¡Mira, cabrón! No vas a... El rifle hace ¡BANG! y estás muerto.

* * *

La no violencia sirve únicamente cuando la policía está ahí para protegerte; en cualquier otra situación, la no violencia es prácticamente lo mismo que el suicidio. Ciertamente hay algunas excepciones: como Colin Turnbull observara, la violencia con resultados mortales contra humanos entre los pigmeos africanos casi no existía. Y aunque hay sociedades de cazadores-recolectores en las que las personas a veces pelean hasta la muerte, jamás conquistan el territorio de otras tribus ni las masacran sistemáticamente.

En estas condiciones, la no violencia y la supervivencia son compatibles. Pero debemos ser realistas: no serán esas las condiciones que se impondrán cuando colapse el sistema tecno-industrial. Hay mucha gente cruel dando vueltas por ahí: los nazis, los Hell's Angels, el Ku Klux Klan, la mafia... Y muchos otros grupos no reconocidos. Esta gente no va simplemente a esfumarse cuando el sistema se venga abajo; seguirán aquí, no se molestarán en intentar cultivar su propia comida, si lo hacen, lo más probable es que no tengan éxito porque les parecerá mucho.

Mejor tomar la comida de alguien más en vez de cultivarla, y, teniendo en cuenta su crueldad, también puede que te maten o te violen sólo por diversión, aunque no necesiten tu comida. Además de ellos, habrá personas que, habiendo sido tranquilas y apacibles bajo las condiciones actuales, podrían volverse despiadadas al estar desesperadas por conseguir alimento o un terreno cultivable. Puede que no haya gran escasez de alimentos en las regiones supuestamente «atrasadas», en las que los campesinos aún son relativamente autosuficientes, pero en los países y sectores industrializados, donde la agricultura depende completamente de fertilizantes químicos, pesticidas o combustible para los tractores (entre otras cosas), donde muy poca gente sabe cómo producir eficientemente su propia comida, la escasez será muy grave al colapsar el sistema.

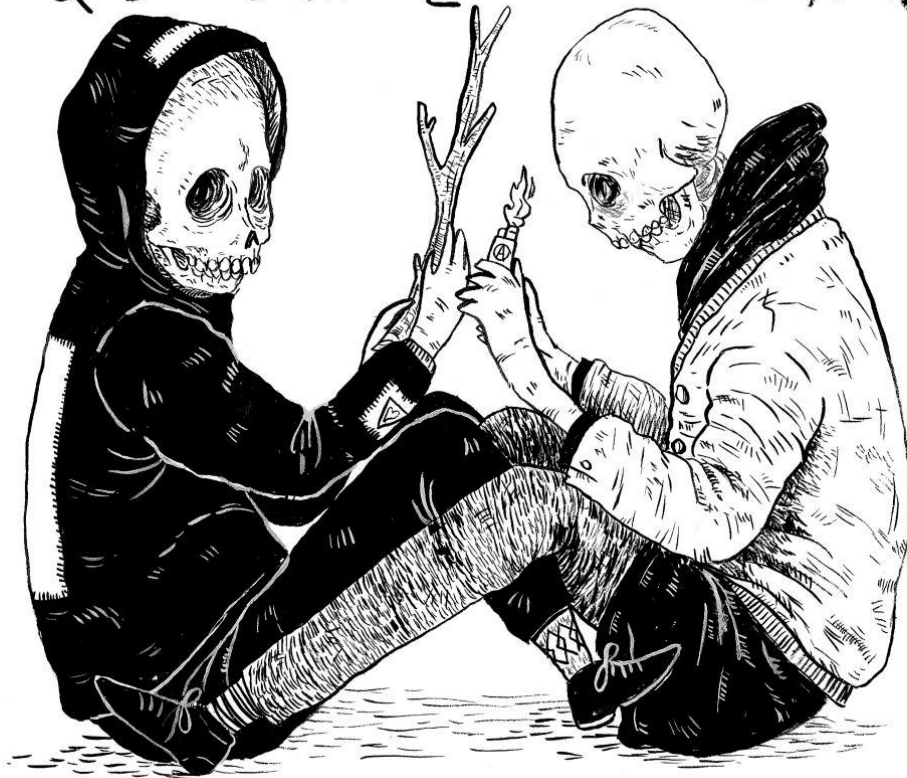
Supongamos por un momento que los países industrializados cuentan con suficiente terreno cultivable para que, en teoría, toda la gente pueda producir su alimento con métodos primitivos. Al no existir un gobierno activo no habrá forma de redistribuir a quienes viven en el campo y asignar a cada familia el lote que le corresponda, lo que resultará en gran confusión y caos. Algunas personas intentarán acaparar más y/o mejor tierra, y otras se les opondrán; se luchará a muerte; surgirán grupos armados que se organizarán con fines defensivos y ofensivos. Si quieres sobrevivir al colapso de este sistema, más te vale estar armado y preparado para defenderte; preparado tanto física como psicológicamente.

Estar armado y preparado para defenderte no sólo será una necesidad; será un deber. Los nazis, los Hell's Angels y el Ku Klux Klan no serán los enemigos más peligrosos entonces, pues si consideramos su carácter rebelde y anárquico, es improbable que se organicen en grupos grandes y eficientes. Mucho más peligrosas serán las personas que hoy constituyen la columna vertebral del sistema; personas acostumbradas a estar en organizaciones disciplinadas: la clase «burguesa», ingenieros, ejecutivos de negocios, burócratas, oficiales militares, policías, etcétera. Esta gente estará ansiosa por restablecer lo antes posible el orden, la organización y el sistema tecnológico. Puede que sus métodos no sean tan crueles como los de los nazis o los Hell's Angels, pero no dudarán en usarla fuerza y la violencia cuando sea necesario para conseguir sus fines. Debes estar preparado para defenderte físicamente de esta gente.

CIVILIZACIÓN, PRIMITIVISMO Y ANARQUISMO

Andrew Flood

HAY QUE QUEMAR LO QUE NOS ENSEÑARON



Durante la última década algunos autores, la mayoría afincados en los EEUU, han hecho una crítica general de la civilización. Algunos de ellos han optado por presentarse a sí mismos como anarquistas, aunque generalmente prefieren presentarse como primitivistas. Su tesis central es que la «civilización» es en sí misma un problema que conduce a nuestro fracaso en llevar una vida agradable. La lucha por el cambio sería, pues, una lucha contra la civilización y por un mundo donde la tecnología haya sido eliminada.

Es una propuesta interesante que tiene algún mérito como ejercicio intelectual. Pero el problema es que algunos de sus partidarios han usado el primitivismo como base para sus ataques contra otras propuestas de cambio social. Para encarar este reto, los anarquistas necesitamos en primer lugar ver si el primitivismo ofrece algún tipo de alternativa realista para el mundo tal como es.

Nuestro punto de arranque es que la expresión «la vida es dura» siempre puede ser contestada con la réplica «es mejor que la alternativa». Esto constituye una prueba importante para todas las críticas al mundo «tal como lo conocemos», incluida la anarquista. ¿Qué problema habría si la alternativa es mejor?

Incluso si no pudiéramos esbozar nuestra «alternativa mejor», las críticas del mundo tal y como lo conocemos podrían tener cierto valor intelectual. Pero tras el desastre del siglo XX, cuando las consideradas alternativas, como el leninismo, crearon dictaduras de gran duración que mataron a millones de personas, la pregunta «¿es vuestra alternativa algo mejor a lo que hay?» tiene que ser hecha a cualquiera que abogue por el cambio.

La crítica primitivista al anarquismo se basa sobre el argumento de que han descubierto una contradicción entre la libertad y la sociedad de masas. En otras palabras, ven imposible que una sociedad que englobe a grupos mayores que una aldea sea una sociedad libre. Si esto fuera cierto, haría inviable la propuesta anarquista de un mundo construido sobre la “libre federación de pueblos, ciudades y campos”. Dichas federaciones y centros de población son evidentemente una forma de sociedad de masas/civilización.

Sin embargo, el movimiento anarquista ha respondido a esta aparente contradicción desde sus orígenes. Ya en el siglo XIX los liberales defensores del Estado apuntaban dicha contradicción para justificar la necesidad de que unos seres humanos mandaran sobre otros. Miguel Bakunin respondió esto en 1871 en su ensayo sobre “La comuna de París y la noción de Estado”:

“Se dice que el acuerdo y la solidaridad universal de los individuos y de la sociedad no podrá darse nunca porque esos intereses, siendo contradictorios, no están en condición de

contrapesarse ellos mismos o bien de llegar a un acuerdo cualquiera. A una objeción semejante responderé que si hasta el presente los intereses no han estado nunca ni en ninguna parte en acuerdo mutuo, ello tuvo su causa en el Estado, que sacrificó los intereses de la mayoría en beneficio de una minoría privilegiada. He ahí por qué esa famosa incompatibilidad y esa lucha de intereses personales con los de la sociedad, no es más que otro engaño y una mentira política, nacida de la mentira teológica que imaginó la doctrina del pecado original para deshonar al hombre y destruir en él la conciencia de su propio valor... Estamos convencidos de que toda la riqueza del desarrollo intelectual, moral y material del hombre, lo mismo que su aparente independencia, son el producto de la vida en sociedad. Fuera de la sociedad, el hombre no solamente no sería libre, sino que no sería hombre verdadero, es decir, un ser que tiene conciencia de sí mismo, que siente, piensa y habla. El concurso de la inteligencia y del trabajo colectivo ha podido forzar al hombre a salir del estado de salvaje y de bruto que constituía su naturaleza primaria. Estamos profundamente convencidos de la siguiente verdad: que toda la vida de los hombres, es decir, sus intereses, tendencias, necesidades, ilusiones, e incluso sus tonterías, tanto como las violencias, y las injusticias que en carne propia sufren, no representa más que la consecuencia de las fuerzas fatales de la vida en sociedad. Las gentes no pueden admitir la idea de independencia mutua, sin renegar de la influencia recíproca de la correlación de las manifestaciones de la naturaleza exterior”.

¿Qué nivel de tecnología?

La mayoría de primitivistas eluden la pregunta de a qué nivel de tecnología querrían retornar escondiéndose bajo el argumento de que ellos no proclaman una vuelta a nada, sino que por el contrario quieren ir hacia delante. Teniendo esto en mente, un resumen de su posición al respecto es que ciertas tecnologías son aceptables, hasta el nivel de una pequeña aldea sustentada por la caza y la recolección. El problema, para los primitivistas, comienza con el desarrollo de la agricultura y de la sociedad de masas.

Por supuesto que “civilización” es un término muy genérico, lo mismo que “tecnología”. Algunos primitivistas han llevado sus argumentos hasta sus conclusiones lógicas. Uno de ellos es John Zerzan, que identifica las raíces del problema en la aparición del lenguaje y del pensamiento abstracto. Éste es el corolario lógico del rechazo primitivista de la sociedad de masas.

Para este artículo tomaré como punto de partida que la forma de sociedad futura propugnada por los primitivistas fuera similar, en lo que a tecnología se refiere, a la que existió hace 12.000 años, en el umbral de la revolución agrícola. Con esto, no quiero decir que pretendan “volver atrás”, algo que de todos modos sería imposible. Pero debido a que buscan ir hacia delante haciendo tabla rasa de toda la tecnología incorporada desde la revolución agrícola, el resultado no puede más que parecerse bastante a las sociedades pre-agrícolas de 10.000 años a.c. Dado que éste es el único modelo que tenemos sobre una sociedad de ese tipo, parece razonable usarlo para examinar los argumentos primitivistas.

Una cuestión de números

Los cazadores-recolectores vivían de la comida que podían cazar o recolectar. Los animales podían ser cazados o atrapados, mientras que lo que se recolectaba era fruta, frutos secos, hierbas y raíces. Hace 12.000 años todo ser humano vivía como cazador-recolector. Hoy sólo un reducido número de individuos lo hace, en regiones aisladas y marginales del planeta como el desierto, la tundra ártica o la selva. Algunos de estos grupos, como los Ache, sólo han empezado a tener contacto con el resto de la humanidad en décadas recientes, otros como los Inuit han tenido contactos desde hace mucho tiempo y han adoptado tecnologías que van más allá de las desarrolladas localmente. Estos últimos grupos forman parte plenamente de la sociedad global y han contribuido al desarrollo de nuevas tecnologías.

En ecosistemas marginales la caza y la recolección a menudo suponen el único modo viable de obtener comida. El desierto es demasiado árido para una agricultura sostenible y el ártico demasiado frío. La única posibilidad restante es el pastoreo, el uso de animales semidomesticados como fuente de alimentación. Por ejemplo, en el ártico escandinavo, el control de movimientos de los renos por parte de los Sami les proporciona recursos alimenticios regulares.

Los cazadores-recolectores sobreviven gracias a la comida que cazan y recolectan. Esto requiere una densidad de población muy reducida; del mismo modo, el crecimiento de la población está limitado por la necesidad de evitar una sobreexplotación de la caza. Demasiada recolección de vegetales comestibles puede asimismo reducir el número de ellos disponibles posteriormente. Aquí reside el principal problema que presenta la idea primitivista de que todo el planeta podría vivir como cazador-recolector: con la comida obtenida en los ecosistemas naturales no se podría alimentar más que a una reducida fracción de la población actual.

Debería ser evidente que la cantidad de calorías que un ser humano puede obtener de una hectárea de bosque de robles es mucho menor que la que puede conseguir de una hectárea de maíz. La agricultura proporciona más,

muchas más, calorías por hectárea que la caza y recolección en el mismo espacio. Esto es así porque hemos estado 12.000 años seleccionando plantas y mejorando las técnicas agrícolas de modo que por hectárea obtenemos cada vez más ejemplares útiles para servirnos de alimento y desechamos plantas que no lo son. Basta comparar cualquier superficie cultivada de cereal con una salvaje para ilustrar esto, la cultivada tendrá ejemplares de cereal mucho mayores que la otra y habrá mucha mayor proporción de cereal que de malas yerbas. Hemos seleccionado plantas que producen una elevada proporción de biomasa comestible.

En otras palabras, un pino puede ser tan bueno o mejor que una lechuga en capturar la energía solar que cae sobre él. Pero con la lechuga un alto porcentaje de la energía capturada se convierte en comida (alrededor de un 75%). Con el pino, la energía no produce alimento que podamos comer. Comparemos el alimento que puede obtenerse de un bosque cualquiera con el que puede obtenerse de un par de metros cuadrados de huerto cultivado incluso con un escaso aporte de energía orgánica y veremos por qué la agricultura es una necesidad para la población del planeta. Un acre de patatas cultivadas ecológicamente puede aportar 15.000 libras de comida. Un cuadrado de 65 metros de lado es algo más grande que un acre.

La población estimada del planeta antes de la aparición de la agricultura (10.000 a.C) estaba según las estimaciones más bajas en torno a los 250.000 habitantes. Otras estimaciones son más elevadas y llegan hasta los 6 o los 10 millones. La población actual de la Tierra se acerca a los 6.000 millones.

Estos 6.000 millones están casi en su totalidad sustentados por la agricultura. No pueden ser mantenidos por la caza y la recolección, incluso se sugiere que los 10 millones de cazadores-recolectores que podían haber existido antes de la agricultura tampoco eran ya sostenibles. La evidencia para esto está en la catástrofe del Pleistoceno, un período entre el 12.000 y el 10.000 a.C. en el cual 200 especies de grandes mamíferos se extinguieron. Una hipótesis de las barajadas es que se debió a un exceso de actividad cazadora. La aparición de la agricultura (y de la civilización), de ser esto cierto, pudo tener que ver también con la ausencia de una amplia gama de caza que forzó a los cazadores-recolectores a sedentarizarse y hallar otras vías para obtener alimento. Lo cierto es que está comprobado que una sobreexplotación de la caza similar tuvo lugar a la llegada del ser humano a islas de la Polinesia. El exceso de caza provocó la extinción del dodo en las islas Mauricio y del moa en Nueva Zelanda, por mencionar algunos ejemplos.

Vivir en la ciénaga en invierno

Para mostrar desde otro ángulo que el primitivismo no puede mantener a

toda la población del planeta usaré Irlanda (donde vivo) como ejemplo. Abandonado a sí mismo, el paisaje irlandés estaría constituido, mayormente, por robledales, algunos avellanos, maleza y ciénagas. Entra en un bosque de robles y a ver cuánta comida encuentras. Bellotas, zarzamoras, algunos ajos silvestres, fresas salvajes, setas comestibles, miel y la carne de animales como el ciervo, la ardilla, la cabra salvaje y la paloma. Pero eso son muchas, pero que muchas menos calorías, que las que aportaría la misma área cultivada con patatas o con trigo. Simplemente, no hay bastante territorio en Irlanda como para alimentar a 5 millones de personas, la población actual de la isla, como cazadores-recolectores.

Los cazadores-recolectores suelen vivir con una densidad de población de 1 habitante por 10 kilómetros cuadrados (la densidad de población actual de Irlanda es de alrededor de 500 habitantes por 10 kilómetros cuadrados). Aplicando este baremo, el número de habitantes de Irlanda debería ser menor de 70.000. Probablemente menos del 20% de Irlanda sea tierra cultivable. Las ciénagas y los pedregales aportan poco en materia de alimentación a los seres humanos. En invierno hay poco que recolectar (quizás algunas nueces escondidas por ardillas y algo de miel salvaje) e incluso sólo esos 70.000 individuos viviendo de la caza extinguirían a los grandes mamíferos (ciervo, cabra salvaje) rápidamente. Las áreas costeras y los grandes ríos y lagos probablemente serían la principal zona de caza y el modo de obtener algo de pesca y de algas comestibles.

Pero aun siendo benévolos y asumiendo que Irlanda podría mantener a 70.000 cazadores-recolectores, resulta que necesitaríamos "eliminar" unos 4.930.000 habitantes. Es decir, el 98'6% de la población actual. La arqueología estima en 7.000 el número de habitantes de Irlanda antes de la llegada de la agricultura.

Al hecho de que cierta cantidad de terreno puede mantener a cierto número de gente dependiendo de cómo sea (o, en este caso, cómo no sea) cultivada se conoce como su "capacidad de carga". Puede calcularse para el planeta como un todo. Un cálculo reciente para los cazadores-recolectores da un máximo de 100 millones, pero para darse cuenta de lo que significa este máximo hay que saber que el máximo para un mundo agrario es de 30.000 millones - iseis veces más que la población actual!

Cojamos este número máximo de 100 millones en vez de la aproximación histórica máxima de 10 millones. Esta sería una estimación generosa, bien por encima de las cifras que los primitivistas se atreven a calcular. Por ejemplo, Ann Thropy estimaba en la revista norteamericana "Earth First!" que "Ecotopía sería un planeta con cerca de 50 millones de habitantes que cazarían y recolectarían para subsistir".

Actualmente el planeta tiene alrededor de 6.000 millones de habitantes. Una vuelta a un planeta "primitivo" requiere, pues, que desaparezcan 5.900 millones. Algo le tiene que pasar al 98% de la población mundial para que los 100 millones de supervivientes tengan una mínima esperanza de una utopía

primitiva sostenible.

¿Juego sucio?

Al llegar a este punto algunos autores primitivistas, como John Moore, protestan, rechazando la sugerencia de "que los niveles de población previstos por los anarco-primitivistas tendrían que ser alcanzados por matanzas colectivas o por campos de exterminio al estilo nazi. No se trata de otra cosa que de difamaciones. El objetivo de los anarco-primitivistas de abolir todas las relaciones de poder, incluido el Estado con todo su aparato administrativo y represivo, y toda clase de partido u organización, significa que cualquier tipo de matanza organizada de este tipo queda fuera de toda duda, así como planes horrendos semejantes".

El problema, John, es que esas "difamaciones" no sólo están basadas en las conclusiones lógicas de las premisas de un mundo primitivista, sino que han sido defendidas explícitamente por otros primitivistas. Los 50 millones de Ann Thropy ya han sido apuntados. Un FAQ primitivista afirma "tendrán lugar drásticos recortes de población sean voluntarios o no. Sería mejor, por razones obvias, que fueran graduales y voluntarios, pero si no los hacemos, la población humana será recortada de todos modos".

La Coalición contra la Civilización escribe "Necesitamos ser realistas acerca de lo que pasaría en el momento de dar el salto a un mundo pos-civilizado. Algo elemental es que gran cantidad de gente moriría en el transcurso del colapso civil. Aunque sea difícil de decírselo a una persona moralista, no podemos pretender que eso no sea así".

Más recientemente Derrick Jensen, en una entrevista recogida en el número 6 de "The 'A' Word Magazine" decía que la civilización "ha de ser combatida activamente, pero no creo que podamos hacerla caer. Lo que podemos hacer es ayudar a la naturaleza a derribarla... Quiero que la civilización colapse y lo quiero ahora". Acabamos de ver más arriba cuáles serían las consecuencias de "derribar" la civilización.

En unas palabras, no son pocos los primitivistas que reconocen que el mundo primitivo que desean requeriría "matanzas colectivas". No me he encontrado con nadie que abogue por "campos de la muerte al estilo nazi", pero quizás John no hace más que extender sobre el tema una cortina de humo. Primitivistas como John Moore pueden seguir negándose a afrontar esta cuestión de las muertes masivas recurriendo a la justificación emocional y a acusar a quienes señalan la necesidad de ellas de recurrir a la "difamación". Pero es él quien aún debe explicar cómo podrían alimentarse 6.000 millones de personas o admitir que el primitivismo no es más que un pasatiempo intelectual.

Mi punto de vista es que cualquiera que se plantee esta necesidad de muertes masivas concluirá que el "primitivismo" no ofrece nada por lo que luchar. Unos pocos, como los superviventistas confrontados a la amenaza de guerra nuclear de los 80, acabarán concluyendo en que todo esto es

inevitable y empezarán a planear cómo sus seres queridos podrían sobrevivir cuando los demás murieran. Pero este grupo está, a mi modo de ver, lejos, muy lejos de cualquier clase de anarquismo. Por tanto, el prefijo de "anarco" que reclaman los primitivistas no tiene razón de ser.

La mayoría de los primitivistas huye de la cuestión de la necesidad de muertes masivas de dos maneras.

Los más conciliadores han decidido que el primitivismo no sea un programa para un modo diferente de funcionamiento del mundo. Existiría como una crítica a la civilización pero no como una alternativa a la misma. Esto es bastante saludable y tiene su valor el re-examinar los presupuestos básicos de la civilización. Pero en ese caso el primitivismo no es un sustituto de la lucha anarquista por la liberación, que incluye el adoptar la tecnología para nuestras necesidades en vez de rechazarla. El problema es que a los primitivistas les gusta atacar los métodos de organización que son necesarios para acabar con el capitalismo. Es bastante razonable si piensas que tienes una alternativa al anarquismo pero bastante nocivo si todo lo que tienes es una crítica interesante.

Otros primitivistas, sin embargo, han tomado el camino del oráculo, diciéndonos que no son más que meros profetas de un Apocalipsis inevitable. Ellos no desean la muerte de 5.900 millones de personas, sólo apuntan que no puede ser evitada. Merece la pena examinar esto detalladamente precisamente porque es bastante desmovilizador. ¿Qué sentido tiene luchar hoy por una sociedad mejor si, al fin y al cabo, mañana o pasado el 98% de nosotros va a morir y todo lo que hemos construido quedará convertido en polvo?

¿Estamos todos condenados?

Los primitivistas no son los únicos que usan la retórica catastrofista para que la gente acepte sus propuestas políticas. Reformistas como George Monbiot usan argumentos del tipo "estamos condenados" para intentar que la gente acepte sus propuestas reformistas a favor de un gobierno mundial. En las últimas décadas, la creencia de que el mundo está de un modo u otro condenado se ha convertido en parte de la cultura común, primero durante la guerra fría y después ante un desastre medioambiental. George Bush y Tony Blair crearon pánico sobre las armas de destrucción masiva para dar cobertura a su invasión de Iraq. La necesidad de examinar y desmontar esos pánicos es clara.

La forma más recurrente de pánico al "fin de la civilización" es la de la crisis energética que hará la vida imposible tal y como la conocemos. Y la energía en la que se centran quienes usan este argumento es el petróleo. Todo lo que producimos, incluida la comida, depende de aportes masivos de energía y el 40% de la energía que se usa en el mundo es generada por el petróleo.

La versión primitivista de esto viene a ser que "todo el mundo sabe que en X años el petróleo se acabará, esto quiere decir que la civilización tocará a su fin y que un montón de gente morirá. Por eso debemos asumir lo inevitable". El argumento del fin del petróleo es para los primitivistas el equivalente de "la crisis económica final que resultará de las contradicciones del capitalismo" para un marxista ortodoxo. Y, exactamente igual que los marxistas ortodoxos, los primitivistas proclaman que la crisis final está a la vuelta de la esquina.

Examinado de cerca, este argumento se desmorona y se hace evidente que ni el capitalismo ni la civilización afrontan una crisis final a causa del fin del petróleo. Esto no es así porque el petróleo sea inagotable, de hecho debemos haber alcanzado el pico de la producción de petróleo hacia 1994. Pero lejos de suponer el fin del capitalismo y de la civilización, es una oportunidad para obtener beneficios y reestructurarse. El capitalismo, a pesar de ser reacio a ello, se está preparando para obtener beneficios por una parte del desarrollo de fuentes de energía alternativas y por otra del acceso a abundantes pero más destructivos yacimientos de combustibles fósiles. El segundo camino lleva, por supuesto, al calentamiento global y otras formas de contaminación mucho peores, pero esto no es suficiente para frenar a la clase capitalista global.

No sólo los primitivistas han quedado hipnotizados por la crisis del petróleo, por eso me ha ocupado del tema en otro ensayo. Pero resumiendo, mientras que el precio del petróleo seguirá subiendo durante décadas, el proceso para desarrollar sustitutos para él está ya en desarrollo. Dinamarca, por ejemplo, se propone producir el 50% de la energía que necesita mediante molinos de viento para el año 2030 y empresas danesas ya están ganando grandes cantidades de dinero porque son las principales productoras de turbinas eólicas. Todo indica que las horas contadas del petróleo supondrán una oportunidad para el capitalismo de obtener ganancias en vez de algún tipo de crisis final para él.

Podría producirse una crisis energética de modo que empezara a subir el precio del petróleo y las tecnologías alternativas aún no fueran capaces de llenar ese 40% de generación de energía que actualmente supone el petróleo. Esto ocasionaría que el petróleo y por tanto el precio de la energía aumentaran aún más, pero esto sólo sería una crisis para los pobres del mundo y no para los potentados, algunos de los cuales incluso sacaría más beneficios. Una crisis energética severa podría desencadenar una caída económica global, pero son los trabajadores los que más sufren sus consecuencias cuando se producen. Hay un buen argumento, el que las elites del mundo ya están preparadas para esas eventualidades, muchas de las recientes guerras de los EEUU se explican en términos de asegurar reservas de petróleo para las compañías norteamericanas.

El capitalismo es capaz de sobrevivir a una crisis muy destructiva. En la II Guerra Mundial muchas de las principales ciudades europeas quedaron destruidas y la mayoría de la industria de la Europa central quedó desecha (por los bombardeos, por la guerra, por la retirada alemana y por el avance

ruso). Millones de trabajadores europeos murieron como resultado de la guerra y de los años que la siguieron. Pero el capitalismo no sólo sobrevivió, sino que floreció, ya que el hambre permitió que se redujeran los salarios y aumentaran los beneficios.

¿Qué pasaría si...?

Sin embargo, está bien especular con la idea del fin del petróleo. Si fuera cierto que no hubiera alternativa ¿qué pasaría? ¿Podría emerger una utopía primitivista del amargo precio de 5.900 personas muertas?

No. Los primitivistas parecen olvidar que vivimos en una sociedad de clases. La población del planeta está dividida entre unos pocos con vastos recursos y poder y el resto de nosotros. No estamos en las mismas condiciones de acceso a los recursos, al contrario, hay una increíble desigualdad. Entre aquellos que perecerían en esas muertes masivas no estarían Rupert Murdoch, Bill Gates o George Bush, dado que esta gente tiene el dinero y el poder que les permiten monopolizar los recursos.

Por el contrario, los primeros en morir en gran número serían los habitantes de las megalópolis más pobres del planeta. En Egipto, El Cairo y Alejandría tienen una población de 20 millones de personas entre las dos. Egipto es dependiente, en materia de alimentación, tanto de la importación como de la agricultura extremadamente intensiva del valle del Nilo y de los oasis. A excepción de una restringida elite, estos 20 millones de habitantes urbanos no tendrían ningún lugar a donde ir y no hay más tierra que pueda ser cultivada. La alta productividad de las cosechas actuales depende en gran parte de elevados aportes de energía barata.

La muerte de millones de personas no es algo que destruya al capitalismo. Al contrario: ha habido periódicos históricos en los que se ha visto como natural e incluso deseable para la modernización del capital. La hambruna de la patata en los años 40 del siglo XIX que redujo la población de Irlanda en un 30% fue vista como deseable por muchos defensores del mercado libre. Del mismo modo, el hambre de 1943/4 en la Bengala inglesa, a causa de la cual murieron cuatro millones de personas. Para la clase capitalista, tales muertes masivas, en particular en las colonias, ofrecen oportunidades para introducir reestructuraciones económicas que de otro modo serían combatidas.

Como resultado real de una crisis de "fin de la energía" veríamos cómo los que manejan el cotarro monopolizan los recursos sobrantes y los usan para alimentar el armamento usado para controlar a aquellos de nosotros lo suficientemente afortunados como para trabajar para ellos en los campos de energías renovables. A la desgraciada mayoría se la mantendría donde está y allí podrían morir tranquilamente. Más parecido a "Matrix" que a una utopía, vaya.

Otro punto que hay que destacar es que la destrucción puede servir para regenerar al capitalismo. Nos guste o no, la destrucción en gran escala permite a algunos capitalistas ganar grandes sumas. Pensemos en la guerra de Iraq. La destrucción de la infraestructura iraquí puede constituir un desastre para los iraquíes, pero está suponiendo una bendición para Halliburton y compañía. No por casualidad la guerra de Iraq está ayudando a los EEUU, donde están establecidas las mayores corporaciones, a hacerse con el control de las zonas del planeta donde se produce y se producirá la mayor parte del petróleo.

Podemos llevar nuestro ejercicio intelectual mucho más lejos. Dejé que imagine por un momento que algunos anarquistas fuéramos transportados como por arte de magia desde nuestro planeta hasta otro planeta parecido a éste. Y que nos encontráramos allí sin ninguna clase de tecnología. Los pocos primitivistas que hubiera entre nosotros puede que empezaran a correr tras los ciervos, pero la mayoría se asentaría y se pondría manos a la obra a crear una civilización anarquista. Muchas de las habilidades que tenemos tal vez no serían allí de utilidad (saber programar, sin ordenadores vale para poco) pero entre nosotros tendríamos conocimientos básicos de agricultura, ingeniería, hidráulica y física. La siguiente vez que los primitivistas merodearan por nuestra zona de asentamiento se encontrarían con un paisaje de granjas y presas.

Tendríamos al menos carros y posiblemente animales domesticados, si de los existentes hubiera alguno bueno para ello. Enviaríamos partidas para buscar yacimientos de carbón y de hierro y si los encontráramos los extraeríamos y transportaríamos el mineral. Si no, estaríamos talando un montón de árboles para convertirlos en leña de la que podríamos usar para extraer hierro o cobre a partir de lo que pudiéramos estar encontrando. El horno y la fundición también formarían parte del panorama. Tenemos algún conocimiento médico y, lo que es más importante, un conocimiento de los gérmenes y de la higiene, de modo que tendríamos tanto un sistema básico de purificación de agua como sistemas para tratar las aguas residuales.

Comprenderíamos la importancia del conocimiento, de modo que tendríamos un sistema educativo para nuestros niños y al menos los rudimentos de un almacenamiento a largo plazo del conocimiento (libros). Podríamos probablemente encontrar los ingredientes para la pólvora, que son bastante comunes, lo cual nos daría la tecnología explosiva necesaria para la minería y la construcción. Si hubiera una cantera de mármol cercana, podríamos ponerla en uso, pues es un material constructivo mucho mejor que la madera o el barro.

La tecnología no nos llegó de los dioses. No fue impuesta al ser humano por alguna misteriosa fuerza exterior. Por el contrario, fue algo que desarrollamos y continuamos desarrollando. Incluso si pudieras dar marcha atrás al reloj, empezaría a contar de nuevo hacia delante. John Zerzan parece ser el único primitivista capaz de reconocer esto y sitúa la aparición del problema en la aparición del lenguaje y del pensamiento abstracto. Él

es al mismo tiempo lúcido y ridículo. Su visión de la utopía requiere no sólo la muerte de la inmensa mayoría de la población mundial, sino que también requeriría una lobotomía con ingeniería genética para quienes sobrevivieran y para sus descendientes. No es por supuesto algo por lo que abogue, sino el punto de llegada lógico de su argumentación.

¿Por qué nos molestamos en rebatir sus tesis?

De modo que ¿por qué emplear tanto espacio en demoler una ideología tan frágil como el primitivismo? Una razón es la desconcertante conexión con el anarquismo que algunos primitivistas buscan establecer. Además es importante denunciar que el primitivismo, tanto por sus implicaciones como por sus proclamas, llama a sus seguidores a rechazar el racionalismo por el misticismo y la fusión con la naturaleza. No es el primer movimiento ecologista irracional que lo hace, un buen segmento del partido nazi alemán provenía de los movimientos de adoración al bosque, a la sangre y a la tierra que surgieron en Alemania con posterioridad al fin de la primera guerra mundial.

Éste no es un peligro imaginario. Dentro del primitivismo una autoproclamada ala irracional, si no ha abogado aún por "campos de la muerte al estilo nazi", sí que ha celebrado abiertamente, como primer paso, las muertes y el asesinato de gran número de personas.

En diciembre de 1997, la publicación norteamericana "Earth First" escribía que "la epidemia del SIDA, lejos de ser un scourge, es un proceso bienvenido en la inevitable reducción de la población humana". Hacia las mismas fechas en Gran Bretaña Steve Booth, uno de los editores de una revista llamada "Green Anarchist", escribía que:

"Quienes pusieron las bombas en Oklahoma tuvieron una idea acertada. La lástima fue que no hicieran explotar ninguna oficina gubernamental más. Incluso así, hicieron lo que pudieron y ahora hay al menos 200 automatones del gobierno que no tendrán nunca más capacidad de oprimir.

La secta del gas sarín de Tokio tuvo una idea acertada. La lástima fue que al probar el gas un año antes del ataque, se pusieron al descubierto. No fueron lo bastante secretistas. Tenían la tecnología para producir el gas pero el método de ponerlo en práctica fue inefectivo. Algún día los grupos serán totalmente secretos y sus métodos de fumigación serán completamente efectivos".

Así es como acabas cuando celebras que la racionalidad deje paso a la irracionalidad. Cuando el sueño de "correr con los ciervos" tiene que

abordar el problema de hacer una revolución en un planeta de 6.000 millones de personas. Las ideas de arriba sólo pueden tener conclusiones reaccionarias. Su lógica es elitista y jerárquica, poco más que una nueva versión semisecular de gente elegida por los dioses que extermina a los no creyentes. Ciertamente, no tiene nada en común con el anarquismo.

Necesitamos más, no menos tecnología

Lo que nos lleva de nuevo al principio. La civilización trae consigo muchos, muchos problemas, pero es mejor que su alternativa. El reto para los anarquistas es transformar esta civilización en una sin jerarquías ni desequilibrios de poder o de riqueza. Este reto no es nuevo, ha sido siempre el reto del anarquismo, como expone la larga cita de Bakunin al principio de este ensayo.

Para hacerlo necesitamos tecnología avanzada para limpiar nuestras aguas, procesar nuestros residuos y vacunar o curar a la gente de las enfermedades de una población muy densa. Con un mundo de sólo 10 millones de habitantes puedes echar basura en el bosque con tal de que sigas moviéndote. Con 6.000 millones, aquellos que cagan los bosques están cagándose en el agua que ellos y quienes están a su alrededor tienen que beber. Según la ONU "cada año, más de 2'2 millones de personas mueren a causa de enfermedades relacionadas con el agua y el sistema de alcantarillado, muchos de ellos niños". Cerca de 1.000 millones de habitantes urbanos no tienen acceso a un alcantarillado sostenible. Se calcula que "en 43 ciudades africanas... el 83% de la población no tiene excusados conectados a un sistema de alcantarillado".

El reto no es simplemente construir una civilización que mantenga los niveles de vida actuales. El reto es elevar el nivel de vida de todos haciéndolo de un modo sostenible. Sólo puede conseguirlo un mayor desarrollo tecnológico unido a una revolución que elimine la desigualdad en todo el planeta.

Es una desgracia que algunos anarquistas que viven en los países más desarrollados, más ricos y más tecnificados prefieran jugar al primitivismo en vez de preocuparse en pensar sobre cómo podemos realmente cambiar el mundo. La transformación global que se requiere hará que todas las revoluciones precedentes parezcan insignificantes.

El principal problema no es simplemente que el capitalismo no tenga el menor reparo en dejar a una gran proporción de la población mundial en la pobreza. El problema es también que el desarrollo se ha orientado a crear consumidores para futuros productos en vez de a proveer a la gente de lo que necesita.

El transporte constituye el ejemplo más sencillo. Exista una gran variedad de medios de transporte de masas que pueden mover gran número de personas de un lugar a otro a gran velocidad. Pues en la última década el

capitalismo se ha concentrado en sistema que usa mayores recursos por viajero tanto en lo que respecta a construirlo como en lo requiere para andar. Es el coche individual.

A lo largo de amplias zonas de las áreas más desarrolladas del mundo esta es prácticamente la única forma de moverse de manera eficiente. El coche ha creado las extensas megalópolis de las cuales quizás sea Los Ángeles el modelo más infame. Allí se ha creado una ciudad cuya disposición urbana hace de la propiedad individual de un coche algo casi obligatorio.

Esta forma de transporte no es una solución para la mayoría de la población mundial. Y no es simplemente que la mayoría no pueda actualmente costearse un coche. Los recursos empleados en la construcción de los 3.000 millones de coches necesarios para que cada humano adulto tuviera uno no existen. Ni existen los recursos (el petróleo) necesarios para que esos 3.000 millones de automóviles marchen.

De modo que mantener las tecnologías existentes y desarrollar otras nuevas no puede consistir simplemente en asumir la producción capitalista (o sus métodos de producción) bajo bandera rojinegra. De la misma manera que la futura sociedad anarquista buscaría abolir el aburrido y monótono trabajo en cadena, necesitaría también cambiar radicalmente la naturaleza de lo producido. A un nivel básico, en lo que se refiere a los transportes, esto podría empezar por una gran reducción en la producción de coches y un gran aumento de la de bicicletas, motocicletas,

trenes, autobuses, camiones y minibuses. No soy ni un "experto en transportes" ni trabajo en el ramo, de manera que no puedo hacer más que tratar de adivinar por dónde irían esos cambios. Pero deberíamos ser conscientes que fuera del mundo occidental la necesidad de transporte a menudo se solventa mediante métodos mucho menos individualistas que aquí. Sólo los ricos pueden permitirse un coche, pero el común de la población se desplaza casi tan rápido como ellos de un punto a otro usando no sólo el autobús y el tren, sino también sistemas colectivos de larga distancia, como taxis colectivos y minibuses que viajan de una localidad a otra cuando están llenos.

Éste es el reto para el anarquismo. No sólo abolir el orden mundial capitalista actual, sino asistir al nacimiento de un mundo nuevo. Un mundo que sea capaz al menos de ofrecer el mismo acceso a los bienes, al transporte, a la sanidad y a la educación que el que goza actualmente la "clase media" en los países escandinavos.



Será esta nueva sociedad la que decida sobre qué nuevas tecnologías se necesitan y cómo adaptar las ya existentes a los retos del mundo nuevo. Es bastante probable que algunas tecnologías, si no descartadas, sí que serán mucho más infravaloradas. Es difícil de creer, por ejemplo, que decidiéramos construir nuevas centrales nucleares. Los organismos genéticamente modificados deberían probar que son algo más que una posibilidad de obtener mayores beneficios y un mayor control sobre el mercado por parte de las corporaciones, al menos probar que los beneficios son mayores que los riesgos.

Mientras el capitalismo exista continuará contaminando el entorno con tal de obtener beneficios. Sólo reaccionará a la crisis energética cuando sea rentable y por ello pasarán muchos años antes de que el petróleo sea reemplazado, y esto posiblemente signifique pobreza y muerte para muchos de los seres humanos más pobres. Pero no podemos solventar estos problemas soñando en una especie de edad de oro perdida donde la población del mundo era tan baja que podía sustentar la caza y la recolección. Sólo podremos aportar una solución construyendo los movimientos masivos que además de derribar el capitalismo abran paso a una sociedad libertaria. Y para el camino necesitamos encontrar formas de frenar e incluso hacer dar marcha atrás a algunos de los nocivos efectos sobre el entorno que está generando el capitalismo.

El primitivismo es un cuento de hadas – no ofrece ningún camino en la lucha por una sociedad libre. A menudo sus adherentes acaban por socavar esa lucha al atacar a las verdaderas cosas, como la organización de masas, que se requieren para conseguirla. Aquellos primitivistas que se planteen seriamente cambiar el mundo deberían replantearse por qué están luchando.

GOLPEAR DONDE G DUELE

Ted Kaczynski



El propósito de este artículo

El propósito de este artículo es señalar un principio muy simple del conflicto humano, un principio que los oponentes del sistema tecnoindustrial parecen pasar por alto. El principio es que en cualquier forma de conflicto, si quieres ganar, tienes que golpear a tu adversario donde le duela.

Tengo que aclarar que cuando hablo de "golpear donde duela" no me refiero necesariamente a un golpe físico o a cualquier otra forma de violencia física. Por ejemplo, en el debate oral, "golpear donde duela" significará expresar los argumentos donde la posición de tu rival es la más vulnerable. En las elecciones presidenciales, "golpear donde duela" significaría ganar a tu oponente los Estados que más votos electorales tengan. Aún así, en la discusión sobre este principio utilizaré la analogía con el combate físico, porque es más gráfico y claro.

Si un hombre te golpea, no puedes defenderte golpeando en respuesta a su puño, porque de esta manera no puedes dañarle. Si lo que quieres es ganar la pelea, tú tienes que golpearle donde le duela. Esto quiere decir que tienes que ir detrás del puño y golpear las partes sensibles y vulnerables del cuerpo del hombre.

Supón que una excavadora propiedad de una industria maderera ha estado

destrozando los bosques cercanos a tu casa y tú quieres que esto se pare. Es la pala de la excavadora la que desgarrar la tierra y derrumba los árboles, pero será una pérdida de tiempo dar mazazos a la pala. Si dedicas mucho tiempo, un día de duro trabajo en la pala con la maza, puedes tener éxito en conseguir hacerla inservible. Pero en comparación con el resto de la excavadora, la pala no es relativamente cara y es fácil de reemplazar. La pala solamente es el "puño" con el que la excavadora golpea la tierra. Para vencer a la máquina tienes que ir por detrás del "puño" y golpear las partes vitales de la excavadora. El motor, por ejemplo, puede ser estropeado con muy poco esfuerzo y tiempo con métodos bien conocidos por muchos radicales. Llegados a este punto debo aclarar que no estoy recomendando que cualquiera dañe una excavadora (a no ser que sea de su propiedad). *Nada en este artículo debe ser interpretado como recomendación de actividades ilegales de cualquier tipo.*

Soy un prisionero, y si alentase a cualquier actividad ilegal este artículo ni siquiera hubiese sido permitido que saliese de la prisión. Uso la analogía de la excavadora sólo porque es gráfica y clara y porque será apreciada por los radicales.



La tecnología es el objetivo

Es sobradamente reconocido que "la variable básica que determina el proceso histórico contemporáneo es proveída por el desarrollo

tecnológico” (Celso Furtado). La tecnología, sobretodo, es responsable de la situación actual del mundo y controlará su desarrollo futuro.

De este modo, la “excavadora” que tenemos que destruir es la propia tecnología moderna. Muchos radicales son conscientes de esto, y por lo tanto creen que la tarea debe ser eliminar el sistema tecno-industrial por entero. Pero desafortunadamente han prestado poca atención a la necesidad de golpear al sistema donde le duela. Destrozar McDonald’s o Starbuck’s es carente de sentido. No es que me importe un bledo McDonald’s o Starbuck’s. Me es igual que alguien los destruya o no los destruya. Pero no es una actividad revolucionaria. Aún en el caso de que todas las cadenas de comida rápida del mundo fuesen eliminadas el sistema tecno-industrial sólo habría sufrido una mínima herida como resultado, pues puede sobrevivir fácilmente sin las cadenas de comida rápida. Cuando atacas McDonald’s o Starbuck’s, no estás golpeando donde duele.

Hace algunos meses recibí una carta de un joven de Dinamarca que creía que el sistema tecno-industrial debía ser eliminado porque, como el decía, “¿Qué ocurriría si seguimos por este camino?” Al parecer, de todas maneras, su forma de actividad “revolucionaria” era asaltar granjas de animales criados para hacer abrigos de pieles. Como forma de reblandecer el sistema tecno-industrial, esta actividad es inútil. Aun cuando los liberadores de animales triunfaran en eliminar la industria peletera completamente, ellos no serían capaces de dañar en absoluto al sistema, porque puede funcionar perfectamente sin las pieles. Estoy de acuerdo que encerrar animales salvajes en jaulas es intolerable, y el poner fin a tal práctica es una causa noble. Pero hay muchas otras causas nobles, como la prevención de accidentes de tráfico, proveer refugio a los sintecho, el reciclaje, o ayudar a la gente mayor a cruzar la calle. No obstante nadie es tan tonto como para confundir esto con lo que son actividades revolucionarias, o para imaginarse que pueden hacer algo para volver más débil al sistema.

La maderera es un objetivo secundario

Para poner otro ejemplo, nadie en su sano juicio cree que nada verdaderamente salvaje puede sobrevivir por mucho tiempo si el sistema tecno-industrial continúa existiendo. Muchos ambientalistas radicales están de acuerdo que esto es la causa y la esperanza para el colapso del sistema. Pero en la práctica todo lo que están haciendo es atacar la industria maderera. Ciertamente, no tengo ninguna objeción al ataque hacia la industria maderera. De hecho, es una causa que siento en mi corazón y me siento feliz por cada logro que los radicales tienen contra la industria maderera.

Además, por razones que necesito explicar aquí, creo que la oposición a

la industria maderera debe ser un componente de los esfuerzos para deshacernos del sistema. Pero, por sí mismo, el ataque a la industria maderera no es un camino efectivo de tomar contra el sistema, ya que suponiendo, cosa poco probable, que los radicales triunfen en parar todas las talas en todas partes del mundo, esto no haría que el sistema se derrumbase. Y no sobreviviría permanentemente la naturaleza salvaje.

Antes o después, el clima político cambiaría y la tala se reanudaría. Aun cuando la tala nunca vuelva a empezar; habría otros caminos a través de los cuales la naturaleza salvaje se destruiría, y si no se destruyese se volvería mediocre y domesticada. La minería y la explotación de minerales, la lluvia ácida, los cambios climáticos y la extinción de especies, destruyen la naturaleza salvaje; la naturaleza salvaje también es domesticada a través del ocio turístico, el estudio científico y la gestión de recursos, y entre otras cosas el rastreo electrónico de animales, la obstrucción de ríos y plantando árboles genéticamente manipulados.

La naturaleza salvaje sólo puede ser salvada permanentemente mediante la eliminación del sistema tecno-industrial, y no puedes eliminar el sistema mediante el ataque a la industria maderera. El sistema sobreviviría fácilmente a la muerte de la industria maderera porque los productos de madera, siendo muy útiles al sistema, pueden ser remplazados si es necesario con otros materiales.

En consecuencia, cuando atacas a la industria maderera no estás atacando donde le duela al sistema. La industria maderera es sólo el "puño" (o uno de los puños) con el cual el sistema destruye la naturaleza salvaje, y, como en una pelea a puñetazos, no puedes ganar golpeando al puño, tienes que ir detrás del puño y golpear a los órganos más sensibles y vitales del sistema. *Mediante acciones legales, por supuesto, como protestas pacíficas.*

Por qué el sistema es resistente

El sistema tecno-industrial es excepcionalmente resistente debido a su autollamada estructura "democrática" que es lo que lo hace flexible. Dado que los sistemas dictatoriales tienden a ser rígidos, las tensiones sociales y la resistencia pueden crecer en ellos al punto de dañarlo o debilitarlo pudiendo llevar esto a una revolución. Pero en un sistema "democrático", cuando la resistencia y las tensiones sociales crecen peligrosamente el sistema retrocede lo suficiente, transige lo suficiente, para hacer aminorar las tensiones hasta un nivel seguro.

Durante la década de 1960 la gente empezó a estar concienciada con la polución medioambiental, sobretudo por lo notablemente contaminado que estaba el aire de nuestras ciudades principales lo que estaba empezando a poner a la gente físicamente incómoda.

Surgieron muchas protestas, suficientes como para que se estableciese la Agencia de Protección Medioambiental y se tomaran otras medidas para aliviar el problema.

Por supuesto, todos sabemos que nuestros problemas medioambientales están muy, muy lejos de ser resueltos. Pero se hizo lo suficiente como para que las protestas públicas amainaran y la presión sobre el sistema se redujera por una serie de años. Así, atacar al sistema es como golpear una pieza de goma. Un golpe con un martillo puede hacer añicos el hierro fundido, porque el hierro fundido es rígido y quebradizo. Pero puedes golpear con fuerza una pieza de goma sin dañarla en absoluto porque es flexible. Cede ante el martillo y se recupera tan pronto como la fuerza del mismo se agota. Eso es lo que sucede con el "democrático" sistema industrial: cede ante la protesta lo suficiente para que ésta pierda su fuerza y su impulso. A continuación, el sistema se recupera. Así, para golpear al sistema donde le duela, tienes que seleccionar cuestiones en las que el sistema no pueda retroceder, en las cuales tenga que luchar hasta el final. Lo que necesitas no es un compromiso con el sistema sino una lucha a vida o muerte.

Es inútil atacar en sus propios valores

Es absolutamente esencial atacar al sistema no en términos de sus propios valores tecnológicamente orientados, sino en términos de valores que son contradictorios a los valores del sistema. Mientras atacas al sistema en términos de sus propios valores, no estás golpeándole donde le duela, y permites al sistema que desinfe la protesta, cediéndola, retrocediéndola. Por ejemplo, si fundamentalmente atacas a la industria maderera sobre las bases de que los bosques son necesarios para preservar los recursos de agua y las oportunidades de recreación, entonces el sistema puede ceder terreno a calmar la protesta sin comprometer sus propios valores.

Los recursos de agua y la recreación son completamente consecuentes con los valores del sistema, y si el sistema retrocede, si restringe la tala en nombre de los recursos de agua y la recreación, entonces él sólo habrá hecho una retirada táctica y no sufre una derrota estratégica para su código de valores. Si impulsas causas de victimización (tales como el racismo, sexismo, homofobia, o la pobreza) no estás desafiando a los valores del sistema y ni siquiera estás forzando al sistema a retroceder o a doblegarse. Estás directamente ayudando al sistema. Los más sabios defensores del sistema reconocen que el racismo, la homofobia y la pobreza son dañinos para el sistema, y es por esto que el sistema combate éstas y otras formas similares de victimización. Los talleres clandestinos, con sus bajos salarios y sus miserables condiciones de trabajo, pueden traer

beneficios a ciertas corporaciones, pero los sabios defensores del sistema saben muy bien que el sistema en su totalidad funciona mejor cuando los trabajadores son tratados decentemente. Convirtiendo los talleres clandestinos en una causa, ayudas al sistema, no lo debilitas. Muchos radicales caen en la tentación de centrarse en cuestiones no esenciales como el racismo, el sexismo, o los talleres clandestinos, porque es fácil. Toman una causa a la cual el sistema puede proporcionar un compromiso y de las cuales pueden conseguir apoyo de gente como Ralph Nader, Winona La Duke, los sindicatos, y todos los otros reformadores. Tal vez el sistema, bajo presión, vaya a retroceder un poco, y los activistas podrán ver resultados visibles de sus esfuerzos, y tendrán la ilusoria satisfacción de que han conseguido algo. Pero en realidad no habrán logrado absolutamente nada en pos de eliminar el sistema tecno-industrial.

La causa de la globalización no es completamente ajena al problema tecnológico. El conjunto de medidas económicas y políticas llamadas "globalización" promueven el crecimiento económico y, en consecuencia, el progreso tecnológico. Aún así, la globalización es una causa de importancia marginal y no un objetivo bien elegido por los revolucionarios. El sistema puede ceder terreno a la causa de la globalización. Sin renegar de la globalización como tal, el sistema puede realizar reformas para mitigar las consecuencias económicas y medioambientales de la globalización para calmar la protesta. En caso de apuro, el sistema incluso se puede permitir renegar por completo de la globalización. El crecimiento y el progreso continuarían de igual modo, tan solo que un poco más lento. Y cuando se lucha contra la globalización no se está atacando los valores fundamentales del sistema. La oposición a la globalización es motivada en términos de conseguir a los trabajadores salarios decentes y defender el medioambiente, y ambas cosas son coherentes con los valores del sistema. (El sistema, por su propia supervivencia, no puede permitir que la degradación medioambiental vaya demasiado lejos). En consecuencia, luchando contra la globalización, no golpeas al sistema donde realmente le duela. Sus esfuerzos pueden promover reformas, pero son inútiles al propósito de deshacerse del sistema tecno-industrial.

Se debe atacar en los puntos decisivos

Para trabajar efectivamente de cara a eliminar el sistema tecno-industrial, los revolucionarios deben atacar aquellos puntos en los que el sistema no puede permitirse ceder terreno. Deben atacar los órganos vitales del sistema. *Por supuesto, cuando uso la palabra "atacar", no me estoy refiriendo al ataque físico, sino solamente a las formas legales de resistencia y protesta.*

EDICIONES EX NIHILO

John Zerzan

LA CATÁSTROFE DEL POSMODERNISMO



Introducción

Madonna, "¿Nos estamos divirtiendo aún?", periódicos de supermercado, Milli Vanilli, realidad virtual, "shop'till you drop [compra hasta caer rendido], la Gran Aventura de PeeWee, el "empowerment" [lo que permite hacer algo lo mejor posible] del New Age/Computer, megatiendas, Talking Heads, películas basadas en tiras cómicas, consumo "verde". Una construcción de lo resueltamente superficial y cínico. Anuncio de Toyota: "Nuevos valores: ahorro, cuidado personal... todas esas cosas". Almacén al por menor: "Contenidos de Estilo"; "Why ask Why? Try Bud Dry" (¿por qué preguntar por qué? Prueba Bud Dry); mirar la televisión interminablemente mientras nos burlamos de ella. Incoherencia, fragmentación, relativismo -hasta e incluyendo el desmantelamiento de la propia noción de significado (¿porqué el récord de la racionalidad ha sido tan pobre?); adopción de lo marginal, mientras se ignora cuán fácilmente los márgenes se han puesto de moda. "La muerte del sujeto" y "la crisis de la representación".

Posmodernismo. Originariamente un tema de la estética, ha colonizado "áreas cada vez más amplias", según Ernesto Laclau, "hasta convertirse en el nuevo horizonte de nuestra experiencia cultural, filosófica y política". "La creciente convicción", como la tiene Richard Kearney, "de que la cultura humana tal como la hemos conocido... ha llegado ahora a su fin". Especialmente en los Estados Unidos, es la intersección de la filosofía postestructuralista con la cada vez más amplia condición de la sociedad: un ethos especializado y, mucho más importante, la llegada de lo que la sociedad industrial moderna había anticipado. El posmodernismo es la contemporaneidad, un embrollo de soluciones a plazos en todos los niveles, donde destacan la ambigüedad, la negativa a examinar los orígenes o los fines, tanto como el rechazo de los planteamientos de oposición, "el nuevo realismo". Al no significar nada y no ir a parte alguna, el pm [posmodernismo] es un milenarismo invertido, una realización de conjunto del sistema de "vida" tecnológico del capital universal. No resulta accidental que la Universidad de Carnegie- Mellon, que en los años 80 fue la primera en exigir que todos los estudiantes estuvieran equipados con ordenadores, estableciera "el primer programa de estudios postestructuralista del país".

El narcisismo del consumidor y un "¿qué más da?" universal señalan el fin de la filosofía como tal y el esbozo de un paisaje, de acuerdo con Kroker y Cook, de "desintegración y decadencia sobre la irradiación de fondo de la parodia, el kitsch y el agotamiento". Henry Kariel concluye que "para el posmodernismo, es sencillamente demasiado tarde para oponerse al impulso de la sociedad industrial". Superficie, novedad, contingencia: no hay ningún fundamento a mano para criticar nuestra crisis. Si el posmodernismo típico se resiste a conclusiones generalizables, en favor de un supuesto pluralismo y de una perspectiva abierta, también es razonable

(si se nos permite utilizar tal palabra) predecir que si y mientras vivimos en una cultura completamente pm, ya no sabremos cómo formular eso.

La primacía del lenguaje y el fin del sujeto

Desde el punto de vista del pensamiento sistemático, la creciente preocupación por el lenguaje es un factor clave explicable por el clima pm de enfoques estrechos y de retroceso. El llamado "descenso al lenguaje", o "giro lingüístico", ha impuesto la presunción posmodernista-postestructuralista de que el lenguaje constituye el mundo humano y el mundo humano la totalidad del mundo. Principalmente en este siglo [el siglo XX], el lenguaje fue ocupando la parte central de la filosofía, entre figuras tan diversas como Wittgenstein, Quine, Heidegger o Gadamer, en tanto crecía la atención hacia la teoría de la comunicación, la lingüística y la cibernética, y los lenguajes informáticos demostraban un énfasis similar durante décadas en la ciencia y la tecnología. Este bien pronunciado giro hacia el lenguaje fue adoptado por Foucault como un "salto decisivo hacia una forma de pensamiento completamente nueva". De una manera menos positiva, se lo puede explicar al menos parcialmente desde la perspectiva del pesimismo que siguió al declive del impulso de oposición de los años 60. La década del 70 fue testigo de un alarmante repliegue dentro de lo que Edward Said llamó el "laberinto de la textualidad", como opuesto a la ocasional actividad intelectual rebelde del período anterior.

Quizá no sea paradójico que el "fetiche de lo textual", como señaló Ben Agger, "desplegara su atracción en una época en que los intelectuales eran despojados de sus palabras". El lenguaje se degrada cada vez más, vaciado de sentido, sobre todo en su uso público. Ya no se puede confiar en las palabras, y esto forma parte de una amplia corriente antiteórica, detrás de la cual se oculta una derrota mucho mayor que la de los 60: la de la herencia completa de la racionalidad de la Ilustración. Hemos dependido del lenguaje como de la doncella supuestamente fiel y transparente de la razón, ¿y adónde nos ha llevado? Auschwitz, Hiroshima, miseria psíquica de las masas, destrucción inminente del planeta, por mencionar sólo unas pocas cosas. abrazamos el posmodernismo, con sus vueltas evidentemente extravagantes y fragmentadas. Saints and Postmodernism (1990), de Edith Wyschograd, no sólo da testimonio de la ubicuidad del "enfoque" pm -no hay, en apariencia, ningún campo fuera de su alcance-, sino que además reflexiona convincentemente sobre la nueva orientación: "El posmodernismo, como estilo discursivo 'filosófico' y 'literario', no puede apelar francamente a las técnicas de la razón, instrumentos ellas mismas de la teoría, sino que debe forjar nuevos y necesariamente misteriosos medios para socavar los fervores de la razón".

El antecedente inmediato del posmodernismo/postestructuralismo,

imperante en los años 50 y buena parte de los 60, se organizó en torno a la centralidad que otorgaba al modelo lingüístico. El estructuralismo aportó la premisa de que el lenguaje constituye nuestro único medio para acceder al mundo de los objetos y de la experiencia y su ensanche; de que el significado surge completamente del juego de las diferencias dentro de sistemas de signos culturales. Levi- Strauss, por ejemplo, explicó que la clave de la antropología yace en el descubrimiento de leyes sociales inconscientes (por ejemplo, aquellas que regulan los vínculos matrimoniales y de parentesco), que están estructuradas como el lenguaje. Fue el lingüista suizo Saussure quien subrayó, en un paso muy influyente para el posmodernismo, que el significado no reside en una relación entre una proposición y aquello a lo que se refiere, sino en la relación de unos signos con otros. La creencia saussuriana en la naturaleza cerrada, autorreferencial del lenguaje, implica que todo está determinado dentro de éste, llevando al abandono de nociones extrañas como alienación, ideología, represión, etc., y concluyendo que lenguaje y conciencia son prácticamente lo mismo.

Dentro de esta trayectoria, que rechaza la concepción del lenguaje como un medio externo desplegado por la conciencia, aparece el también muy influyente neofreudiano Jacques Lacan. Para él, no sólo la conciencia está impregnada completamente por el lenguaje y no existe por sí misma aparte del lenguaje; incluso "el inconsciente está estructurado como un lenguaje".

Pensadores anteriores, Nietzsche y Heidegger especialmente, ya habían sugerido que un lenguaje diferente o una relación modificada con el lenguaje podía traer de algún modo nuevas e importantes intuiciones. Con el giro lingüístico de los tiempos más recientes, hasta el concepto de un individuo que piensa como base del conocimiento llegó a ser dudoso. Saussure descubrió que "el lenguaje no es una función del sujeto hablante", sino que por el contrario es el que le da voz a éste, ocupando así la primacía. Roland Barthes, cuya carrera se desarrolla en los períodos estructuralista y postestructuralista, decidió que "es el lenguaje el que habla, no el autor", observación a la que se equipara la de Althusser de que la historia es "un proceso sin sujeto".

Si el sujeto es visto esencialmente como una función del lenguaje, la sofocante mediación de éste y la del orden simbólico en general ascienden al primer lugar de la agenda. Así, el posmodernismo se flagela tratando de comunicar lo que se encuentra más allá del lenguaje, "para mostrar lo inmostrable". Mientras tanto, dada la duda radical introducida en cuanto a la disponibilidad para nosotros de un referente en el mundo exterior al lenguaje, lo real desaparece de la reflexión. Jacques Derrida, la figura central del ethos posmodernista, procede como si la conexión entre las palabras y el mundo fuera arbitraria. El objeto mundo no desempeña ningún papel

para él. El agotamiento del modernismo y la aparición del posmodernismo requieren, antes de volver a Derrida, unos pocos comentarios más sobre los precursores y el cambio más amplio en la cultura. El posmodernismo plantea cuestiones sobre la comunicación y el significado, de manera que la categoría de la estética, al menos, se convierte en problemática. Para el modernismo, con su feliz creencia en la representación, el arte y la literatura mantienen como mínimo cierta promesa de aportar una visión de realización y armonía. Hasta el fin del modernismo, la "alta cultura" fue considerada como un depósito de sabiduría moral y espiritual. Ahora no parece existir tal creencia, al revelar quizá la ubicuidad de la cuestión del lenguaje el vacío dejado por el fracaso de los otros candidatos a unos comienzos promisorios para la imaginación humana. En los años 60 el modernismo pareció haber alcanzado el fin de su desarrollo, abriendo paso el canon austero de su pintura (por ejemplo, Rothko o Reinhardt) a los esponsales del acrílico pop art con la cultura de consumo comercial vernácula. El posmodernismo, y no sólo en las artes, es el modernismo sin las esperanzas y sueños que hicieron soportable la modernidad.

En las artes visuales, se verifica una extendida tendencia "fast food", en la dirección de un entretenimiento fácilmente consumible. Howard Fox observa que "tal vez la artificiosidad sea la principal cualidad del arte posmoderno". Una decadencia o agotamiento del desarrollo se observa también en las sombrías pinturas de Eric Fischl, donde a menudo cierto horror parece acechar bajo la superficie. Esta cualidad vincula a Fischl, pintor pm esencial de Norteamérica, a la igualmente siniestra Twin Peaks y a la figura pm esencial de la televisión, David Lynch. La imagen, desde Warhol, es autoconscientemente una mercancía reproducible mecánicamente y ésta es la razón de fondo tanto de la superficialidad como de la nota común espectral y ominosa.

El eclecticismo tan frecuentemente notado del posmodernismo es un reciclaje arbitrario de fragmentos de aquí y de allá, especialmente del pasado, que a menudo asume la forma de la parodia y del kitsch. Desmoralizado, desrealizado, deshistorizado, el arte ya no puede tomarse a sí mismo en serio. La imagen no se refiere ya en primer lugar a algún "original", situado en alguna parte del mundo "real"; se refiere, y de manera creciente, sólo a otras imágenes. Así, refleja lo perdidos que estamos, cuán separados de la naturaleza, en el mundo cada vez más mediado del capitalismo tecnológico.

El término posmodernismo se aplicó por primera vez, en los años 70, a la arquitectura. Christopher Jencks escribió sobre una propuesta antiprograma y propluralista, el abandono del sueño modernista de la forma pura en favor de la escucha de "los múltiples lenguajes de la gente". Más honestas son la celebración de Las Vegas de Robert Venturi y la admisión por parte de Piers Gough de que la arquitectura pm no se

interesa más por la gente de lo que lo hizo la arquitectura modernista. Los arcos y columnas puestos en Los compartimientos modernistas son una frágil fachada de la travesura y la individualidad, que ciertamente no transforma las concentraciones anónimas de riqueza y poder por debajo.

Los escritores posmodernistas cuestionan los fundamentos mismos de la literatura, en vez de seguir creando la ilusión de un mundo externo. La novela reorienta su atención sobre sí misma. Donald Barthelme, por ejemplo, escribe historias que parecen recordarle siempre al lector que son artificios. Al protestar contra la exposición, el punto de vista y otros patrones de la representación, la literatura pm exhibe su incomodidad con las formas suavizadas y domesticadas por los productos culturales. Mientras el distante mundo se vuelve más artificial y su sentido menos sujeto a nuestro control, el nuevo planteamiento revelaría más bien la ilusión aun a costa de no decir ya nada. Aquí y en todas partes el arte lucha contra sí mismo, y sus anteriores exigencias de ayudarnos a comprender el mundo se desvanecen, en tanto el concepto de imaginación incluso pierde su fuerza.

Para algunos, la pérdida de la voz narrativa o el punto de vista es equivalente a la pérdida de nuestra capacidad para situarnos a nosotros mismos históricamente. Para los posmodernistas esta pérdida representa cierta liberación. Raymond Federman, por ejemplo, ensalza en la ficción venidera el hecho de que "estará en apariencia libre de cualquier significado... deliberadamente ilógica, irracional, irrealista, no deductiva e incoherente".

La fantasía, en ascenso durante décadas, es una forma común del posmodernismo, que lleva consigo el recordatorio de que lo fantástico enfrenta a la civilización con las propias fuerzas que ésta debe reprimir para sobrevivir. Pero es una fantasía que, igualando a la desconstrucción y a los elevados niveles de cinismo y resignación en la sociedad, no cree en sí misma hasta el punto de una gran comprensión o comunicación. Los escritores pm parecen ahogarse en los pliegues del lenguaje, transmitiendo poca cosa más que su actitud irónica respecto a las más tradicionales exigencias de verdad y sentido de la literatura. Quizá sea característica la novela de Laurie Moore, *Like Life* [Como la vida] (1990), cuyo título y contenido ponen de manifiesto una retirada de la vida y una inversión del Sueño Americano, en el que las cosas sólo pueden ir a peor.

La celebración de la impotencia

El posmodernismo subvierte dos de los principios centrales del humanismo de la Ilustración: el poder del lenguaje para configurar el mundo y el poder de la conciencia para dar forma a un yo. De este modo nos encontramos con el vacío posmodernista, la noción general de que el anhelo de

emancipación y libertad prometidos por los principios humanistas de la subjetividad no puede ser satisfecho. El pm considera al yo como una convención lingüística. Como señaló William Burroughs: "Nuestro 'yo' es un concepto completamente ilusorio". Resulta obvio que el alabado ideal de la individualidad ha estado bajo presión durante mucho tiempo. El capitalismo, en realidad, ha hecho una profesión de fe de la exaltación del individuo mientras lo destruía (a él y a ella). Y las obras de Marx y Freud han hecho mucho por mostrar como descaminada e ingenua la creencia en el yo kantiano racional y soberano a cargo de la realidad, junto a sus intérpretes estructuralistas más recientes, Althusser y Lacan, que han contribuido a la empresa y la han actualizado. Pero en esta época la presión es tan extrema que el término "individuo" se ha vuelto obsoleto, siendo reemplazado por el de "sujeto", que incluye siempre el aspecto de estar sujetado (como, por ejemplo, en el término más antiguo "súbdito del rey"). Incluso ciertos radicales libertarios, como el grupo Interrogaciones en Francia, se suman al coro posmodernista para rechazar al individuo como un juicio de valor, debido a la degradación de la categoría por la ideología y la historia.

Así, el pm revela que la autonomía ha sido mayormente un mito y que los acariciados ideales de dominio y voluntad son similarmente engañosos. Pero si junto con esto se nos prometió un nuevo y serio intento de desmistificar la autoridad, oculta detrás de las máscaras de una "libertad" humanista burguesa, lo que en realidad se consiguió fue una dispersión del sujeto tan radical como para volverlo impotente, incluso no existente, como cualquier clase de agente. ¿Quién o qué queda para lograr la liberación, o es ésta una idea fantástica más? La actitud posmoderna necesita esto: borrar a la persona, en tanto que la existencia misma de su propia crítica depende de ideas desacreditadas como la de subjetividad. Fred Dallmayr, al reconocer el extendido atractivo del antihumanismo contemporáneo, advierte que las primeras víctimas son la reflexión y el sentido de los valores. Afirmar que somos en primer lugar instancias del lenguaje significa obviamente despojarnos de nuestra capacidad para comprender el todo, en una época que nos convoca urgentemente a hacerlo. No es de extrañar que para algunos el pm sea igual, en la práctica, a un mero liberalismo sin sujeto, mientras que las feministas que intentan definir o reclamar una identidad femenina autónoma serán también, probablemente, disuadidas.

El sujeto posmoderno, lo que presumiblemente ha quedado de la máscara del sujeto, parece ser sobre todo la personalidad construida por y para el capital tecnológico, descrita por el teórico de la literatura marxista Terry Eagleton como "la red dispersa, descentrada, de vínculos libidinales, vaciada de sustancia ética e interioridad psíquica, la función efímera de este o aquel acto de consumo, experiencia mediática, relación sexual o tendencia de la moda". Si la definición de Eagleton del no-sujeto actual tal como fue anunciado por el pm es infiel al

punto de vista de éste, resulta difícil encontrar fundamentos para distanciarse de su acerbo resumen. Con el posmodernismo, incluso la alienación se disuelve, ipuesto que ya no hay sujeto para ser alienado! La fragmentación y la impotencia contemporáneas difícilmente podrían ser anunciadas más completamente, o la ira existente y el desamor más plenamente ignorados.

Derrida: desconstrucción y "différance"

Por ahora, es suficiente lo dicho sobre el trasfondo y los rasgos generales. El planteamiento posmoderno específico más influyente ha sido el de Jacques Derrida, planteamiento que se conoce desde los años 60 como desconstrucción. En filosofía, el posmodernismo significa sobre todo los escritos de Derrida, y esta perspectiva, la más temprana y la más extrema, ha encontrado una resonancia mucho más allá de la filosofía, en la cultura popular y su entorno.



Ciertamente, el "giro lingüístico" se relaciona con la aparición de Derrida, lo que hace que David Wood llame a la desconstrucción al "cambio absolutamente inevitable de la filosofía actual", no obstante plantear una ineludible dificultad

como lenguaje escrito. Este lenguaje no es inocente o neutral, sino que lleva consigo un considerable número de supuestos que han sido el impulso de su desarrollo, y muestra lo que Derrida ve como la naturaleza fundamentalmente autocontradictoria del discurso humano. El Teorema de Incompletitud del matemático Kurt Gödel afirma que cualquier sistema formal puede ser, o bien consistente o bien completo, pero no ambas cosas. De una manera

bastante parecida, Derrida declara que el lenguaje se vuelve constantemente contra sí mismo, de modo tal que, analizado de cerca, nunca decimos lo que queremos decir, o nunca queremos decir lo que decimos.

Pero como los semiólogos antes de él, también sugiere al mismo tiempo que un método destructivo podría desmitificar los contenidos ideológicos de todos los textos, interpretando todas las actividades humanas esencialmente como textos. La contradicción básica y la estrategia de encubrimiento inherente a la metafísica del lenguaje en su más amplio sentido se podrían poner al descubierto, de lo

que resultaría un tipo de conocimiento más profundo.

Lo que opera contra esta última exigencia, con su promesa política insinuada permanentemente por Derrida, es precisamente el contenido de la deconstrucción; ésta considera el lenguaje como una fuerza independiente en movimiento constante, que no permite una estabilización del significado o una comunicación precisa, como se ha dicho más arriba. A este flujo generado internamente, lo llamó "différance", y esto es lo que lleva a la idea misma de significado a la destrucción, junto a la naturaleza autorreferencial del lenguaje, que, como se observó anteriormente, sostiene que no hay ningún espacio más allá del lenguaje, ningún "ahí fuera" para el significado que exista de algún modo. La intención y el sujeto son aplastados, y lo que se revela no son cualesquiera "verdades internas", sino una proliferación infinita de significados posibles generados por la *différance*, el principio que caracteriza a la lengua. El significado dentro del lenguaje también se hace elusivo por la insistencia de Derrida en que éste es metafórico y, por tanto, no puede transmitir directamente la verdad, una noción tomada de Nietzsche y que borra la distinción entre filosofía y literatura. Todas estas intuiciones contribuyen supuestamente a la naturaleza audaz y subversiva de la deconstrucción, pero también plantean con seguridad algunas preguntas básicas. Si el significado es impreciso, ¿cómo el razonamiento y los términos de Derrida no son también imprecisos, imposibles de fijar? Éste ha replicado a sus críticos, por ejemplo, que no tienen claro su significado, mientras que su "significado" es que no puede haber ningún significado definible, claro. Y aunque su entero proyecto se dirige, en un sentido importante, a subvertir todas las pretensiones del sistema a cualquier clase de verdad trascendente, eleva la *différance* al estatus trascendente de cualquier primer principio filosófico.

Para Derrida, ha sido la valorización del habla por encima de la escritura lo que ha llevado al pensamiento occidental a pasar por alto la ruina que el lenguaje en sí mismo provoca en la filosofía. Al privilegiar la palabra hablada, se produce un falso sentido de inmediatez, la noción inválida de que en el habla se presenta la cosa misma y la representación triunfa. Pero el habla no es más "auténtica" que la palabra escrita, no es en absoluto inmune al fracaso del lenguaje para entregarnos exacta o definitivamente los bienes (de la representación). Es el deseo extraviado de presencia lo que caracteriza a la metafísica de Occidente, un deseo irreflexivo de éxito de la representación. Es importante notar que a causa de que Derrida rechaza la posibilidad de una existencia inmediata, ataca la eficacia de la representación, pero no la categoría en sí misma. Se burla del juego, pero igual lo juega. La *différance* (más tarde, simplemente "différence") pasa a ser indiferencia, debido a la inaccesibilidad de la verdad o el significado, y desemboca absolutamente en el cinismo.

Muy temprano discutió Derrida los pasos falsos de la filosofía en el área de la presencia, en relación a la búsqueda atormentada de ésta por Husserl. Luego desarrolló su teoría de la "gramatología", donde devolvió a la escritura su propia primacía, en contraste con el sesgo fonocéntrico de Occidente, o su valorización del habla. Lo hizo, sobre todo, criticando a aquellas figuras mayores que cometieron el pecado de fonocentrismo, incluidos Rousseau, Heidegger, Saussure y Levy-Strauss, lo cual no significa que no reconociera su deuda con los tres últimos.

Como si recordara las implicaciones obvias de su planteamiento destructivo, los escritos de Derrida se alejaron en los años 70 de las discusiones filosóficas directas precedentes. Glas (1974) [extractos en castellano, revista *Anthropos*, Barcelona, suplemento 32, mayo 1992, trad. de C. de Peretti y L. Ferrero] es una mezcla de Hegel y Genet, en la que la argumentación es reemplazada por la libre asociación y los malos juegos de palabras. Aunque desconcertante incluso para sus más fervientes admiradores, Glas está ciertamente en consonancia con el principio de la ambigüedad inevitable del lenguaje y busca subvertir las pretensiones del discurso metódico. Spurs (1978) [Espolones. Los estilos de Nietzsche, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981] es un extenso estudio sobre Nietzsche que finalmente se centra no en lo publicado por éste, sino en la nota manuscrita en el margen de uno de sus cuadernos: "He olvidado mi paraguas". Existen posibilidades infinitas, y sobre las cuales no se puede tomar decisión alguna, en cuanto al significado o importancia –si alguna tiene– de este comentario garabateado. Ésta, por supuesto, es la manera de Derrida de sugerir que lo mismo se puede decir de todo lo que escribió Nietzsche. El lugar que ocupa el pensamiento, según la deconstrucción, está claramente (digamos mejor, oscuramente) al lado de lo relativo, de lo fragmentado, de lo marginal.

Indudablemente, el significado no es algo que se pueda atribuir, si es que siquiera existe. Al comentar el *Fedro*, de Platón, el maestro de la descomposición llega tan lejos como para afirmar que "como cualquier otro texto, [éste] no puede ser abarcado, al menos de una manera virtual, dinámica, lateral, por la totalidad de las palabras que componen el sistema del lenguaje griego".

Ligado a esto, tenemos la oposición de Derrida a las oposiciones binarias, como literal/metafórico, serio/divertido, profundo/superficial, naturaleza/cultura, ad infinitum. Las considera como jerarquías conceptuales básicas, pasadas de contrabando principalmente por el propio lenguaje, el cual crea la ilusión de nitidez u orientación. Declara además que la obra destructiva de derrocamiento de estos pares, que valorizan a uno de los dos términos por encima del otro, lleva a un derrocamiento político y social de las jerarquías reales, no conceptuales. Pero rechazar

automáticamente todas las oposiciones binarias es una propuesta metafísica en sí misma; de hecho, pasa por alto la política y la historia, más allá del fallo de ver en los opuestos, con todo lo impreciso que éstos puedan ser, nada más que una realidad lingüística. En el desmantelamiento de todos los binarismos, la deconstrucción apunta a "concebir la diferencia sin oposición". Lo que en pequeñas dosis podría parecer un intento saludable, el escepticismo sobre lo nítido, sobre las caracterizaciones de lo uno/o lo otro, procede a la muy cuestionable prescripción de rechazar todo lo que sea inequívoco. Decir que no puede haber ninguna postura de sí o no, es equivalente a la parálisis del relativismo, en el que la "impotencia" se convierte en la estimada compañera de la "oposición".

Quizás el caso de Paul De Man, quien extendió y profundizó las posiciones deconstruccionistas seminales de Derrida (y en opinión de muchos, superándolo), sea instructivo. Poco después de la muerte de De Man, en 1985, se descubrió que de joven había escrito varios artículos periodísticos antisemitas y pro-nazis en la Bélgica ocupada. La categoría de este brillante deconstruccionista de Yale, y en realidad, para algunos, el valor filosófico y moral de la deconstrucción misma, fue puesta en cuestión por la sensacional revelación. De Man, como Derrida, había subrayado "la duplicidad, la confusión, la falsedad que damos por supuestas en el uso del lenguaje". A mi entender, coherente con esto, a pesar de su descrédito, fue el tortuoso comentario de Derrida sobre el período colaboracionista de De Man: en resumen, "¿cómo podemos juzgar, quién tiene derecho a decir? "Un testimonio ruin de la deconstrucción, considerada hasta cierto punto como una etapa entre los antiautoritarios.

Derrida anunció que la deconstrucción "instigaba a la subversión de todo reino". En realidad, él mismo se ha mantenido dentro del académicamente seguro reino de la invención de cada vez más ingeniosas complicaciones textuales, para seguir en actividad y evitar reflexionar sobre su propia situación política. Uno de los conceptos centrales de Derrida, la diseminación, describe el lenguaje, bajo el principio de la diferencia, no tanto como una rica cosecha de significados sino como una especie de pérdida y derramamiento infinitos, con el significado que aparece en todas partes y se evapora prácticamente a la vez. Este flujo del lenguaje, incesante e insatisfactorio, es el paralelo más perfecto de aquello en que consiste el meollo del crédito al consumo y su circulación infinita de no-significación. Así, Derrida, inconscientemente, eterniza y universaliza la vida sometida, convirtiendo a la comunicación humana en su imagen. El "todo reino" que deseaba ver subvertido por la deconstrucción ha sido, en su lugar, extendido y considerado como absoluto.

Derrida representa tanto la muy trillada tradición francesa de la explicación de textos, como la reacción contra la veneración igualmente francesa por el

lenguaje clasicista cartesiano, con sus ideales de claridad y equilibrio. La desconstrucción emergió también, en cierta medida, como parte del elemento original de la cercana revolución de 1968, especialmente la revuelta estudiantil contra la esclerosada educación superior en Francia. Algunos de sus términos clave (por ejemplo, diseminación) fueron tomados de las lecturas heideggerianas de Blanchot, con lo cual no se le pretende negar al pensamiento de Derrida una significativa originalidad. Presencia y representación se ponen permanentemente una a otra en tela de juicio, mostrando al sistema subyacente como infinitamente agrietado, y esto en sí mismo es una contribución importante.

Desgraciadamente, la transformación de la metafísica en una cuestión de escritura, en la que los significados se escogen prácticamente a sí mismos y no pudiéndose demostrar así que un discurso (y por consiguiente un modo de acción) sea mejor que otro, parece menos que radical. La desconstrucción es abrazada ahora por los titulares de los departamentos de inglés, las asociaciones profesionales y otros cuerpos de importancia porque plantea el tema de la representación tan débilmente. La desconstrucción de la filosofía de Derrida admite que debe dejar intacto el propio concepto cuya falta de fundamentos revela. En la medida en que encuentra insostenible la noción de una realidad independiente del lenguaje, la desconstrucción no puede prometer la liberación de la famosa "casa-prisión del lenguaje". La esencia del lenguaje y la primacía de lo simbólico no son abordados realmente, pero se los muestra tan ineludibles como inadecuados son para la satisfacción. Ninguna salida; como declaró Derrida: "No se trata de lanzarse a un nuevo orden no represivo (no hay ninguno)".

La crisis de la representación

Si la contribución de la desconstrucción es una erosión de nuestra certidumbre en la realidad, ella olvida que la realidad -la publicidad y la cultura de masas, para mencionar sólo dos ejemplos superficiales- ya ha consumado esto. Así, el punto de vista esencialmente posmoderno expresa el movimiento del pensamiento desde la decadencia hasta su elegía, o fase pos-pensamiento, o como lo sintetizó John Fekete, "la crisis más profunda del espíritu occidental, la pérdida de vigor más honda"

La sobrecarga de representación de hoy sirve para subrayar el empobrecimiento radical de la vida en la sociedad de clases tecnológica -la tecnología es privación. La teoría clásica de la representación sostenía que el significado o verdad antecedió y ordenaba las representaciones que transmitía. Pero ahora podemos vivir en una cultura posmoderna donde la imagen ha llegado a ser menos la expresión de algo individual que el producto de una tecnología

consumista anónima. Cada vez más mediada, la vida en la Era de la Información está controlada crecientemente por la manipulación de los signos, los símbolos, el marketing y las encuestas. Nuestra época, dice Derrida, es "una época sin naturaleza".

Todas las formulaciones de lo posmoderno concuerdan en percibir una crisis de la representación. Derrida, como se observó, empezó a cuestionar la naturaleza misma del proyecto filosófico en cuanto fundado en la representación, planteando ciertas cuestiones insolubles sobre la relación entre representación y pensamiento. La desconstrucción socava las exigencias epistemológicas de la representación, al mostrar que el lenguaje, por ejemplo, resulta inadecuado para la tarea de la representación. Pero este socavamiento elude abordar la naturaleza represiva de su objeto, insistiendo, otra vez, en que la presencia pura, el espacio más allá de la representación, sólo puede ser un sueño utópico. No puede haber un contacto no mediado o comunicación, sólo signos y representaciones; la desconstrucción es una búsqueda de la presencia y la plenitud interminable y necesariamente pospuesta.

Jacques Lacan, compartiendo la misma resignación que Derrida, por lo menos muestra algo más en lo que se refiere a la esencia maligna de la representación. Ampliando a Freud, determinó que el sujeto está constituido y alienado a la vez por su entrada en el orden simbólico, especialmente el lenguaje. Mientras rechaza la posibilidad del retorno a un estado de pre-lenguaje en el que la promesa rota de la presencia se podría cumplir, al menos puede captar la apoplejía fundamental en que consiste la sumisión de los libres deseos al mundo simbólico, la capitulación de la singularidad ante el lenguaje. Lacan llamó indecible al gozo porque éste sólo puede darse propiamente fuera del lenguaje: esa felicidad que es el deseo de un mundo sin la fractura del dinero o la escritura, una sociedad sin representación.

La incapacidad para generar significados simbólicos es, irónicamente en cierto modo, el problema básico del posmodernismo. Éste culmina su actitud en la frontera entre lo que puede ser representado y lo que no puede serlo, una solución a medio camino (en el mejor de los casos) que se niega a negar la representación. (En lugar de ofrecer aquí argumentos en favor del punto de vista que considera lo simbólico como represivo y alienante, remito al lector a los primeros cinco ensayos de mi *Elements of Refusal* [Left Bank Books, 1988], que tratan sobre el tiempo, el lenguaje, el número, el arte y la agricultura como extrañamientos culturales debidos a la simbolización.) Mientras tanto, un público alejado y exhausto pierde interés en el presunto solaz de la cultura, y con la profundización y espesamiento de la mediación surge el descubrimiento de que quizás éste haya sido siempre el significado de la cultura. Sin embargo, no es ciertamente insólito hallar que el posmodernismo no admita que la reflexión está en los orígenes de la

representación, insistiendo en la imposibilidad de una existencia no mediada.

En respuesta a la añoranza de la totalidad perdida de la precivilización, el posmodernismo dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no hay posibilidad de ahondar debajo de ella. Esto, por supuesto, recuerda a Freud, quien reconoció la esencia de la civilización como supresión de la libertad y la totalidad, aunque decidiese que el trabajo y la cultura eran más importantes. Freud fue lo suficientemente honesto como para admitir la contradicción o no-reconciliación implícita en la opción a favor de la naturaleza mutilante de la civilización, mientras que el posmodernismo no lo es.

Floyd Merrell señala que "una clave, tal vez la principal del pensamiento de Derrida", fue su decisión de colocar la cuestión de los orígenes fuera de discusión. Y así, mientras aludía en toda su obra a una complicidad entre los supuestos fundamentales del pensamiento de Occidente y la violencia y la represión que han caracterizado a la civilización occidental, rechazó, principalmente y de manera muy influyente, cualquier noción de origen. Después de todo, el pensamiento causal es uno de los objetos de burla del posmodernismo. La "Naturaleza" es una ilusión, de manera que ¿qué podría significar "antinatural"? En lugar del espléndido "Bajo el pavimento está la playa" de los situacionistas, tenemos el rechazo famoso de Foucault, en *Las palabras y las cosas*, a la noción completa de la "hipótesis represiva". Freud nos dio la comprensión de la cultura como inhibidora y generadora de neurosis; el pm nos dice que la cultura es todo lo que podemos tener, y que sus fundamentos, si es que existen, no son asequibles a nuestro entendimiento. El posmodernismo es aparentemente lo que nos queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza ha desaparecido para siempre.

No sólo el pm repite la frase de Beckett en *Final de partida*, "no hay más naturaleza", sino que también rechaza que alguna vez haya habido algún espacio reconocible fuera del lenguaje y la cultura. La "naturaleza", declaró Derrida discutiendo a Rousseau, "nunca ha existido". Una vez más, se descarta la alienación; este concepto implica necesariamente una idea de autenticidad que el posmodernismo considera ininteligible. En esa línea, Derrida se refirió a "la pérdida de lo que nunca ha tenido lugar, de una autopresencia que nunca ha sido dada, sino sólo soñada..." A pesar de las limitaciones del estructuralismo, por otra parte, el sentimiento de comunión con Rousseau de Levi-Strauss dio testimonio de su búsqueda de los orígenes. Negándose a dejar de lado la liberación, ni desde la perspectiva de los comienzos ni desde la de las metas, Levi-Strauss no dejó de anhelar nunca una sociedad "intacta", un mundo no fracturado donde la inmediatez no ha sido rota aún. En este punto,

Derrida, peyorativamente con seguridad, presenta a Rousseau como un utópico y a Levi-Strauss como un anarquista, advirtiéndole contra un "paso más allá hacia una especie de anarquía original", que sólo sería una peligrosa ilusión.

El peligro real consiste en no cuestionar, en el nivel más básico, la alienación y la dominación que amenazan con derrotar completamente a la naturaleza, lo que queda de natural en el mundo y en nosotros mismos. Marcuse comprendió que "el recuerdo de la gratificación está en el origen de todo pensamiento, y el impulso por recuperar la gratificación pasada es el motor oculto detrás del proceso del pensar". La cuestión de los orígenes abarca también la cuestión total del nacimiento de la abstracción y, de hecho, de la conceptualidad filosófica como tal, y Marcuse se acercó, en su búsqueda de lo que tendría que constituir unas condiciones de la existencia sin represión, a una confrontación con la propia cultura. Ciertamente nunca escapó completamente de la impresión "de que algo esencial ha sido olvidado" por la humanidad. Similar es el breve pronunciamiento de Novalis: "La filosofía es nostalgia". Por comparación, Kroker y Cook aciertan indudablemente cuando concluyen que "la cultura posmoderna es un olvido, el olvido de los orígenes y de los fines".

Barthes, Foucault y Lyotard

Volviéndonos hacia otras figuras del postestructuralismo/posmodernismo, merece ser mencionado ahora Roland Barthes, quien muy pronto a lo largo de su carrera se convirtió en un pensador estructuralista de primer orden. Su Grado cero de la escritura expresaba la esperanza de que el lenguaje pudiera ser empleado de una manera utópica, y que hay códigos de control en la cultura que se pueden destruir. Sin embargo, a principios de los años 70, se alineó con Derrida, al considerar el lenguaje como una ciénaga metafórica, cuya metaforicidad no se admite. La filosofía se encuentra confundida por su propio lenguaje, y el lenguaje en general no puede reclamar el dominio de lo que discute. Con *El imperio de los signos* (1970), Barthes ya había renunciado a cualquier intención crítica y analítica. Aparentemente dedicado a Japón, este libro es presentado "sin la pretensión de describir o analizar ninguna realidad, sea cual fuere". Varios fragmentos tratan de formas culturales tan diversas como el haiku [poema breve japonés] o las tragaperras, como partes de una especie de paisaje antiutópico en el que dichas formas no poseen ningún significado y

todo es superficie. El Imperio puede ser calificado como el primer intento completamente posmoderno de ofrecer, y en la primera mitad de los años 70, la noción de su autor del placer del texto, encarado de la misma manera que el desdén de Derrida por la creencia en la validez del discurso público. La escritura se ha convertido en un fin en sí mismo; la estética meramente personal, en la consideración dominante. Antes de su muerte en 1980, Barthes había denunciado explícitamente "cualquier modo intelectual de escritura", en especial cualquier cosa que oliese a política. Hacia la época de su última obra, Barthes por Barthes, el hedonismo de las palabras, equiparándose a un dandysmo de la vida real, consideraba los conceptos no desde el punto de vista de su validez o invalidez, sino únicamente en cuanto a su eficacia como tácticas de la escritura.

En 1985, el sida se llevó a la influencia más ampliamente conocida del posmodernismo, Michel Foucault. Llamado a veces "el filósofo de la muerte del hombre" y considerado por muchos como el mayor de los discípulos modernos de Nietzsche, sus amplios estudios históricos (por ejemplo, sobre la locura, las practicas penales o la sexualidad), lo hicieron bien conocido, aparte de que éstos por sí mismos sugieren diferencias entre Foucault y el relativamente más abstracto y ahistórico Derrida. Como hemos dicho, el estructuralismo había devaluado con energía al individuo a partir de fundamentos mayormente lingüísticos, en tanto que Foucault caracterizaba al "hombre (como) sólo una invención reciente, una forma que no ha cumplido aún los doscientos años, un simple pliegue de nuestro conocimiento que pronto desaparecerá". Su énfasis está puesto en la explicación del "hombre" como aquello que se representa y se produce como un objeto, específicamente como una invención implícita de las modernas ciencias humanas. A pesar de su estilo personal, las obras de Foucault se hicieron mucho más populares que las de Horkheimer y Adorno (por ejemplo, la Dialéctica de la Ilustración) o las de Erving Goffman, en la misma línea de descubrir el programa secreto de la racionalidad burguesa. Foucault señaló que fueron las tácticas "individualizadoras" puestas en juego por las instituciones clave a comienzos del siglo XIX (la familia, el trabajo, la medicina, la psiquiatría, la educación), con sus roles disciplinarios y normalizadores dentro de la modernidad capitalista emergente, las que crearon al "individuo" por y para el orden dominante.

Típicamente pm, Foucault rechaza el pensamiento originario y la noción de que hay una "realidad" detrás o por debajo del discurso prevaleciente de una época. Además, el sujeto es una ilusión creada esencialmente por el discurso, un "yo" constituido más allá de los usos lingüísticos imperantes. Y así, ofrece sus detalladas narraciones históricas, llamadas "arqueologías" del saber, en lugar de concepciones teóricas, como si ellas no llevaran consigo ninguna ideología o supuestos filosóficos. Para Foucault no hay fundamentos de lo social que

puedan ser aprehendidos más allá del contexto de los variados períodos, o epistemes, como los denomina; los fundamentos cambian de una episteme a otra. El discurso dominante, que constituye a sus sujetos, aparentemente se da forma a sí mismo; es éste un planteamiento bastante inútil para la historia, que resulta sobre todo del hecho de que Foucault no hace referencia alguna a los grupos sociales, sino que se centra por completo en sistemas de pensamiento. Otro problema surge de su concepción de que la episteme de una época no puede ser conocida por aquellos que actúan dentro de ella. Si la conciencia es precisamente la que, según el propio Foucault, no logra ser consciente de su relativismo, o saber lo que podría tener en común con epistemes precedentes, entonces la propia conciencia elevada y abarcadora de Foucault resulta imposible. Esta dificultad es reconocida al final de *La arqueología del saber* (1972), pero permanece sin respuesta, como un problema inocultable y obvio.

El dilema del posmodernismo es este: ¿cómo es posible afirmar la categoría y validez de sus enfoques teóricos, si no se admiten ni la verdad ni los fundamentos del conocimiento? Si eliminamos la posibilidad de fundamentos o modelos racionales, ¿sobre qué base podemos operar? ¿Cómo podemos entender qué clase de sociedad es aquella a la que nos oponemos y, menos aún, llegar a compartir semejante entendimiento? La insistencia de Foucault en el perspectivismo nietzscheano nos traslada al pluralismo irreductible de la interpretación. Sin embargo, Foucault relativizó el conocimiento y la verdad sólo en cuanto estas nociones se vinculan a sistemas de pensamiento distintos a los suyos. Cuando se lo presionaba sobre este punto, admitía que era incapaz de justificar racionalmente sus propias opciones. De tal modo, el liberal Habermas declara que los pensadores modernos como Foucault, Deleuze o Lyotard son "neoconservadores", al no ofrecer ninguna argumentación coherente para orientarnos en una dirección social antes que en otra. La adopción pm del relativismo (o "pluralismo") significa también que no hay nada que pueda impedir la perspectiva de que una tendencia social reclame el derecho a imponerse sobre otra, ante la imposibilidad de determinar los modelos.

El tema del poder, de hecho, fue central para Foucault y los modos en que lo trató son reveladores. Escribió sobre las instituciones significativas de la sociedad moderna como unidas por una intencionalidad de control, un "continuum carcelario" que expresa la lógica final del capitalismo, de la cual no hay escape. Pero el poder en sí mismo, determinó, es una red o campo de relaciones donde los sujetos son constituidos como los productos y los agentes de aquél. Todo participa así del poder, y de tal forma nada se obtiene intentando descubrir un poder opresivo, "fundamental", para luchar en contra de él.

El poder moderno es insidioso y "viene de todas partes". Como Dios, está en todos los sitios y en ninguno a la vez.

Foucault no encuentra ninguna playa debajo de los adoquines, ningún orden "natural" en absoluto. Sólo existe la certeza de regímenes de poder sucesivos, a cada uno de los cuales se debe resistir de algún modo. Pero la aversión típicamente pm de Foucault a la entera noción de sujeto humano hace muy difícil ver de dónde podría provenir esa resistencia, no obstante su concepción de que no hay resistencia al poder que no sea una variante del poder mismo. Respecto al último punto, Foucault alcanzó un callejón sin salida adicional, al considerar la relación del poder con el conocimiento. Llegó a verlos como inextricable y ubicuamente ligados, implicándose directamente el uno al otro. Las dificultades para seguir diciendo algo sustancial a la luz de esta interrelación hizo que renunciara a la larga a una teoría del poder. El determinismo implícito significó, en primer lugar, que su compromiso político se hiciera cada vez más superficial. No resulta difícil entender por qué el foucaultismo fue enormemente promovido por los medios, mientras que el situacionismo, por ejemplo, era ignorado.

Castoriadis se refirió una vez a las ideas de Foucault sobre el poder y la oposición a éste, como "Resistid si eso os divierte, pero sin una estrategia, porque entonces ya no seréis más proletarios, sino poder". El propio activismo de Foucault ha intentado encarnar el sueño empirista de una teoría -y una ideología- libre de teoría, la del "intelectual específico" que participa en luchas limitadas, particulares. Esta táctica considera a la teoría sólo en su uso concreto, como un maletín de herramientas ad hoc para campañas específicas. Sin embargo, a despecho de sus buenas intenciones, la circunscripción de la teoría a una serie de "herramientas" inconexas y perecederas no sólo rechaza una concepción general explícita de la sociedad, sino que también acepta la división general del trabajo que está en el corazón de la alienación y la dominación. El deseo de respetar las diferencias, el saber particular y demás rechaza la sobrevaluada tendencia totalitaria y reductiva de la teoría, pero sólo para aceptar la atomización del capitalismo avanzado con su fragmentación de la vida en las estrechas especialidades que son el ámbito de tantos expertos. Si "estamos atrapados entre la arrogancia de analizar el todo y la timidez de inspeccionar sus partes", como señalara adecuadamente Rebecca Comay, ¿de qué modo la segunda alternativa (la de Foucault) representa un avance sobre el reformismo liberal en general? Esta parece ser una cuestión especialmente pertinente cuando se recuerda hasta qué punto la empresa total de Foucault estuvo orientada a desengañarnos de las ilusiones de los reformadores humanistas a lo largo de la historia. De hecho, el "intelectual específico" viene a ser un intelectual más experto, un intelectual más liberal que ataca problemas específicos antes que la raíz de éstos. Y al contemplar el

contenido de su activismo, que se desarrolló principalmente en el campo de la reforma penal, la orientación es casi demasiado tibia como para calificarla incluso de liberal. En los años 80, Foucault "intentó reunir, bajo la égida de su cátedra del Colegio de Francia, a historiadores, abogados, jueces, psiquiatras y médicos relacionados con la ley y el castigo", de acuerdo con Keith Gandal. A todos los policías. "El trabajo que hice sobre la relatividad histórica de la forma prisión", dijo Foucault, "fue una incitación para tratar de pensar en otras formas de castigo". Obviamente, aceptaba la legitimidad de esta sociedad y la del castigo; no más sorprendente fue su descalificación final de los anarquistas como seres infantiles por sus esperanzas en el futuro y su fe en las posibilidades humanas.

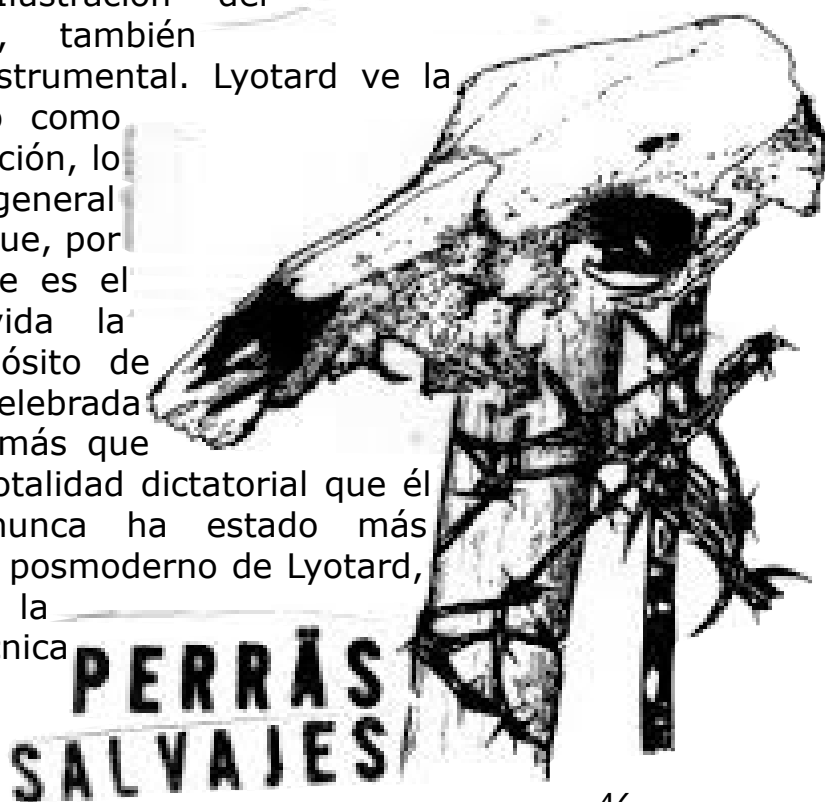
Las obras de Jean-François Lyotard [1924-1998] son significativamente contradictorias unas con otras -algo que en sí mismo es un rasgo pm-, pero también expresan un tema posmoderno central: que la sociedad no puede y no debe ser entendida como un todo. Lyotard es el primer ejemplo del pensamiento antitotalizador hasta el punto de que él mismo ha resumido el posmodernismo como "incredulidad hacia las metanarraciones" o concepciones generales. La idea de que es nocivo tanto como imposible captar el todo, forma parte de una enorme reacción en Francia contra las influencias del marxismo y del comunismo. Mientras que el principal objetivo de Lyotard es la tradición marxista, alguna vez muy fuerte en la política francesa y la vida intelectual, da un paso más y rechaza la teoría social in toto. Por ejemplo, ha llegado a creer que cualquier concepto de alienación -la idea de que una unidad originaria, totalidad o inocencia, está fracturada por la fragmentación y la indiferencia del capitalismo- desemboca en un totalitarismo que intenta unificar la sociedad coercitivamente. De un modo característico, su Economía libidinal, de mitad de los años 80, denuncia la teoría como terror.

Se podría decir que esta reacción extrema sería improbable fuera de una cultura tan dominada por la izquierda marxista, pero una mirada más atenta nos señala que ella concuerda perfectamente con la más amplia y desilusionada condición posmoderna. El rechazo en masa por Lyotard de los valores de la Ilustración poskantiana incluye, después de todo, la comprensión de que la crítica racional, al menos en la forma de los confiados valores de las teorías metanarrativas kantiana, hegeliana y marxista, ha sido bajada del pedestal por la depresiva realidad histórica. De acuerdo con Lyotard, la era pm significa que todos los mitos consoladores de supremacía intelectual y verdad han llegado a su fin, reemplazados por una pluralidad de "juegos del lenguaje", la noción wittgensteiniana de "verdad" en cuanto algo que se comparte y circula con carácter provisional, sin ninguna clase de garantía epistemológica o fundamento filosófico. Los juegos del lenguaje son una base tentativa, limitada y pragmática, para el conocimiento; a

diferencia de los conceptos comprensivos de la teoría o la interpretación histórica, dependen del acuerdo de los participantes para su valor-uso. El ideal de Lyotard es así una multitud de "pequeñas narraciones" en lugar del "dogmatismo inherente" a las metanarraciones o grandes ideas. Desgraciadamente, semejante planteamiento pragmático tiene que adaptarse a las cosas como son, y depende de que se impida el consenso prácticamente por definición. De tal modo, el enfoque de Lyotard es de limitado valor para crear una ruptura a partir de las normas cotidianas. Aunque su saludable escepticismo antiautoritario considera la totalización como opresiva o coercitiva, lo que pasa por alto es que el relativismo foucaltiano de los juegos del lenguaje, con su acuerdo libremente contraído en cuanto al significado, tiende a sostener que todo tiene la misma validez. Como concluyó Gerard Raulet, el rechazo resultante a la concepción general obedece realmente a la lógica existente de la homogeneidad antes que al propósito de ofrecer, de algún modo, un refugio para la heterogeneidad.

Descubrir que el progreso es sospechoso es, por supuesto, prerequisite de cualquier enfoque crítico, pero la búsqueda de la heterogeneidad debe incluir la conciencia de su desaparición y la investigación de las razones de por qué desapareció. El pensamiento posmoderno se comporta por lo general como si ignorara completamente la noticia de que la división del trabajo y la mercantilización están eliminando las bases de la heterogeneidad social o cultural. El pm pretende preservar lo que prácticamente no existe y rechaza el pensamiento más amplio necesario para habérselas con la empobrecida realidad. En esta área es de interés examinar la relación entre el pm y la tecnología, que resulta ser de decisiva importancia para Lyotard.

Adorno descubrió que el camino hacia el totalitarismo contemporáneo fue preparado por el ideal de la Ilustración del triunfo sobre la naturaleza, también conocido como razón instrumental. Lyotard ve la fragmentación del conocimiento como esencial para combatir la dominación, lo cual niega la concepción general necesaria para comprender que, por el contrario, el aislamiento que es el conocimiento fragmentado olvida la determinación social y el propósito de este aislamiento. La celebrada "heterogeneidad" no es mucho más que el efecto fragmentador de una totalidad dictatorial que él quisiera ignorar. La crítica nunca ha estado más descartada que en el positivismo posmoderno de Lyotard, que parece descansar sobre la aceptación de la racionalidad técnica



que desiste de la crítica. De manera nada sorprendente, en la era de la descomposición del significado y de la renuncia a ver lo que la totalidad de los meros "datos" quiere decir realmente, Lyotard abraza la informatización de la sociedad. Un poco a la manera del nietzscheano Foucault, Lyotard cree que el poder es cada vez más el criterio de la verdad. Encuentra a su socio en el pragmatista posmoderno Richard Rorty, quien asimismo da la bienvenida a la tecnología moderna y está profundamente adherido a los valores hegemónicos de la sociedad industrial actual.

En 1985, Lyotard montó una espectacular exposición high-tech en el Centro Pompidou de París, presentando las realidades artificiales y la obra por ordenador de artistas tales como Myron Krueger. En la inauguración, su organizador declaró: "Queríamos... señalar que el mundo no está evolucionando hacia una mayor claridad y simplicidad, sino más bien hacia un grado de complejidad en el que el individuo se puede sentir muy abandonado, pero en el que realmente puede llegar a ser más libre". Evidentemente, las concepciones generales están permitidas si coinciden con los planes de nuestros amos para nosotros y para la naturaleza. Pero el punto más específico yace en la "inmaterialidad", el título de la exposición y un término lyotardiano que él asocia con la erosión de la identidad, la caída de las barreras estables entre el yo y el mundo producida por nuestra implicación en los laberínticos sistemas social y tecnológico. No es necesario decir que Lyotard aprueba estas condiciones, celebrando, por ejemplo, el potencial "pluralizador" de las nuevas tecnologías de la comunicación –del tipo de las que desensualizan la vida, aplanan la experiencia y extirpan el mundo natural. Escribe Lyotard: "Todo el mundo tiene derecho a la ciencia", como si poseyera la más mínima comprensión de lo que significa la ciencia. Preceptúa el "libre acceso público a los bancos de memoria y de datos". Una espantosa visión de la liberación, de algún modo resumida en esto: "Los bancos de datos son la enciclopedia del mañana; son la 'naturaleza' para los hombres y mujeres posmodernos".

Frank Lentricchia llamó al proyecto desconstruccionista de Derrida "una elegante e imponente concepción del mundo sólo igualada en la historia de la filosofía por Hegel". Es una ironía obvia que los posmodernistas necesiten una teoría general para apoyar su afirmación en lo tocante a por qué no puede y no debe haber teorías generales o metanarraciones. Sartre, los teóricos de la gestalt y el sentido común nos dicen que lo que el pm descarta como "razón totalizante" es en realidad inherente a la percepción misma: como norma, vemos un todo, no fragmentos aislados. Otra ironía la aporta la observación de Charles Altieri sobre Lyotard, de que "este pensador tan agudamente consciente de los peligros inherentes a las narraciones dominantes, está, sin embargo, completamente comprometido con la autoridad de la abstracción generalizada". El posmodernismo anuncia un sesgo antigeneralista, pero sus practicantes,

quizás Lyotard especialmente, mantienen un muy elevado nivel de abstracción al discutir la cultura, la modernidad y otros temas por el estilo, los cuales ya son, desde luego, vastas generalizaciones.

"Una humanidad liberada", escribió Adorno, "no sería de ninguna manera una totalidad". No obstante, estamos anclados en el presente a un mundo que es uno y que nos totaliza hasta el extremo. El posmodernismo, con su celebrada fragmentación y heterogeneidad, puede elegir olvidarse de la totalidad, pero la totalidad no se olvida de nosotros.

Deleuze, guattari y baydrillard

La "esquizo-política" de Deleuze surge, al menos en parte, del prevaleciente rechazo pm a una concepción global, a un punto de partida. Llamado también "nomadología", y utilizando una "escritura rizomática", el método de Deleuze aboga por la desterritorialización y la descodificación de las estructuras de dominación, mediante los cuales el capitalismo será desalojado a través de su propia dinámica. Con su ocasional colega Felix Guattari, con quien comparte una especialización en psicoanálisis, tiene la esperanza de ver la tendencia esquizofrénica del sistema intensificada hasta el punto de fractura. Deleuze parece compartir, o al menos se halla muy cerca de hacerlo, las absurdas convicciones de Yoshimoto Takai de que el consumo constituye una nueva forma de resistencia.

Esta ignominia de negar la totalidad por la estrategia radical de impulsarla a desembarazarse de sí misma, recuerda también el impotente estilo pm de oponerse a la representación: los significados no penetran en un centro, no representan nada más allá de su alcance. "Pensamiento sin representación", es la descripción que hace Charles Scott del enfoque de Deleuze. La esquizo-política celebra las superficies y las discontinuidades; la nomadología es lo opuesto a la historia.

Deleuze incluye asimismo el tema posmoderno de "la muerte del sujeto" en la bien conocida obra suya y de Guattari, *El Antiedipo*, y en las que le siguen. Las "máquinas deseantes", formadas por el acoplamiento de partes, humanas y no humanas, sin ninguna distinción entre ellas, intentan reemplazar a los seres humanos como foco de su teoría social. En oposición a la ilusión de un sujeto individual en la sociedad, Deleuze traza el retrato de un sujeto que ya no es más reconociblemente antropocéntrico. A pesar de su intención supuestamente radical, uno no puede evitar la sensación de una aceptación de la alienación e incluso de un regodearse en el extrañamiento y la decadencia.

A principios de los años 70, Jean Baudrillard reveló los fundamentos burgueses del marxismo, sobre todo su veneración por la producción y el trabajo, en su *Espejo de la producción* (1972). Esta contribución aceleró el

declive del marxismo y del Partido Comunista en Francia, ya en estado de confusión después del papel reaccionario jugado por la izquierda en los levantamientos de mayo del 68. Desde entonces, sin embargo, Baudrillard ha llegado a representar las tendencias más oscuras del posmodernismo y ha emergido, especialmente en los EE.UU., como una estrella pop para ultrahastados, famoso por sus desencantados puntos de vista acerca del mundo contemporáneo. Aparte de la desdichada sintonía entre la morbosidad casi alucinatoria de Baudrillard y una cultura en descomposición, también es verdad que éste (junto con Lyotard) ha sido magnificado a causa del espacio vacío que se esperaba llenase siguiendo los pasos, en la década de los 80, de pensadores relativamente profundos como Barthes o Foucault.

La descripción deconstructiva de Derrida de la imposibilidad de un referente fuera de la representación llega a ser, para Baudrillard, una metafísica negativa en la que la realidad es transformada por el capitalismo en simulaciones que no cuentan con ningún respaldo. Baudrillard cree que la cultura del capital ha llegado, más allá de sus fisuras y contradicciones, a una posición de autosuficiencia que él interpreta como una representación casi de ciencia- ficción de la sociedad totalmente administrada de Adorno. Y no puede haber ninguna resistencia, ninguna "marcha atrás", en parte porque la alternativa sería esa nostalgia por lo natural, por los orígenes, tan obstinadamente excluida por el posmodernismo. "Lo real es aquello de lo cual es posible ofrecer una reproducción equivalente." La naturaleza ha sido dejada tan atrás que la cultura determina la materialidad; más específicamente, la simulación mediática configura la realidad. "El simulacro no es nunca lo que oculta la verdad... es la verdad la que oculta que no hay nada. La simulación es verdadera." La "sociedad del espectáculo" de Debord... pero en un estadio de implosión del yo, de la acción y de la historia dentro de un vacío de simulaciones tales que el espectáculo sólo está al servicio de sí mismo.

Es obvio que en nuestra "Era de la Información" las tecnologías de los medios electrónicos han llegado ser crecientemente dominantes, pero la exageración de la negra visión de Baudrillard es igualmente obvia. Subrayar el poder de las imágenes no debe oscurecer las causas materiales subyacentes ni los objetivos, a saber, el beneficio y la expansión. La afirmación de que el poder mediático significa que lo real ya no existe, está relacionada con su declaración de que el poder "ya no puede estar fundado en ninguna parte"; y ambas son falsas. Una retórica embriagante no puede borrar el hecho de que la información esencial de la Era de la Información tiene que lidiar con las duras realidades de la eficiencia, la contabilidad, la productividad y otras cosas por el estilo. La producción no ha sido reemplazada por la simulación, a menos que se pueda decir que el planeta está siendo asolado por meras imágenes, lo cual no significa que una aceptación progresiva de lo artificial no ayude enormemente a la

destrucción de lo que queda de natural.

Baudrillard sostiene que la diferencia entre realidad y representación se ha derrumbado, arrojándonos a una "hiperrealidad" que es siempre y solamente un simulacro. Curiosamente, parece no sólo reconocer la inevitabilidad de este desarrollo, sino también celebrarlo. Lo cultural, en su sentido más amplio, ha alcanzado una fase cualitativamente nueva en la cual el propio reino del significado y la significación ha desaparecido. Vivimos en "la era de los acontecimientos sin consecuencias", donde lo "real" sólo sobrevive como categoría formal, y esto, supone, es bienvenido. "¿Por qué tendríamos que pensar que la gente desea repudiar su vida cotidiana para buscar una alternativa? Por el contrario, desean hacer de ello un destino... ratificar la monotonía mediante una monotonía mayor." Si debiera haber alguna "resistencia", su receta para ello es similar a la de Deleuze, quien pretendía incitar a la sociedad a convertirse en más esquizofrénica. Es decir, consiste por completo en aquello que es permitido por el sistema: "Ellos quieren que consumamos... Muy bien, consumamos cada vez más, y lo que sea; con cualquier propósito inútil y absurdo". Ésta es la estrategia radical a la que llama "hiperconformidad".

En muchos puntos, uno sólo puede adivinar a qué fenómenos remiten las hipérbolas de Baudrillard, si es que remiten a alguno. El movimiento de la sociedad de consumo tanto hacia la uniformidad como hacia la dispersión quizás sea visto fugazmente en algún pasaje... pero, ¡ay!, sólo cuando la afirmación parece, y demasiado a menudo, infinitamente ampulosa y ridícula. Este radical mayor de los teóricos posmodernos, convertido ahora él mismo en un objeto cultural de máxima venta, se ha referido al "siniestro vacío de todo discurso", sin tener conciencia evidentemente de que la frase era una adecuada referencia a sus propias vacuidades.

El Japón puede no ser calificado de "hiperrealidad", pero es digno de mención que su cultura parezca estar incluso más enajenada y ser más posmoderna que la de los EE.UU. A juicio de Masao Miyoshi, "la dispersión y muerte de la subjetividad moderna, de la que hablaron Barthes, Foucault y muchos otros, es manifiesta desde hace tiempo en Japón, donde los intelectuales se han quejado crónicamente de la ausencia de individualidad". Un torrente de información ampliamente especializada, provista por expertos de todas clases, echa luz sobre el ethos consumista japonés de alta tecnología, en el que la indeterminación del significado y una alta valorización de la novedad incesante se dan la mano. Yoshimoto Takai es tal vez el crítico cultural nacional más prolífico; en cierto modo no parece tener nada de extravagante para muchos que también sea modelo de moda masculina, que ensalza las virtudes y los valores de la compra.

El autor de la extraordinariamente popular *Somehow, Crystal* (1980), Yasuo Tanaka, fue cuestionablemente el fenómeno cultural japonés de los años 80, en los que esta descocada novela consumista, repleta de nombres de marcas (un poco como *American Psycho*, 1991, de Bret Easton Ellis), dominó la década. Pero es el cinismo, incluso más que la superficialidad, lo que parece marcar ese amanecer total del posmodernismo en el que aparentemente se encuentra Japón: cómo se podría explicar, si no, que los análisis más incisivos del pm que se han hecho allí -*Now is the Meta-Mass Age* [Ahora es la Era de la Meta-masa], por ejemplo- estén publicados por la Parco Corporation, la principal empresa de venta minorista y marketing del país. Shigesatu Itoi es una estrella de los medios, con su propio programa de televisión, numerosas publicaciones y una aparición permanente en las revistas. Sucede simplemente que redactó una serie de spots sobre el estado de las artes (chillones, fragmentados, etc.) para Seibu, la cadena de grandes almacenes más grande e innovadora del Japón. Donde el capitalismo existe en su forma más avanzada, posmoderna, el conocimiento es consumido exactamente de la misma forma en que uno se compra ropa. El significado es neutro, irrelevante; el estilo y la apariencia lo son todo.

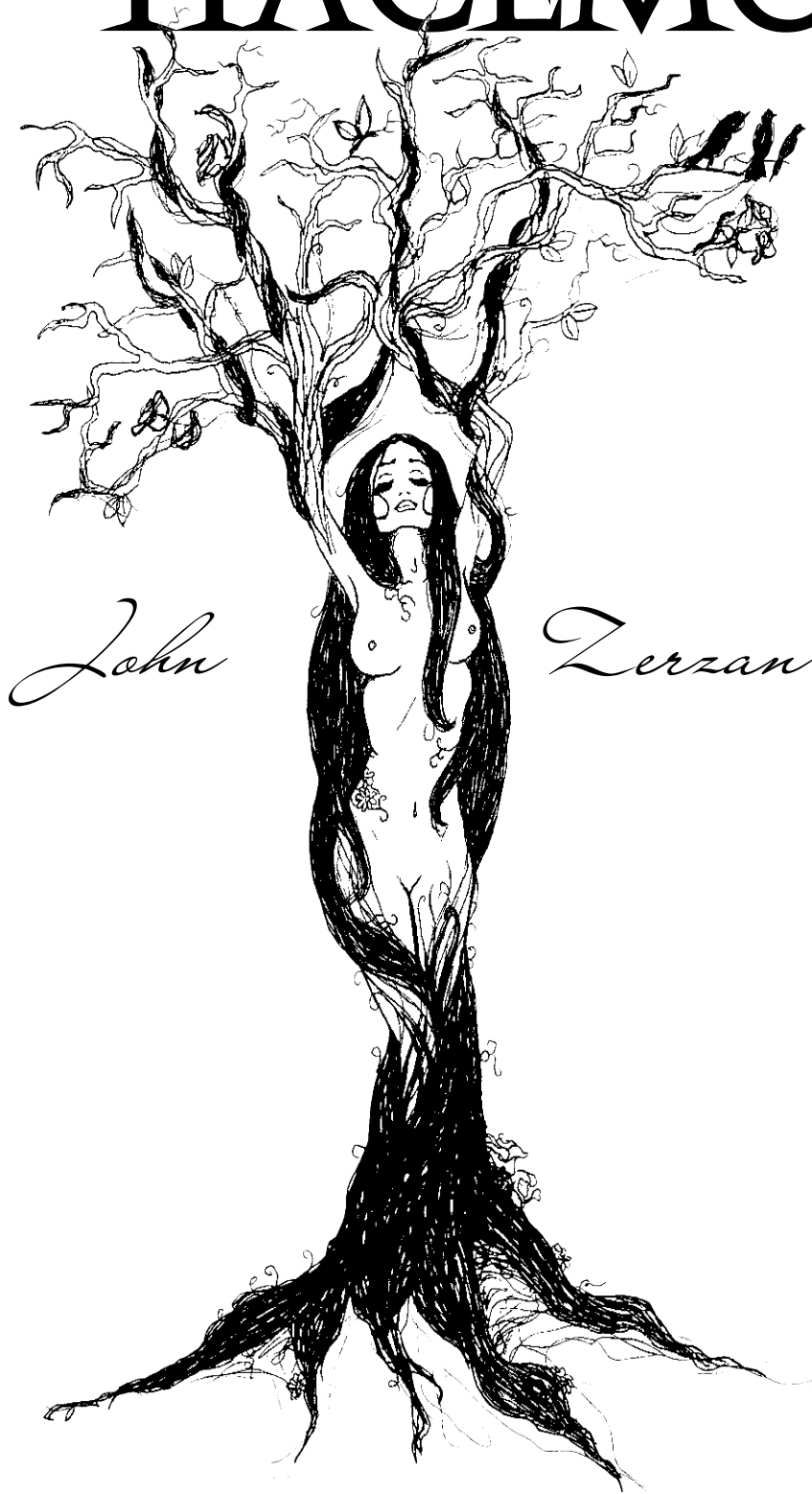
Estamos llegando rápidamente a un sitio triste y vacío, que el espíritu del posmodernismo encarna demasiado bien. "Nunca en ninguna civilización anterior la gran preocupación metafísica, las preguntas fundamentales por el ser y el significado de la vida han parecido tan completamente remotas e inútiles", según Frederic Jameson. Peter Sloterdijk encuentra que "el malestar en la cultura ha asumido una nueva cualidad: aparece como un cinismo difuso y universal". La erosión del significado, impulsada por una reificación y una fragmentación intensificadas, hace que el cínico aparezca por todos lados. Psicológicamente un "melancólico fronterizo", ahora es "una figura de masas".

La capitulación posmoderna ante el perspectivismo y la decadencia no tiende a ver el presente como alienado -seguramente un concepto pasado de moda-, sino más bien como normal y hasta placentero. Robert Rauschenberg: "Me siento realmente apenado por las personas que piensan que cosas como las jaboneras, los espejos o las botellas de Coca-cola son feas, porque están rodeadas de cosas como ésas todo el día, y esto debe hacerlos desgraciados". No es sólo ese "todo es cultura", la cultura de la mercancía, lo que es ofensivo; también lo es la definición pm de lo que es por su negativa a formular distinciones cualitativas y juicios. Si el posmoderno nos hiciera al menos el favor, inconscientemente, de registrar la descomposición e incluso la depravación de un mundo cultural que acompaña y apoya el terrorífico empobrecimiento actual de la vida, esa podría ser su única "contribución".

Todos somos conscientes de las posibilidades que podemos tener de tolerar, hasta su autodestrucción y la nuestra, un mundo fatalmente fuera de foco. "Obviamente, la cultura no se disuelve simplemente porque las personas estén alienadas", escribió John Murphy, y añadió: "Hay que inventar un extraño tipo de sociedad, sin embargo, para que la alienación sea considerada la norma".

Mientras tanto, ¿dónde hay vitalidad, denegación, la posibilidad de crear un mundo no- mutilado? Barthes proclamaba un nietzscheano "hedonismo del discurso"; Lyotard aconsejaba: "Seamos paganos". ¡Semejantes bárbaros salvajes! Por supuesto, su asunto real es vago y carente de energía, una esterilidad académica completamente relativizada. El posmodernismo nos deja desesperanzados en un corredor interminable; sin una crítica viva; en ninguna parte.

ESAS COSAS QUE HACEMOS



Del latín "re", o cosa, reificación significa, esencialmente, cosificación; un poco en el sentido en que Theodor Adorno, entre otros, afirmaba que la sociedad y la conciencia han sido casi completamente cosificadas. A través de este proceso, las prácticas y las relaciones humanas llegan a ser vistas como objetos externos. Lo que está vivo termina siendo tratado como una cosa inerte o abstracción. Se trata de un cambio de los acontecimientos que se experimenta como natural, normal, inmutable.

En *Tristes Trópicos* Claude Lévi-Strauss ofrece una imagen de este proceso de reificación en términos de atrofia de la civilización occidental: "como un animal viejo cuya espesa piel ha formado una costra imperecedera alrededor de su cuerpo, la cual, al evitar que la piel pueda respirar, termina por acelerar su proceso de envejecimiento" Esta pérdida de sentido, inmediatez y energía espiritual en la civilización occidental constituye igualmente un tema importante en los trabajos de Max Weber, el cual, se interesa también en la reificación de la vida moderna. Que esta falta de vida y de encanto parezcan de algún modo inevitables e inmutables, y sean, en gran parte, admitidas, precisamente, como una concesión, es un importante resultado de la reificación, algo inseparable de ella.

¿Cómo llegaron las actividades y relaciones humanas a separarse de sus sujetos y a adoptar una "vida" como de cosa, por ellas mismas? Y, dada la evidente mengua de la creencia en las instituciones y categorías sociales, ¿qué mantiene unidas las "cosas" en la sociedad cosificada?

En un mundo comprendido de forma creciente por las más rígidas formas de extrañamiento, términos como reificación o alienación ya no se encuentran en la literatura que supuestamente se ocupa de ese mundo. Aquellos que declaran no tener ideologías son a menudo los más constreñidos y determinados por esa ideología dominante que son incapaces de ver, y es posible que el mayor grado de alienación se alcance allí donde la conciencia no llega. El término reificación fue ampliamente usada en la definición que de él dio el marxista Georg Lukács, a saber: una forma de alienación resultado del fetichismo de la mercancía de las modernas relaciones de mercado. Las condiciones sociales y la situación del individuo se han convertido en una función misteriosa e impenetrable en lo que comúnmente denominamos capitalismo de consumo. Somos aplastados y cegados por la fuerza reificante de la etapa del capital que comenzó en el siglo XX.

Pienso, no obstante, que puede ser útil retomar el término reificación para establecer un significado más profundo y dinámico. Lo simple y directamente humano está siendo en realidad evacuado de un modo tan cierto como que la naturaleza misma ha sido domesticada y convertida en un objeto. En el universo helado de las mercancías,

el reinado de las cosas sobre la vida resulta obvio, y la frialdad que Adorno vio en el principio básico de la subjetividad burguesa está alcanza nuevos mínimos.

Pero si la reificación es el elemento central a través del cual la forma mercancía impregna toda la cultura, es también mucho más que eso. Kant conoció el término, y fue Hegel, poco después, quien hizo un mayor uso de él (y de la objetivación, su equivalente aproximado). Él descubrió una ausencia radical del ser en el corazón del sujeto; es aquí donde podemos indagar fructuosamente.

El mundo se nos presenta por sí mismo – y nosotros lo re-presentamos. Pero, ¿de dónde viene la necesidad de hacer esto? ¿Sabemos lo que realmente simbolizan los símbolos? ¿Será cierto que deben ser poseídos y no representados?. Los signos son, básicamente, señales, esto es, correlativos; los símbolos, sin embargo, son sustitutivos. Como explica Husserl, “el símbolo existe efectivamente en el momento en que se introduce algo más que vida” Es posible que la reificación sea el corolario inevitable, o un subproducto, de la simbolización misma.

Como mínimo, parece haber fundamentos reificados en todas las estructuras de dominación. Calendarios y relojes formalizan e incluso reifican el tiempo, el cual fue, probablemente, la primera reificación de todas. Una estructura social dividida supone un mundo reificado principalmente, porque es una estructura simbólica de roles e imágenes, no de personas. El poder cristaliza en las redes de dominación y jerarquía tan pronto como la reificación entra a formar parte de la ecuación. En el productivista mundo actual, la extrema división del trabajo alcanza plenamente su significado original. Cada vez más pasivos y faltos de sentido, nos reificamos sin parar a nosotros mismos. Nuestro creciente empobrecimiento nos aproxima a aquella condición en la que apenas somos meras cosas.

La reificación permea la cultura posmoderna, en la cual sólo las apariencias cambian y parecen estar vivas. Lo espantoso de nuestra posmodernidad puede ser visto como un destino de la historia de la filosofía, un destino que va más allá de ella. La historia, como tal historia, comienza como una pérdida de integridad, como la inmersión en una trayectoria externa que desgarrar el yo en partes. La negación de la elección humana y de su efectivo ejercicio es tan vieja como la división del trabajo; sólo su drástico desarrollo o plenitud es nuevo.

Hace unos 250 años el romántico alemán Novalis se lamentaba porque “el sentido de la vida se ha perdido” El cuestionamiento generalizado del sentido de la vida sólo puede aparecer en torno a este momento -justo cuando el industrialismo realiza su más temprana irrupción. Desde entonces, la erosión del sentido se ha acelerado rápidamente,

recordándonos que la función sustitutiva de la simbolización es también una prótesis. El reemplazamiento de la vida por lo artificial, como la tecnología, implica una cosificación. La reificación es también, al menos en parte, un imperativo técnico.

La tecnología es "la habilidad para organizar hasta tal punto el mundo, que no necesitamos experimentarlo". Se supone que debemos negar lo que hay de vivo y natural en nuestro interior para asentir a la dominación de la naturaleza no-humana. La tecnología se ha convertido, sin lugar a dudas, en el gran vehículo de la reificación. Sin olvidar que está inmersa y encarna una esfera del capital, la reificación nos subordina a nuestras propias creaciones objetivadas. "Las cosas están en el poder y conducen la humanidad" señaló Emerson a mediados del siglo XIX. No se trata de un giro reciente de los acontecimientos; refleja, más bien, el código maestro de la cultura ab origine. La separación de la naturaleza, y su consiguiente pacificación y manipulación, hace que uno se pregunte, ¿está desvaneciéndose el individuo? ¿ha sido la cultura misma la que ha puesto esto en marcha? ¿cómo es posible que una expresión tan reificada como "Los niños son nuestro máspreciado recurso" no le parezca a todo el mundo repugnante?

Somos cautivos de mucho más que lo meramente instrumental, alimento para el funcionamiento de otros objetos manipulables, pero también de lo continuamente simulado. Nos hayamos exiliados de la inmediatez, en un espacio descolorido y aplanado en el que el pensamiento lucha por desaprender su alienado condicionamiento. Merleau-Ponty falló en su búsqueda pero, al menos, ayudó a encontrar una ontología primordial de la visión anterior a la ruptura entre sujeto y objeto. Es la división del trabajo, y sus resultantes formas conceptuales de pensamiento, lo que permanece invariable, retrasando el descubrimiento de la reificación y del pensamiento reificado.

Después de todo, es nuestra forma entera de conocer lo que ha sido deformado y disminuido, y esto debe ser entendido como tal. La "inteligencia" es ahora una externalidad a medir, equiparable a la pericia para manipular símbolos. La filosofía se ha convertido en la racionalización más elaborada de la reificación. Y de un modo más general, el ser mismo es constituido como experiencia y representación, como sujeto y objeto. Esta conclusión debe ser criticada de un modo tan fundamental como sea posible. El elemento vivo, activo, del conocimiento, debe ser desvelado, por debajo de la reificación que lo enmascara. El conocimiento, a pesar de la ortodoxia contemporánea, no es computación. El filósofo Ryle vislumbró que la forma de pensamiento más básica puede ser aquella que no cuenta con representación simbólica. Nuestras nociones de la realidad son producto de un sistema simbólico construido, cuyos componentes se han solidificado a lo largo del tiempo en reificaciones y

objetivaciones, del mismo modo en que la división del trabajo fundió la dominación de la naturaleza y la domesticación del individuo.

El pensamiento capaz de producir cultura y civilización es distante, no sensorial. Se abstrae del sujeto y deviene un objeto independiente. Eso quiere decir que las sensaciones son mucho más resistentes a la reificación que las imágenes mentales. El discurso platónico es un primer ejemplo de pensamiento que procede a expensas de los sentidos, mediante la separación radical entre percepciones y conceptos. Adorno llama la atención sobre una variante más saludable, cuando observa que en los escritos de Walter Benjamin "el pensamiento acosa al objeto, como si tocándolo, oliéndolo, probándolo, quisiera transformarse a sí mismo". Y Le Roy está probablemente muy cerca de este indicio cuando dice que "renunciamos a la concepción sólo para querer la percepción". Históricamente determinado, en el sentido más profundo del término, el aspecto reificado del pensamiento es una "desventura" cognitiva más.

Husserl, entre otros, concibió la representación simbólica como originalmente diseñada para ser un suplemento temporal de la auténtica expresión. La reificación entra en escena, de forma un tanto paralela, cuando la representación pasa del estatus de noción usada para propósitos específicos al de objeto. Sean o no adecuadas estas tesis, parece, al menos, evidente que existe una fisura ineluctable entre la abstracción del concepto y la riqueza de la red de fenómenos. En este sentido es importante la conclusión de Heidegger de que el auténtico pensamiento es "no-conceptual", una especie de "escucha reverencial".

Siempre de la mayor relevancia es la violencia que un ethos pertinazmente invasor perpetra contra la experiencia vivida. Gilbert Germain ha comprendido cómo el ethos promueve decididamente un "olvido de la relación entre el pensamiento reflexivo y la experiencia perceptual directa del mundo del que éste proviene y al cual debería volver". Y Engels apuntó de pasada que "la razón humana se ha desarrollado de acuerdo con la alteración humana de la naturaleza", una manera suave de referirse a la relación entre objetivación, razón instrumental y la progresiva reificación.

En cualquier caso, el pensamiento de la civilización ha trabajado para reducir la abundancia que todavía se las arregla para rodearnos. La cultura es una pantalla a través de la cual nuestras percepciones, ideas y sentimientos son filtrados y domesticados. De acuerdo con Jean-Luc Nancy, la cosa más importante que representa el pensamiento representacional, es su límite. Heidegger y Wittgenstein, posiblemente los pensadores más originales del siglo XX, terminaron, siguiendo estas líneas de pensamiento, negando la filosofía. El reificado mundo de la vida elimina progresivamente lo que lo cuestiona. La literatura

sobre la sociedad produce cada vez menos cuestiones básicas sobre la sociedad, y el sufrimiento del individuo es ahora raramente tenido en cuenta para nivelar esta sociedad incuestionada. La desolación emocional es vista casi completamente como un efecto de anormalidades cerebrales o químicas "naturales", sin que tenga nada que ver con el contexto destructivo en el que el individuo, generalmente, ha soportado su condición narcotizada.

En un nivel más abstracto, la reificación puede ser neutralizada confrontándola con la objetivación, la cual es definida de un modo que pone a ésta en tela de juicio. En este sentido, la objetivación pretende significar una conciencia de la existencia de sujetos y objetos, y el hecho de ser uno mismo tanto sujeto como objeto. Hegel, en esta línea, se refiere a ella como la esencia última del sujeto, sin la cual no puede haber desarrollo. Adorno veía en una cierta reificación un elemento necesario en el necesario de objetivación humana. Al volverse más pesimista a cerca de la realización de una sociedad desreificada, Adorno usa reificación y objetivación como sinónimos, consumando una retirada desmoralizada de la diferencia que, sin duda, cada término reclama.

Creo que puede ser instructivo aceptar los dos términos como sinónimos, no para terminar aceptando ambos, sino para considerar la idea de exploración de la alienación. Dicha alienación requiere una alienación del sujeto con respecto al objeto, la cual es fundamental, parecería, para el propósito de reconciliarlos. ¿Cómo fui a parar a este horrendo presente, definible como una condición en la cual el sujeto reificado y el objeto reificado se oponen mutuamente? ¿Cómo es que, como William Desmond estableció, "la intimidad del ser es disuelta en la antítesis moderna de sujeto y objeto"?

Del mismo modo que el mundo es modelado por medio de la objetivación, así ocurre con el sujeto: percibe el mundo como un campo de objetos abiertos a la manipulación. La objetivación se presenta como la base para la dominación de la naturaleza, como su otro externo, alienado. Aún más claro es el uso del término por Marx y Lukacs, como el camino natural por el cual los humanos dominan el mundo.

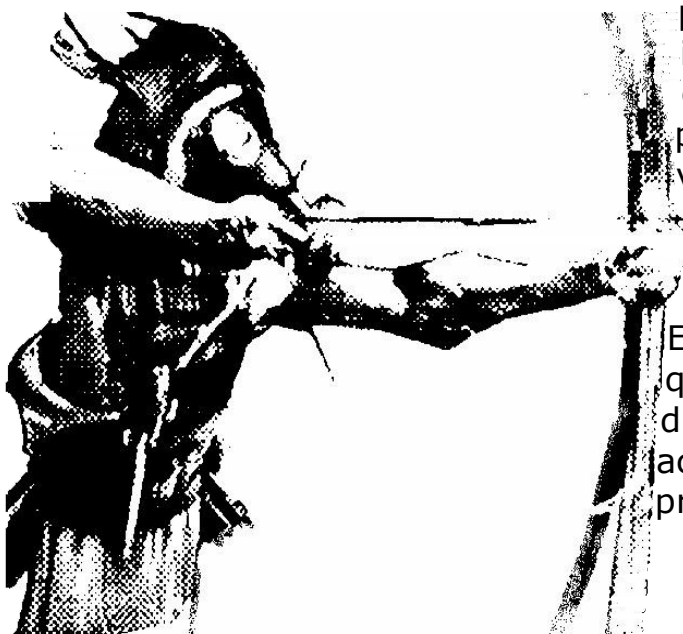
El movimiento que va de los objetos a la objetivación, de la realidad a las construcciones de la realidad, es también el movimiento hacia la dominación y la mixtificación. La objetivación es el punto de despegue de la cultura, en el que la domesticación se hace posible. Alcanza su máximo potencial con la división del trabajo; el principio del intercambio mismo se mueve en el nivel de la objetivación. Los trabajos de Kafka, por otro lado, describen el resultado de la objetivación de la lógica cultural, con su asombrosa ilustración de un paisaje reificado que aplasta al sujeto.

La representación y la producción son los planes de la reificación, la cual consolida y extiende su imperio. Por último, la orientación distanciadora, domesticadora, de la reificación decreta la creciente separación entre unos sujetos reducidos, endurecidos, y un campo de la experiencia igualmente objetivado. Como dice la corriente situacionista, hoy el ojo sólo ve cosas y sus precios. La génesis de esta perspectiva es mucho más antigua de lo que su formulación denota; el proyecto de desobjetivación puede obtener fuerza de la condición humana que prevalecía antes del desarrollo de la reificación. Se requiere un "futuro primitivo" donde una vida enredada con el mundo, y una fluida, íntima, relación con la naturaleza, reemplazará el cosificado reino de la civilización simbólica.

El síntoma más temprano de la vida alienada es la muy gradual aparición del tiempo. Como primera y más primordial reificación, el tiempo es virtualmente sinónimo de alienación. Ahora estamos tan profundamente acostumbrados y regulados por este "ello", el cual, por su puesto, no tiene una existencia concreta, que pensar en una época precivilizada, fuera del tiempo, es extremadamente difícil.

El tiempo es el síntoma de los síntomas por venir. La relación entre sujeto y objeto debe haber sido radicalmente diferente antes de que la distancia temporal llegara a la psique. Ha venido a colocarse sobre nosotros como una cosa externa - antecesor del trabajo y de la mercancía, separada y dominante como fue descrito por Marx. Esta fuerza de des-representación implica que la des-reificación significaría un retorno al presente eterno en el que vivíamos antes de entrar en la fuerza atractiva de la historia.

E. M. Cioran se pregunta: "¿Cómo puede contribuirse a rechazar lo absurdo del tiempo, su marcha hacia el futuro, y todos los sin sentidos sobre la evolución y el progreso? ¿Por qué ir hacia delante? ¿Por qué vivir en el tiempo?" La petición de Walter Benjamin de romper la reificada continuidad de la historia, estaba basada, de un modo un tanto



parecido, en su anhelo por la integridad y unidad de la experiencia. En un determinado punto, el momento mismo se vuelve importante y no cuenta con otros momentos "en el tiempo".

El reloj fue, por supuesto, el que consumó la reificación, disociando el tiempo de los acontecimientos humanos y los procesos naturales. Entonces, el

tiempo era completamente exterior a la vida y estaba encarnado en el primer artilugio completamente mecánico. En el siglo XV Giovanni Tortelli escribió que el reloj "parece estar vivo, ya que se mueve por su propio impulso" El tiempo había pasado a medir sus contenidos, ya los contenidos no miden el tiempo. Solemos decir que "no tenemos tiempo", pero es la reificación básica, el tiempo, el que nos tiene a nosotros.

La vida fragmentada no puede convertirse en la norma sin la victoria anterior del tiempo. La complejidad, particularidad y diversidad de todas las criaturas vivientes no puede perderse en el territorio estandarizado de lo cuantitativo sin esta objetivación clave. La pregunta por el origen de la reificación es una cuestión apremiante que rara vez ha sido perseguida de un modo suficientemente profundo. Un error frecuente ha sido confundir inteligencia con cultura; es decir, la ausencia de cultura es vista como equivalente a la ausencia de inteligencia. Esta conclusión se agrava aún más cuando la reificación es vista como inherente a la naturaleza del funcionamiento de la mente. Desde Thomas Wynn y otros, sabemos ahora que los humanos pre-históricos eran nuestros iguales en inteligencia. Si la cultura es imposible sin objetivación, de ello no se desprende que ésta sea inevitable, o deseable. Pese a lo receloso que era Adorno con la idea de los orígenes, admitió que, en sus orígenes, la conducta humana no contenía la objetivación. De un modo similar, Husserl fue capaz de referirse a la integridad primordial de todas las conciencias antes que a su disociación.

Captar este tipo de vida se ha probado, a lo sumo, como esquivo. Lévi-Strauss comenzó su trabajo antropológico con tal cuestión en mente: "Había estado buscando una sociedad reducida a su expresión más simple. Esta de los nambikawara era tan perfectamente simple que todo lo que podía encontrar eran existencias humanas". En otras palabras, en realidad estaba buscando cultura simbólica y se veía mal equipado para reflexionar sobre el significado de su ausencia. Herbert Marcuse quería que la historia de la humanidad se amoldara a la naturaleza como una armonía sujeto-objeto, pero sabía que la "historia es la negación de la naturaleza". La perspectiva posmoderna celebra positivamente la presencia reificante de la historia y la cultura negando la posibilidad de que un estadio pre-objetivacional haya existido nunca. Habiendo sido vencidos por la representación- y el resto de los presupuestos de la esterilidad del pasado, el presente y el futuro- difícilmente podría esperarse que los posmodernistas exploraran la génesis de la reificación.

Si no la reificación original, el lenguaje es la más importante en sus consecuencias, como piedra de toque de la cultura representacional. El lenguaje es la reificación de la comunicación, un movimiento paradigmático que determina cualquier otra separación de la mente.

La variación que presenta el filósofo W.V. Quine con respecto a esto, es que la reificación aparece con la pronunciación.

“En el principio era el verbo”, el principio de todo esto, que nos está matando, limitando nuestra existencia a muchas cosas. Corolario de la simbolización, la reificación es una esclerosis que asfixia aquello que tiene vida, que es abierto, natural. En el lugar de la existencia se eleva el símbolo. Si nos resulta imposible coincidir con nuestro ser, arguye Sartre, en *El ser y la nada*, entonces lo simbólico es la medida de esta falta de coincidencia. La reificación sella el pacto, y el lenguaje es su uso universal.

Una mediación simbólica exhausta, que cada vez tiene menos que decir, prevalece en un mundo donde la mediación es ahora vista como el hecho central, incluso determinante, de la vida. En una existencia sin vitalidad o sentido, no queda nada más que el lenguaje. La relación del lenguaje con la realidad ha dominado la filosofía durante el siglo XX. Wittgstein, por ejemplo, estaba convencido de que la fundación del lenguaje y del significado lingüístico es la base primordial de la filosofía.

Este “giro lingüístico” se muestra aún más profundo si consideramos la totalidad de sentidos específicos del lenguaje, incluyendo su impacto original como un radical cambio de rumbo. El lenguaje ha sido fundamental para la obligación de objetivarnos a nosotros mismos, en un medio que crecientemente nos resulta ajeno. Así, para Heidegger resulta absurdo decir que la verdad sobre el lenguaje es que éste se resiste a ser objetivado. El acto reificante del lenguaje empobrece la existencia mediante la creación de un universo de significado suficiente en sí mismo. El caso extremo de “suficiente en sí mismo” es el concepto de “Dios”, y su definición última es, de modo revelador, “Yo soy el que soy” (Éxodo 4:14): Hemos llegado a considerar la naturaleza separada, auto-inclusiva de la objetivación, como la cualidad más alta, por lo que parece, en vez de cómo la degradación de lo “meramente” contingente, relacional, conectado.

Hace tiempo que ha sido reconocido que el pensamiento no es dependiente del lenguaje, por más que el lenguaje limite las posibilidades de pensamiento. Gottlob Frege se preguntaba, si es posible pensar de un modo no reificado, ¿cómo se explica el que el pensamiento pueda siempre ser reificado?. La respuesta no se encontraría en el campo elegido por él, la lógica formal.

En realidad, el lenguaje ha de proceder como un objeto externo al sujeto, y moldea nuestro proceso cognitivo. La teoría psicoanalítica clásica ignora al lenguaje, pero Melanie Klein estudia la simbolización como un precipitante de la ansiedad. Traduciendo la intuición de Klein en términos culturales, la ansiedad por la erosión de un mundo no-

objetivado, provoca el lenguaje. Experimentamos "la urgencia de empujar contra el lenguaje" cuando sentimos que hemos renunciado a nuestras voces, y son dejadas sólo con el lenguaje. Lo enorme de esta pérdida es sugerido en la definición de C.S. Peirce del "sí mismo" como consecuencia de la simbolización; "mi lenguaje", al contrario, "es la suma total de mi ser mismo", concluyó. Dada esta clase de reducción, no es difícil estar de acuerdo con Lacan en que la iniciación en el mundo simbólico genera una persistente añoranza que procede de la ausencia del mundo real. "La expresión hablada no es más que un sustituto", escribió Joyce en *Finnegans Wake*.

El lenguaje refuta toda apelación a lo inmediato desacreditando lo singular e inmovilizando lo móvil. Sus elementos son entidades independientes de la conciencia que los pronuncia, los cuales, en cambio, agobian dicha conciencia. De acuerdo con Quine, esta reificación juega un papel en la creación de un "sistema estructurado del mundo", impidiendo las libres intenciones de la pura experiencia. Quine no reconoce los aspectos que limitan su proyecto. En su incompleto trabajo final, el fenomenólogo Merleau-Ponty comienza a explorar cómo el lenguaje disminuye una riqueza original, cómo, en realidad, trabaja contra la percepción.

En efecto, el lenguaje, como un medio separado, facilita un sistema estructurado, basado en sí mismo, que se enfrenta a la anárquica "libertad de fines" de la experiencia. Lo consigue, básicamente al servicio de la división del trabajo, evitando el aquí y ahora de la experiencia. "Ver es olvidar el nombre de la cosa que uno ve", una afirmación anti-reificación de Paul Valéry, nos sugiere cómo las palabras se interponen en el camino de la aprehensión directa. Los murgin del norte de Australia ven el acto de dar nombre como una especie de muerte, como la pérdida de una integridad original. Un movimiento de pivote de la reificación tuvo lugar cuando sucumbimos a los nombres y nuestros nombres llegaron a ser inscritos en cartas. Quizá cuando más necesidad tenemos de expresarnos por nosotros mismos, entera y completamente, es cuando el lenguaje más claramente revela su reductiva e inarticulada naturaleza.

El lenguaje mismo corrompe, como declaró Rousseau en su famoso sueño de una comunidad despojada de él. El camino más allá de la aceptación de la reificación implica romper con el viejo hechizo de la representación.

Otro camino básico de la reificación es el ritual, el cual se origina como medio de inculcar el orden conceptual y social. El ritual es un esquema de acción objetivado, incluyendo una conducta simbólica que estandarizada y repetitiva. Esta es la primera fetichización de la cultura, y apunta de un modo decisivo hacia la domesticación. En

relación a esto último, el ritual puede ser visto como el modelo original de calculabilidad de la producción. Siguiendo estos argumentos, Georges Condominas cambió la distinción comúnmente hecha entre ritual y agricultura. Su trabajo de campo en el Sureste asiático le permitió ver el ritual como un componente integrante de la tecnología de la agricultura tradicional

Mircea Eliade ha descrito los ritos religiosos como reales sólo hasta el punto en que imitan o repiten simbólicamente algún tipo de evento arquetípico, añadiendo que la participación sólo es sentida como genuina hasta el punto de esa identificación; esto es, sólo hasta el punto en que el/la participante deja de ser él mismo o ella misma. De este modo, el repetitivo acto ritual está estrechamente relacionado con la esencia despersonalizadora y devaluadora, de la división del trabajo y, al mismo tiempo, se acerca a una virtual definición del proceso mismo de reificación. Perderse uno mismo sometándose a un acontecimiento anterior, congelado: llegar a reificarse, algo que debe su supuesta autenticidad a alguna reificación anterior.

La religión, como el resto de la cultura, brota de la falsa idea de la necesidad de luchar contra las fuerzas de la naturaleza. Los poderes de la naturaleza son reificados, junto con aquellos de sus equivalentes religiosos o mitológicos. Desde el animismo al deísmo, lo divino se desarrolla contra un mundo natural descrito como amenazador y caótico. J.G. Frazier vio los fenómenos religiosos y mágicos como "la conversión consciente de lo que ha sido hasta ahora considerado como ser viviente, en sustancias impersonales". Deificar es reificar, y un descubrimiento realizado por el arqueólogo Juan Vadeum en noviembre de 1997, nos ayuda a situar el contexto de domesticación de este movimiento. En Chiapas, Méjico, Vadeum encontró cuatro tallas de piedra mayas que representan los "abuelos" originales del poder y la sabiduría. Significativamente, estas figuras de importancia seminal para la religión y la cosmología mayas simbolizan la guerra, la agricultura, el comercio y los tributos. Como apuntó Feuerbaach, todo paso importante en la historia de la civilización humana empieza con la religión, y la religión sirve a la civilización tanto sustantiva como formalmente. En su aspecto formal, la naturaleza reificada de la religión es la contribución más potente de todas.

El arte es la otra temprana objetivación de la cultura, la cual es la que lo convierte en una actividad separada y le otorga realidad. El arte es también una cuasi-utópica promesa de felicidad, siempre incumplida. La traición reside en gran parte en la reificación. De acuerdo con Heidegger, "ser una obra de arte significa fundar un mundo" pero este contra-mundo es impotente contra el resto del mundo objetivado del cual forma parte.

Georg Simmel describió el triunfo de la forma sobre la vida, el peligro que representa para la individualidad el sometimiento a la forma. El dualismo de la forma y el contenido es el anteproyecto de la reificación misma, y participa en las divisiones básicas de la sociedad de clases. En lo básico, hay una similitud abstracta y de algún modo estrecha en todas las manifestaciones estéticas. Ello es debido a una severa restricción de lo sensual, enemigo número uno de la reificación. Y, recordando a Freud, es la represión del Eros lo que hace posible la cultura. ¿Puede ser casualidad que los tres sentidos excluidos del arte- tacto, olfato y gusto- sean los sentidos del amor sensual?

Max Weber reconocía que la cultura "aparece como la emancipación del hombre del ciclo orgánicamente prescrito de la vida natural. Por esta razón," continuaba, "todo paso delante de la cultura, parece condenado a conducir a una pérdida de sentido aún más devastadora". A la representación de la cultura le sigue el placer por la representación, que reemplaza al placer por sí mismo. El deseo de crear cultura ignora la violencia en y de la cultura, una violencia que es inevitable dadas las bases de la cultura en la fragmentación y la separación.

Para Homero, la idea de la barbarie era inseparable de la ausencia de agricultura. Cultura y agricultura han estado siempre relacionadas por su base común de la domesticación; perder lo natural que hay dentro de nosotros es perder la naturaleza que está fuera. Uno deviene una cosa con el propósito de dominar las cosas.

Hoy día la cultura del capitalismo global abandona su pretensión de ser cultura, al mismo tiempo que la producción de cultura excede la producción de bienes. La reificación, el proceso de la cultura, domina cuando todo espera la naturalización, en un entorno constantemente transformado que es "natural" sólo en el nombre. Los objetos mismos –e incluso las relaciones "sociales" entre ellos- son vistas como reales sólo en tanto que son reconocidos como existentes en el espacio mediático o en el ciberespacio

Una reificación que domestica lo representa todo; incluyéndonos a nosotros, sus objetos. Y esos objetos poseen cada vez menos originalidad o aura, como han planteado muchos comentaristas desde Baudelaire y Morris a Benjamin y Baudrillard". "Ahora se esparcen desde América cosas vacías e indiferentes, cosas falsas, una vida postiza", escribió Rilke. Mientras tanto todo el mundo natural se ha convertido en un mero objeto.

La práctica posmoderna se para las cosas de su historia y contexto, como en el recurso de insertar "comillas" o elementos arbitrariamente yuxtapuestos de otros períodos en la música, la pintura o las novelas. Eso

da a los objetos una cierta autonomía desarraigada, mientras que los sujetos tienen poca o ninguna.

Parecemos ser objetos destruidos por la objetivación, con nuestra grandeza y autenticidad perdidas. Somos como el esquizofrénico que se ve a sí mismo activamente como a una cosa.

Hay una frialdad, incluso una falta de vida, cada vez más imposible de negar. Una palpable situación de "algo ausente" es inherente al indiscutible empobrecimiento de un mundo que se objetiviza a sí mismo. Nuestra única esperanza puede residir, precisamente, en el hecho de que la locura del conjunto es sólo aparente.

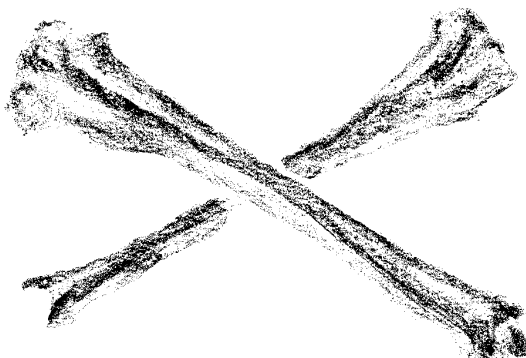
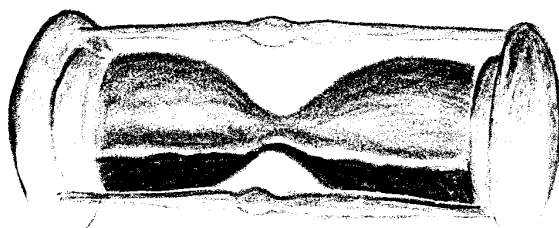
Todavía sostienen algunos que la reificación es una necesidad ontológica en un mundo complejo, lo cual es exactamente lo significativo. El acto de desreificación debe ser la vuelta a una vida simple, no dividida. La vida congelada y disimulada en las cosas no puede volver a despertar sin una vasta desconstrucción de este cada vez más estandarizado, masificado, extraviado mundo.

Hasta fecha muy reciente –hasta la civilización– la naturaleza fue un sujeto, no un objeto. En las sociedades de cazadores-recolectores no existía una división estricta o una jerarquía entre lo humano y lo no humano. Es preciso restaurar la naturaleza participativa de las conexiones desvanecidas, aquella condición en que el sentido estaba vivo, no objetivado en una cuadrícula de cultura simbólica. La visión tan positiva que tenemos ahora de la prehistoria supone una perspectiva de recuerdo anticipatorio: ahí está el horizonte de la reconciliación sujeto-objeto.

Esta anterior participación con la naturaleza es el reverso de la dominación y el distanciamiento que se encuentra en el corazón de la reificación. Nos recuerda que todo deseo es un deseo de relación, tanto recíproca como animada. Hacer de ello algo cercano, o presente, constituye un proyecto práctico gigantesco, que pondrá fin a esta época oscura.

John Zerzan

MALESTAR EN EL TIEMPO



Últimamente, la dimensión temporal parece ejercer una atracción considerable, a juzgar por el número de películas recientes que versan sobre ella, como *Regreso al Futuro*, *Terminator*, *Peggy Sue se Casó*, etc. En 1989, la *Breve historia del tiempo*, de Stephen Hawking, se convirtió en un superventas y también (lo que resulta aún más sorprendente) en una película de éxito. Además de los libros que tratan sobre el tiempo, también son dignos de atención aquellos que sin llegar a tanto, incluyen no obstante la palabra en el título, como *The Color of Time: Claude Monet*, de Virginia Spate (1992). Tales referencias tienen que ver, cierto es que indirectamente, con la súbita, aterrorizada conciencia del tiempo, la inquietante sensación de estar todos atados a quien se está revelando cada vez más claramente como una manifestación clave del extrañamiento y la humillación que caracterizan nuestra existencia moderna: ilumina todo su paisaje deformado y seguirá haciéndolo aún con mayor aspereza hasta que este paisaje y las fuerzas que lo moldean cambien más allá de lo reconocible.

La presente contribución a este tema poco tiene que ver con la fascinación que parece ejercer sobre los directores y productores de cine y televisión; o con el reciente interés académico que suscitan sus concepciones geológicas y la historia de la relojería. Ni siquiera se ocupa de la sociología del tiempo, de observaciones personales al respecto o de consejos sobre su uso. Ni los aspectos ni los excesos del tiempo merecen tanta atención como su propia lógica interna, el significado de esta dimensión en sí misma. Pues, aun cuando el carácter estupefactivo del tiempo se haya convertido, nos dice John Michon, «en casi una obsesión intelectual» (1988), la sociedad es sencillamente incapaz de lidiar con él. El tiempo nos enfrenta a un enigma filosófico, un misterio psicológico, un puzzle de la lógica. Nada tiene de sorprendente, considerando la vastísima cosificación que entraña, que no hayan faltado quienes pusieran en duda su existencia desde que la humanidad comenzó a distinguir entre el tiempo per se y los cambios visibles y tangibles que se producen en el mundo. En palabras de Michael Ende (1984): «Existe en el mundo un secreto a la vez ordinario y extraordinario.

Todos formamos parte de él y somos conscientes de él, pero son muy pocos los que piensan en él. La mayoría se limita a aceptarlo sin cuestionárselo jamás. Este secreto se llama tiempo». ¿A qué llamamos «tiempo»? Spengler declaró que la pregunta misma debería estar prohibida. Richard Feynman (1988) tampoco la contestaba: «Ni me lo pregunten siquiera: es algo en lo que me resulta demasiado difícil pensar». Tanto empírica como teóricamente, los laboratorios se muestran impotentes para revelarnos en qué consiste el fluir del tiempo: no existe instrumento capaz de registrar su paso. Y sin embargo, ¿por qué poseemos una sensación tan acusada de que efectivamente es

algo que pasa, ineluctablemente y siempre en la misma dirección, cuando en realidad no es así? ¿Por qué ejerce esta «ilusión» tanto poder sobre nosotros? ... Lo que vale tanto como preguntarse por qué la alienación nos tiene tan bien sujetos. El paso del tiempo nos es íntimamente familiar; pero su concepto nos es burlonamente elusivo. Bien mirado, no debería parecernos tan contradictorio en un mundo cuya supervivencia depende de la mistificación de sus categorías más básicas.

Hemos tolerado la sustanciación del tiempo para que éste nos parezca un hecho natural, un poder que existe por derecho propio. El desarrollo del sentido del tiempo -esto es, la aceptación del tiempo- constituye un proceso de adaptación a un mundo cada vez más cosificado. Se trata de una dimensión construida que se erige en el aspecto más elemental de la cultura. La naturaleza inexorable del tiempo lo convierte en un insuperable sistema de dominación. Cuanto más avanzamos en el tiempo, peor se pone la cosa. Según Adorno, vivimos en una era de desintegración de la experiencia. La presión del tiempo, como la de ese progenitor esencial suyo que es la división del trabajo, fragmenta y dispersa todo lo que le sale al encuentro. La uniformidad, la equivalencia, el apartamiento son subproductos de su áspera acción. La belleza y el significado intrínsecos de todo aquel fragmento del mundo que no es -todavía- cultura avanzan con paso firme hacia su aniquilación bajo un ancho reloj unicultural. Cuando Paul Ricoeur (1985) afirma que «somos incapaces de concebir una idea de tiempo que sea a la vez cosmológica, biológica, histórica e individual!», pasa por alto cómo todos estos aspectos están convergiendo.

Respecto de esta «ficción» que sustenta y acompaña toda forma de aprisionamiento, dijo elocuente mente Beenard Aaronson (1972) que «el mundo está lleno de propaganda de su propia existencia». O, en no menos elocuentes palabras de la poetisa Dense Levertov (1974), «toda conciencia es conciencia del tiempo».

Nada nos aliena más profundamente que el tiempo, que nos ha convertido en súbditos regidos por su imperio, mientras tanto el tiempo como la alienación siguen profundizando en su intrusión en nuestra vida diaria, para envilecerla. «¿Significa esto», se pregunta David Carr (1988), «que la principal lucha de nuestra existencia consiste en vencer al mismísimo tiempo?» Bien pudiera ser que éste sea el último enemigo al que debemos vencer. Para aprehender a este ubicuo pero fantasmal adversario nuestro, resulta algo más sencillo determinar lo que el tiempo no es. No es sinónimo, por razones bastante obvias, de cambio.

Tampoco es secuencia ni orden de sucesión. El perro de Pavlov, por ejemplo, debió de aprender que el sonido de la campanilla iba seguido de alimento. ¿Cómo si no pudo

condicionársele para salivar al oírlo? y sin embargo los perros no poseen conciencia del tiempo; por tanto, no puede afirmarse que éste esté constituido por un antes y un después. Algo relacionados con lo anterior están los inadecuados intentos de explicar nuestro nada ineludible sentido del tiempo. El neurólogo Gooddy (1988), bastante en la línea de Kant, lo describe como una de «nuestras premisas subconscientes acerca del mundo». Otros lo han descrito, de forma no más provechosa, como un producto de la imaginación. El filósofo J. J. C. Smart decidió (1980) que se trata de un sentimiento que «surge de la confusión metafísica». McTaggart (1908), F. H. Bradley (1930) y Dummett (1978) se encuentran entre los pensadores del siglo XX que han negado la existencia del tiempo debido a sus características contradictorias desde el punto de vista lógico, pero resulta meridianamente claro que la presencia de esta variable tiene causas mucho más profundas que la simple confusión mental. No existe nada que se parezca, siquiera remotamente, al tiempo.

Es tan natural y sin embargo tan universal como la alienación. Como señala Chacalos (1988, la noción de presente nos, es tan abstrusa y tan huraña como el propio tiempo. ¿Qué es el presente? Sabemos que el presente siempre es ahora; que, en un sentido importante, estamos confinados en él y no podemos experimentar ninguna otra «parte» del tiempo. No obstante, nos referimos con gran soltura a otras partes de él, que llamamos «pasado» y «futuro». Pues bien, como observa Sklar, las cosas que existen en algún otro lugar del espacio siguen existiendo aunque no estén aquí; pero las cosas que no existan ahora, éstas no existen en absoluto.

El tiempo, necesariamente, fluye; sin su paso no existiría sensación de tiempo, todo lo que fluye, sin embargo, sólo puede fluir con respecto al tiempo. Luego el tiempo fluye con respecto a sí mismo, lo cual carece de sentido: nada puede fluir con relación a ello mismo. No existe ningún vocabulario para una explicación abstracta del tiempo, aparte de los vocabularios que ya lo den por supuesto. Lo necesario es cuestionarse todas estas premisas. Pero la metafísica, debido a la estrechez que la división del trabajo le ha impuesto desde su inyección, carece de la anchura necesaria para semejante tarea. ¿Qué hace al tiempo fluir, qué es lo que lo mueve hacia el futuro? Sea lo que fuere, debe de ser algo fuera de nuestro tiempo, más profundo, más poderoso. Debe depender, como opinaba Conly (1975), «de fuerzas elementales que se encuentran en funcionamiento constante».

William Spanos (1987) ha observado que ciertos términos latinos del sema cultural no sólo designan agricultura o domesticación, sino que son traducciones de palabras griegas referidas a la imagen espacial del tiempo. Básicamente somos «encuadernadores de tiempo», según el léxico de Alfred Korzybski (1948); es decir, la especie,

debido a esta característica, crea una clase de vida simbólica, un mundo artificial. Y esta encuadernación del tiempo se demuestra con un «enorme aumento de nuestro control sobre la naturaleza». El tiempo se hace real porque tiene consecuencias, y esta eficacia nunca ha sido más dolorosamente evidente.

Se dice que nuestras vidas, en su bosquejo más desnudo, son un viaje a través del tiempo. Que también son un viaje a través de la alienación es el más público de los secretos. «Dem glücklichem schlägt keine Stunde²», sentencia un proverbio alemán. El paso del tiempo, que érase una vez carente de significado, se ha convertido en un ritmo o tempo ineludible que nos constriñe y nos coerce, como un espejo de la más pura y ciega autoridad. Guyau (1890) definió su fluir como «la distinción entre lo que uno necesita y lo que uno tiene», es decir, «el origen de todo remordimiento o pena». Carpe diem, aconseja la máxima, pero la civilización siempre acaba forzándonos a hipotecar el presente en aras del futuro.

El tiempo tiende continuamente hacia una regularidad y una universalidad cuyos rigores son cada vez más estrictos. En ausencia de tan exacta medida, el mundo tecnológico del capital no podría calcular sus progresos, ni siquiera existiría. Como escribió Bertrand Russell (1929), «la importancia del tiempo está menos relacionada con la verdad que con nuestros deseos». Existe un anhelo que se ha vuelto tan palpable como el tiempo; y la negación de nuestros deseos no puede calibrarse de manera más definitiva que a través de esta vasta construcción abstracta. Como la tecnología, el tiempo nunca es neutral; muy al contrario, «siempre está dotado de significación», según el certero juicio de Castoriadis (1991). De hecho, todo lo que eruditos como Ellul han dicho sobre la tecnología puede aplicarse, con más razón, también al tiempo. Ambos males son de carácter penetrante, omnipresente, básico; y tienden a darse tan por sentados como la propia alienación. Como la tecnología, el tiempo no sólo es un factor determinante sino también el elemento envolvente en el que se desenvuelve la sociedad dividida.

En consecuencia, exige de sus súbditos que seamos concienzudos, «realistas», serios y ante todo devotos trabajadores, al igual que él es, ante todo, un ente autónomo que fluye eternamente sin depender de nadie. Pero, como la división del trabajo, soporte y motor del tiempo y de la tecnología, también es, después de todo, un fenómeno socialmente aprendido. Somos los humanos (y con nosotros, el resto del mundo) quienes nos sincronizamos con él y con su encarnación técnica, no al revés. Un sentimiento enclavado en el centro mismo de esta magnitud -como ocurre también con la alienación per se- es el de estar reducidos a la condición de espectadores impotentes. De aquí se sigue que toda rebeldía tendrá que empezar por rebelarse contra el tiempo y

su inexorabilidad; y que por tanto toda redención habrá de empezar, en un sentido absolutamente fundamental, por redimimos del tiempo.

El tiempo en un mundo simbólico

El tiempo, dijo Epicuro, «es el accidente de accidentes»; pero si uno se fija más, su génesis no parece tan misteriosa. De hecho, a muchos se les ha ocurrido que nociones como pasado, presente y futuro pertenecen más a la lingüística que a la física. El teórico neofreudiano Lacan, por ejemplo, concluía que la experiencia temporal es en esencia un efecto del lenguaje. Así, una persona sin capacidad de lenguaje probablemente carecería de sensación del paso del tiempo. R. A. Wilson (1980), acercándose más todavía al fondo de la cuestión, sugiere que las lenguas nacen por la necesidad de expresar el tiempo simbólico. Gosseth (1972) observa que el desarrollo de los tiempos verbales en las lenguas indoeuropeas es paralelo al de la conciencia del tiempo universal lo abstracto. Tiempo y lenguaje, concluye Derrida (1982), son entes coextensos: «No se puede estar en uno sin estar en el otro». Y aquél es una construcción simbólica, inmediatamente anterior -hablando en términos relativos- a todas las otras fabricaciones, que necesita del lenguaje a fin de verificarse.

Paul Valéry (1962) aludió a la caída de nuestra especie en el tiempo como el hito que marca nuestra enajenación de la naturaleza: «Por una suerte de abuso, el hombre crea el tiempo», escribiría. En la época atemporal anterior a dicha caída, esto es, durante la parte abrumadoramente mayor de la existencia de la humanidad, la vida, como suele recordarse, estaba dotada de ritmo, pero no de progresión. Se trataba de un estado en el que, nos dice Rosseau, el alma podía «reunirse en la completitud de su ser»; un estado en el que, gracias a la ausencia de estrecheces temporales, «el tiempo no significa nada para el alma». Antes del tiempo y la civilización, eran las propias actividades humanas (por lo general indolentes) las que servían como puntos de referencia; la naturaleza aportaba las señales necesarias, con absoluta independencia del «tiempo». La humanidad debe de haber sido consciente de tener recuerdos y propósitos mucho antes de que se trazaran cualesquiera distinciones explícitas entre pasado, presente y futuro (Fraser, 1988). Es más, tal como supuso el lingüista Whorf (1956), «las comunidades prelingüísticas [o sea, las llamadas primitivas], lejos de ser subracionales, bien pudieron haber estado dotadas de unas mentes capaces de funcionar en planos de racionalidad más elevados y complejos que los que maneja el hombre civilizado».

La tan oculta clave del mundo simbólico es el tiempo, que en verdad se encuentra en el origen de la actividad simbólica humana. Acarrea así la primera alienación, el desvío de nuestra riqueza y

plenitud originales, ab-orígenes. «A partir de la simultaneidad de todas las experiencias humanas, el evento del lenguaje constituye», como apunta Charles Simic (1971)³, «una inmersión en la linealidad del tiempo», Investigadores como Zohar (1982) consideran que el ser humano habría sacrificado facultades telepáticas y precognitivas, adivinatorias, en aras de su involución en la vida simbólica. Si esto parece un tanto traído por los pelos, recuérdese que un positivista tan sobrio como Freud (1932) consideraba que la telepatía fue muy probablemente «el medio original y arcaico a través del cual los individuos se entendían entre sí», Y si la percepción y la apercepción del tiempo están relacionadas con la esencia misma de la vida cultural (Gurevich 1976), entonces el advenimiento de dicha conciencia temporal y su concomitante, la cultura, significarán un empobrecimiento, incluso una desfiguración de la humanidad a manos del tiempo.

Las consecuencias de esta intrusión del tiempo a través del lenguaje indican que éste no es más inocente, neutral ni empírico que aquél, El tiempo no sólo se encuentra, como diría Kant, en la base de todas nuestras representaciones, sino también, por eso mismo, en la base de nuestra adaptación a un mundo simbólico, cualitativamente reducido. Nuestra experiencia en este mundo está sometida a una omnipresente presión para que seamos representaciones, para que nos degrademos casi inconscientemente a la condición de símbolos y medidas. «El tiempo», escribió el místico alemán Meister Eckhart, «es lo que impide que la luz nos alcance». Y la conciencia del tiempo es lo que nos otorga la capacidad de utilizar los símbolos para relacionarnos con nuestro entorno.

No hay tiempo aparte de este extrañamiento. Sólo mediante la progresiva simbolización llega el tiempo a naturalizarse, a darse por sentado, a suprimirse del ámbito de la producción cultural consciente. O dicho de otra forma: «El tiempo se convierte en un atributo humano en la medida en que se verifica desde un punto de vista narrativo» (Ricoeur 1984). Los acrecentamientos simbólicos dentro de este proceso van estrangulando, imperturbables, nuestro deseo instintivo; esta represión alimentará la sensación del desdoblamiento del tiempo; la inmediatez cede el "paso a las mediaciones -la primera de todas, el lenguaje- que posibilitan la existencia de la historia. Así, uno empieza a ver más allá de banalidades como la siguiente: «El tiempo es una cualidad inaprensible del mundo dado» (Sebba 1991). Porque el número, el arte y la religión harán sus respectivas apariciones en este mundo «dado», como fenómenos incorpóreos de una vida cosificada.

A su vez, conjetura Gurevitch (1964), estos ritos emergentes conducen a «la producción de nuevos contenidos simbólicos, fomentando así los saltos hacia adelante que da el tiempo», Los símbolos, incluido, como no podía ser de otra manera, el que nos ocupa, han llegado

a poseer vida propia en esta progresión acumulativa, interactiva, como ilustra la obra de David Braine *The Reality of Time and the Existence of God* (1988), donde se afirma que la realidad del tiempo es precisamente el factor que demuestra la existencia de Dios: he aquí la perfecta lógica de la civilización. Todo ritual es un intento de regresar, mediante el simbolismo, al estado en el que el tiempo no existía.

Sin embargo, este acto de abstracción implica un paso en falso que sólo conduce a alejarnos aún más de dicho estado. La «atemporalidad» del número forma parte de esta trayectoria y contribuye en gran medida a la idea de tiempo como concepto fijado. Blumenberg (1983) parece acertar de lleno cuando deduce que el «tiempo no se mide como algo que siempre haya estado presente; por el contrario, se produce, por primera vez, cuando empieza a medirse», No podemos expresarlo sin cuantificarlo de alguna manera; por eso el número es esencial. Incluso después de ya aparecido el tiempo, sólo mediante el número podrá una existencia social paulatina- mente más dividida marchar hacia su progresiva cosificación.

La noción del paso del tiempo no es nada vívida, por ejemplo, entre los pueblos tribales, que no lo marcan con calendarios ni relojes. Uno de los significados originales del griego *Kpovos*, tiempo, es el de división. y el número, al añadirse al tiempo, refuerza enormemente esta división o separación. En general, los no civilizados consideran que contar criaturas vivas «trae mala suerte», por que suelen resistirse a adoptar esta práctica (véase, por ejemplo, Dobrizhoffer 1822), Pero aunque la intuición del número estaba bien lejos de ser algo espontáneo e inevitable, «ya en las civilizaciones tempranas», nos informa Schimmel (1992), «uno tiene la sensación de que los números constituían una realidad algo así como dotada de una especie de campo magnético a su alrededor».

No tiene nada de sorprendente que las culturas antiguas -Como la egipcia, la babilonia o la maya-, en las que el sentido del tiempo emerge con más empuje, sean también las que asocian determinados números con deidades y figuras rituales, y ciertamente, tanto los mayas como los babilonios tenían dioses del número (Barrow 1992). Mucho más tarde, el reloj y su rostro numerado animarían a la sociedad a abstraer y cuantificar todavía más la experiencia temporal. Toda lectura de un reloj implica un acto de medición que nos arrastra dentro del «fluir del tiempo» y nos permite autoengañarnos, ausentes, en la creencia de que sabemos qué es el tiempo sólo porque sabemos de qué es tiempo ahora, porque sabemos qué hora es. Pero, como nos recuerda Shallis (1982), si decidiéramos prescindir de los relojes, el tiempo objetivo desaparecería con ellos, y lo que es más importante, si decidiéramos prescindir de la especialización y la tecnología, la alienación en que vivimos se dispararía por sí sola.

La matematización de la naturaleza sentó las bases para el nacimiento del racionalismo y la ciencia modernos en occidente. Tanto el uno como la otra surgían de las exigencias de número y medida planteadas por enseñanzas similares que tenían por objeto al tiempo como un ente al servicio del capitalismo mercantil. La continuidad del número y del tiempo como un locus geométrico jugaría un papel fundamental en la revolución científica, que ejecutó la sentencia de Galileo: mídase todo aquello que sea mensurable y conviértase en mensurable todo aquello que no lo sea.

El tiempo matemáticamente divisible es pues necesario para la conquista de la naturaleza y aun para los más básicos rudimentos de la tecnología moderna. A partir de este dictum, el tiempo simbólico, numerado, se volverá aplastantemente real, una construcción abstracta «desarrimada de, e incluso contraria a, toda experiencia humana, tanto interna o externa» (Syzamosi 1986). Bajo esta presión, el dinero y el lenguaje, la mercancía y la información se vuelven cada vez más indistintas; y la división del trabajo, cada vez más exagerada. Simbolizar equivale a expresar conciencia del tiempo, pues todo símbolo encarna la estructura temporal (Darby 1982). Meerloo lo expresa más gráficamente: «Comprender un símbolo y su desarrollo es atrapar la historia humana con la mano».

Contrástese con la vida de los incivilizados, vivida en un presente espacioso imposible de reducir al momento aislado del presente matemático: a medida que la continuidad del ahora perdía terreno frente a una creciente dependencia de sistemas de símbolos significantes (las lenguas, el número, el arte, el ritual, el mito), desligados del ahora, comenzaría a desarrollarse un grado mayor de abstracción: la historia. El tiempo histórico en efecto no es más inherente a la realidad ni tiene menos de imposición sobre ella que otras manifestaciones temporales no tan perfeccionadas, más rudimentarias.

En un contexto gradualmente más sintético, la observación astronómica será investida de nuevos significados: lo que antes se justificaba en sí mismo empezará a servir de vehículo para programar los rituales y coordinar las actividades de una sociedad compleja. Con la ayuda de las estrellas, existirán el año y sus divisiones como instrumentos de autoridad organizadora (Leach 1954). La creación de un calendario es una tarea básica en la formación de la civilización: el calendario fue el primer artefacto simbólico que reguló el comportamiento social mediante el registro del tiempo. Pero ello no implica su control, sino lo contrario: nuestro encierro por él en un mundo de alienación bien real. Recordemos que la palabra proviene del latín kalendae o primer día del mes, en el que debían saldarse las cuentas comerciales.

Tiempo de orar, tiempo de trabajar

«Ningún tiempo es enteramente presente», afirmaba el filósofo estoico Crisipo mientras el concepto del tiempo iba abriéndose camino empujado por la doctrina judeocristiana subyacente: la existencia de un camino lineal e irreversible entre la creación y la salvación. Esta visión esencialmente histórica del tiempo está en el meollo mismo del pensamiento cristiano.

La obra de San Agustín, que data del siglo V, contiene ya todas las nociones básicas de tiempo mensurable y unidireccional. Al propagarse la nueva religión, se hará necesaria una estricta regulación temporal, en un plano práctico, a fin de mantener la disciplina que exigía la vida monástica. Las campanas que llamaban a los monjes a la oración ocho veces al día eran audibles bastante más allá de los confines del claustro, con lo cual esta medición del tiempo acababa imponiéndose al conjunto de la sociedad.

La población continuó exhibiendo «une vaste indifférence au temps», en palabras de Marc Bloch (1940), durante toda la época feudal, pero

nada tiene de casual que los primeros relojes públicos aparezcan adornando las catedrales de la Cristiandad. En este sentido, también merece la pena señalar que la llamada a la oración a ciertas horas fijas se convertiría en la principal exteriorización de la fe islámica durante el medievo. La invención del reloj mecánico es uno de los más importantes puntos de inflexión en la historia de la ciencia y la tecnología; y



ciertamente, también del arte y la cultura (Synge 1959). Cada perfeccionamiento de la exactitud pondría a disposición de la autoridad nuevos y mejorados medios de opresión: un temprano devoto de los esmerados relojes mecánicos fue, por ejemplo, el duque Gian Galeazzo Visconti, descrito en 1381 como «un sosegado pero taimado gobernante, enamorado del orden y la precisión» (Fraser 1988). Como escribe Weizenbaum (1976), el reloj empezará a crear, «literalmente, una nueva realidad...que era, y sigue siendo, una versión empeorada de la vieja». Se había introducido un cambio cualitativo: el tiempo no cesaría de fluir, aun cuando no ocurriera nada.

A partir de entonces, cualquier acontecimiento se rodearía de este envoltorio homogéneo, objetivamente medido, móvil, cuyo progreso unilineal instigará movimientos de resistencia. El más radical de ellos es el quiliasmo⁵, que surge en distintas partes de Europa, entre los siglos XIV y XVII Y generalmente se presenta en forma de levantamientos de un campesinado que aspiraba a re-crear el estado de igualdad primigenia que dictan las leyes de la naturaleza y se oponía explícitamente a la noción de tiempo histórico. Pese a que tales explosiones utópicas fueron sofocadas, los restos de los anteriores conceptos de tiempo persistirían localmente en muchas áreas como un estrato «inferior» de la conciencia popular.

El Renacimiento alcanzaría nuevas cotas de dominación mediante el tiempo, pues los relojes públicos empezaron a tañer sus campanas las veinticuatro horas del día; y además se les añadió otra aguja más para marcar el paso de los segundos. El gran descubrimiento de la época será una aguda sensación de la presencia omni-devoradora del tiempo; y nada lo retratará de forma más gráfica que el Tiempo con mayúscula, esa deidad híbrida del Kronos de los griegos y el Saturno de los romanos, ese lóbrego anciano, tan familiar, que representa el poder cronológico y va armado con la fatídica guadaña de la agricultura, la domesticación.

El Dios Tiempo vino precedido de la danza de la muerte y otros artificios relacionados con el momento *mori*, pero la diferencia es que este dios renacentista pondrá el acento en el tiempo, no en la muerte. En el XVII la población cobraría conciencia, por primera vez, de vivir en un siglo determinado. Toda persona debía conocer su ubicación en el tiempo. En *El nacimiento masculino del tiempo* (1603) y *El avance del conocimiento* (1605), Francis Bacon abrazaría esta dimensión en auge para revelar cómo un endiosado sentido del tiempo iba a ponerse al servicio del naciente espíritu científico. «Elegir el tiempo es ahorrar tiempo», escribió; también: «La verdad es hija del tiempo». Le seguiría Descartes, quien introdujo el concepto de tiempo ilimitado y se convertiría en uno de los primeros en abogar por la idea de progreso en su sentido moderno, que está íntimamente relacionado con el de un tiempo lineal sin ataduras y encuentra una expresión característica en la famosa invitación cartesiana a que nos convirtamos en «dueños y señores de la naturaleza».

El universo mecánico de Newton, cima de la revolución científica del XVII, se basa en su concepción del «tiempo absoluto, verdadero y matemático, que de por sí y por su propia naturaleza fluye uniformemente sin relación con nada eterno». El tiempo se ha convertido en el gran regidor que no rinde cuentas ante nadie ni está sujeto a ninguna influencia; que es completamente independiente del entorno, modelo de autoridad

impertérrita, garante perfecto de una alienación inconvencional. Y desde luego, a pesar de los cambios en la ciencia, la concepción del tiempo cotidiana y dominante hoy sigue ateniéndose a la física newtoniana clásica.

La aparición y la apariencia de un tiempo independiente y abstracto encontraría su paralelo en el surgimiento de una clase obrera numéricamente en alza y formalmente libre, pero obligada a vender en el mercado su fuerza de trabajo o mano de obra como un artículo también abstracto. Esta mano de obra, anterior a la instauración del factory system pero ya sujeta a la potestad disciplinaria del tiempo, era la antítesis del monarca Tiempo, pues de libre y de independiente no tenía más que el nombre. A juicio de Foucault (1973), Occidente ya se había vuelto una «sociedad carcelaria». Seguramente sea más explícito el proverbio balcánico que reza: «Mi reloj es mi cerrojo».

En 1749 Rousseau simbolizaba su rechazo de la ciencia y la civilización modernas tirando su reloj de bolsillo. Pero los cincuenta y uno que le regalaron a María Antonieta para celebrar su compromiso matrimonial encajan mejor en la tónica dominante de la época. La palabra no puede ser más apropiada, pues en efecto el tiempo se había convertido en algo que vigilar cada vez más estrechamente. Los relojes no tardarían en convertirse en los primeros bienes de consumo duraderos de la era industrial. William Blake y Goethe coincidirían en sus ataques contra Newton, el abanderado de los nuevos conceptos de tiempo y ciencia, porque éste alejaba la vida de lo sensual y reducía lo natural a lo mensurable. El ideólogo capitalista Adam Smith, por el contrario, se hizo eco del pensamiento newtoniano e incluso lo amplió al exigir más racionalización y más reducción de la vida a rutina. Smith, como Newton, trabajaba bajo el hechizo de un tiempo cuyos avances hacia una exhaustiva división del trabajo se volvían cada vez más poderosos e implacables, como condición y a la vez resultado de un progreso tenido por objetivo y absoluto.

Los puritanos habían proclamado que perder el tiempo era el primero y en principio el más mortal de los pecados. Un siglo después Ben Franklin lo diría con otras palabras: «El tiempo es oro». Los relojeros habían sido los padres del factory system y el reloj era símbolo y manantial del orden por la misma razón por la cual la disciplina y la represión exigían el nacimiento de un proletariado industrial. El gran sistema hegeliano de principios del XIX pregonaba la «irrupción en el tiempo», o sea, nuestra incorporación a empellones en la inercia de la historia. El tiempo es nuestro «destino y necesidad», declararían Hegel. Postone (1993) observa cuán apretadamente se atarán entre sí «el progreso» del tiempo abstracto y «el progreso» del capitalismo como estilo de vida. Así, las sucesivas oleadas de industrialismo ahogarán la resistencia opuesta por los ludditas. Al hacer balance de este período, Lyotard (1988) llega a la conclusión

de que «el tiempo se había convertido en una enfermedad incurable». La creciente complejidad de la sociedad de clases requiere una batería aún más elaborada de señalizaciones temporales. Como han indicado Thompson (1967) y Hohn (1984), la lucha contra el tiempo dará paso a la lucha por él; es decir, la radical resistencia a unirse a su yugo se vería por lo general derrotada y por lo común sustituida por disputas sobre horarios laborales menos injustos y sobre una duración menos inhumana de la jornada de trabajo (y por cierto, al dirigirse a la Primera Internacional el 28 de julio de 1868, Karl Marx defendió que el tiempo de empezar a trabajar eran los nueve años de edad). El reloj descenderá de las catedrales a las cortes de los monarcas y los tribunales de justicia; y de ahí a los bancos y las estaciones ferroviarias para acabar en la muñeca o el bolsillo de todo ciudadano respetable.

Si quería colonizar la subjetividad en serio, el tiempo debía «democratizarse», pues como bien entendió, entre otros, Adorno, el sometimiento de la naturaleza externa sólo tiene éxito en la medida en que nuestra naturaleza interna también sea conquistada. Dicho de otra manera, la victoria del tiempo en su larga guerra contra la libertad de conciencia humana era una condición necesaria para que se liberasen energías que destinar a la producción industrial. El industrialismo traerá consigo una transformación aún más acusada del tiempo en una materia prima o un artículo de consumo, el tiempo como un depredador de voracidad jamás alcanzada hasta entonces, lo que Giddens (1981) identifica como «la clave de las más profundas alteraciones de nuestro día a día social provocadas por el incipiente capitalismo». «El tiempo no pasa en vano», como se suele decir: en un mundo cada vez más dependiente del tiempo y en un tiempo cada vez más unificado, un único reloj gigante cuelga sobre el mundo, dominándolo. Todo lo gobierna y su corte no tiene tribunal de apelación.

La regularización de una hora universal estándar marca una victoria para la sociedad de la eficacia mecanizada al consagrar un universalismo que deshace toda particularidad tan ciertamente como las computadoras están conduciendo a la homogeneización de pensamiento. Paul Virilio (1986) ha llegado a profetizar que «la pérdida del espacio material conducirá al gobierno de nadie más que el tiempo». Un paso más en tan sugestiva deducción postula una inversión del nacimiento de la historia fuera del tiempo corriente. Es más, Virilio (1991) nos ve viviendo ya dentro de un sistema de temporalidad tecnológica donde la historia se ha eclipsado: «...lo principal es menos una cuestión de relaciones con la historia que una cuestión de relaciones con el tiempo». Dejando de lado semejantes levitaciones teóricas, no escasean las pruebas ni los testimonios del papel central del tiempo en nuestra sociedad. En «Time-The Next Source of Competitive Advantage» (julio-agosto de 1988, Harvard Business Review), George

Stark Jr. lo analiza como un eje sobre el que descansa el capital: «En tanto que arma estratégica, el tiempo equivale a dinero, productividad, calidad, incluso innovación». Desde luego las empresas no son las únicas en gestionar el tiempo: el estudio por Levine (1985) de la exactitud de los relojes públicos; en seis países demostró que ésta era una medida exacta de la industrialización relativa de vida nacional.

El tiempo en la literatura

Es claro que el advenimiento de la escritura facilitó la fijación, de los conceptos de tiempo y el principio de la historia. Perú como ha apuntado el antropólogo Jack Goody (1991), «las culturas orales no suelen estar nada faltas de preparación para aceptar estas innovaciones». Después de todo, ya han sido condicionadas por el propio idioma que hablan. y McLuhan (1962) ya explicó cómo la llegada del libro impreso y la consiguiente alfabetización de las masas reforzó la lógica del tiempo lineal.

Fue la vida la que inexorablemente tuvo que adaptarse. «Pues que ahora me ha hecho el Tiempo su reloj numerador», escribe Shakespeare en su Ricardo 11. «Tiempo», al igual que «rico», era uno de las palabras favoritas del Bardo inmortal, una figura rondada por el primero de estos conceptos. Cien años después, el Robinson Crusoe de Defoe reflejó cuán escasas eran las posibilidades de escapatoria: abandonado a su suerte en una isla desierta, Crusoe está hondamente preocupado por el tiempo; y al registrar celosamente, incluso en tan desesperadas circunstancias, sus asuntos personales, registraba ante todo el paso de éste, al menos mientras le duraran la tinta y la pluma.

Para Northrop Frye (1950), la «alianza entre el tiempo y el hombre occidental» es la característica definitoria del género novelístico. En la misma línea, *The Rise of the Novel*, de Jan Watt (1957), trata del nuevo interés por el tiempo que estimularía el florecimiento de la novela en el siglo XVIII. Jonathan Swift cuenta cómo el protagonista de los Viajes de Gulliver (1726) nunca hace nada sin consultar su reloj: «Lo llamaba su oráculo y decía que señalaba la hora de todas las acciones de su vida». Los liliputienses llegarían a la conclusión de que el reloj era su dios. Y en el *Tristram Shandy* de Sterne (1760), escrito en vísperas de la Revolución Industrial, el protagonista, quien comienza el relato inarrando su propia concepción, cuenta cómo su madre interrumpió a su padre de él en el momento del coito que realizaban una vez al mes para recordarle que había olvidado dar cuerda al carillón!

En el siglo XIX, roe satirizó esta autoridad de los relojes, asociándolos a la superficialidad burguesa y la obsesión por el orden. Hauser (1956) afirma que el verdadero tema de las nove las de Flaubert es el tiempo, del mismo modo en que lo que Walter Pater (1901) buscaba en

la literatura no era sino «el momento plenamente concreto capaz de absorber el pasado y el futuro en una intensa consciencia del presente»; un poco como la celebración de «epifanías» joyceana. En Mario el epicúreo (1909), Pater describe el repentino momento en que Mario comprende «la posibilidad de un mundo real más allá del tiempo» mientras Swinburne pedía un respiro fuera de las «tierras heridas por el tiempo» y Baudelaire proclamaba su miedo y su odio por el tiempo cronológico, ese voraz antagonista.

La desorientación propia de una edad demolida por el tiempo y sujeta a la aceleración de la historia ha llevado a los escritores modernos a tratar esta cuestión desde puntos de vista nuevos y extremados. Proust delineó las relaciones mutuas entre sucesos que trascendían el orden temporal convencional, violando así las concepciones de causalidad newtoniana. Aunque suele traducirse al inglés como Remembrance of Things Past [remembranza o recuerdo de las cosas pasadas], el título de su obra en siete tomos À la recherche du temps perdu (1925) también puede traducirse más literal y precisamente como Searching for Lost Time [En busca del tiempo perdido]. En À la recherche... Proust juzga que «un minuto liberado del orden del tiempo ha recreado en nosotros (...) al individuo liberado del orden del tiempo»; que reconoce como «el único estado en el cual uno podría vivir y gozar de la esencia de las cosas, es decir, completamente fuera del tiempo».

El tiempo ha venido siendo una preocupación recurrente para la filosofía del siglo XX. Considérense los extraviados intentos por ubicar su auténtico ser a cargo de pensadores tan diferentes como Bergson y Heidegger (o su virtual deificación por parte de éste último). Time and the Novel (1952), de A.A. Mendilow, revela hasta qué punto el mismo intenso interés ha dominado las novelas del siglo; en particular, las de Joyce, Woolf, Conrad, James, Gide, Mann y, por supuesto, Proust. Otros estudios, como Church's Time and Reality (1962), expanden esta lista de novelistas hasta incluir, entre otros, a Kafka, Sartre, Faulkner y Vonnegut. Y naturalmente es imposible confinar la literatura herida por el tiempo al género de la novela: la poesía. T. S. Eliot a menudo expresa un anhelo por huir de una convencionalidad ceñida y cabalgada por el tiempo. «Burnt Norton» (1941) es un buen ejemplo; v. gr., los siguientes versos:

*Time past and time future
Allow but a little consciousness.
To be conscious is not to be in time*

Al principio de su carrera -más concretamente, en 1931- Samuel Beckett escribió epigramáticamente de «la venenosa ingeniosidad del Tiempo en la ciencia de la aflicción». Su Esperando a Codot (1955) es un evidente candidato a esta categoría, como lo es su

Murphy (1957), donde el tiempo se vuelve reversible en la imaginación del personaje principal. Cuando las agujas del reloj pueden ir en cualquier dirección, nuestro sentido del tiempo -o sea, el tiempo mismo- se evapora.

Psicología del tiempo

Atendiendo a lo que comúnmente se conoce como psicología, es inevitable regresar a una de las preguntas fundamentales: el fenómeno del tiempo ¿existe realmente, independiente de cualquier subjetivismo O reside únicamente en nuestras percepciones de él? Husserl, por ejemplo, no acierta a explicar por qué la consciencia en el mundo moderno parece autoconstituirse inevitablemente en términos temporales. Pues sabemos que las experiencias, como cualquier otro tipo de acontecimiento, no son propiamente pasadas, presentes ni futuras.

Aunque hasta los años setenta el interés de la sociología por el tiempo fue más bien escaso, el número de los estudios psicológicos sobre él ha venido aumentando rápidamente desde 1930 (Lauer 1988). El psicológico quizá sea el punto de vista desde el cual resulte más dificultoso definir esta variable. ¿Qué es el tiempo y qué es la experiencia de él? O bien, ¿qué es la alienación y qué es la experiencia de ella? Si la segunda cuestión no estuviera tan relegada, sería obvia la relación entre ambas.

Davies (1977) definió el paso del tiempo como «un fenómeno psicológico de origen misterioso» para concluir (1983) que «sólo cuando comprendamos el secreto del tiempo habremos resuelto el secreto de la mente». Ahora bien, dada la separación artificial que establecen entre el individuo y la sociedad y que tanto limita su campo de trabajo, icómo no van psicólogos y psicoanalistas como Eissler (1955), Loewald (1962), Namnum (1972) y Morris (1983) a tropezar con «grandes dificultades» al estudiar el tiempo!

Pero seamos justos: por lo menos algunas veces sí que consiguen aproximarse parcialmente al fondo de la cuestión. Hartcollis (1983), por ejemplo, se dio cuenta de que el tiempo no solo es una abstracción, Sino también un sentimiento, aunque ya en 1948 Korzybski había llevado bastante más lejos este mismo punto con su observación de que «lo que llamamos tiempo no es ,sino una sensación provocada por las condiciones que impone ; este mundo». Nos pasamos la vida «esperando a GodOD), en opinión de Arlow (1986), quien creía que la experiencia temporal surge de necesidades emocionales no satisfechas. Análogamente, Reichenbach (1956), se había referido a las filosofías contratemporales como la religión en tanto que "documentos de insatisfacción emocional". Y, en términos freudianos, Bergler y Roheim (1946) ya advirtieron que el paso del tiempo

simbolizaba periodos de, separación originados en estadios tempranos de la infancia que se remontarían hasta la lactancia. "El calendario constituye la materialización definitiva de la angustia que nos provoca la separación". Si las ilaciones que fácilmente se pueden inferir a partir de estas ideas no desarrolladas vinieran acompañadas de un interés crucial y crítico por su contexto histórico-social, entonces se convertirían en contribuciones muy dignas de tenerse en cuenta. No obstante, cuando se constriñen al ámbito de la psicología, resultan extraviadas y aun engañosas.

En un mundo de alienación ningún adulto puede discurrir ni menos decretar esa liberación de las ataduras del tiempo que los niños disfrutaban de manera habitual... y a la que debe obligárseles a renunciar, pues el amaestramiento en el tiempo que constituye la esencia de la escolarización es de vital importancia para nuestra sociedad. Dicho amaestramiento, como expresa muy convincentemente Fraser (1984), "contiene en forma casi paradigmática las características del proceso civilizado". Una paciente de Joost Meerlo (1966) «lo expresaba sarcásticamente: el tiempo -decía- es civilización; lo cual significa que para ella la: programación u organización meticulosa de los acontecimientos es la gran arma de que disponen los adultos para forzar a los más jóvenes a la sumisión y el servilismo». Los estudios de Piaget (1946, 1952) dan resultado negativo cuando pretenden detectar un sentido del tiempo innato al ser humano. Claro, la noción abstracta de «tiempo» encierra considerable dificultad para los más jóvenes; no se trata de algo que aprendan automáticamente ni hacia lo que se orienten espontáneamente (Hermelin y O'Connor 1971, Voyat 1977). Existe una relación etimológica entre time (tiempo) y tidy (ordenado¹⁰) y nuestra idea newtoniana del tiempo representa una ordenación perfecta y universal.

El peso acumulativo de esta presión cada vez más asfixiante se manifiesta en el creciente número de pacientes que presentan síntomas de ansiedad por el paso del tiempo (Lawson 1990). Dooley (1941) consigna «el hecho de que las personas de carácter obsesivo, cualquiera que sea su tipo de neurosis, son aquéllas que hacen un uso más dilatado y extensivo del tiempo». Y en su *Analitic and Time* (1969), Pettit presentaba argumentos harto persuasivos para establecer una íntima conexión entre ambos [la analidad y el tiempo], igual que Meerloo (1966) encontraría, citando el carácter y los objetivos alcanzados por Mussolini y Eichmann, «una conexión cierta entre la compulsión por el tiempo y la agresión fascista». Capek (1961) llamaba al tiempo «inmensa y crónica alucinación de la mente humana»; y en verdad existen muy pocas experiencias que puedan calificarse como atemporales: el orgasmo, el LSD, la visión de nuestra vida entera en un momento de peligro extremo... He aquí algunas de esas raras y evanescentes situaciones suficientemente intensas para permitirnos

escapar a la insistencia del tiempo.

La atemporalidad es el ideal del placer, escribió Marcuse (1955). El paso del tiempo, en cambio, da alas al olvido de lo que fue y lo que pudiera ser. Es el enemigo del eros y el fiel aliado del orden represivo. Y de hecho, los procesos mentales del inconsciente son, nos dice Freud (1920), atemporales: «Ni el tiempo los altera en modo alguno ni tampoco puede aplicárseles el propio concepto temporal. Así, el deseo se sitúa ya fuera del tiempo. Como también diría Freud en 1932: «Nada hay en el ello que corresponda a la noción de tiempo; no existe reconocimiento de, su Paso». Marie Bonaparte (1939) argüía que el tiempo se torna cada vez, más plástico y obediente al principio del placer en la misma " medida en que nosotros mismos seamos capaces de aflojar los lazos necesarios para el pleno control del yo. Los sueños constituyen una forma de pensamiento para los pueblos no civilizados (Kracke 1987); y alguna vez esta facultad debió de ser mucho más accesible para nosotros. Los surrealistas estaban convencidos de que la realidad podía comprenderse mucho más plenamente si conseguíamos establecer conexión con nuestras experiencias instintivas, subconscientes.

Así, Breton (1924) proclamó como objetivo radical la inseparabilidad entre el mundo onírico y la realidad consciente. Cuando soñamos, nuestro sentido del tiempo es prácticamente inexistente, queda sustituido por una sensación de inmediatez. Nada tiene de sorprendente pues que los sueños, ignorantes de las reglas temporales, atraigan la atención de quienes buscan señales liberadoras; ni que las «tormentas impulsivas del subconsciente» (Stem 1977) atemorizen a aquéllos que han depositado intereses en la neurosis colectiva que llamamos civilización. Norman O. Brown (1959) concibió el sentido del tiempo -o, dicho de otro modo, la historia- como una función de la represión: si se aboliera ésta, razonaba, nos liberaríamos de aquél. En este sentido, el poeta Coleridge (1801) reconoció en el hombre de «metódica diligencia» el origen, el creador del tiempo.

En su Crítica de la razón cínica (1987), Peter Sloterdijk llamó al «reconocimiento radical del ello, sin reservas», una declaración de autoafirmación narcisista que se reiría a la cara malhumorada de nuestra bronca sociedad. Por supuesto, el narcisismo ha venido tradicionalmente desechándose como una manía inicua, perversa, «una herejía consistente en amarse a uno mismo». En realidad, esto significaba que se consideraba un privilegio reservado a la clase dirigente, mientras se esperaba que todas las demás (trabajadores, mujeres, esclavos) practicasen la sumisión e incluso se esforzaran por pasar desapercibidos (Fine 1986). Entre los síntomas de la personalidad narcisista se cuentan los sentimientos de vacuidad y la sensación de irrealidad, de alienación, de que la vida no es

más que una sucesión de momentos, acompañada por un vehemente deseo de autoestima y autonomía efectivas (Alford 1988, Grunberger 1979).

Como dichos "síntomas" y deseos no pueden venir más al caso, difícilmente podrá sorprendernos que el narcisismo pueda verse como una fuerza potencialmente emancipadora (Zweig 1980). Su exigencia de satisfacción completa es obviamente una forma de individualismo subversivo, como mínimo. El narcisista «odia el tiempo, niega su existencia» (carta al autor, Alford .1993), lo cual, como de costumbre, provoca una severa reacción por parte de los defensores del tiempo y la autoridad.

Oigamos, por ejemplo, al psiquiatra E. Mark Stern (1977): «Puesto que el comienzo del tiempo se sitúa fuera del control de cada cual, es preciso que cada cual corresponda a sus exigencias [...]. El valor es la antítesis del narcisismo». Pero si bien el narcisismo en efecto puede incluir aspectos negativos, contiene sin embargo el germen de una realidad basada en principios constitutivos diferentes; aspira a un no-tiempo de perfección dentro del cual ser y llegar a ser son la misma cosa; da, implícitamente, el alto al tiempo.

El tiempo desde el punto de vista científico

No soy científico, pero sé que todas las cosas empiezan y terminan en la eternidad». -The Man Who Fell to Earth, Walter Tevis.

A efectos de lo tratado en este ensayo, no puede decirse que la ciencia resulte muy aleccionadora para establecer la relación entre el tiempo y el extrañamiento -desde luego, no en la medida ni en la derecho en la que la aborda, digamos, la psicología-, pero sí que es posible reinterpretar las teorías científicas para esclarecer dicha relación, pues no son pocos los puntos de contacto entre la ciencia y las cuestiones humanas.

«El tiempo», concluye N.A. Kozyrev (1971), «es el fenómeno natural más importante y misterioso. Su entendimiento está fuera del alcance de nuestra imaginación». De hecho: algunos científicos (como Dingle 1966) han llegado a considerar que «todos los problemas reales asociados con la noción del tiempo son independientes de la física», y en efecto, es muy posible que la ciencia -en concreto, la física-no tenga la última palabra en este asunto. No obstante, provee otra fuente de comentario, aunque de por sí alienada y generalmente indirecta.

¿Es el «tiempo físico» lo mismo que el tiempo de que somos conscientes? Y si no, ¿en qué consiste la diferencia? Para la física, parece ser

una dimensión básica indefinida; pero de hecho, los físicos tienden a darla por sentada como dato de partida exactamente igual que hace el resto de la gente, lo que nos recuerda que, como ocurre con cualquier otro pensamiento, las ideas científicas carecen de sentido fuera de su contexto cultural. Se reducen a síntomas y símbolos de los modos de vida que sirvieron para alumbrarlas. Según Nietzsche, toda escritura es inherentemente metafórica, lo que también vale para la ciencia, aun cuando resulte extremadamente raro aplicarle semejante enfoque. La ciencia se ha desarrollado a base de trazar una separación cada vez más nítida entre mundos internos y externos, entre los sueños y la «realidad». Para lograrlo, procedió a la matematización de la naturaleza, lo que mayormente significaba que los procedimientos científicos debían ceñirse a un método que los aísla de su contexto más amplio, incluidos los orígenes y el significado de los proyectos mismos. Y no obstante, tal como afirmó H. P. Robinson (1964), «las cosmologías que la humanidad ha constituido en diversos momentos y lugares reflejan inevitablemente el entorno físico e intelectual, incluidos sobre todo los intereses y la cultura de cada sociedad».

Como ha señalado P. C. W. Davies (1981), el tiempo subjetivo «posee ciertas cualidades manifiestas, ausentes del mundo "exterior", que son fundamentales para nuestra concepción de la realidad». La principal de estas cualidades es su «paso». Nuestra sensación de estar separados del mundo se debe grandemente a esta discrepancia. Existimos en el tiempo (y en la alienación), pero éste no se halla en el mundo físico. La variable temporal, si bien resulta útil a la ciencia, no deja de ser una construcción teórica. «Las leyes de la ciencia», nos explica Stephen Hawking (1988), «no distinguen entre el pasado y el futuro». Unos treinta años antes, Einstein ya había ido más lejos cuando, en una de sus últimas cartas, escribía: «La gente como nosotros, los que cree: mas en la física, sabe que la distinción entra pasado, presente y futuro no es sino una ilusión persistente, testaruda». Pero la ciencia participa de la sociedad de otros modos relacionados con el tiempo; y lo hace muy profundamente. Cuanto más «racional» se vuelve esta variable, más variaciones suyas son suprimidas. La física teórica geometriza el tiempo concibiéndolo como una línea recta, por ejemplo. La ciencia no se echa a un lado de la historia cultural del tiempo.

Sin embargo, como puede inferirse de lo antedicho, la física no contiene la idea de un instante presente que pasa (Park 1972). Es más, sus leyes fundamentales -nos recuerda Hawking- no sólo son completamente reversibles respecto de «la flecha del tiempo», sino que además «los fenómenos irreversibles se producen como resultado de la particular naturaleza de nuestra cognición humana», según señala Watanabe (1953). Una vez más encontramos que la experiencia humana cumple una función decisiva, aun en sus ámbitos más

«objetivos». Zee (1992) lo explica así: «El tiempo es ese concepto de la física al cual no podemos referirnos sin arrastrar al menos cierto grado de consciencia».

Incluso en las áreas aparentemente más claras, existen ambigüedades en todo lo que incumbe al tiempo. Por ejemplo, aunque las especies animales más complejas pueden muy bien aumentar su complejidad, esto no se cumple necesariamente para todas las especies de manera uniforme, lo que sugiere a J. M. Smith (1972) que «resulta arduo establecer si la evolución como un todo sigue una dirección determinada».

Se argüirá que en términos cosmogónicos la «flecha del tiempo» se verifica automáticamente por el hecho de que las galaxias van distanciándose progresivamente unas de otras. Sin embargo, la opinión de que, en lo que concierne a los cimientos de la física, el «flujo» del tiempo es un factor irrelevante y en realidad no tiene ningún sentido parece ser prácticamente unánime; dicho con otras palabras, las leyes fundamentales de la física son completamente neutrales respecto de la dirección del tiempo (Mehlberg 1961, 1971, Landsberg 1982, Squires 1986, Watanabe 1953, 1956, Swinburne 1986, Morris 1984, Mallove 1987, D'Espagnant 1989, etc.). La física moderna llega a proveer escenarios en los que el tiempo cesa de existir -o bien, a la inversa, empieza a existir-. Así pues, ¿por qué esa asimetría temporal en nuestro mundo? ¿Por qué no puede el tiempo retroceder además de avanzar? Se trata de una paradoja, por cuanto todas las dinámicas moleculares individuales sí son reversibles. La idea principal, a la que regresaré más adelante, es que la flecha del tiempo se revela a sí misma a medida que se desarrolla la complejidad, en llamativo paralelismo con el mundo social.

El flujo del tiempo se manifiesta a sí mismo en el contexto del futuro y del pasado, que a su vez dependen de un referente que conocemos como el ahora. Desde Einstein y su relatividad, es patente la inexistencia de un presente universal: no podemos pronunciar un «ahora» vigente en todo el universo. No existe en absoluto ningún intervalo fijo que pueda considerarse independiente del sistema al cual se refiere, exactamente igual que la alienación es dependiente de su contexto.

Hurtaríamos así al tiempo la autonomía y la objetividad de que disfrutaba en el mundo newtoniano. Decididamente, las revelaciones de Einstein lo deslindan de forma mucho más individualizada que como se hacía con aquel monarca universal anterior a ellas. Descubrimos así que es relativo a condiciones específicas; concretamente, varía en función de factores tales como la velocidad y la gravitación. Pero aunque se haya vuelto más «descentralizado», también ha colonizado territorios de subjetividad antes vedados. Si el

tiempo y la alienación han sometido al mundo bajo su férula, magro consuelo será el saber que dependen de circunstancias variables. El alivio provendrá más bien de actuar en consonancia con este entendimiento, pues la invariabilidad de la alienación es la causante de que el modelo newtoniano de un tiempo cuyo curso es inmutable mantenga su imperio sobre nosotros, incluso después de que sus fundamentos teóricos fueran eliminados por la relatividad.

La teoría cuántica, que se ocupa de las partes más diminutas del universo, es conocida como la teoría fundamental de la materia; y su meollo se deriva de otras teorías físicas fundamentales, como la de la relatividad, con la que coincide en no establecer distinción alguna respecto de la dirección del tiempo (Coveny y Highfield, 1990). Una premisa básica es el indeterminismo, según el cual el movimiento de partículas a este nivel es una cuestión de probabilidades. La física cuántica, que se ocupa de elementos tales como los positrones -definibles como electrones que retroceden en el tiempo- o los taquiones -partículas más veloces que la luz y capaces de generar efectos y contextos en los que también se invierte el orden temporal (Gribbin 1979,ⁱ Lindley 1993)-, ha suscitado preguntas fundamentales sobre el tiempo y la causalidad. El micromundo cuántico ha descubierto que las relaciones acausales corrientes trascienden el tiempo, ponen en tela de juicio la misma noción de la ordenación de los eventos en él. Pueden existir «conexiones y correlaciones entre eventos muy distantes en ausencia de cualquier fuerza o señal intermediaria» que se produzcan de manera instantánea (Zohar 1982, Aspect 1982). El eminente físico norteamericano John Wheeler ha llamado la atención (1977, 1980, 1986) sobre fenómenos en los cuales acciones realizadas ahora consiguen afectar el curso de acontecimientos que ya habían sucedido.

Gleick (1992) resume la situación en estos términos: «En cuanto desapareció la simultaneidad, la secuencialidad empezó a zozobrar, lo cual sometió a la causalidad a considerables presiones, de manera que la mayoría de los científicos se vio con las manos libres para considerar posibilidades temporales que se hubieran considerado extravagantes hace una generación». Al menos un enfoque de la física cuántica ya ha intentado prescindir completamente de la noción de tiempo (J. G. Taylor 1972). D.Park (1972), por ejemplo, asegura «preferir la representación atemporal a la temporal».

Esta confusa situación de la ciencia no puede dejar de reflejarse en las adversidades padecidas por el mundo social. Al igual que el tiempo, la alienación genera presiones y fenómenos cada vez más extraños, de suerte que esas preguntas fundamentales a que se enfrenta la ciencia acaban por

emerger, casi de manera inevitable, también en la sociedad.

Si ya en el siglo V San Agustín se quejaba de no comprender en qué consistía realmente la medición del tiempo, Einstein, aun admitiendo que no se trataba de una definición muy científica, solía referirse al tiempo como «lo que mide el reloj». La física cuántica, por su parte, postula la inseparabilidad del medidor y lo medido. En virtud de un proceso que los físicos no dicen entender por completo, el acto de medir u observar no se limita a revelar el estado de una partícula sino que de hecho lo determina (Pagels 1983). Todo esto suscita a Wheeler (1984) la siguiente pregunta: «¿No estará todo -incluido el tiempo- construido de la nada a partir de actos de participación del observador?» Nos encontramos de nuevo ante otro sugestivo paralelismo, pues la alienación, en todos sus niveles y desde su origen, necesita, prácticamente por definición, de ese tipo exacto de participación.

La flecha del tiempo, irrevocable y unidireccional, es un monstruo que se ha revelado más pavoroso que cualquier proyectil físico. Dado que el tiempo sin dirección no es tiempo en absoluto, Cambel (1993) identifica esta unidireccionalidad como «una característica fundamental de los sistemas complejos». Schlegel (1961) concluye que el comportamiento de reversibilidad temporal que muestran las partículas atómicas suele trocarse en irreversibilidad cuando se observa el comportamiento de dichos sistemas más complejos, y si no está radicado en el micromundo, ¿de dónde procede el tiempo? Mejor dicho, ¿de dónde procede nuestro mundo atado por él? Aquí nos tropezamos con una analogía bien sugestiva: el reversible mundo a pequeña escala que nos describen los físicos y su misteriosa transformación en un macromundo de sistemas complejos puede servir como metáfora del mundo social «primitivo» y los orígenes de la división del trabajo, que nos conduce a sociedades complejas, divididas en clases y caracterizadas por un «progreso» aparentemente irreversible.

Un axioma generalmente aceptado por la física postula que la flecha del tiempo depende de la segunda ley de la termodinámica (véase, por ejemplo, Reichenbach 1956), que a su vez dice que todo sistema tiende a un desorden cada vez mayor, a la entropía. Así pues, el pasado es más ordenado que el futuro. Algunos patrocinadores de dicha segunda ley (como Boltzmann 1866) han hallado en la progresión entrópica el significado mismo de la distinción entre el pasado y el futuro.

Este principio general de irreversibilidad se desarrollaría mediado el siglo XIX, a partir de los trabajos de Carnot en 1824, cuando el capitalismo industrial aparentemente había alcanzado un punto sin retorno. Pero si bien de la aplicación del tiempo irreversible cabía deducir una consecuencia optimista, las teorías evolutivas, el mismo principio

también permitía extraer una consecuencia pesimista: la segunda ley de la termodinámica. En su enunciado original, esta ley describía el universo como un enorme motor calórico en vías de agotamiento, cuyo trabajo se volvía cada vez más proclive a la ineficacia y el desorden. Sin embargo, como observaría Toda (1978), ni la naturaleza es un motor ni realiza trabajo alguno ni muestra la menor preocupación por conceptos como «orden» y «desorden». Difícilmente podría pasarse por alto la faceta cultural de esta teoría; a saber, el temor del capital por su propio futuro.

Ciento cincuenta años más tarde, los físicos teóricos cayeron en la cuenta de que la segunda ley y su supuesta explicación de la flecha del tiempo no podían considerarse un problema resuelto (Nueman 1982). Muchos defensores del tiempo reversible en la naturaleza consideran la segunda ley demasiado superficial, la consideran una ley secundaria y no primaria (por ejemplo, Haken 1988, Penrose 1989). Otros (como Sklar 1985) encuentran fallas y problemas en la definición misma del concepto de entropía. En relación con la acusación de superficialidad, se argumenta que los fenómenos descritos por la segunda ley pueden adscribirse a ciertas condiciones iniciales en particular, pero no representan el funcionamiento de un principio general (Davies 1981, Barrow 1991). Es más, esta diferencia entrópica está muy lejos de darse por igual en absoluto en todo par de eventos unidos recíprocamente por relaciones de «anterioridad» y «posterioridad». La ciencia de la complejidad (cuyo ámbito es más extenso que el de la teoría del caos) ha descubierto que no todos los sistemas tienden hacia el desorden (Lewin 1992), lo que también refutaría la segunda ley. Más todavía: aquellos sistemas aislados que no permiten intercambio alguno muestran la tendencia a la irreversibilidad propia de la segunda ley, pero incluso el universo podría no ser uno de esos sistemas cerrados. Como señala Sklar (1974), no sabemos si la entropía total del universo aumenta, disminuye o permanece estacionaria.

Pese a estas aporías u objeciones, el movimiento hacia una «física irreversible» basada en la segunda ley continúa su avance, del cual se derivan implicaciones muy interesantes. Ilya Prigogine, Premio Nobel de Física en 1977, parece ser el más influyente e infatigable valedor de la idea de que existe un tiempo innato e unidireccional en todos los niveles de la existencia. Aunque los fundamentos de toda teoría científica mayor sean, según se ha observado, neutrales respecto del tiempo, Prigogine otorga a esta magnitud un énfasis primigenio en el universo.

La irreversibilidad constituye para él y sus correligionarios un axioma primario y omnipresente. Para esta ciencia supuestamente no partidista, el tiempo se ha convertido claramente en una

cuestión política. Escuchemos a Prigogine en un simposio celebrado en 1985 bajo la munificencia de Honda para fomentar proyectos como el de la Inteligencia Artificial: «Cuestiones como el origen de la vida, el origen del universo o el origen de la materia ya no se pueden examinar sin recurrir a la irreversibilidad».

No es ninguna coincidencia que Alvin Toffler -que no tiene nada de científico pero sí mucho de cheerleader o animador típicamente norteamericano dispuesto a guiar al mundo a las más altas cimas tecnológicas- propinara un entusiasta empujón a uno de los textos básicos de esta campaña pro tiempo, Prigogine and Stenger's *Order Out of Chaos* (1984). Ervin Laszlo, discípulo de Prigogine, puja por legitimar y extender el dogma de un tiempo universalmente irreversible preguntándose (1985): ¿serán las leyes de la naturaleza aplicables a la sociedad? Y como era de esperar, no tarda en responder su propia y nada cándida pregunta: «La irreversibilidad generalizada de la innovación tecnológica anula la indeterminación de ciertos puntos de bifurcación individuales y conduce los procesos históricos en la dirección que ya se ha observado desde las tribus primitivas hasta los modernos estados tecno-industriales». ¡Cuán «científico»! Semejante transposición de las «leyes de la naturaleza»

al mundo social resulta difícilmente superable en cuanto a descripción de lo que representan el tiempo, la división del trabajo y la mega-máquina que aplasta toda autonomía o «reversibilidad» de las decisiones humanas. Leggett (1987) lo expresó a la perfección: «Todo parece indicar que esa flecha del tiempo lanzada por la aparentemente impersonal termodinámica está íntimamente relacionada con lo que nosotros podemos o no podemos hacer como agentes humanos».

Así pues, Prigogine y otros como él prometen desembarazar a las clases dirigentes del «caos», gracias al modelo de un tiempo irreversible. El reino del capital siempre ha temido la entropía o el desorden. La resistencia, en especial la resistencia al trabajo, es la verdadera entropía, ésa que el tiempo, la historia y el progreso buscan constantemente desterrar. Prigogine y Stenger (1984) lo expresan en estos términos: «La irreversibilidad es verdadera en todos los niveles o en ninguno». Las apuestas definitivas de este juego están, como se ve, en todo o nada.

Desde que la civilización impuso su yugo a la humanidad, hemos tenido que vivir con la melancólica idea de que nuestras más altas aspiraciones quizás sean imposibles en un mundo dominado por un tiempo en ascenso inexorable. Cuanto más se aplacen y desplacen fuera de nuestro alcance el placer y el conocimiento -y no otra es la esencia de la civilización-, más palpable devendrá la dimensión temporal. La nostalgia del pasado, la fascinación por la idea del viaje a través del tiempo y la

acalorada busca del aumento de nuestra longevidad son algunos de los síntomas de esta enfermedad, para la que no parece existir cura presta. Como advirtió Merleau-Ponty (1945), «aquello que no transcurre en el tiempo constituye el propio transcurso del tiempo».

Pero aparte de la general y natural antipatía que el tiempo despierta, es posible señalar algunas manifestaciones recientes y específicas de oposición a él: la Asociación por el Retraso del Tiempo, fundada en 1990 y activa en cuatro países europeos, cuenta con varios cientos de socios cuyo principal objetivo, bastante menos peregrino de lo que podría imaginarse, consiste en invertir la progresiva aceleración del tiempo en la vida cotidiana con el fin de depararse a sí mismos una existencia más satisfactoria. La *Negative Theology of Time*, debida a Michael Theunissen (1991), se dirige explícitamente contra el que considera el enemigo por antonomasia de la humanidad.

Esta obra ha engendrado un muy vivo debate en círculos filosóficos (Penta 1993), a causa de su exigencia de una reconsideración del tiempo en negativo. «El tiempo», escribió Merleau-Ponty (1962), «es el único movimiento apropiado a sí mismo en todas sus partes». Véase la completitud de la alienación en el enajenado mundo del capital. Nuestra concepción del tiempo es anterior a la concepción de sus partes; y así, éste nos revela la totalidad. La crisis del tiempo es la crisis del todo. Su triunfo, incuestionable en apariencia, de hecho nunca fue completo mientras hubiera alguien capaz de cuestionarse las premisas que originan su ser.

Nietzsche halló inspiración para su *Así habló Zaratustra* sobre el lago Silviplana, «dos mil metros por encima de los hombres y del tiempo», como anotaría en su diario. Pero no es factible transcender el tiempo mediante un altivo desprecio por la humanidad, porque la superación del enajenamiento que provoca no es tarea que pueda emprenderse en solitario. En este sentido, me quedo con la formulación de Rexroth (1968): «El único Absoluto es la Comunidad del Amor que pone fin al Tiempo».

¿Podemos poner fin al tiempo? Su trayectoria puede contemplarse como la dueña y la medida de una existencia social que se ha vuelto cada vez más vacía y tecnologizada. Averso a todo lo espontáneo e inmediato, el tiempo revela con creciente claridad sus lazos con la alienación. Por eso, el alcance de nuestro proyecto renovador deberá abarcar toda la longitud de esta dominación conjunta que padecemos. Y nuestras vidas fragmentadas sólo podrán llegar a vivirse plenamente -esto es, atemporalmente- cuando hayamos borrado la causa primera de esta fragmentación.

John Zerzan
FUTURO PRIMITIVO



La división del trabajo, que tanto ha contribuido a sumergirnos en la crisis mundial de nuestro tiempo, actúa cotidianamente para impedirnos comprender el origen del horror actual. Mary Lecron y otros académicos afirman, eufemísticamente, que , hoy en día, la antropología está «amenazada por una fragmentación grave y destructiva». Shanks y Tilley se hacen eco de un problema similar «el objetivo de la arqueología no es solamente interpretar el pasado, sino transformar la manera en como es interpretado en beneficio de la reconstrucción social actual». Evidentemente las ciencias sociales, por si mismas, se limitan la perspectiva y la profundidad de visión que permitirían una reconstrucción como esta. En el apartado de los orígenes y del desarrollo de la humanidad, el abanico de disciplinas y subdisciplinas cada día más ramificado – antropología, arqueología, paleontología, etología, paleobotánica, etnoantropología, etc- reflejan el efecto reductor y incapacitante del que la civilización ha dado muestras desde sus inicios.

La literatura especializada puede, a pesar de todo, proporciona una idea altamente apreciable, a condición de abordarla con el método y la vigilancia apropiados, a condición de tener la decisión de atravesar los límites. De hecho las deficiencias en el pensamiento ortodoxo corresponden a las exigencias de una sociedad cada vez más frustrante. La insatisfacción con la vida se transforma en desconfianza frente a las mentiras oficiales que sirven para justificar estas condiciones de existencia; esta desconfianza, permite así mismo esbozar un cuadro más fiel del desarrollo de la humanidad. Se ha explicado exhaustivamente la renuncia y la sumisión que caracterizan la vida moderna por las «características de la naturaleza humana». Así mismo, el límite de nuestra existencia precivilizada, hecha de privaciones, de brutalidad y de ignorancia acaba por hacer aparecer la autoridad como un beneficio que nos salva del salvajismo. Aun se invoca al «hombre de las cavernas» y al «hombre de neanderthal» para indicarnos donde estaríamos sin la religión, el Estado y los trabajos forzados.

Ahora bien, esta visión ideológica de nuestro pasado ha sido radicalmente modificada en el curso de las últimas décadas gracias al trabajo de universitarios como Marshall Shalin. Se ha asistido a un cambio casi completo en la ortodoxia antropológica de importantes consecuencias. Se admite a partir de ahora que antes de la domesticación – antes de la invención de la agricultura, la existencia humana pasaba esencialmente en el ocio, que descansaba en la intimidad con la naturaleza, sobre una sabiduría sensual, fuente de igualdad entre sexos y de buena salud corporal. Tal fue nuestra naturaleza humana durante aproximadamente dos millones de años, antes de nuestra sumisión a los curas, los reyes y los patronos.

Recientemente se ha hecho otra revelación sorprendente, ligada a la primera y dándole otra amplitud, que muestra lo que hemos sido y lo que podríamos ser. El principal motivo de rechazo a las nuevas descripciones de la vida de los cazadores recolectores consiste, en considerar este modo de vida con condescendencia, como el máximo a que podía llegar la especie en los primeros estadios de su evolución. Así los que aun propagan esta visión consideran que habría un largo período de gracia y de existencia pacífica y que los humanos simplemente no tenían la capacidad mental para cambiar su simplicidad por complejidad social y técnica. Se ha dado otro golpe decisivo al culto a la civilización cuando hoy en día vemos que la vida humana ignoró durante mucho tiempo la alienación y la dominación, pero también que, como han demostrado las investigaciones llevadas a término en los años 80 por los arqueólogos John Fowlett, Thomas Wynn y otros, los humanos de la época poseían una inteligencia como mínimo igual a la nuestra. La antigua tesis de la «ignorancia» fue borrada de un plumazo y nuestros orígenes aparecían con una luz nueva.

Con la finalidad de colocar la cuestión de nuestra capacidad mental en su contexto, es útil pasar revista a las diversas interpretaciones (a menudo cargadas de ideología) de los orígenes y del desarrollo de la humanidad. Robert Ardrey pinta un cuadro patriarcal y sanguinario de la prehistoria, como han hecho en un grado ligeramente menor, Desmond Morris y Lionel Tiger.

En la misma dirección, Sigmund Froid y Konrad Lorenz han descrito la depravación innata de la especie, aportando así su piedra en el edificio de la aceptación de la jerarquía y del poder. Afortunadamente un cuadro mucho más plausible ha acabado por emerger, correspondiendo a un conocimiento global de la vida paleolítica. El compartir y repartir los alimentos ha sido finalmente considerado como un aspecto importante en la vida de las primeras sociedades humanas. Jane Goodall y Richard Leakey, entre otros, han llegado a la conclusión este ha sido uno de los elementos clave en el acceso al estadio de Homo, hace al menos dos millones de años. Esta teoría avanzada, en los inicios de los años 70 por Linton, Zihlman, Tanner y Isaac, ha acabado por ser la dominante.

Uno de los elementos convincentes a favor de la tesis de la cooperación, contra la de la violencia generalizada y de la dominación de los machos, es la de la disminución, ya en los primeros estadios de la evolución, de la diferencia de talla entre machos y hembras. El dimorfismo sexual era inicialmente muy pronunciado: caninos prominentes o «dientes de combate» entre los machos y caninos mucho más pequeños entre las hembras. La desaparición de los grandes caninos entre los machos apuntala la tesis según la

que la hembra de la especie operó una selección a favor de los machos sociables y compartidores. La mayor parte de los simios actuales tienen los caninos más largos y gruesos entre los machos que entre las hembras, la hembra no tiene elección.

La división sexual del trabajo es otra cuestión fundamental en los principios de la humanidad; es aceptada casi sin discusión e incluso expresada por el orden mismo de la expresión cazadores recolectores (a partir de ahora recolectores cazadores). Actualmente se admite que la recolección de alimentos vegetales, que durante mucho tiempo se consideró un dominio exclusivo de las mujeres y de importancia secundaria frente a la caza, sobrevalorada como actividad masculina, constituía la principal fuente de alimentos. Siendo así que las mujeres no dependían, de manera significativa de los hombres para alimentarse, parece probable que, al contrario de toda división del trabajo, la flexibilidad y el reparto era la regla.

Como muestra Zihlman, una flexibilidad general de comportamiento habría sido la característica principal de los primeros tiempos de la especie humana. Joan Gero ha demostrado que los útiles de piedra podían haber sido utilizados tanto por hombres como por mujeres, y Poirier nos dice que «ninguna prueba arqueológica apoya la teoría según la cual los primeros humanos han practicado la división sexual del trabajo». No parece que la busca de alimento haya obedecido a una división del trabajo sistemática, fuese la que fuese, y es muy probable que la especialización por sexo se hiciese muy tarde en el curso de la evolución humana.

Así, si la primera adaptación de nuestra especie se centró en la recolección, ¿cuando apareció la caza? Binford sostiene que ninguna señal tangible de prácticas carniceras indica un consumo de productos animales hasta la aparición, relativamente reciente, de humanos anatómicamente modernos. El examen al microscopio electrónico de dientes fósiles encontradas en Africa Oriental indican un régimen esencialmente compuesto por frutos, igualmente el examen similar de útiles de piedra provenientes de Koobi Fora, en Kenia, de 1,5 millones de años de antigüedad muestran que se usaban para cortar vegetales.

La situación «natural» de la especie es evidentemente la de una dieta formada en gran parte por alimentos vegetales ricos en fibra, al contrario de la alimentación moderna de alto contenido en materias grasas y proteínas animales, con su secuela de desordenes crónicos. Nuestros primeros antepasados utilizaban «su conocimiento detallado del entorno, en una especie de cartografía cognitiva» para procurarse las plantas que servían a su subsistencia. Al contrario, testimonios arqueológicos de la existencia de caza no aparecen sino muy lentamente a lo largo del tiempo.

Por otra parte numerosos elementos vienen a contradecir la tesis de que la caza estaba muy extendida durante los tiempos prehistóricos. Por ejemplo las pilas de osamentas en las que antes se veía una prueba de matanzas masivas de mamíferos, han resultado al examinarlas vestigios de inundaciones o de guaridas de animales. Según esta nueva aproximación, las primeras cacerías significativas habrían aparecido hace 200.000 años, o más tarde. Adrienne Zihlman, llegó a la conclusión de que «la cacería apareció relativamente tarde en la evolución», y «no existía antes de los últimos 100.000 años». Los investigadores no han encontrado pruebas de cacerías importantes de grandes rumiantes antes de una fecha aun más cercana, al final del paleolítico superior, justo antes de la aparición de la agricultura.

Los objetos más antiguos conocidos son los útiles de piedra tallada de Hadar, en el Africa Oriental. Gracias a los métodos de datación precisos, utilizados hoy en día, se estima que podrían remontarse a 3,1 millones de años. El principal motivo para atribuir estos objetos a la mano del hombre es que se trata de útiles fabricados utilizando otro útil, característica encontrada sólo en humanos -en el estado actual de nuestros conocimientos -. El Homo habilis designa lo que se considera la primera especie humana conocida, este nombre ha sido asociado a los primeros útiles de piedra. Los objetos corrientes en madera o hueso, menos duraderos y más raros en los inventarios arqueológicos, eran también utilizados por el Homo habilis en Africa y Asia, y testimonian una adaptación «remarcablemente simple y eficaz». En este estadio nuestros antepasados tenían un cerebro y un cuerpo más pequeño que el nuestro, pero Poitier hace notar que «su anatomía postcraniana era muy parecida a la de los humanos modernos», y Holloway afirma que los estudios de las marcas endocraneales de este período indican una organización cerebral fundamentalmente moderna. Igualmente, ciertos útiles de más de dos millones de años de antigüedad prueban el predominio de los diestros, por la manera en que están talladas las piedras. La tendencia a utilizar prioritariamente una mano, se traduce entre los modernos en caracteres típicamente humanos, estos son la lateralización pronunciada del cerebro y la separación marcada de los dos hemisferios cerebrales. Klein concluye que esto «implica casi con certeza capacidades cognitivas y de comunicación fundamentalmente humanas.



Según la ciencia oficial, el Homo erectus es

otro gran antecesor del Homo sapiens; habría aparecido hace caso 1,75 millones de años en el momento en que los humanos salían de los bosques para esparcirse por las sabanas africanas, más secas y más abiertas. A pesar de que el volumen del cerebro no se corresponde con la capacidad intelectual, el volumen craneal del Homo erectus es en este punto similar al de los hombres modernos del mismo género, y han de haber tenido muchos comportamientos idénticos. Como dice Johanson y Edey: «si hay que comparar Homo erectus dotado de un cerebro más grande que el de Homo sapiens –sin considerar sus otras particularidades– será necesario permutar sus nombres específicos» el Homo neanderthalensis, que nos habría precedido directamente, poseía un cerebro ligeramente más grande que el nuestro. Por tanto este desafortunado hombre de neanderthal no se puede describir como una criatura primitiva y tosca –según la ideología hobessiana dominante, a pesar de su inteligencia manifiesta y su fuerza colosal.

Por otra parte, desde hace poco tiempo, la misma clasificación como especie constituye una hipótesis dudosa. Efectivamente, nuestra atención estaba atraída por el hecho de que especímenes fósiles provenientes de diversas especies de Homo «presentase rasgos morfológicos intermedios», cosa que contradice, por obsoleta, la división arbitraria de la humanidad en categorías sucesivas y separadas. Fegan, por ejemplo, nos enseña que «es muy difícil trazar una frontera taxonómica clara entre Homo erectus y Homo sapiens arcaico de una parte y Homo sapiens anatómicamente moderno de otra». Igualmente, Foley hace notar que «las distinciones anatómicas entre Homo erectus y Homo sapiens son pequeñas». Jelinek afirma rotundamente que «no hay ninguna buena razón anatómica o cultural» para separar erectus y sapiens en dos especies, y concluye que los humanos desde el paleolítico medio, por lo menos, «pueden considerarse como Homo sapiens». El formidable retroceso en el pasado en la datación de la aparición de la inteligencia, de la que hablaremos más adelante, se ha de ver desde la confusión actual sobre el tema de las especies, a medida que el modelo evolucionista prácticamente dominante llega a sus límites.

Pero la controversia sobre la clasificación de las especies no nos interesa más que en relación con el conocimiento de la manera de vivir de nuestros antepasados. A pesar del carácter mínimo que se puede esperar encontrar después de miles de años, se entrevé un poco la textura de aquella vida y de los aspectos, a menudo elegantes, que precedieron a la división del trabajo.

El «puñado de útiles» de la región de la garganta de Olduvai, hecha célebre por Leakey, contiene «al menos seis tipos de útiles claramente identificables» que se remontan a 1,7 millones de años aproximadamente. Es allí donde aparece el hacha acheliana con su gran belleza simétrica, que fue utilizada durante un millón de años. Con su forma de lámina

remarcablemente equilibrada, respira gracia y facilidad de uso, para ser un objeto bien anterior a la época de la simbolización. Isaac ha hecho notar «las necesidades de útiles afilados pueden ser satisfechas por las diversas formas engendradas a partir del modelo «oldovisciense» de piedra tallada», y se pregunta como se ha podido pensar que un «incremento de la complejidad equivale a una mejor adaptación». En esta época lejana, según señales de corte sobre osamentas, los hombres se servían de los tendones y pieles arrancadas de los cadáveres de animales para confeccionar cuerdas, sacos y fieltros. Otros elementos hacen pensar que las pieles servían de tapicería mural y de asientos en los habitáculos, y algas de jergón para dormir.

El uso del fuego se remonta a casi dos millones de años y, podría haber aparecido antes, si no fuese por las condiciones tropicales reinantes en Africa en los inicios de la humanidad. El dominio del fuego, permitía incendiar las cuevas para eliminar los insectos y calentar el suelo, elementos de confort que aparecen tempranamente en el paleolítico.

Algunos arqueólogos consideran aun que todos los humanos anteriores al Homo sapiens –del que la aparición oficial se remonta al menos a 300.000 años– son considerablemente más primitivos que nosotros, «hombres completos». Per, a parte de las pruebas citadas anteriormente, de la existencia de un cerebro anatómicamente «moderno» entre los primeros humanos, esta inferioridad se ve de nuevo contradecida por trabajos recientes, que demuestran la presencia de una inteligencia humana acabada casi desde el nacimiento de la especie humana. Thomas Wynn estima que la fabricación del hacha acheliana exige «un grado de inteligencia, característico de adultos completamente modernos». Gowlett examina el «pensamiento operatorio» necesario en el uso del martillo, del reparto de fuerza al escoger el ángulo de fractura apropiado, según una secuencia ordenada, y la flexibilidad necesaria para modificar el proceso sobre la marcha, ha deducido que eran necesarias capacidades de manipulación, de concentración, de visualización de la forma en tres dimensiones y de planificación, y que estas exigencias «eran comunes entre los primeros humanos, hace al menos dos millones de años, y esto es una certeza, no una hipótesis». La duración del período paleolítico sorprende por la débil transformación de las técnicas.

Según Gerhard Kraus, la innovación, «a lo largo de dos millones de años y medio, medida por la evolución del utillaje de piedra es prácticamente nula». Considerada a la luz de lo que ahora sabemos de la inteligencia prehistórica, este estancamiento es especialmente descorazonador para muchos especialistas de las ciencias sociales. Para Wymer, «es difícil comprender un desarrollo de una

tal lentitud». Al contrario, a mi, me parece muy plausible, que la inteligencia, la conciencia de la riqueza que proporciona la existencia del recolector cazador, sea la razón de la marcada ausencia de «progreso». Parece evidente que la especie ha, deliberadamente, rehusado la división del trabajo, la domesticación y la cultura simbólica hasta una fecha reciente.

El pensamiento contemporáneo, en su salsa postmoderna, niega la realidad de una división entre naturaleza y cultura; a pesar de todo, dada la capacidad de juicio de los seres humanos antes de la llegada de la civilización, la realidad fundamental es que durante un tiempo muy largo ha escogido la naturaleza en detrimento de la cultura. Es corriente igualmente encontrara simbólico todo gesto u objeto humano, posición que, de una manera general forma parte del rechazo de la distinción entre naturaleza y cultura. Ahora bien, es de la cultura como manipulación de formas simbólicas de base de lo que tratamos aquí. Me parece igualmente claro que ni el tiempo reificado, ni el lenguaje escrito, con certeza, ni probablemente el lenguaje hablado (al menos durante buena parte del período), ni ninguna otra forma de contabilidad o arte habían tenido un lugar en la vida humana prehistórica – a pesar de una inteligencia capaz de inventarlos. Quisiera manifestar, de pasada, mi acuerdo con Goldschmidt cuando escribe que «la dimensión oculta de la construcción del mundo simbólico es el tiempo». Como afirma Norman O. Brown, «la vida no se encorseta ni se sitúa en un tiempo histórico», afirmación que considero una llamada al hecho de que el tiempo como materialidad no es inherente a la realidad, Sión un hecho cultural, quizás el primer hecho cultural impuesto a la realidad. Es a medida que evoluciona esta dimensión elemental de la cultura simbólica que se establece la separación con la naturaleza.

Cohen ha avanzado que los símbolos «indispensables para el desarrollo y el mantenimiento del orden social», Esto implica -como indican más precisamente aun muchas pruebas tangibles- que antes de la emergencia de los símbolos, la condición de desorden que los hace necesarios, no existía. En línea análoga, Leví-Strauss remarcó que el pensamiento mítico progresa siempre a partir de la conciencia de oposición hacia su resolución. ¿Entonces, que son los conflictos, las «oposiciones?». Entre los miles de memorias y estudios tratando temas concretos, la literatura sobre el paleolítico, no propone casi nada sobre esta cuestión esencial. Se podría avanzar la hipótesis razonable que la división del trabajo, que pasa desapercibida por la lentitud extrema de su progresión e insuficientemente comprendida por su novedad, comenzó a causar grietas ínfimas en la comunidad humana y a suscitar prácticas nocivas frente a la naturaleza. A finales del paleolítico superior, hace 15.000 años, empieza a observarse en Oriente Medio una recolección especializada de plantas y una caza también más especializada. La aparición repentina de actividades simbólicas

(por ejemplo actividades rituales y artísticas) en el paleolítico superior es innegable, para los arqueólogos una de las «grandes sorpresas» de la prehistoria, dada su ausencia en el paleolítico medio. Pero los efectos de la división del trabajo y la especialización hicieron sentir su presencia en tanto que ruptura de la totalidad del orden natural—una ruptura que es necesario explicar. Lo que es sorprendente es que esta transición hacia la civilización pueda todavía ser juzgada como inocua. Foster, parece hacerle apología cuando concluye que «el mundo simbólico se ha revelado como extraordinariamente adaptativo. Sino, ¿cómo Homo sapiens ha podido llegar a ser materialmente el amo del mundo?». Hay ciertamente razones, como las que se pueden ver en «la manipulación de los símbolos, la esencia misma de la cultura», pero parece olvidar que esta adaptación consiguió iniciar la separación del hombre y la naturaleza, así como la destrucción progresiva de esta, hasta la terrible amplitud actual de estos dos fenómenos.

Parece razonable afirmar que el mundo simbólico nació con la formulación del lenguaje, aparecido de una manera u otra a partir de la «matriz de comunicación no verbal extendida» y del contacto interindividual. No hay consenso sobre la fecha de aparición del lenguaje, pero no existe ninguna prueba de su existencia antes de la explosión cultural de finales del paleolítico superior. El lenguaje parece haber operado como un agente inhibidor, como medio de someter la vida a un control mayor, de poner trabas a las olas de sensaciones a las que el individuo pre-moderno era receptivo. Visto así, se habría producido verosimilmente un alejamiento a partir de esta época, de la vida de apertura y de comunicación con la naturaleza, en dirección a una vida orientada hacia la dominación y la domesticación que siguieron a la aparición de la cultura simbólica. No existe por otra parte, ninguna prueba definitiva que permita creer que el pensamiento humano es, por el hecho de pensar con palabras, el más evolucionado —por poco que se tenga la honestidad de apreciar el grado de acabamiento de un pensamiento. Existen numerosos casos de enfermos que habiendo perdido, después de un accidente o de otra degradación del cerebro, el sentido de la palabra, comprendida la capacidad de hablar silenciosamente con uno mismo, son de hecho capaces de pensar coherentemente de todas las maneras. Estos datos nos convencen de que la «aptitud intelectual humana es de un empuje extraordinario, incluso en ausencia de lenguaje». En términos de simbolización en la acción, Goldschmidt acierta cuando estima que «la invención del ritual en el paleolítico superior podría ser el elemento estructural que dio un mayor impulso a la expansión de la cultura». El ritual ha jugado el papel de eje en lo que Hodder ha denominado «el despliegue incesante de estructuras simbólicas y sociales» que han acompañado la llegada de la mediación social. Es como un medio de consolidar la cohesión social como el ritual fue esencial; los rituales totémicos por ejemplo, refuerzan la autoridad del clan.

Se empieza a analizar el papel de la domesticación, o la «doma de la naturaleza en la ordenación cultural del salvajismo por medio del ritual. Todas las evidencias no indican que, la mujer como categoría cultural, a saber, un ser salvaje o peligroso, data de este período. Las figurillas rituales de «Venus» aparecen hace 25.000 años, y parecen ser un ejemplo de las primeras representaciones simbólicas de la mujer con finalidades de representación y de dominación. Más concretamente aun, la sumisión de la naturaleza salvaje se manifiesta en esta época por la caza sistemática de los grandes mamíferos, actividad de la que el ritual es parte integrante.

Se puede considerar también la práctica chamánica del ritual como una regresión en relación con el estadio donde todos compartían una conciencia que hoy consideraríamos extrasensorial. Cuando sólo los expertos pretenden poder acceder a una percepción superior, que antes era de disfrute común, se acentúan y facilitan nuevos renunciamentos a favor de la división del trabajo. El retorno a la felicidad por el ritual es un tema mítico casi universal, con, entre otras maravillas, la promesa de la disolución del tiempo medible eternidad. Este tema del ritual pone el dedo en la llaga que pretende curar, como hace la cultura simbólica en general.

El ritual como medio de organizar las emociones, como método de orientación y de construcción cultural, gobierna el arte, faceta de la expresión ritual. Para Grans «no hay demasiadas dudas que las diversas formas del arte profano proceden del arte ritual». Se detecta el comienzo de un malestar, el sentimiento de que una autenticidad directa, más antigua ... está a punto de desaparecer. La Barre tiene razón al considerar que «el arte, como la religión nace del deseo insatisfecho». Al principio abstraída por el lenguaje, después de una manera más orientada por el ritual y el arte, la cultura entra en escena para responder artificialmente a las angustias espirituales o sociales.

El ritual y la magia dominaron, probablemente, los orígenes del arte (en el paleolítico superior) y sin duda jugaron un papel esencial, mientras la división del trabajo se imponía progresivamente, en la coordinación y la conducta de la comunidad. En el mismo orden de ideas, Pfeiffer vio en las célebres pinturas parietales europeas del paleolítico superior el primer método de iniciar a los niños en unos sistemas sociales que se habían vuelto complejos, la educación fue entonces necesaria para el mantenimiento de la disciplina y del orden. Y el arte podría haber contribuido en el control de la naturaleza, por ejemplo facilitando el desarrollo de una noción primitiva de territorio.

La aparición de la cultura simbólica, transformada por su necesidad de

manipular y de dominar, abrió la vía a la domesticación de la naturaleza. Después de dos millones de años de vida humana pasados respetando la naturaleza, en equilibrio con otras especies, la agricultura modificó toda nuestra existencia y nuestra manera de adaptarnos, de una manera desconocida hasta el momento. Nunca antes una especie había conocido un cambio radical tan profundo y rápido. La autodomesticación por el lenguaje, por el ritual y el arte inspira la dominación de animales y plantas que le siguen. Aparecida hace solo 10.000 años, la agricultura ha triunfado rápidamente pues la dominación genera por si misma, y exige continuamente, su reforzamiento. Una vez difundida, la voluntad de producir ha sido tanto más productiva cuanto más se ejercía eficazmente, y de hecho tanto más predominante y adaptativa.

La agricultura permite un grado creciente de división del trabajo, crea los fundamentos materiales de la jerarquía social y inicia la destrucción del medio. Los curas, los reyes y el trabajo obligatoria, la desigualdad sexual, la guerra ... son algunas de las consecuencias inmediatas.

Mientras que los humanos del paleolítico tenían un régimen alimenticio extraordinariamente variado, se alimentaban de varios miles de plantas diferentes, la agricultura redujo notablemente sus fuentes de aprovisionamiento.

Dada la inteligencia y el basto saber práctico de la humanidad durante la edad de piedra, se puede hacer la pregunta «¿porqué la agricultura no ha aparecido, por ejemplo, un millón de años antes, en lugar de solo 8.000 años?» . Antes he aportado una breve respuesta al formular la hipótesis de una lenta e insidiosa progresión de la alienación, fundamentada sobre la división del trabajo y la simbolización. Pero al considerar sus desastrosas consecuencias resulta un fenómeno espantoso. Así, como dice Binford: «la cuestión no es argumentar porqué la agricultura de desarrollo tan tarde, sino ¿porqué se ha desarrollado tan rápido?». El final del modo de vida recolector cazador ha implicado un descenso de la talla, de la estatura y de la robustez del esqueleto, y aparece la caries dental, las carencias alimentarias y las enfermedades infecciosas. Se observa «en conjunto una bajada de la calidad –y seguramente de la duración - de la vida humana» concluyen Cohen y Aremelagos.

Otra consecuencia ha sido la invención del número, inútil antes de la existencia de la propiedad de las cosechas, las bestias y la tierra, que es una de las características de la agricultura. El desarrollo de la numeración ha hecho crecer la necesidad de tratar a la naturaleza como una cosa a dominar. La escritura era también necesaria para la domesticación, para las primeras formas de transacción comercial y de administración política. Leví Strauss ha demostrado de una manera convincente que la función primera de la comunicación escrita ha sido favorecer la explotación y la sumisión, las ciudades y los imperios, por

ejemplo, hubieran sido imposibles sin ella. Se ve aquí claramente uniéndose a la lógica de la simbolización y al crecimiento de capital.

Conformismo, repetición y regularidad son las claves de la civilización triunfante, reemplazando la espontaneidad, el asombro y el descubrimiento característicos de la sociedad humana preagrícola que sobrevivió de esta manera durante mucho tiempo. Clark habla de «la amplitud del tiempo de ocio» del recolector cazador, y concluye que «fue esto y el modo de vida agradable que lo acompañaba, y no las penurias y el largo trabajo cotidiano, lo que explica porqué la vida social fue tan estática». Uno de los mitos más vivos y más extendidos es la existencia de una edad de oro, caracterizada por la paz y la inocencia, antes de que, alguna cosa, destruyera aquel mundo idílico y nos redujese a la miseria y el sufrimiento. El Eden, a cualquiera que sea el nombre que se le dé, era el mundo de nuestros antepasados recolectores cazadores; este mito expresa la nostalgia de aquellos que trabajan sin respiro y en la servidumbre, ante una vida libre y mucho más fácil, pero ya perdida. El rico ambiente habitado por los humanos antes de la domesticación y la agricultura, hoy en día ha desaparecido prácticamente. Para los raros recolectores cazadores supervivientes, quedan solamente las tierras marginales, los sitios aislados y no reivindicados por la agricultura y la conurbación. A pesar de esto, los escasos recolectores cazadores que consiguen todavía escapar a la presión enorme de la civilización, están en el punto de mira para transformarlos en esclavos (es decir, campesinos, sujetos políticos, asalariados), están todos ellos influenciados por los pueblos exteriores.

Duffy nota así, que los recolectores cazadores que ha estudiado, los Mbuti de África Central, han sido aculturados por los agricultores-ciudadanos de los alrededores durante centenares de años y, en menor medida por generaciones de contacto con la administración colonial y los misioneros. Por tanto parece ser que una voluntad de vida auténtica que viene del fondo de los siglos persiste entre ellos, «tratad de imaginar», nos pide Duffy, «un modo de vida donde la tierra, el alojamiento y la alimentación son gratuitos, y donde no hay dirigentes, ni patronos, ni políticos, ni crimen organizado, ni impuestos, ni leyes. Calculad la ventaja de pertenecer a una sociedad donde todo se reparte, donde no hay ricos ni pobres y donde el bienestar no significa la acumulación de bienes materiales». Los Mbuti nunca han domesticado animales ni han cultivado vegetales.

Entre los miembros de las bandas no agrícolas existe una combinación remarcablemente sana de baja cantidad de trabajo y abundancia material. Bodley ha descubierto que los San (conocidos con el nombre de bosquimanos) del árido desierto de Kalahari, en el Sur de África, trabajan

menos y menos horas que sus vecinos agricultores. De hecho en períodos de sequía, es a los San a quien se dirigen los agricultores para sobrevivir. Según Tanaka, pasan «una parte extraordinariamente corta de tiempo trabajando, y la mayor parte en descansar y distraerse», otros observadores han notado la vitalidad y la libertad de los San comparadas con las de los campesinos sedentarios, así como la seguridad relativa y la falta de preocupaciones de su vida.

Flood ha remarcado que los aborígenes de Australia consideran que «el trabajo requerido para labrar y plantar no está compensado por las ventajas que reporta». En un plano general, Tanaka ha revelado la abundancia y equilibrio de los alimentos vegetales en todas las primeras sociedades humanas así como en todas las sociedades de recolectores cazadores modernos. De la misma manera, Festinger habla del acceso entre los humanos del paleolítico «a considerables cantidades de comida sin gran esfuerzo», añadiendo que «los grupos contemporáneos de recolectores cazadores se desenvuelven muy bien, incluso cuando han sido arrinconados hacia hábitats muy marginales.

Como Hole y Flannery han resumido «ningún grupo sobre la tierra dispone de más ocio que los recolectores cazadores, que consagran lo mejor del tiempo al juego, a la conversación y al relax». Disponen de más tiempo libre, añade Binford «que los obreros industriales y agrícolas modernos, incluso más que los profesores de arqueología».

Como dice Veneigen, los no domesticados saben que solo el presente puede ser total. Esto significa que viven la vida con una inmediatez, una densidad y una pasión incomparablemente más grande de cómo la vivimos nosotros. Se ha dicho que ciertas jornadas revolucionarias valen siglos; mientras, «nosotros contemplamos el antes y el después y suspiramos por lo que no es...». Los Mbuti estiman que «con un presente convenientemente pleno, las cuestiones del pasado y el futuro se arreglan por sí solas». Los primitivos no tienen necesidad de recuerdos y no dan, generalmente, ninguna importancia a los aniversarios ni al recuento de la edad. En cuanto al porvenir, tienen tan pocos deseos de dominar lo que todavía no existe como de dominar la naturaleza. Su conciencia de una sucesión de instantes mezclándose en el flujo y el reflujo del mundo natural, no impide la noción de las estaciones, pero no constituye una conciencia separada del tiempo que les impida el presente.

Pero aunque los recolectores cazadores actuales comen más carne que sus antepasados prehistóricos, los alimentos vegetales constituyen todavía lo esencial de su menú en las regiones tropicales y subtropicales. Los San del Kalahari y los Hazda de África Oriental, donde la caza mayor es más abundante que en el Kalahari, dependen de la recolección

en un 80% de su alimentación. La rama iKung de los San recolecta más de un centenar de vegetales diferentes y no presentan ninguna carencia alimentaria: Su régimen se parece al sano y variado de los recolectores cazadores australianos. El régimen global de los recolectores cazadores es mejor que el de los agricultores, la carestía es muy rara y su estado global de salud es generalmente superior, con muchas menos enfermedades crónicas.

Laure Van der Post se maravillaba ante la exuberancia de la risa de los San –una carcajada que sale «del centro del vientre, una risa que no se oye nunca entre civilizados», El juzga que es una señal de gran vigor y de una claridad de sentidos que se resiste todavía a los asaltos de la civilización. Truswell y Hansen podrían decir la misma cosa de otro San, que había sobrevivido a un combate con las manos desnudas contra un leopardo, herido, había conseguido herir también al animal.

Los habitantes de las islas Andaman, al oeste de Tailandia, no se someten a ningún dirigente; ignoran toda representación simbólica y no crían ningún tipo de animal doméstico. Se ha observado igualmente entre ellos la ausencia de agresividad, la violencia y la enfermedad; sus heridas curan con una rapidez sorprendente, y su vista, igual que su oído, es singularmente aguda. Se dice que han declinado desde la intrusión de los europeos a mediados del siglo XIX, pero presentan todavía rasgos físicos remarcables, como una inmunidad natural a la malaria, una piel suficientemente elástica para no presentar casi las arrugas que asociamos a la vejez y dientes de una fuerza increíble, Cipriani cuenta haber visto chicos de 10 a 15 años doblando clavos entre las mandíbulas. Hay muchos testimonios de una costumbre de vigor en Andaman, consistente en recolectar la miel sin ningún vestido protector: «no les pican nunca, viéndoles tenía la impresión de estar frente a algún misterio antiguo, perdido para el mundo civilizado». De Vries ha hecho todo tipo de comparaciones permitiendo establecer la superioridad de los recolectores cazadores en materia de salud, entre ellas la ausencia de enfermedades degenerativas y mentales, así como la capacidad de dormir sin dificultades ni molestias. También notó que estas cualidades se erosionan poco a poco con el contacto con la civilización.

En el mismo orden de ideas, se dispone de gran número de pruebas no solamente del vigor psíquico y emocional de los primitivos sino también de su remarcada capacidad sensorial. Darwin ha descrito a los habitantes del extremo sur de América que vivían casi desnudos en condiciones de frío extremas. Igualmente Peasley ha observado aborígenes australianos que pasaban la noche en el desierto a muy bajas temperaturas «sin ningún tipo de vestido». Levi-Straus ha explicado su sorpresa al saber que una determinada tribu de América del Sur pueden ver el planeta Venus a plena luz del día, proeza comparable a la de los Dogon de

África, que consideran Sirio B como la estrella más importante, una estrella visible sólo con potentes telescopios. En la misma vía, Boyden ha descrito la capacidad de los bosquímanos para ver, a ojo desnudo, cuatro de las lunas de Júpiter.

En el libro *The Harmless People*, E. Marshall ha explicado cómo un bosquímano se había dirigido con precisión hacia un punto situado en una vasta planicie, «sin matorrales ni árboles para marcar el lugar», y había señalado con el dedo una hebra de hierba con un filamento de liana casi invisible que había marcado meses antes, en la estación de las lluvias, cuando era verde. El tiempo se había tornado caluroso y al volver a pasar por aquel sitio, obtuvo una suculenta raíz donde había marcado con su ligadura.

También en el desierto del Kalahari, Van der Post ha reflexionado sobre la comunicación entre los San y la naturaleza, hablando de un nivel de experiencia que «se podría incluso llamar mística». Por ejemplo parecen saber lo que se experimenta cuando se es un elefante, un león, un antílope, un lagarto, un ratón, una mantis, un boabab, una cobra o un amarillito, por citar solo algunos de los seres entre los que transcurre su vida». Parece casi banal comentar que a menudo se queda uno sorprendido ante la habilidad de los recolectores cazadores para seguir una pista desafiando toda explicación racional. Rohrllich-Leavitt ha hecho notar que «los datos de los que disponemos muestran que generalmente los recolectores cazadores no buscan delimitar un territorio propio y marcan una ligadura bilocal; ignoran la agresión colectiva y rechazan la competencia entre grupos, reparten libremente los recursos, aprecian el igualitarismo y la autonomía personal en el cuadro de la cooperación de grupo y son indulgentes y tiernos con los niños». Decenas de estudios hacen del reparto y del igualitarismo el carácter distintivo de estos grupos. Lee ha hablado de «la universalidad (del reparto) entre los recolectores cazadores», igual que en la obra de Marshall se reseña una «ética de la generosidad y de la humildad» demostrando una tendencia fuertemente igualitaria entre los recolectores cazadores. Tanaka proporciona un ejemplo típico: «el rasgo de carácter más apreciado es la generosidad, y el más despreciado la avaricia y el egoísmo».

Baer ha reportado que «el igualitarismo y el sentido democrático, la autonomía personal y la individualización, el sentido protector y el instinto alimentador» como las virtudes cardinales de los no civilizados; y Lee ha hablado «de una aversión absoluta por las distinciones jerárquicas entre los pueblos recolectores cazadores del mundo entero». Leacock y Lee ha precisado que «toda presunción de autoridad» en el seno del grupo «provoca el enfado o la cólera entre los iKung, como se había reportado también entre los Mbuti, los Hazda y los montañeses de Naskapi entre otros. «Hasta el padre de una familia extendida no pueden decir a sus hijos y a sus hijas lo que han de hacer. La mayoría de los individuos

parecen actuar bajo sus propias reglas internas», ha descrito Lee sobre los iKung de Botswana. Ingold ha estimado que «la mayor parte de las sociedades de recolectores cazadores, han dado un valor supremo al principio de la autonomía individual», equivalente al descubrimiento de Wilson de «una ética de la independencia» que es común a las «sociedades abiertas en cuestión». El antropólogo de campo Radin ha llegado a decir que «en la sociedad primitiva se deja campo libre a todas las formas concebibles de expresión de la personalidad. No se emite ningún juicio moral sobre ningún aspecto de la personalidad humana como tal». Observando la estructura social de los Mbuti, Turnbull se ha sorprendido al encontrar «un vacío aparente, una ausencia de sistema interno casi anárquico». Según Duffy, «los Mbuti son naturalmente igualitarios: no tienen ni jefes ni reyes, y las decisiones que conciernen a la banda son tomadas por consenso». En este tema, como en otros muchos, se encuentra una diferencia enorme entre recolectores cazadores y los campesinos. Las tribus de agricultores bantús, como los Saga, que rodean a los San, están organizados por la aristocracia, la jerarquía y el trabajo, mientras que los San no conocen otra cosa que el igualitarismo, la autonomía y el compartir. La domesticación es el principio que preside esta diferencia radical.

La dominación en el seno de una sociedad no es posible sin la dominación de la naturaleza. Por el contrario en las sociedades de recolectores cazadores, no existe ninguna jerarquía entre la especie humana y las otras especies animales, de la misma manera que las relaciones que unen a los recolectores cazadores son no jerárquicas. Es característico, los recolectores cazadores consideran a los animales que cazan como iguales, y este tipo de relación fundamentalmente igualitaria ha durado hasta la llegada de la domesticación.

Cuando el alejamiento progresivo de la naturaleza se convirtió en dominación social patente (agricultura) no cambiaron solamente los comportamientos sociales. Los relatos de los marineros y exploradores que llegaron a las tierras «recién descubiertas» aseguraban que ni los pájaros ni los mamíferos tenían miedo de los invasores humanos. Algunos grupos de recolectores cazadores no cazaban antes de tener contacto con el exterior, por ejemplo los Tasadai de Filipinas; y si la mayor parte de estos supervivientes practican la caza «no se trata de un acto agresivo» y suscita incluso una especie de arrepentimiento. Hewitt ha notado lazos de simpatía que unen cazador y cazado entre los bosquimanos que contactó en el siglo XIX.

Por lo que hace a la violencia entre recolectores cazadores, Lee ha descubierto que «los iKung encuentran horroroso luchar y encuentran estúpida a la gente que se pelea». Según la narración

de Duffy, los Mbouti «consideran toda violencia entre individuos con mucho horror y disgusto, y no lo representan nunca en sus danzas o en sus juegos teatrales». El homicidio y el suicidio, concluye Bodley, son «realmente excepcionales» entre los plácidos recolectores cazadores. La naturaleza guerrera de los pueblos indígenas de América ha sido, a menudo, fabricada a fragmentos para dar una apariencia de legitimidad a la conquista de los europeos; los recolectores cazadores comanches conservaron sus maneras no violentas durante siglos antes de la invasión europea, y solo llegaron a ser violentos con el contacto con una civilización dedicada al pillaje.

Entre numerosos grupos de recolectores cazadores, el desarrollo de la cultura simbólica, que condujo rápidamente a la agricultura, estaba ligado, a través del ritual, con la vida social alienada. Bloch ha descubierto una correlación entre los niveles de ritual y de jerarquía. Y Woodburn ha establecido una conexión entre la falta de ritual y la ausencia de papeles especializados y de jerarquía entre los Hazda de Tanzania. El estudio de Turner sobre los Ndembou de África Occidental ha revelado una profusión de estructuras rituales y de ceremonias destinadas a equilibrar los conflictos nacidos del hundimiento de una sociedad anterior más unida. Estas ceremonias y estas estructuras tienen una función política de integración. El ritual es una actividad repetitiva; las consecuencias de las reacciones que engendra tienen el efecto de un contrato social. El ritual hace comprender que la práctica simbólica, a través de la pertenencia a un grupo y de las reglas sociales, esta indisolublemente unida a la dominación. El ritual nutre la aceptación de la dominación, y, como se ha demostrado a menudo, conduce a la creación de roles de mando y de estructuras políticas centralizadas. El monopolio de las instituciones ceremoniales prolonga netamente la noción de autoridad y podría, incluso ser la autoridad formal original.

Entre las tribus de agricultores de Papua, la autoridad y la desigualdad que ella implica está fundada sobre la participación en la iniciación ritual jerárquica o sobre la mediación de un chaman. Vemos en el rol de chaman una práctica concreta donde el ritual sirve para la dominación de algunos individuos sobre el resto de la sociedad.

Radin ha descrito «la misma tendencia marcada», entre los chaman y hombres medicina de los pueblos tribales de Asia y América del Norte «a organizar y desarrollar la teoría según la cual solo ellos están en comunicación con lo sobrenatural». Esta exclusividad parece darles un poder a expensas de los otros; Lommel ha constatado «un aumento de la influencia psicológica del chaman desequilibrando la de los otros miembros del grupo». Esta práctica tiene implicaciones muy evidentes sobre las relaciones de poder en otros dominios de la vida, y contrasta con períodos anteriores en que las autoridades religiosas estaban

ausentes. Los Batuques de Brasil tienen entre ellos chamanes que afirman dominar ciertos espíritus y tratan de vender sus servicios sobrenaturales a clientes, de una manera parecida a los gurus de las sectas modernas.

Según Muller, los especialistas en este tipo de «control mágico de la naturaleza, acaban naturalmente por controlar también a los hombres». De hecho, el chamán es a menudo el individuo más influyente de las sociedades pre-agrícolas y está en posición de poder institucionalizar el cambio. Johannessen propone la tesis de que la resistencia a la innovación que era la cultura de la recolección fue vencida por los chamanes, por ejemplo entre los indios de Arizona y Nuevo Méjico. Igualmente Marquard sugiere que las estructuras de autoridad ritual han jugado un papel importante en la puesta en marcha y la organización de la producción agrícola en América del Norte. Otros especialistas en los grupos americanos han visto un ligamen importante entre el papel de los chamanes en la dominación de la naturaleza y la puesta bajo tutela de las mujeres. Berndt ha demostrado la importancia entre los aborígenes australianos de la división sexual ritual del trabajo en el desarrollo de los roles sexuales negativos, y Randolph ha hecho notar que «la actividad ritual es necesaria para crear tanto hombres como mujeres adecuados». No existe en la naturaleza ninguna razón para la división entre sexos, explica Bendre. «Debieron ser creadas por la prohibición y el tabú, se convirtieron en naturales mediante la ideología del ritual». Pero la sociedad de recolectores cazadores por su misma naturaleza, rechaza el ritual y su potencialidad de domesticar a las mujeres. La estructura (¿ausencia de estructura?) de las bandas igualitarias, incluso aquellas más centradas en la caza, comporta, en efecto, la garantía de la autonomía de los dos sexos: Esta garantía se basa en que los productos de subsistencia están disponibles por igual para las mujeres que para los hombres, y además el éxito de la banda depende de la cooperación fundamentada sobre la autonomía. Las esferas de cada sexo están a menudo separadas de una manera u otra, pero en la medida en que la contribución de las mujeres es al menos igual a la de los hombres, la igualdad social entre sexos constituye «un carácter mayor» de las sociedades de recolectores cazadores. De hecho numerosos antropólogos han constatado que en los grupos de recolectores cazadores el estatus de las mujeres es superior al que tienen en los otros tipos de sociedad.

Para todas las grandes decisiones, ha observado Turnbull entre los Mbuti, «los hombres y las mujeres tiene igualmente voz en las asambleas, la caza y la recolección son igual de importantes una que la otra». Existe una diferenciación sexual –sin duda más marcada que entre sus antepasados lejanos– «pero sin ninguna idea de superioridad o de subordinación». Según Post y Taylor, entre los iKung, los hombres hacen, de hecho, jornadas más largas que las mujeres.

Respecto al tema de la división sexual del trabajo, corriente entre los recolectores cazadores contemporáneos, es necesario precisar que esta división no es de ningún modo universal. No más de lo que era en la época de Tácito, cuando escribía a propósito de los Fenni de la región báltica, que «las mujeres siguiendo sus propios deseos cazan como los hombres, y consideran su suerte mejor que la de las otras que se lamentan en los campos», o también, cuando el historiador bizantino Procopio descubría, en el siglo VI, que los Serithifinni de la región que es actualmente Finlandia «no trabajan nunca el campo, ni hacen cultivar a sus mujeres, sino que sus mujeres se juntan con los hombres para cazar». Las mujeres tiwi de la isla Melville cazan normalmente, como las mujeres agta de Filipinas. En la sociedad Mbuti, hay poca especialización según el sexo. «Incluso la caza es una actividad común», hace notar Turnbull, certificando que, entre los esquimales tradicionales, es (o era) una empresa cooperativa llevada a cabo por todo el grupo familiar. Darwin descubrió en 1871 otro aspecto de la igualdad sexual; «entre las tribus totalmente bárbaras, las mujeres tienen más poder para elegir, rechazar o seducir a sus amantes o, y en consecuencia, para cambiar su marido, de lo que se podría creer». Los iKungs y los Mbuti son buenos ejemplos de esta autonomía femenina, como han hecho notar Marshall y Thomas. «Aparentemente las mujeres cambian de marido cada vez que están insatisfechas con su compañero. Marshall ha descubierto también que la violación es extraordinariamente rara, casi desconocida, entre los iKung. Un curioso fenómeno concierne a las mujeres recolectoras cazadoras, es su capacidad de impedir la preñez en ausencia de todo tipo de anticonceptivo. Diversas hipótesis han sido formuladas y rechazadas, por ejemplo que la fertilidad esté ligada a la cantidad de grasa del cuerpo. La explicación que parece plausible se apoya en el hecho de que los humanos no domesticados están más en armonía con su ser físico que nosotros. Los sentidos y los procesos físicos no les son extraños ni se les hacen grandes; el dominio sobre la fecundidad es sin duda menos misterioso para aquellos para los que el cuerpo no se ha vuelto un objeto externo sobre el que se actúa.

Los pigmeos del Zaire celebran las primeras menstruaciones de las chicas con una gran fiesta de gratitud y alegría. La mujer joven experimenta el orgullo y el placer, y todo el grupo demuestra su felicidad. Por el contrario, entre los aldeanos agricultores, una mujer que tiene la menstruación es considerada impura y peligrosa, y se la tiene en cuarentena por un tabú. Dramper se impresionó por las relaciones distendidas e igualitarias entre hombres y mujeres San, con su suavidad y respeto mutuo, tipo de relación que perdura, mientras los san continúan siendo recolectores cazadores.

Duffy ha descubierto que todos los niños de un campamento Mbuti llaman

padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres. Los niños de los recolectores cazadores se benefician de más atención y cuidados y más tiempo de dedicación que los de las familias nucleares aisladas por la civilización. Taylor ha descrito «un contacto casi permanente» con sus madres y con otros adultos de los que se benefician los niños bosquimanos. Los bebés iKung estudiados por Ainsworth presentan una precocidad marcada del desarrollo de las primeras actitudes cognitivas y motrices. Eso se atribuye tanto a la estimulación favorecida por una libertad de movimientos sin trabas, como al nivel de calor y proximidad física entre los padres y los niños.

Draper ha podido observar que la «competición en los juegos está prácticamente ausente entre los iKung, igual que Shostack observa que «los chicos y chicas iKung juegan de una manera parecida y comparten la mayor parte de los juegos». Ha descubierto también que no se prohíbe a los niños los juegos sexuales experimentales, esta situación es pareja a la libertad de los jóvenes Mbuti durante la pubertad «se libran con deleite y alegría a la actividad sexual preconjugal». Y los Zoumi «no tienen ninguna noción de pecado», como dice Ruth Benedict en la misma línea de ideas, «la castidad como estilo de vida está mal considerada.... Las relaciones agradables entre sexos no son más que un aspecto de las relaciones agradables entre humanos.... La sexualidad es un hecho banal en una vida feliz». Coontz y Henderson recogen numerosos apoyos a la idea de que las relaciones entre sexos son extremadamente igualitarias en las sociedades de los recolectores cazadores más rudimentarias. Las mujeres juegan un papel esencial en la agricultura tradicional, pero no se benefician con el estatus correspondiente a su contribución, al contrario de lo que pasaba en las sociedades de recolectores cazadores. Con la llegada de la agricultura, fueron domesticadas igual que las plantas y los animales. La cultura que se estableció por la instauración del orden nuevo, exigía la sumisión autoritaria de los instintos de la libertad y la sexualidad. Todo desorden ha de ser perseguido, lo que es más elemental y espontáneo atado con cuerda corta. La creatividad de las mujeres y su ser mismo en tanto que personas sexuadas son aplastados para dar lugar al papel, expresado en las grandes religiones campesinas, de la Gran madre, es decir, el ser fecundo y nutricio, suministrador de hombres y de alimentos. Los hombres de la tribu de los Munduruc, cultivadores de América del Sur, utilizan una misma fórmula para hablar de la sumisión de las plantas y de las mujeres: «las domamos con la banana». Incluso Simone de Beauvoir ha reconocido en la equivalencia arado/falo el símbolo de la autoridad masculina sobre la mujer. Entre los jíbaros de la amazonia, otro grupo de agricultores, las mujeres son las bestias de carga y la propiedad personal de los hombres; «la captura de mujeres adultas constituye el motivo de muchas guerras» para estas tribus de las planicies de América del Sur. Así, el trato brutal y el aislamiento de las mujeres parecen ser funciones de las sociedades agrícolas y, en estos grupos, las mujeres continúan hoy en día ejecutando

la mayor parte del trabajo.

La caza de cabezas es practicada por los grupos mencionados más arriba, forma parte de la guerra endémica que libran por la posesión de las tierras cultivables; la caza de cabezas y el estado de guerra casi permanente existen también entre las tribus de agricultores de las llanuras altas de Papua-Nueva Guinea. Las investigaciones del matrimonio Lemski han llegado a la conclusión de que la guerra es muy rara entre los recolectores cazadores, pero se torna extremadamente frecuente en las sociedades agrícolas. Como expresa sucintamente Wilson: «la venganza, la querrela, la matanza, la batalla y la guerra parece aparecer con los pueblos domesticados y los caracteriza».

Los conflictos tribales, afirma Godelier, «se explican principalmente por la dominación colonial» y no se ha de considerar que su origen reside «en el funcionamiento de las estructuras pre-coloniales». Es cierto que el contacto con la civilización puede haber tenido un efecto desestabilizador y provocar una degeneración, pero puede suponerse que el marxismo ortodoxo de Godelier (de aquí su resistencia a preguntarse sobre la relación entre domesticación y producción) no es ajeno a un juicio como este. Así se puede decir que los esquimales de Cooper, que conocen una tasa significativa de homicidios en el seno del grupo, deben esta violencia al impacto de las influencias exteriores, pero hay que hacer notar que ellos crían perros para trineo desde hace mucho tiempo. Arens ha afirmado que, el fenómeno del canibalismo es una ficción inventada y extendida por los agentes de la conquista exterior. Pero existen pruebas de esta práctica entre, aquí también, los pueblos tocados por la domesticación. Los estudios de Hogg, por ejemplo, revelan su presencia entre determinadas tribus africanas fundadas sobre la agricultura y moldeadas por el ritual. El canibalismo es generalmente una forma cultural de control del caos, en el que las víctimas representan la animalidad o todo aquello que ha de ser domado. Es significativo que uno de los grandes mitos de los habitantes de las islas Fidji «como los fidjianos fueron caníbales», es literalmente un cuento sobre la plantación. Igualmente los aztecas pueblo fuertemente domesticado y sensible a la cronología, practicaba el sacrificio humano como un rito destinado a calmar las fuerzas rebeldes y mantener el equilibrio de una sociedad muy jerarquizada. Como Norbeck ha señalado, las sociedades no domesticadas, «culturalmente empobrecidas» no conocen el canibalismo ni el sacrificio humano.

En cuanto a uno de los elementos subyacentes fundamentales de la violencia en las sociedades más complejas, las fronteras, Barnes, ha descubierto que «en la literatura etnográfica, los testimonios de luchas territoriales entre recolectores cazadores son extremadamente raras. Las fronteras iKung son vagas y nunca vigiladas,

los territorios de los Pandaram cabalgan los unos sobre los otros, los Hazda se desplazan libremente de una región a otra, las nociones de frontera y violación de frontera tienen poco sentido o ninguno entre los Mbuti; y los aborígenes australianos rechazan cualquier demarcación territorial o social. Una mentalidad fundada sobre la hospitalidad y no sobre la exclusión. «Lo mío y lo tuyo, semilla de discordia, no tiene lugar entre ellos», escribía Pietro el 1511 a propósito de los indígenas que encontró en el décimo viaje de Cristóbal Colón. Según Post, los bosquimanos no tienen «ningún sentido de posesión» y Lee observa que no operan «con ninguna dicotomía marcada entre los recursos del ambiente natural y la riqueza social». Como ya hemos dicho, existe una línea de demarcación entre naturaleza y cultura, y los no civilizados han elegido la primera. Existen muchos recolectores cazadores que podrían transportar todo lo que necesitan en una sola mano, y a grosso modo mueren con todo lo que tenían al venir al mundo. Hubo un tiempo en que la humanidad lo compartía todo; con la irrupción de la agricultura la propiedad se volvió esencial, y una especie pretendió poseer el mundo. Nos encontramos ante una distorsión que la imaginación difícilmente podría haber concebido.

Sahlin ha hablado de esto de una manera elocuente: «los pueblos primitivos del mundo tienen pocas posesiones, pero no son pobres. La pobreza no es una determinada cantidad pequeña de bienes; no es una relación entre medios y finalidades, es antes que nada, una relación entre las personas. La pobreza es un estatus social. Y en tanto que tal es una invención de la civilización».

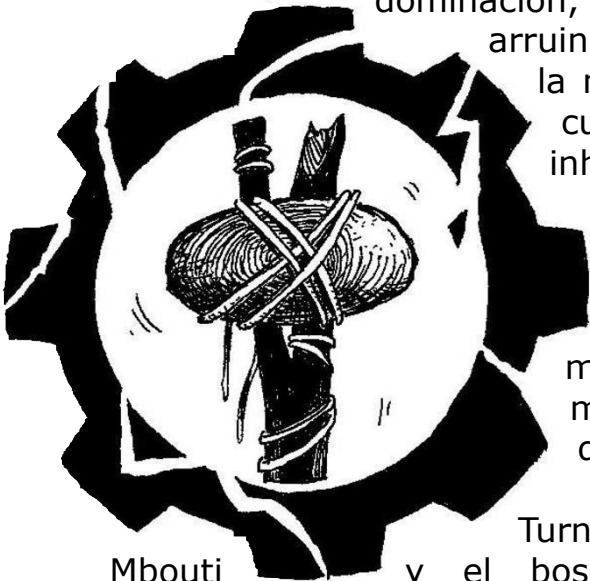
La «tendencia habitual» de los recolectores cazadores «a rechazar la agricultura hasta que les es impuesta de modo absoluto», expresa una división entre naturaleza y cultura, bien presente en las ideas de los Mbuti según las que cualquiera que se vuelva aldeano, deja de ser Mbuti. Saben que la banda de recolectores cazadores y los pueblos campesinos son sociedades opuestas con valores antagonistas.

Llega sin embargo un momento en que el factor crucial de la domesticación se pierde de vista «las poblaciones de recolectores cazadores de la costa oeste de América del Norte, conocidos por los historiadores, son atípicos con relación a otros cazadores recolectores». Como dice Kelly, «las tribus de la costa Nordeste rompen todos los estereotipos sobre los recolectores cazadores». Estos cazadores recolectores tenían su principal medio de subsistencia en la pesca, presentaban rasgos ajenos, como la jerarquía, la guerra y la esclavitud. Pero casi siempre se olvida el hecho de que cultivaban tabaco y criaban perros. Así pues, incluso esta célebre anomalía comporta caracteres que la relacionan con la domesticación. En la práctica, el ritual más que nada, después de la producción, parece afirmar y favorecer, con las formas de dominación que le acompañan, los diferentes aspectos del

declinar de la vida humana después de una larga y feliz era anterior.

Thomas proporciona otros ejemplos tomados de América del Norte, los chochonis del Gran valle y las tres sociedades que la componen, los chochonis de las montañas Kawich, los chochonis del río Reese y los chochonis del valle de Owens. Los tres grupos conocían diferentes niveles de agricultura, marcados por un sentido creciente del territorio (o de la propiedad) y de la jerarquía y correspondiéndose estrechamente a los diferentes grados de domesticación.

«DEFINIR» un mundo desalienado sería imposible, incluso indeseable, pero creo que podemos y debemos intentar desenmascarar el no-mundo de hoy en día y como hemos llegado a él. Hemos tomado un camino malo y monstruoso con la cultura simbólica y la división del trabajo; nos hemos ido de un lugar de encanto, de comprensión y de totalidad para ir a parar a la ausencia en que nos encontramos, en el corazón de la teoría del progreso. Vacía y cada vez más vacía, la lógica de la domesticación, con sus exigencias de total dominación, nos muestran la ruina de una civilización que arruina todo lo demás. Presumir de la inferioridad de la naturaleza favorece la dominación de sistemas culturales que no tardaran en volver la tierra inhabitable.

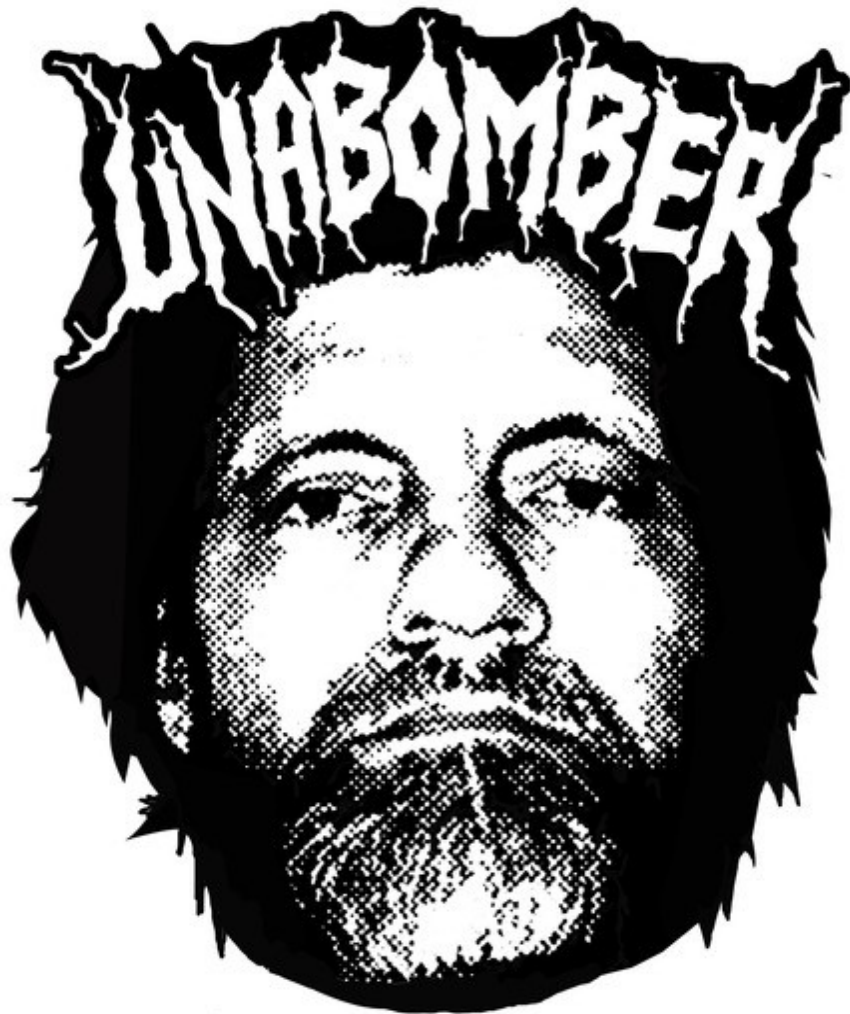


El postmodernismo nos dice que una sociedad sin relaciones de poder no puede ser más que una abstracción. ¡Es mentira! Al menos si no aceptamos la muerte de la naturaleza y de todo aquello que fue y podría ser de nuevo.

Turnbull ha hablado de la intimidad de los Mbuti y el bosque, y de su manera de danzar como si hiciesen el amor con el bosque. En una vida donde los seres son iguales, una vida que no es una abstracción y que se esfuerza por mantenerse hoy en día, ellos **«DANZAN CON EL BOSQUE, DANZAN CON LA LUNA»**.

Ted Kaczynski

**MANIFIESTO DE
"UNABOMBER"**



La sociedad technoindustrial y su futuro

Introducción

La Revolución Industrial y sus consecuencias han sido un desastre para la raza humana. Ha aumentado enormemente la expectativa de vida de aquellos de nosotros que vivimos en países «avanzados», pero ha desestabilizado la sociedad, ha hecho la vida imposible, ha sometido a los seres humanos a indignidades, ha conducido a extender el sufrimiento psicológico (en el tercer mundo también el sufrimiento físico) y ha infligido un daño severo en el mundo natural. El continuo desarrollo de la tecnología empeorará la situación. Ciertamente someterá a los seres humanos a grandes indignidades e infligirá gran daño en el mundo natural, probablemente conducirá a un gran colapso social y al sufrimiento psicológico, y puede que conduzca al incremento del sufrimiento físico incluso en países «avanzados».

El sistema tecnológico-industrial puede sobrevivir o puede fracasar. Si sobrevive, puede conseguir eventualmente un nivel bajo de sufrimiento físico y psicológico, pero sólo después de pasar a través de un periodo de ajuste largo y muy penoso y sólo con el coste permanente de reducir al ser humano y a otros muchos organismos vivos a productos de ingeniería y meros engranajes de la maquinaria social. Además, si el sistema sobrevive, las consecuencias serán inevitables: no hay modo de reformar o modificar el sistema así como prevenirlo de privar a la gente de libertad y autonomía.

Si el sistema fracasa las consecuencias

aún serán muy penosas. Pero cuanto más crezca el sistema más desastroso serán los resultados de su fracaso, así que, si va a fracasar, será mejor que lo haga antes que después.

Por eso nosotros abogamos por una revolución contra el sistema industrial. Esta revolución puede o no usar la violencia: puede ser súbita o puede ser un proceso relativamente gradual abarcando pocas décadas. No podemos predecir nada de eso. Pero sí delineamos de una forma general las medidas que aquellos que odian el sistema industrial deberían tomar para preparar el camino para una revolución contra esta forma de sociedad. No debe ser una revolución Política. Su objeto no será derribar gobiernos, sino las bases económicas y tecnológicas de la sociedad actual.

En este artículo prestamos atención sólo a algunos de los acontecimientos negativos que han engordado demasiado con el sistema tecnológico-industrial. Además, mencionamos tales acontecimientos sólo brevemente o los ignoramos en su totalidad. Esto no quiere decir que observemos estos otros acontecimientos como triviales. Por razones prácticas, tenemos que limitar nuestras discusiones a áreas que no han recibido suficiente atención del público o en las cuales tenemos algo nuevo que decir. Por ejemplo, desde que están bien reveladas las tendencias ambientales y desérticas, hemos escrito muy poco sobre la degradación del medio o la destrucción de la naturaleza salvaje, incluso aunque consideremos esto de gran importancia.

**“LA CIVILIZACIÓN ES EL MAL,
LA NATURALEZA EL BIEN”**

La psicología del izquierdismo moderno

Casi todo el mundo estará de acuerdo en que vivimos en una sociedad profundamente molesta. Una de las manifestaciones más extendidas de la locura de nuestro mundo es el izquierdismo, así que una discusión sobre la psicología del izquierdismo nos puede servir de introducción al debate de los problemas de la sociedad moderna en general.

Pero, ¿qué es el izquierdismo? Durante la primera mitad del siglo XX pudo ser prácticamente identificado con el socialismo. Hoy el movimiento está fragmentado y no está claro a quién se le puede llamar propiamente izquierdista. Cuando en este artículo hablamos de izquierdistas pensamos principalmente en socialistas, colectivistas, «políticamente correctos», feministas, activistas por los homosexuales y los discapacitados, activistas por los derechos de los animales. Pero no todos los que están asociados en uno de estos movimientos es un izquierdista. A lo que intentamos llegar es que no es tanto un movimiento o una ideología como un tipo psicológico, o, mejor dicho, una colección de tipos relacionados. Así, lo que queremos decir con «izquierdista» aparecerá con más claridad en el curso de la discusión de la psicología izquierdista. (También, ver párrafos 227-230).

Incluso así, nuestra concepción quedará menos clara de lo que desearíamos, pero no parece haber ningún remedio para esto. Todo lo que intentamos hacer es indicar de una manera tosca y aproximada las dos tendencias psicológicas que creemos son las principales fuerzas conductoras del izquierdismo moderno. Con esto no pretendemos estar diciendo toda la verdad. Además, nuestra discusión sólo se ciñe al izquierdismo moderno. Dejamos abierta la pregunta de con qué extensión puede ser aplicada al izquierdismo del siglo XIX y principios del XX.

Las dos tendencias psicológicas que sirven de base al izquierdismo moderno las llamamos «sentimientos de inferioridad» y «sobresocialización». Los sentimientos de inferioridad son característicos de todo izquierdismo, mientras que la sobresocialización es sólo característica de un determinado segmento del izquierdismo moderno, pero este segmento es altamente influyente.

Por «sentimientos de inferioridad» no sólo nos referimos a los sentimientos de inferioridad en el sentido estricto, sino a todo el espectro de rasgos relacionados: baja autoestima, sentimientos de impotencia, tendencias depresivas, derrotismo, culpa, auto aborrecimiento, etc. Argumentamos que algunos izquierdistas modernos tienden a tales

sentimientos (más o menos reprimidos) y que éstos son decisivos en determinar la dirección del izquierdismo moderno.

Sentimientos de inferioridad

Cuando alguien interpreta como despectivo casi todo lo que se dice de él (o acerca de grupos con quienes se identifica), concluimos que tiene sentimientos de inferioridad o baja autoestima. Esta tendencia es pronunciada entre los defensores de los derechos de las minorías, tanto si pertenecen como si no a la minoría cuyos derechos defienden. Son hipersensibles sobre las palabras usadas para designar a éstas. Los términos «negro», «oriental», «discapacitado», «pollita» para un africano, un asiático, una persona imposibilitada o una mujer originariamente no tenían una connotación despectiva. «Broad» y «pollito» eran simplemente los equivalentes

Pero aquellos que se oponen a la invasión técnica de la libertad están trabajando para evitar un resultado negativo, consecuentemente son unos pocos los que trabajan persistentemente y bien en esta tarea desalentadora. Si alguna vez los reformistas realizan una victoria notable que parece levantar una barrera sólida contra futuras erosiones de la libertad a través del progreso técnico, muchos tenderán a relajarse y desviar su atención a empeños más agradables. Pero los científicos permanecerán atareados en sus laboratorios y la tecnología, como progresa, encontrará caminos, a pesar de cualquier barrera, para ejercer más y más control sobre las personas y hacerlas más dependientes del sistema.

Ningún acuerdo social, sean leyes, instituciones, costumbres o códigos éticos, puede proporcionar una protección permanente contra la tecnología. La historia enseña que todos los acuerdos sociales son transitorios; todos cambian o fracasan a la larga. Pero los avances tecnológicos son permanentes dentro del contexto de una civilización dada. Supongamos por ejemplo que si fuera posible llegar a algún acuerdo social que previniera que la ingeniería genética fuera aplicada a seres humanos, o prevenirlo de tal manera como para no amenazar la libertad y la dignidad. No obstante, la tecnología permanecerá esperando. Antes o después el acuerdo social fracasará. Probablemente antes, dando paso a la oportunidad en nuestra sociedad. Entonces la ingeniería genética empezará a invadir nuestra esfera de libertad, y esta invasión será irreversible (estando lejos de un fracaso de la civilización tecnológica en sí). Cualquier ilusión a cerca de conseguir algo permanente a través de acuerdos sociales debería disiparse por lo que actualmente está pasando con la legislación ambiental. Hace unos pocos años parecía que había barreras legales seguras previniendo al menos algunos de las peores formas de degradación ambiental. Un cambio en el viento

político y esas barreras empiezan a derrumbarse.

Por todas las razones anteriores, la tecnología es una fuerza social más poderosa que la aspiración de libertad, pero esta declaración requiere una importante calificación. Parece que durante las próximas décadas el sistema tecnológico-industrial experimentará una severa cuota de tensión en problemas económicos y ambientales y, especialmente, en problemas de comportamiento humano (alienación, rebelión, hostilidad, una variedad de dificultades sociales y psicológicas). Esperamos que la tensión que el sistema probablemente atravesará le causará un colapso, o al menos lo debilitará lo suficiente como para que ocurra una revolución y tenga éxito. Entonces, en ese momento particular, la aspiración por la libertad se habrá mostrado más poderosa que la tecnología.

En el párrafo 125 usamos una analogía de un vecino débil dejado desvalido por un vecino fuerte que le quita toda su tierra forzándolo a una serie de compromisos. Pero supongamos ahora que el vecino fuerte cae enfermo, por lo que es incapaz de defenderse. El vecino débil puede forzar al fuerte a devolverle su tierra o lo puede matar. Si deja sobrevivir al hombre fuerte y sólo lo fuerza a devolverle su tierra, es un mentecato, porque cuando el hombre fuerte se recupere volverá a quedarse con toda la tierra para él. La única alternativa sensata para el hombre débil es matar al fuerte mientras tiene una oportunidad. De la misma manera, mientras el sistema industrial está enfermo debemos destruirlo. Si transigimos y le dejamos recuperarse de su enfermedad a la larga destruirá toda nuestra libertad.

Si alguien aún imagina que sería posible reformar el sistema de tal manera como para proteger la libertad de la tecnología, déjale considerar lo chapucera y, para la mayor parte, desafortunada que nuestra sociedad ha sido tratando otros problemas sociales que son mucho más simples y globales. Entre otras cosas, el sistema ha fallado en parar la degradación ambiental, la corrupción política, el tráfico de drogas o el abuso doméstico.

Tomemos nuestros problemas ambientales, por ejemplo. Aquí el conflicto de valores es completo: actualmente la conveniencia económica contra la salvación de alguno de nuestros recursos naturales para nuestros nietos. Aquí estamos considerando sólo un conflicto de valores dentro de la corriente de opinión principal. Por la razón de simplificar dejamos fuera del cuadro de valores «extraños» como la idea de que la naturaleza salvaje es más importante que la prosperidad económica humana. Pero en esta materia sólo obtenemos mucha palabrería y ofuscación por parte de la gente que tiene el poder, no una línea de acción clara y consecuente, y continuamos acumulando los problemas ambientales con los que tendrán que vivir nuestros nietos. Los intentos de resolver el problema ambiental consisten en luchas y compromisos entre diferentes facciones, alguna de las cuales

ascienden en un momento, otras en otro momento. La línea de lucha cambia con la corriente actual de movimiento de la opinión del público. Éste no es un proceso racional, ni tampoco es apto para conducir a una solución conveniente y próspera al problema. Los principales problemas sociales, si alguna vez son «resueltos», raramente o nunca lo son a través de un plan racional y comprensible.

Los problemas se han vuelto intratables

Simplemente se resuelven por sí mismos a través de un proceso en el que varios grupos competidores persiguiendo sus propios intereses (normalmente de periodo corto) llegan (principalmente debido a la suerte) a algún *modus vivendi más o menos estable. (Los propios intereses no son necesariamente intereses materiales. Pueden consistir en realizar alguna necesidad psicológica, por ejemplo, promover la ideología o religión propia.) De hecho, los principios que formulamos en los párrafos 100-106 hacen parecer dudoso que los planes sociales racionales de periodo largo puedan ser alguna vez prósperos.

Así queda claro que la raza humana tiene en el mejor de los casos una capacidad muy limitada para resolver incluso problemas sociales relativamente globales. ¿Entonces cómo va a resolver el problema mucho más difícil y sutil de reconciliar libertad y tecnología? La tecnología presenta avances materiales bien delimitados, mientras que la libertad es una abstracción que significa cosas diferentes para gente diferente, y su pérdida es fácilmente confundida por la propaganda y la charla imaginativa.

Y nótese esta importante diferencia: es concebible que nuestros problemas ambientales (por ejemplo) puedan algún día estabilizarse a través de un plan comprensivo y racional, pero si esto pasa será porque está en el interés de periodo largo del sistema el resolver estos problemas. Pero no le interesa el preservar la libertad o la autonomía de pequeños grupos. Por el contrario, le importa tener bajo control el comportamiento humano en la extensión más amplia posible. Una nota: al sistema le corresponde permitir en algunas competencias un cierto grado de libertad prescrito. Por ejemplo, la libertad económica (con convenientes limitaciones y prohibiciones) se ha demostrado efectiva en la promoción del crecimiento económico. Pero sólo la libertad planeada, circunscrita y limitada interesa al sistema. La persona tiene que ser mantenida con una correa, incluso si la correa es algunas veces larga (ver párrafos 94, 97). Así, mientras consideraciones prácticas pueden forzarle a la larga a tomar una aproximación racional y prudente ante los problemas ambientales, iguales consideraciones prácticas le forzarán a regular el comportamiento humano cada vez más de cerca (probablemente por medio de medios indirectos que disfrazarán el avance sobre la libertad). Esto no es simplemente nuestra opinión. Eminentemente científicos sociales (por ejemplo James Q. Wilson)

han enfatizado la importancia de «socializar» a la gente con más efectividad.

La revolución es más fácil que la reforma

Esperamos haber convencido al lector de que el sistema no puede ser reformado de tal manera como para reconciliar libertad y tecnología. La única salida es librarnos del sistema tecnológico industrial en su conjunto. Esto implica la revolución, no necesariamente un levantamiento armado, pero ciertamente un cambio radical y fundamental en la naturaleza de la sociedad.

La gente tiende a asumir que como una revolución envuelve un mayor cambio de lo que lo hace una reforma, es más difícil producirla. Realmente, bajo determinadas circunstancias, la revolución es más sencilla que la reforma. La razón es que un movimiento revolucionario puede inspirar una intensidad de compromiso que un movimiento reformista no puede. Un movimiento reformista meramente ofrece arreglar un problema social en particular. Un movimiento revolucionario ofrece resolver todos los problemas de golpe y crear un nuevo mundo entero. Proporciona la clase de ideal por el cual la gente correría grandes riesgos y haría grandes sacrificios. Por esta razón sería más fácil el derribar todo el sistema tecnológico que poner restricciones efectivas y permanentes en el desarrollo de la aplicación de cualquier segmento de tecnología, tal como la ingeniería genética; bajo condiciones adecuadas un gran número de gente se puede dedicar apasionadamente a una revolución contra el sistema tecnológico-industrial. Tal y como señalamos en el párrafo 132, los reformistas pretendiendo limitar ciertos aspectos de la tecnología estarían trabajando para evitar un resultado negativo. Pero los revolucionarios trabajan para ganar una recompensa poderosa –la materialización de su visión– y, por eso, más duramente y persistente-mente a como lo hacen los reformistas.

La reforma es siempre moderada por el temor a las consecuencias dolorosas si los cambios van demasiado lejos. Pero una vez la fiebre revolucionaria ha tomado asidero en una sociedad, la gente voluntariamente se somete a un trabajo arduo ilimitado por la razón de su revolución. Esto se vio claramente en las Revoluciones francesa y rusa. Puede ser que en tales casos sólo una minoría de la población esté realmente comprometida, pero esta minoría es suficientemente grande y activa como para convertirse la fuerza dominante en la sociedad. Tendremos más que decir sobre la revolución en los párrafos 180-205.

Control del comportamiento humano

Desde el comienzo de la civilización, las sociedades organizadas han

tenido que presionar a los seres humanos por el bien del funcionamiento del organismo social. Los tipos de presión varían enormemente de una sociedad a otra. Algunas son físicas (dieta pobre, trabajo excesivo, contaminación ambiental), algunas son psicológicas (ruido, hacinamiento, forzar el comportamiento humano al molde que la sociedad requiere). En el pasado, la naturaleza humana ha sido aproximadamente constante, o de cualquier modo ha variado sólo dentro de ciertos límites. Consecuentemente, las sociedades han sido capaces de empujar a la gente sólo hasta ciertos límites. Cuando se sobrepasa el límite de la resistencia humana, las cosas empiezan a ir mal: rebelión, o crimen, o corrupción, o evasión del trabajo, o una tasa menguante de nacimiento o alguna otra cosa, por lo que la sociedad también se colapsa, o su funcionamiento se vuelve demasiado ineficiente o es (rápidamente o gradualmente, a través de consecuencias, desgaste o evolución) reemplazada por alguna otra forma más eficiente de sociedad.

Así, la naturaleza humana ha puesto ciertos límites en el pasado al desarrollo de las sociedades. La gente podía ser empujada a un punto y no más allá. Pero hoy esto puede estar cambiando, porque la tecnología moderna está desarrollando formas de modificar a los seres humanos.

Imagina una sociedad que somete a la gente a condiciones que los hacen terriblemente infelices, entonces les da drogas para quitarle su infelicidad. ¿Ciencia ficción? Ya está ocurriendo en cierta extensión en nuestra sociedad. Es bien sabido que la tasa de depresiones clínicas se ha incrementado enormemente en las décadas recientes. Creemos que esto es debido al colapso del proceso de poder, como explicamos en los párrafos 59-76. Pero incluso si estamos equivocados, el incremento de la tasa de depresiones es ciertamente el resultado de algunas condiciones que existen en la sociedad de hoy. En vez de extirpar las condiciones que hacen que la gente esté deprimida, la sociedad moderna les da drogas antidepresivas. En realidad, los antidepresivos son un medio de modificar el estado interno de un individuo de tal manera que le permita tolerar las condiciones sociales que de otra manera encontraría intolerables. (Sí, sabemos que la depresión es con frecuencia de origen puramente genético. Aquí nos estamos refiriendo a esos casos en los que el medio juega un papel predominante).

Las drogas que afectan a la mente son sólo un ejemplo de los métodos de control del comportamiento humano que la sociedad moderna está desarrollando. Veamos algunos otros.

Para empezar, están las técnicas de vigilancia. Las videocámaras ocultas se usan en la actualidad en la mayoría de los almacenes y en otros muchos lugares, los ordenadores se usan para recoger y procesar enormes cantidades de información sobre personas. La información así obtenida aumenta enormemente la efectividad de la coacción física (es

decir, hacer cumplir la ley). (Si piensas que el cumplimiento obligado de la ley es más efectivo y es inequívocamente bueno porque suprime el crimen, entonces recuerda que el crimen como lo define el sistema no es necesariamente lo que tú llamarías crimen. Hoy en día fumar marihuana es un «crimen», y, en algunos sitios de EE.UU., también lo es la posesión de una pistola sin registrar. Mañana, la posesión de cualquier arma de fuego, registrada o no, puede ser contemplado como delito, y lo mismo puede suceder con métodos desaprobados de criar a los niños, tales como los azotes. En algunos países, expresiones de disidencia política son un crimen, y no hay certeza de que esto no ocurra en los EE.UU., ya que ninguna constitución o sistema político dura para siempre. Si una sociedad necesita el establecimiento de una ley de aplicación amplia y poderosa, entonces algo grave ocurre con esa sociedad; tiene que haber gente sujeta a presiones severas si tantos se niegan a seguir las reglas, o seguirlas sólo porque están forzados. En el pasado muchas sociedades se las han arreglado con pocas o ninguna ley de aplicación formal). También están los métodos de propaganda, para los cuales los medios de comunicación de masas proporcionan vehículos efectivos. Se han desarrollado técnicas eficientes para ganar elecciones, vender productos, influir en la opinión pública. La industria del entretenimiento sirve como importante herramienta psicológica del sistema, posiblemente incluso cuando se están repartiendo grandes cantidades de sexo y violencia. El entretenimiento proporciona al hombre actual un medio de escape. Mientras es absorbido por la televisión, los vídeos, etc. se puede olvidar la tensión, la ansiedad, la frustración, la insatisfacción. Mucha gente primitiva, cuando no tiene ningún trabajo que hacer, está lo bastante contenta como para sentarse durante horas por un tiempo sin hacer nada, porque están en paz consigo mismos y con su mundo. Pero la mayoría de la gente moderna debe estar constantemente ocupada o entretenida, de otro modo se «aburren», es decir se vuelven inquietos, incómodos, irritables.

Otras técnicas golpean más profundamente que las precedentes. La educación ya no es un simple asunto de paddling detrás de un chaval cuando no se sabe la lección y de darle una palmadita en la espalda cuando se la sabe. Se está convirtiendo en una técnica científica para controlar el desarrollo del niño. Los Centros de aprendizaje Sylvan, por ejemplo, han tenido mucho éxito motivando a los niños al estudio y también han usado técnicas psicológicas con más o menos éxito en muchos colegios convencionales. Las técnicas de «paternidad» que se enseñan a los padres están diseñadas para hacer que los niños acepten los valores fundamentales del sistema y se comporten de la manera que éste encuentra deseable. Los programas de «salud mental», las técnicas de «intervención», la psicoterapia y así sucesivamente están ostensiblemente diseñadas para beneficiar a los individuos, pero normalmente en la práctica sirven como métodos para inducir a pensar y comportarse como el sistema requiere. (No hay ninguna

contradicción aquí; un individuo que sus actos o su comportamiento le llevan a un conflicto con el sistema está en contra de una fuerza demasiado poderosa como para conquistarla o escapar de ella, por tanto es probable que sufra tensión, frustración, derrota. Su patología será mucho más fácil si piensa y se comporta como desea el sistema. En este sentido se está actuando en beneficio del individuo cuando se le lava el cerebro para que esté conforme). Se desaprueba el abuso de niños en sus formas más indecorosas y obvias, si no en todas, en la mayoría de las culturas. Atormentar a un niño por ninguna razón o por una sin importancia es algo que horroriza a casi todo el mundo. Pero muchos psicólogos interpretan el concepto de abuso mucho más extensamente. ¿Son los azotes, cuando se usan como parte de un sistema de disciplina racional y consecuente, una forma de abuso? En última instancia la respuesta será decidida por si los azotes tienden o no a producir comportamientos que hagan a una persona encajar bien con el sistema existente de sociedad. En la práctica la palabra «abuso» tiende a ser interpretada para incluir cualquier método de criar niños que produzca comportamientos inconvenientes para el sistema. Así, cuando van más allá de la prevención de la crueldad obvia y privada de sentido, los programas para prevenir el «abuso de niños» son dirigidos hacia el control del comportamiento humano por parte del sistema.

Presumiblemente, la investigación continuará para incrementar la efectividad de las técnicas psicológicas de control del comportamiento humano. Pero pensamos que es improbable que sólo las técnicas psicológicas sean suficientes para adaptar a los seres humanos a la clase de sociedad que la tecnología está creando. Probablemente tendrán que usar métodos biológicos. Ya hemos mencionado el uso de drogas en relación con esto. La neurología puede proporcionar otros caminos de modificación de la mente humana. La ingeniería genética en seres humanos está ya empezando a darse en la forma de la *»terapia de gen», y no hay razón para asumir que tales métodos no serán usados a la larga para modificar aquellos aspectos del cuerpo que afectan al funcionamiento mental.

Como mencionamos en el párrafo 134, la sociedad industrial parece estar entrando en un periodo de severa tensión, en parte a causa de los problemas del comportamiento humano y en parte debido a los problemas económicos y ambientales. Y una proporción considerable de estos dos últimos resultan de la manera en que se comportan los seres humanos. La alienación, la baja auto-estima, la depresión, la hostilidad, la rebelión; niños que no estudian, las bandas de jóvenes, el uso de drogas ilegales, el robo, el abuso de niños, otros crímenes, el sexo inseguro, los embarazos de adolescentes, el crecimiento de la población, la corrupción política, el odio racial, la rivalidad étnica, el amargo conflicto ideológico (por ejemplo pro-elección contra provida), el extremismo político, el terrorismo, el sabotaje, los grupos

antigubernamentales, los grupos de odio. Todo esto amenaza la sola supervivencia del sistema. Por tanto se verá forzado a usar todos los medios prácticos de control del comportamiento humano.

El colapso social que hoy vemos no es desde luego el resultado del simple azar. Sólo puede ser el resultado de las condiciones de vida que el sistema impone a la gente. (Hemos argumentado que la condición más importante es el colapso del proceso de poder). Si el sistema tiene éxito imponiendo suficiente control sobre el comportamiento humano para asegurar su propia supervivencia, se habrá pasado un momento crítico en la historia de la humanidad. Mientras antiguamente los límites de la resistencia humana han impuesto límites al desarrollo de las sociedades (tal como explicamos en los párrafos 143,144) la sociedad tecnológico-industrial será capaz de traspasar esos límites modificando a los seres humanos, ya sea por métodos psicológicos, biológicos o por ambos. En el futuro, los sistemas sociales no estarán adaptados para ajustarse a las necesidades de los seres humanos. En cambio, los seres humanos estarán adaptados para ajustarse a las necesidades del sistema. Para ser exactos, las sociedades pasadas han tenido medios de influenciar el comportamiento humano, pero estos han sido primitivos y de baja efectividad comparados con los medios tecnológicos que están desarrollándose ahora.

Hablando en general, el control tecnológico sobre los seres humanos probablemente no será introducido con una intención totalitaria ni siquiera a través de un deseo consciente de restringir la libertad humana. Sin embargo, algunos psicólogos han expresado públicamente opiniones indicando su desprecio a la libertad humana. Y el matemático Claude Shannon fue citado en Omni (agosto de 1987) diciendo «visualizo un tiempo en el que seremos para los robots lo que los perros son para los humanos, y yo estoy apoyando a las máquinas». Cada nuevo escalón en la afirmación del control sobre la mente humana será tomado como una respuesta racional a un problema al que se enfrente la sociedad, tal como curar el alcoholismo, reducir la tasa de crimen o inducir a la gente joven a que estudie ciencia e ingeniería. En muchos casos, habrá una justificación humanitaria. Por ejemplo, cuando un psiquiatra prescribe un antidepresivo a un paciente deprimido, le está haciendo claramente un favor a esa persona. Sería inhumano negar la droga a alguien que la necesita. Cuando los padres mandan a sus hijos a los Centros de aprendizaje Sylvan para que sean manipulados para que se entusiasmen con sus estudios, lo hacen desde la preocupación del bienestar de sus hijos. Puede que algunos de estos padres deseen que uno no tuviera que tener entrenamiento especializado para conseguir un trabajo y que su niño no tuviera que sufrir un lavado de cerebro para convertirse en un primo de los ordenadores. Pero, ¿qué pueden hacer? No pueden cambiar la sociedad, y su hijo puede estar en el paro si no tiene ciertas destrezas. Así que lo

mandan a Sylvan.

Así, el control sobre el comportamiento humano será introducido no por la decisión calculada de las autoridades, sino a través de un proceso de evolución social (evolución rápida, de cualquier manera). El proceso será imposible de resistir, porque cada avance, considerado en sí mismo, parecerá beneficioso, o, al menos, el mal envuelto en hacer el avance parecerá ser menor de lo que resultaría no hacerlo. (Ver párrafo 127). La propaganda, por ejemplo, se usa para muchos propósitos buenos, tales como desalentar el abuso a los niños o el odio racial. La educación sexual es obviamente útil, a pesar de todo el efecto de ésta (hasta el punto de que tiene éxito) es quitar la formación de actitudes sexuales de la familia y ponerlas en las manos del Estado, representado por el sistema de colegio público.

Supongamos que se descubre un rasgo biológico que incrementa la probabilidad de que un niño crezca para ser un criminal, y supongamos alguna clase de terapia genética que pueda extirpar ese rasgo. Por supuesto, la mayoría de los padres cuyos hijos posean el rasgo lo someterían a la terapia. Sería inhumano el hacerlo de otra manera, puesto que el niño probablemente tendría una vida miserable si creciera para ser un criminal. Pero muchas o la mayoría de las sociedades primitivas tienen una tasa baja de crímenes en comparación con la nuestra, aunque no tuvieran ni métodos de alta tecnología para criar a los niños, ni sistemas crueles de castigo. Ya que no hay razón para suponer que más hombres modernos que primitivos han iniciado tendencias depredadoras, la alta tasa de crímenes en nuestra sociedad tiene que ser debida a las presiones que las condiciones modernas ponen en la gente, a las cuales muchos no pueden o no podrán ajustarse. Así, un tratamiento diseñado para extirpar tendencias criminales potenciales es, al menos en parte, una manera de rediseñar a la gente para que ajusten a los requerimientos del sistema. ¡Esto no es ciencia ficción! Después de escribir este párrafo encontramos un artículo en *Scientific American* según el cual están desarrollando activamente técnicas para identificar posibles futuros criminales y para tratarlos con una combinación de medios biológicos y psicológicos. Algunos científicos abogan compulsivamente por la aplicación del tratamiento, que puede estar disponible en el futuro próximo. (Ver «Buscando el Elemento Criminal» por W. Wayt Gibbs, *Scientific American*, marzo 1995). Puede que pienses que esto está bien porque el tratamiento será aplicado a aquellos que puedan convertirse en criminales violentos. Pero, por supuesto, no pararía ahí. Lo siguiente, un tratamiento sería aplicado a aquellos que puedan convertirse en conductores borrachos (también ponen en peligro la vida humana), igual luego a la gente que azota a sus hijos, luego a los medioambientalistas que sabotean equipamiento para la tala de árboles, en el futuro a cualquiera que su comportamiento sea inconveniente para el sistema.

Nuestra sociedad tiende a considerar como una «enfermedad» cualquier forma de pensamiento o comportamiento que es inconveniente, y esto es creíble porque cuando una persona no ajusta en el sistema se causa sufrimiento a ella misma así como problemas al sistema. De esta manera la manipulación de un individuo para ajustarlo se ve como una «cura» para una «enfermedad» y por tanto como buena.

En el párrafo 127 señalamos que si el uso de un nuevo artículo tecnológico es inicialmente opcional, necesariamente no se mantiene como opcional, porque la nueva tecnología tiende a cambiar de tal manera la sociedad que se vuelve difícil o imposible para una persona el funcionar sin usar esa tecnología. Esto también es aplicable a la tecnología del comportamiento humano. En un mundo en el que la mayoría de los niños son lanzados a través de un programa para entusiasmarlos por el estudio, unos padres se verán prácticamente forzados a poner a su hijo a través de tal programa, porque si no lo hacen, entonces el niño crecerá para ser, hablando comparativamente, un ignorante, y por tanto, un parado. O supongamos que se descubre un tratamiento biológico que, sin efectos secundarios, gradualmente reducirá la tensión psicológica de la que demasiada gente sufre en nuestra sociedad. Si una gran cantidad de personas elige experimentar el tratamiento, entonces el nivel general de tensión se reducirá, por lo que será posible para el sistema incrementar las presiones que producen la tensión. Esto conducirá a que más gente experimente el tratamiento y así sucesivamente, por lo que en el futuro la tensión puede convertirse en tan pesada que poca gente pueda sobrevivir sin sufrir el tratamiento de reducción de la tensión. De hecho, algo como esto parece haber pasado ya con una de las herramientas psicológicas más importantes de nuestra sociedad para permitir a la gente el reducir (o al menos escapar temporalmente) la tensión, llamados, entretenimientos de masas (ver párrafo 147). Nuestro uso de ellos es «opcional»: ninguna ley nos obliga a que veamos la televisión, oigamos la radio, leamos revistas. Sin embargo los entretenimientos de masas son un medio de escapar y de reducir la tensión a los que muchos de nosotros nos hemos vuelto dependientes. Todo el mundo se queja sobre la mala calidad de la televisión, pero casi todo el mundo la ve. Unos pocos han dado un puntapié al hábito de la televisión, pero sería una persona rara la que pudiera pasar hoy sin usar ninguna forma de entretenimiento de masa (sin embargo hasta hace bastante recientemente en la historia de la humanidad la mayor parte de la gente lo llevaba muy bien sin otro entretenimiento que el que cada comunidad local creaba para sí misma). Sin la industria del entretenimiento el sistema probablemente no hubiera sido capaz de poner impunemente en nosotros tanta presión de producción de tensión como lo hace.

Asumiendo que sobreviva la sociedad industrial, es probable que la tecnología adquiera a la larga algo próximo al control completo sobre el comportamiento humano. Se ha establecido más allá de cualquier duda racional que el pensamiento y el comportamiento humano tienen unas importantes bases biológicas. Como han demostrado los experimentadores, sentimientos tales como el deseo, el placer, la cólera y el miedo pueden ser conectados y desconectados mediante la estimulación eléctrica de las partes apropiadas del cerebro. Dañando otras partes se pueden destruir recuerdos o se pueden traer a la superficie mediante la estimulación eléctrica. Las drogas pueden inducir alucinaciones o cambios de humor. Puede haber o no un alma humana inmaterial, pero, si la hay, es claramente menos poderosa que los mecanismos biológicos del comportamiento humano. Puesto que, si ese no fuera el caso, entonces las investigaciones no podrían manipular tan fácilmente los sentimientos y el comportamiento humano con drogas y corrientes eléctricas.

Presumiblemente, no sería práctico que toda la gente tuviera electrodos insertados en la cabeza para poder ser controlada por las autoridades. Pero el hecho de que los pensamientos y los sentimientos humanos estén tan abiertos a intervenciones biológicas muestran que esta cuestión es principalmente un problema técnico; un problema de neuronas, hormonas y moléculas complejas; la clase de asunto que es accesible al ataque científico. Dada la marca destacada de nuestra sociedad en resolver problemas técnicos, es abrumadoramente probable que los grandes avances se harán en el control del comportamiento humano.

¿La resistencia del público prevendrá la introducción del control tecnológico del comportamiento humano? Seguramente, si hicieran un intento de introducir tal control de una sola vez. Pero ya que será introducido a través de una larga secuencia de pequeños avances, no habrá resistencia racional y efectiva. (Ver párrafos 127, 132, 153). 160. A aquellos que piensen que todo esto suena a ciencia ficción, les señalamos que la ciencia ficción de ayer es el hecho de hoy. La Revolución Industrial ha alterado radicalmente el medio y el modo de vida del hombre y sólo se puede prever que, como la tecnología se aplica crecientemente al cuerpo y a la mente humana, el hombre será alterado tan radicalmente como lo ha sido su medio y su modo de vida.

La raza humana en una encrucijada

Pero nos hemos adelantado en nuestra historia. Una cosa es desarrollar en el laboratorio una serie de técnicas psicológicas o biológicas para manipular el comportamiento humano y otra el

integrar estas técnicas dentro del funcionamiento de un sistema social. El segundo problema es el más difícil de los dos. Por ejemplo, mientras que las técnicas de educación psicológicas funcionan indudablemente bastante bien en los «colegios laboratorio» donde son desarrolladas, no es necesariamente fácil el aplicarlas efectivamente a lo largo de nuestro sistema educativo. To-

dos sabemos como son muchos de nuestros colegios. Los profesores están demasiado ocupados quitando a los niños cuchillos y pistolas como para someterlos a las últimas técnicas para convertirlos en primos de los ordenadores. Así, a pesar de todos sus avances técnicos referentes al comportamiento humano, el sistema hasta la fecha no ha sido notablemente afortunado en controlar a los seres humanos. La gente cuyo comportamiento es bastante bueno bajo el control del sistema son aquellos del tipo que puede ser llamado «burgués». Pero hay un número creciente de personas quienes de un modo u otro son rebeldes al sistema: sanguijuelas del bienestar, bandas de jóvenes, cultistas, satanistas, nazis, medioambientalistas radicales, milicianos, etc.

Actualmente, el sistema está ocupado en una lucha desesperada para superar ciertos problemas que amenazan su supervivencia, entre los cuales los más importantes son los del comporta-

miento humano. Si prospera en adquirir el control suficiente sobre éste lo bastante deprisa, probablemente sobrevivirá. De otra manera fracasará. Pensamos que el problema será resuelto, lo más probable, dentro de las próximas décadas, digamos de 40 a 100 años.

Supongamos que el sistema sobrevive a la crisis de las próximas décadas. Para entonces tiene que tener resuelto, o al menos sometido a control, los principales problemas a los que se enfrenta, en particular aquel de la «socialización» de los seres humanos; esto es, hacer a la gente lo suficientemente dócil como para que su comportamiento no lo amenace por más tiempo. Llevándose eso a cabo, no parece que habría ningún nuevo obstáculo al desarrollo de la tecnología, y

presumiblemente avanzaría hacia su conclusión lógica, que es el control total sobre todo en la Tierra, incluyendo seres humanos y el resto de organismos importantes. El sistema se puede convertir en una organización unitaria y monolítica, o puede estar más o menos fragmentado y constituir un número de organizaciones que coexistan en una relación que incluya elementos tanto de cooperación como de competición, exactamente como ocurre hoy con el gobierno, las corporaciones y otras grandes organizaciones que tanto cooperan como compiten las unas con las otras. Casi toda la libertad humana habrá desaparecido, porque los individuos y los grupos pequeños serán impotentes respecto de las grandes organizaciones armadas con supertecnología y un arsenal de herramientas psicológicas y biológicas avanzadas para manipular a los seres humanos, además de instrumentos de vigilancia y coacción física. Sólo un pequeño número de gente tendrá algún poder real y probablemente incluso estos tendrán una libertad muy limitada, porque su comportamiento también será regulado; exactamente como ocurre hoy con nuestros políticos y ejecutivos de corporaciones que pueden mantener sus posiciones de poder sólo en tanto que su comportamiento permanezca dentro de ciertos límites bastante estrechos.

No imagines que el sistema parará de desarrollar nuevas técnicas para controlar a los seres humanos y a la naturaleza una vez haya terminado la crisis de las próximas décadas y el incremento del control no sea necesario por más tiempo para su supervivencia. Al contrario, una vez hayan terminado los tiempos duros, el sistema incrementará el control más rápidamente, porque no le estorbarán las dificultades del tipo que ha experimentado actualmente. La supervivencia no es el motivo principal del control. Como explicamos en los párrafos 87-90, los técnicos y los científicos continúan con su trabajo en gran parte como una actividad sustitutoria, satisfacen su necesidad de poder resolviendo problemas técnicos. Continuarán haciendo esto con entusiasmo inmoderado y entre los problemas más interesantes y desafiantes de resolver para ellos serán aquellos del entendimiento del cuerpo y la mente humana e intervenir en su desarrollo. Por «el bien de la humanidad», por supuesto.

Pero supongamos, por otra parte, que la tensión de las décadas venideras pueda ser demasiado para el sistema. Si se colapsa puede haber un periodo de caos, un «tiempo de problemas» tales como aquellos que la historia ha experimentado en varias épocas en el pasado. Es imposible predecir que surgirá de ese tiempo de problemas, pero, sea como sea, a la raza humana se le dará una nueva oportunidad. El mayor peligro es que la sociedad industrial pueda empezar a reconstituirse por sí misma dentro de los primeros años después del colapso. Desde luego habrá mucha gente (especialmente del tipo hambrientos de poder) que estará ansiosa por volver a poner en marcha las fábricas.

Por lo tanto aquellos que odian la servidumbre a la que el sistema industrial está reduciendo a la raza humana se enfrentarán a dos tareas. En primer lugar, tenemos que trabajar para aumentar la tensión social dentro del sistema así como incrementar la probabilidad de que se colapse o sea debilitado lo suficiente para que una revolución contra él sea posible. En segundo lugar, es necesario desarrollar y propagar una ideología que se oponga a la tecnología y al sistema industrial. Tal ideología puede convertirse en las bases de una revolución contra la sociedad industrial siempre y cuando el sistema se debilite lo suficiente. Y tal ideología ayudará a asegurar que, siempre y cuando la sociedad industrial se colapse, sus restos sean hechos pedazos irreparables, por lo que no podrá ser reconstruida. Las fábricas deben ser destruidas, los libros técnicos quemados, etc.

Sufrimiento humano

El sistema industrial no se colapsará puramente como resultado de una acción revolucionaria. No será vulnerable al ataque revolucionario a no ser que sus propios problemas internos de desarrollo lo lleven a dificultades muy serias. Por lo que si el sistema se colapsa lo hará también espontáneamente o a través de un proceso que es en parte espontáneo pero ayudado por los revolucionarios. Si el colapso es repentino, mucha gente morirá, ya que la población mundial se ha vuelto tan overblown que no puede alimentarse a sí misma por más tiempo sin tecnología avanzada. Incluso si el colapso es lo suficientemente gradual para que la reducción de la población pueda suceder más a través de la reducción de la tasa de nacimiento que a través del ascenso de la tasa de muerte, el proceso de desindustrialización probablemente será muy caótico e implicará mucho sufrimiento. Es ingenuo pensar que probablemente la tecnología puede reducirse por etapas arreglándoselas suavemente, de un modo ordenado, especialmente desde entonces los tecnófilos lucharán tercamente es cada escalón. ¿Por lo tanto es cruel trabajar para el colapso del sistema? Puede, pero puede que no. En primer lugar, los revolucionarios no serán capaces de colapsar el sistema a no ser que éste ya esté con bastantes problemas para que haya una buena oportunidad de su eventual colapso por sí mismo de todas maneras; y cuanto más crezca, más desastrosas serán las consecuencias del colapso, por lo que puede ser que los revolucionarios, acelerando el comienzo, estarán reduciendo la extensión del desastre.

Uno tiene que contrapesar el luchar y morir contra la pérdida de la libertad y la dignidad. Para muchos de nosotros, la libertad y la dignidad son más importantes que una vida larga o el evitar el sufrimiento físico. Además, todos tenemos que morir alguna vez y puede ser mejor morir

luchando para sobrevivir, o por una causa, que vivir una vida larga pero vacía y carente de sentido.

En tercer lugar, no es en absoluto cierto que la supervivencia del sistema llevará a un menor sufrimiento de lo que lo hará su colapso. El sistema ya ha causado, y continuará causando, un sufrimiento intenso en todo el mundo. Las culturas antiguas que dieron a la gente unas relaciones interpersonales y con su medio satisfactorias durante cientos o miles de años, han sido hechas pedazos por el contacto con la sociedad industrial, y el resultado ha sido un catálogo entero de problemas económicos, ambientales, sociales y psicológicos. Uno de los efectos de la intrusión de la sociedad industrial ha sido que muchos de los controles tradicionales de la población en el mundo se han desequilibrado, provocando la explosión demográfica, con todo lo que implica. Además, hay un sufrimiento psicológico que está extendido por todos los supuestamente afortunados países de occidente (ver párrafos 44-45). Nadie sabe lo que pasará como resultado de la reducción del ozono, del efecto invernadero y de otros problemas ambientales que todavía no se pueden prever. Y, como la proliferación nuclear enseñó, la nueva tecnología no puede mantenerse fuera de las manos de dictadores y de las naciones irresponsables del tercer mundo. Te gustaría especular sobre lo que Iraq o Corea del Norte harán con la ingeniería genética.

«¡Oh!» dicen los tecnófilos, «¡la ciencia va a arreglar todo eso! ¡Venceremos el hambre, eliminaremos el sufrimiento psicológico, haremos a todo el mundo saludable y feliz!» Sí, seguro. Eso es lo que dijeron hace 200 años. Se supone que la Revolución Industrial iba a eliminar la pobreza, hacer a todo el mundo feliz, etc. El resultado actual ha sido completamente diferente. Los tecnófilos son desesperadamente ingenuos (o se engañan a sí mismos) en su comprensión de los problemas sociales. No se dan cuenta (o eligen ignorar) el hecho de que cuando se introducen grandes cambios, incluso los aparentemente beneficiosos, en una sociedad, llevan a una larga secuencia de otros cambios, muchos de los cuales son imposibles de predecir (párrafo 103). El resultado es el colapso de la sociedad. Por lo que es muy probable que, en sus intentos por acabar con la pobreza y la enfermedad, el ingeniero dócil, las personalidades contentas y todo eso, los tecnófilos crearán sistemas sociales que son terriblemente agitados, incluso más que el presente. Por ejemplo, los científicos presumen que acabarán con el hambre creando nuevas plantas alimenticias genéticamente. Pero esto permitirá a la población humana continuar expandiéndose indefinidamente, y es bien sabido que el hacinamiento conduce a incrementar la tensión y la agresión. Esto es meramente un ejemplo de los problemas predecibles que se presentarán. Enfatizamos que, como ha mostrado la experiencia pasada, el progreso técnico conducirá a otros nuevos problemas que

no pueden predecirse por anticipado (párrafo 103). De hecho, después de la Revolución Industrial, la tecnología ha estado creando nuevos problemas a la sociedad bastante más rápidamente de lo que ha estado resolviendo los viejos. Así llevará a los tecnófilos un periodo largo y difícil de ensayo y error el resolver los microbios de su Mundo Feliz (si alguna vez lo consiguen). En el tiempo intermedio habrá un gran sufrimiento. Por lo que no está claro que la supervivencia de la sociedad industrial implicará menos sufrimiento que su colapso. La tecnología tiene a la raza humana en un aprieto del cual no es probable que haya ninguna salida fácil.

El futuro

Pero supongamos ahora que la sociedad industrial sobrevive las próximas décadas y que los microbios a la larga salen del sistema, por lo que funciona suavemente. ¿Qué clase de sistema será? Consideremos algunas posibilidades.

Primero permítenos postular que los científicos de ordenadores son afortunados desarrollando máquinas inteligentes que pueden hacer todo mejor que los seres humanos. En ese caso presumiblemente todo el trabajo lo harán enormes sistemas de máquinas altamente organizadas y no será necesario ningún esfuerzo humano. Cualquiera de los dos casos puede ocurrir. Se puede permitir a las máquinas que tomen sus propias decisiones sin supervisión humana o se puede retener el control humano de las máquinas.

Si se permite a las máquinas tomar sus propias decisiones no podemos hacer ninguna conjetura hasta obtener los resultados, porque es imposible adivinar cómo se comportarán. Sólo señalamos que la suerte de la raza humana estará a su merced. Se puede argumentar que nunca será tan estúpida como para entregar todo el poder a las máquinas. Pero no estamos sugiriendo que la raza humana voluntariamente transfiera el poder a las máquinas ni que estas se apoderen de él deliberadamente. Lo que sugerimos es que fácilmente se permita derivar a una posición de tal dependencia que no tendría elección práctica sino aceptar todas sus decisiones. Como la sociedad y los problemas con que se enfrenta se vuelven más y más complejos y las máquinas más y más inteligentes, la gente dejará que tomen cada vez más decisiones por ellos, simplemente porque éstas conducirán a mejores resultados que las hechas por los seres humanos. A la larga se puede alcanzar una etapa en que las decisiones necesarias para mantener el sistema en marcha serán tan complejas que los seres humanos serán incapaces de tomarlas inteligentemente. En esa etapa las máquinas poseerán el control efectivo. La gente no podrá simplemente apagarlas, porque tendrán tal dependencia que desenchufarlas equivaldría al suicidio.

Por otra parte es posible que se conserve el control humano sobre las máquinas. En ese caso el hombre medio puede tener control sobre ciertas máquinas propias, tales como su coche o su ordenador personal, pero el control sobre grandes sistemas de máquinas estará en las manos de una minúscula élite simplemente como es hoy, pero con dos diferencias. Debido a la mejora de las técnicas la élite tendrá mayor control sobre las masas y, como no será necesario por más tiempo el trabajo humano, las masas serán superfluas, una carga inútil en el sistema. Si la élite es despiadada, simplemente decidirán exterminarlas. Si son humanos, pueden usar propaganda u otras técnicas psicológicas o biológicas para reducir la tasa de nacimiento hasta que se extingan, dejando el mundo a la élite. O, si ésta consiste en liberales bondadosos, pueden decidir desempeñar el papel de buenos pastores del resto de la humanidad. Para esto, se encargarán de que todo el mundo satisfaga sus necesidades físicas, que todos los niños se críen bajo condiciones psicológicamente higiénicas, que todo el mundo tenga una afición sana para mantenerlo ocupado y que cualquiera que pueda estar insatisfecho reciba un «tratamiento» para curar su «problema». Por supuesto, la vida estará tan vacía de sentido que la gente tendrá que estar diseñada biológica o psicológicamente, ya sea para extirpar su necesidad por el proceso de poder o para hacerlos «sublimar» su impulso por el poder en una afición inofensiva. Estos seres humanos diseñados pueden ser felices en tal sociedad, pero desde luego la mayoría no serán libres. Habrán sido reducidos a la categoría de animales domésticos.

Pero supongamos ahora que los científicos de ordenadores no son afortunados desarrollando la inteligencia artificial, por lo que el trabajo humano seguirá siendo necesario. Aún así, las máquinas cuidarán de cada vez más tareas simples por lo que habrá un excedente de trabajadores humanos en los niveles más bajos de habilidad. (Vemos que esto ya está pasando. Hay bastante gente que encuentra difícil o imposible encontrar un trabajo, porque por razones intelectuales o psicológicas no pueden adquirir el nivel de entrenamiento necesario para hacerse útiles en el presente sistema). Para aquellos que están empleados las exigencias irán siempre en aumento: necesitarán más y más entrenamiento, más y más habilidad, y tendrán que ser incluso más fieles, conformistas y dóciles, porque serán cada vez más como células de un organismo gigante. Sus tareas serán cada vez más especializadas, por lo que su trabajo estará, en un sentido, fuera de contacto con el mundo real, estando concentrados en una minúscula porción de realidad. El sistema tendrá que usar cualquier medio que pueda, sea psicológico o biológico, para diseñar a la gente para ser dócil, para tener las habilidades que requiera el sistema y «sublimar» su impulso por el poder en alguna tarea especializada. Pero la afirmación de que la gente de tal sociedad tendrá que ser dócil puede requerir reservas. Esta puede encontrar útil la

competitividad, siempre que se encuentren maneras de dirigirla dentro de canales que sirvan a las necesidades del sistema. Imaginamos una sociedad futura en la que hay una competición inacabable por la posición de prestigio y poder. Pero muy poca gente alcanzará la cima, donde está el verdadero poder. (Ver el final del párrafo 163). Una sociedad en la cual una persona puede satisfacer su necesidad de poder sólo empujando a gran cantidad de otra gente fuera del camino y privándolos de su oportunidad por el poder es muy repugnante.

Uno puede imaginar escenarios que incorporen aspectos de más de una de las posibilidades que acabamos de tratar. Por ejemplo, puede ser que las máquinas se encarguen de la mayoría del trabajo que sea de importancia real y práctica, pero que se mantengan ocupados a los seres humanos dándoles trabajos relativamente triviales. Se ha sugerido, por ejemplo, que un gran desarrollo de las industrias de servicios puede dar trabajo a los seres humanos. Así, la gente pasaría su tiempo limpiándose los zapatos unos a otros, llevándose unos a otros en taxi, haciéndose artesanía, esperando en la mesa de otros, etc. Nos parece una manera profundamente despreciable de terminar, y dudamos que mucha gente encuentre su vida realizante en tal atareado trabajo sin sentido. Buscarán otras peligrosas salidas (drogas, crimen, «cultos», grupos de odio) a no ser que estén diseñados biológica o psicológicamente para adaptarse a semejante clase de vida.

Huelga decir que los escenarios arriba esbozados no agotan todas las posibilidades. Sólo indican la clase de resultados que nos parecen más probables. Pero podemos imaginar escenarios inverosímiles que son más aceptables que los que acabamos de describir. Es arrolladoramente probable que, si el sistema tecnológico-industrial sobrevive los próximos 40 a 100 años, habrá desarrollado para ese tiempo ciertas características generales: las personas (al menos aquellas del tipo «burgués», que están integradas en el sistema y lo hacen funcionar y quienes, por lo tanto, tienen todo el poder) serán más dependientes que nunca de las grandes organizaciones, estarán más «socializados» que nunca y sus cualidades físicas y mentales a una extensión significativa (posiblemente a una muy grande) serán aquellas diseñadas para ellos antes que el resultado del azar (o la voluntad de dios, o lo que sea); y lo que quede de naturaleza salvaje será reducido a restos preservados para el estudio científico y mantenidos bajo la supervisión y dirección de estos (por lo tanto no será nunca más verdaderamente salvaje). A la larga (digamos a pocos siglos de ahora) es probable que ni la raza humana ni ninguno



de los otros organismos importantes existan tal y como los conocemos hoy, porque una vez empiezas a modificar organismos a través de la ingeniería genética no hay razón para parar en ningún punto en particular, por lo que las modificaciones probablemente continuarán hasta que el hombre y otros organismos hayan sido transformados completamente.

El caso puede ser cualquier otro, pero es seguro que la tecnología está creando un nuevo ambiente físico y social radicalmente diferente al espectro de medios a los que la selección natural ha adaptado a la raza humana física y psicológicamente. Si el hombre no se adapta a ese nuevo ambiente, siendo rediseñado artificialmente, entonces lo hará a través de un proceso largo y doloroso de selección natural. Lo primero es bastante más probable que lo segundo.

Sería mejor deshacerse de todo el fétido sistema y aguantar las consecuencias.

Estrategia

Los tecnófilos nos están llevando a un viaje totalmente imprudente a lo desconocido. Mucha gente entiende algo de lo que el progreso tecnológico nos está haciendo sin embargo toma una actitud pasiva porque piensa que es inevitable. Pero FC no piensa que lo sea. Pensamos que se puede parar, y daremos aquí algunas indicaciones de como arreglárselas para pararlo.

Como afirmamos en el párrafo 166, las dos tareas principales para el presente son promover la tensión social y la inestabilidad en la sociedad industrial y desarrollar y propagar una ideología que se oponga a la tecnología y al sistema industrial. Cuando el sistema esté suficientemente inestable y con tensión, puede que sea posible una revolución contra la tecnología. El modelo sería similar al de la Revolución francesa y rusa. La sociedad francesa y la rusa, algunas décadas anteriores a sus respectivas revoluciones, mostraron un incremento de los signos de tensión y debilidad. Mientras tanto, se desarrollaron ideologías que ofrecían una nueva visión del mundo que eran bastante diferentes a la vieja. En el caso ruso, los revolucionarios trabajaban activamente para minar el viejo orden. Entonces, cuando el viejo sistema fue puesto bajo suficiente tensión adicional (por medio de una crisis financiera en Francia y en Rusia por una derrota militar) fue barrido por los revolucionarios. Lo que proponemos es algo en la misma línea.

Se objetará que la Revolución francesa y rusa fracasaron. Pero muchas revoluciones tienen dos finalidades. Una es destruir una forma vieja de sociedad y la otra es establecer la nueva forma imaginada por los

revolucionarios. La revolución francesa y rusa fracasaron (afortunadamente) en crear la nueva clase de sociedad que soñaban, pero fueron bastante afortunadas destruyendo la vieja sociedad. No tenemos ilusiones a cerca de la facilidad de crear una nueva forma de sociedad ideal. Nuestra finalidad es sólo destruir la forma existente.

Pero una ideología, con objeto de ganar apoyo entusiasta, tiene que tener un ideal positivo así como uno negativo; tiene que estar a favor de algo así como contra algo. El ideal positivo que proponemos es la Naturaleza. Esto es, naturaleza salvaje: aquellos aspectos del funcionamiento de la Tierra y sus cosas vivientes que son independientes de la administración humana y libres de su interferencia y control. Y con la naturaleza salvaje incluimos la naturaleza humana, con lo que queremos decir aquellos aspectos del funcionamiento de la persona que no están sujetos a regulaciones por la organización social sino que son productos del azar, o del libre albedrío, o dios (dependiendo de tus opiniones religiosas o filosóficas).

La naturaleza hace de contra ideal perfecto a la tecnología por varias razones. La naturaleza (aquella que está fuera del poder del sistema) es lo opuesto de la tecnología (que busca expandir infinitamente el poder de este). Mucha gente estará de acuerdo con que la naturaleza es hermosa, desde luego tiene un tremendo encanto popular. Los ambientalistas radicales YA sostienen una ideología que exalta la naturaleza y se opone a la tecnología. Una ventaja adicional de la naturaleza como contra ideal a la tecnología es que, en mucha gente, inspira la clase de reverencia que está asociada con la religión, de modo que la naturaleza quizá puede ser idealizada en bases religiosas. Es cierto que en muchas sociedades la religión ha servido como soporte y justificación del orden establecido, pero también es cierto que a menudo ha proporcionado una base para la rebelión. Así, puede ser útil introducir un elemento religioso en la rebelión contra la tecnología, the more so porque hoy la sociedad occidental no tiene una base religiosa fuerte. En nuestros días, también se usa como un soporte barato y transparente para el egoísmo intolerante y miope (algunos conservadores la usan de esta manera), o incluso es explotada cínicamente para hacer dinero fácil (por muchos evangelistas), o ha generado a un irracionalismo tosco (sectas protestantes fundamentalistas, «cultistas»), o está simplemente estancada (catolicismo, línea principal del protestantismo). La cosa más cercana a una religión fuerte, extendida y dinámica que occidente ha visto en tiempos recientes ha sido la casi religión del izquierdismo, pero hoy está fragmentado y no tiene finalidades claras, unificadas e inspiradas. Así, hay un vacío religioso en nuestra sociedad que igual puede llenarse por una religión enfocada en la naturaleza en oposición a la tecnología. Pero sería un error intentar confeccionar artificialmente una para llenar este papel. Algo semejante a una religión inventada probablemente sería un fracaso.

Tomemos la religión «Gaía» por ejemplo. ¿Sus partidarios creen realmente en ella o simplemente están actuando? Si están actuando, será al final un fracaso. Probablemente es mejor no intentar introducir la religión en el conflicto de la naturaleza contra la tecnología a no ser que realmente creas en ella y encuentres que despierta una respuesta profunda, fuerte y genuina en otra mucha gente. No es necesario por el motivo de la naturaleza establecer alguna utopía quimérica o ningún nuevo tipo de orden social. Ella cuida de sí misma; fue una creación espontánea que existía mucho antes que cualquier sociedad humana, y por incontables siglos muchas sociedades humanas diferentes coexistieron con ella sin hacerle excesivo daño. Sólo con la Revolución Industrial el efecto se hizo realmente devastador. Para aligerar la presión sobre la naturaleza no es necesario crear una clase especial de sistema social, sólo es necesario deshacerse de la sociedad industrial. Por supuesto, esto no resolverá todos los problemas. La sociedad industrial ya ha hecho un daño tremendo y las heridas tardarán mucho tiempo en curarse. Además, incluso las sociedades preindustriales pueden hacer un daño significativo a la naturaleza. Sin embargo, deshacerse de la sociedad industrial sería un gran trato. Aligeraría la peor presión por lo que las heridas podrían empezar a curarse. Quitaría la capacidad a la sociedad organizada de continuar incrementando su control sobre la naturaleza (incluyendo la humana). Cualquier clase de sociedad puede existir después de la desaparición del sistema industrial, lo cierto es que mucha gente vivirá cerca de la naturaleza, porque en la ausencia de tecnología avanzada no hay otra forma en que la gente pueda vivir. Para alimentarse tienen que ser campesinos o pastores o pescadores o cazadores etc. Y, hablando en general, la autonomía local debería tender a incrementarse, porque la falta de tecnología avanzada y comunicaciones rápidas limitarán la capacidad de los gobiernos u otras grandes organizaciones de controlarlas.

Y en cuanto a las consecuencias negativas de eliminar la sociedad industrial bueno, no puedes comerte el pastel y al mismo tiempo tenerlo. Para ganar una cosa tienes que sacrificar otra.

Mucha gente odia el conflicto psicológico. Por esta razón odia cualquier pensamiento serio sobre cuestiones sociales difíciles, y les gusta que tales asuntos les sean presentados en términos simples: esto es todo bueno y aquello es todo malo. Por lo tanto, la ideología revolucionaria debe desarrollarse en dos niveles.

En el nivel más sofisticado debe dirigirse a personas que sean inteligentes, pensativas y racionales. El objetivo debe ser crear un núcleo de personas que se opondrían al sistema industrial con bases racionales y sensatas, con total apreciación de los problemas y ambigüedades implicadas, y el precio que hay que pagar para deshacerse

del sistema. Es particularmente importante atraer a gente de este tipo, ya que son gente capaz y contribuirán a influir a otras. Esta gente debe ser dirigida a un nivel tan racional como sea posible. Nunca deben deformarse los hechos intencionadamente y debe eludirse el lenguaje inmoderado. Esto no quiere decir que no se puede apelar a las emociones, pero se debe tener cuidado para evitar falsificar la verdad o hacer alguna otra cosa que destruyera la respetabilidad intelectual de la ideología.

En el segundo nivel, debe propagarse de una forma simplificada que permita a la mayoría poco pensante ver el conflicto de la tecnología contra la naturaleza en términos que no sean ambiguos. Pero, incluso en este segundo nivel, la ideología no se debe expresar en un lenguaje demasiado malo, inmoderado o irracional que aliene a las personas del tipo pensativo y racional. Algunas veces la propaganda mala e inmoderada alcanza ganancias de periodo corto impresionantes, pero será más ventajoso a largo plazo el mantener la lealtad de un pequeño número de personas inteligentes y comprometidas que despertar las pasiones de una multitud poco pensante e inconstante que cambiará su actitud tan pronto como alguien venga con un truco de mejor propaganda. De cualquier manera, puede ser necesaria propaganda del tipo populacho entusiasta cuando el sistema esté cerca del punto de colapsarse y haya una lucha final entre ideologías rivales para determinar cuál se convertirá en dominante cuando la vieja visión del mundo se hunda.

Antes de esa lucha final, los revolucionarios no deben esperar tener una mayoría de personas a su lado. La historia está hecha por minorías activas y resueltas, no por la mayoría, que rara vez tiene una idea clara y consistente de lo que realmente quiere. Hasta que llegue el momento del empujón final para la revolución, la tarea será menos ganar el apoyo superficial de la mayoría que el construir un núcleo pequeño de gente profundamente comprometida. Ya que para la mayoría, será suficiente el hacerles conscientes de la existencia de la nueva ideología y recordárselo frecuentemente; aunque por supuesto sería deseable tener un apoyo mayoritario hasta el punto de que esto se pueda hacer sin debilitar al núcleo de gente comprometida seriamente.

Cualquier clase de conflicto social ayuda a desestabilizar el sistema, pero uno debe ser cuidadoso sobre la clase de conflicto que estimula. La línea de conflicto se debe dibujar entre la masa de gente y la élite que sostiene el poder en la sociedad industrial (políticos, científicos, ejecutivos de negocios de alto nivel, funcionarios gubernamentales, etc.). No se debe dibujar entre los revolucionarios y la masa de gente. Por ejemplo, sería mala estrategia el condenar a los americanos por sus hábitos de consumo. En vez, al americano medio debe retratarse como a una víctima de los

anuncios de la industria de mercado, que lo han absorbido para comprar mucha basura que no necesita y que es una compensación muy pobre a cambio de su libertad perdida. Cualquier aproximación de las dos es consecuente con los hechos. Es meramente una cuestión de actitud si culpas a la industria publicitaria de manipular al público o al público por permitir ser manipulado. Por una cuestión de estrategia generalmente uno debe evitar culpar al público.

Uno se lo debe pensar dos veces antes de estimular cualquier otro conflicto social que el de la élite que sustenta el poder (la cual maneja la tecnología) y el público en general (sobre los que la tecnología ejerce su poder). Por un lado, otros conflictos tienden a distraer la atención del problema importante (entre el poder de la élite y la gente normal, entre la tecnología y la naturaleza); por otro lado, a la larga otros conflictos pueden tender a estimular la tecnologización, porque cada lado en tal conflicto quiere usar el poder tecnológico para aventajar a su adversario. Esto se ve claramente en la rivalidad entre naciones. También aparece en conflictos étnicos dentro de éstas. Por ejemplo, en América muchos líderes negros están ansiosos por ganar poder para los afroamericanos situando personas negras en la élite tecnológica. Los quieren ahí para que haya muchos funcionarios gubernamentales, científicos y ejecutivos de corporaciones negros, y así sucesivamente. En ese sentido, están ayudando a que la subcultura afroamericana sea absorbida por el sistema tecnológico. Hablando en general, uno debe estimular sólo aquellos conflictos sociales que puedan encajar en el marco del conflicto del poder de la élite contra la gente normal, de la tecnología contra la naturaleza.

Pero la forma de oponerse al conflicto étnico no es a través de la militancia partidaria de los derechos de las minorías (ver párrafos 21, 29). En vez, los revolucionarios deben enfatizar que éstas también sufren más o menos desventajas, y que son de una trascendencia periférica. Nuestro enemigo real es el sistema tecnológico-industrial y en la lucha contra él las distinciones étnicas no tienen importancia.

La clase de revolución que tenemos en mente no implica necesariamente un alzamiento armado contra algún gobierno. Puede o no suponer violencia física, pero no será una revolución política. Su foco estará en la tecnología y en la economía, no en la política. Se puede concebir (remotamente) que la revolución pueda consistir sólo en un cambio masivo de actitudes hacia la tecnología resultando en una desintegración relativamente gradual y sin dolor. Pero, si esto pasa, seremos muy afortunados. Es bastante más probable que la transición a una sociedad no tecnológica sea muy difícil y esté llena de conflictos y desastres.

Probablemente los revolucionarios deben incluso evitar asumir poder político, sea por medios legales o ilegales, hasta que el sistema industrial tenga la suficiente tensión hasta un punto peligroso y haya probado ser un

fracaso a los ojos de mucha gente. Supongamos por ejemplo que algún partido «verde» ganara el control del congreso de Estados Unidos en una elección. Para evitar traicionar o aguar su propia ideología deberían tomar medidas vigorosas para volver el crecimiento económico en reducción económica. Al hombre medio los resultados le parecerían desastrosos: habría paro masivo, falta de comodidades, etc. Incluso si los peores efectos se pudieran evitar a través de una administración super humanamente hábil, aún así la gente tendría que empezar a renunciar a los lujos a los que se han vuelto adictos. Crecería la insatisfacción, el partido «verde» sería echado del despacho y los revolucionarios habrían sufrido un serio retraso. Por esta razón no deben intentar adquirir poder político hasta que el sistema se halla convertido en tal confusión que cualquier apuro será visto como resultado del fracaso del sistema industrial y no de la política de los revolucionarios. La revolución contra la tecnología probablemente tendrá que ser desde fuera, una revolución desde abajo no desde arriba.

La revolución tiene que ser internacional y mundial. No se puede llevar a cabo en bases de nación por nación. Cuando se sugiere que los Estados Unidos, por ejemplo, debe reducir el progreso tecnológico o el crecimiento económico la gente se vuelve histérica y empieza a gritar que, si nos quedamos atrás en tecnología, los japoneses se pondrán por delante. ¡Santos robots! ¡El mundo se saldrá de su órbita si los japoneses alguna vez venden más coches que nosotros! (El nacionalismo es un gran promotor de la tecnología). Más razonablemente, se discute que, si las naciones relativamente democráticas se quedan atrás en tecnología mientras las peligrosas naciones dictatoriales como China, Vietnam y Corea del Norte continúan progresando, a la larga los dictadores pueden dominar el mundo. Por esto es porque el sistema industrial debe atacarse en todas las naciones simultáneamente, en la extensión en que esto sea posible. Exacto, no hay garantía de que el sistema industrial se pueda destruir aproximadamente al mismo tiempo en todo el mundo, y es incluso concebible que en el intento de derrocar lo puede dirigirse en vez a ser dominado por dictadores. Ese es el peligro que hay que correr. Y vale la pena correrlo, ya que la diferencia entre un sistema industrial «democrático» y uno controlado por dictadores es pequeña, comparada con la diferencia entre un sistema industrial y uno no industrial. La estructura tecnológica y económica de una sociedad son bastante más importantes que su estructura política a la hora de determinar la manera en que vive el hombre medio. Ver párrafos 95, 119. Puede incluso discutirse que un sistema industrial controlado por dictadores sería preferible, porque normalmente se han demostrado ineficientes, por lo tanto presumiblemente es más probable que se colapse. Mira Cuba.

Los revolucionarios pueden considerar una medida favorable que la

economía mundial tienda a atarse en un conjunto unificado. Acuerdos de libre comercio como *NAFTA y GATT son probablemente perjudiciales a medio y corto plazo, pero a largo plazo tal vez pueden ser ventajosos porque fomentan la interdependencia económica entre naciones. Será más fácil destruir el sistema industrial en bases mundiales si la economía está tan unificada que el colapso en cualquier nación principal lleve al colapso en todas las naciones industrializadas.

Alguna gente toma la línea de que el hombre moderno tiene demasiado poder, demasiado control sobre la naturaleza; pretenden una actitud más pasiva por parte de la raza humana. En el mejor de los casos se están expresando poco claramente, porque no distinguen entre el poder para las grandes organizaciones y el poder para las personas y los pequeños grupos. Es un error pretender la impotencia y la pasividad, porque la gente necesita poder. El hombre moderno como entidad colectiva ésta es, el sistema industrial tiene un inmenso poder sobre la naturaleza, y nosotros (FC) consideramos esto funesto. Pero las personas y los grupos pequeños de personas actuales tienen bastante menos poder del que nunca tuvo el hombre primitivo. Hablando en general, el poder abrumador del hombre actual sobre la naturaleza se ejerce no por las personas o por los pequeños grupos sino por grandes organizaciones. Hasta el punto de que la persona media actual puede ejercer el poder de la tecnología pero sólo dentro de estrechos límites y sólo bajo la supervisión y el control del sistema. (Necesitas una licencia para todo y con ella vienen reglas y regulaciones). La persona sólo tiene aquellos poderes tecnológicos que el sistema elige proporcionarle. Su poder personal sobre la naturaleza es pequeño.

Las personas y los grupos pequeños primitivos en realidad tenían un poder considerable sobre la naturaleza, o puede que sea mejor decir poder dentro de la naturaleza. Cuando el hombre primitivo necesitaba comida sabía cómo encontrar y preparar raíces comestibles, como seguir la pista a la caza y atraparla con armas hechas en casa. Sabía cómo protegerse del calor, del frío, de la lluvia, de los animales peligrosos, etc. Pero hizo relativamente poco daño a la naturaleza porque el poder colectivo de la sociedad primitiva era insignificante comparado con el poder colectivo de la sociedad industrial.

En vez de pretender la impotencia y la pasividad, uno debe argumentar que el poder del sistema industrial debe romperse, y que esto incrementará ampliamente el poder y la libertad de las personas y los pequeños grupos.

Hasta que el sistema industrial haya sido destruido minuciosamente, ésta debe ser la única finalidad. Otras finalidades distraerían la atención y la energía de la principal. Más importante, si los revolucionarios se

permiten tener cualquier otra finalidad, se verán tentados a usar la tecnología como una herramienta para alcanzar esa otra finalidad. Si ceden a esa tentación, caerán directamente en la trampa tecnológica, porque la tecnología moderna es un sistema unificado y estrechamente organizado, por lo que, con objeto de conservar algo de tecnología, uno se encuentra obligado a conservar la mayor parte, por lo tanto se termina sacrificando sólo sumas testimoniales de esta.

Supongamos por ejemplo que los revolucionarios tomaran la «justicia social» como finalidad. Siendo como es la naturaleza humana, la justicia social no se daría espontáneamente, tendría que ser forzada. Con este objeto los revolucionarios tendrían que retener las organizaciones y el control central. Para eso necesitarían transporte rápido de larga distancia y comunicación, y por tanto toda la tecnología necesaria para sostenerlos. Para alimentar y vestir a la gente pobre tendrían que usar tecnología agrícola y de manufactura. Y así sucesivamente. Por lo que el intento de asegurar la justicia social les forzaría a retener la mayor parte del sistema tecnológico. No es que tengamos nada contra la justicia social, pero no debe permitirse que interfiera en el esfuerzo de acabar con el sistema tecnológico.

Sería desesperado intentar atacar el sistema sin usar alguna tecnología moderna. Si nada más tienen que usar los medios de comunicación para propagar su mensaje. Pero deben usar tecnología moderna para un sólo propósito: atacar el sistema tecnológico.

Imagina un alcohólico sentado con un tonel de vino en frente. Supón que empieza a decirse, «el vino no es malo si se usa con moderación, porque pequeñas cantidades son incluso buenas...» Bueno ya sabes lo que va a pasar. No olvides nunca que la raza humana es simplemente como un alcohólico con un tonel de vino.

Los revolucionarios deben tener tantos niños como puedan. Hay una fuerte evidencia científica de que las actitudes sociales son en una extensión significativa heredadas. Nadie sugiere que una actitud social es el resultado directo de la constitución genética de una persona, pero parece que los rasgos de la personalidad son en parte heredados y que algunos de ellos tienden, dentro del contexto de nuestra sociedad, a hacer a una persona más probable de sostener esta o aquella actitud social. Se ha planteado alguna objeción a estas recomendaciones, pero son débiles y parecen estar motivadas ideológicamente. En cualquier acontecimiento, nadie niega que como media los niños tienden a sostener actitudes sociales similares a las de sus padres. Desde nuestro punto de vista no importa mucho si las actitudes pasan genéticamente o a través de la formación en la infancia. En cualquier caso pasan.

El problema es que mucha de la gente que está inclinada a

rebelarse contra el sistema industrial está también preocupada sobre el problema de la población, por lo tanto creen oportuno tener pocos o ningún niño. De esta forma pueden estar cediendo el mundo a gente que mantiene o al menos acepta el sistema industrial. Para asegurar la resistencia de la próxima generación de revolucionarios la actual debe reproducirse abundantemente. Haciéndolo empeorará el problema de la población sólo ligeramente. Y el problema importante es acabar con el sistema industrial, porque una vez haya pasado la población mundial necesariamente decaerá (ver párrafo 167); mientras, si el sistema industrial sobrevive, continuará desarrollando nuevas técnicas de producción de comida que pueden permitir a la población mundial incrementarse casi indefinidamente.

Respecto a la estrategia revolucionaria, en los únicos puntos en los que insistimos absolutamente son que la única finalidad predominante tiene que ser la eliminación de la tecnología moderna y que ninguna otra finalidad puede permitirse que compita con esta. Para el resto, se debe tomar una aproximación empírica. Si la experiencia indica que alguna de las recomendaciones hechas en los párrafos precedentes no va a dar buenos resultados, entonces se deben descartar.

Dos clases de tecnología

Un argumento que probablemente se planteará contra nuestra propuesta de revolución es que tiene el deber de fracasar, porque (pretenden) a través de la historia la tecnología ha progresado siempre, nunca lo ha hecho al revés, así la regresión tecnológica es imposible. Pero esta pretensión es falsa.

Distinguimos entre dos clases de tecnología, que llamamos tecnología de pequeña escala y tecnología dependiente de organizaciones. La primera es la que pueden usar comunidades de pequeña escala sin asistencia exterior. La segunda es la que depende de organizaciones sociales de gran escala. No somos conscientes de casos significativos de regresión de tecnología de pequeña escala. Pero en la tecnología dependiente de grandes organizaciones sí que hay regresión cuando la organización social de la que depende se colapsa. Ejemplo: Cuando el Imperio Romano cayó, su tecnología de pequeña escala sobrevivió porque cualquier artesano inteligente de una aldea podía construir, por ejemplo, una rueda de agua, cualquier herrero hábil podía obtener acero por métodos romanos... y así sucesivamente. Pero la tecnología dependiente de organizaciones sí que sufrió una regresión. Sus acueductos se desmoronaron y no se reconstruyeron nunca. Se perdieron sus técnicas de construcción de calzadas. El sistema romano de saneamiento urbano se olvidó, por lo que no se hizo hasta tiempos más bien recientes el de las ciudades europeas igual a

aquél de la antigua Roma.

La razón de por qué la tecnología parece progresar siempre es porque, puede que hasta un siglo o dos antes de la Revolución Industrial, la mayoría era de pequeña escala. Pero la mayor parte desarrollada después es tecnología dependiente de organizaciones. Tomemos como ejemplo la nevera. Sin industria que haga las partes o sin las facilidades de una tienda postindustrial de maquinaria sería virtualmente imposible para un puñado de herreros locales construir una nevera. Si por algún milagro tuvieran fortuna en construirla, sería inútil sin una fuente segura de energía eléctrica. Por lo que tendrían que embalsar una corriente y construir un generador. Éste requiere grandes cantidades de hilo de cobre. Imagina intentarlo hacer sin maquinaria moderna. Y, ¿dónde conseguirían un gas indicado para la refrigeración? Sería mucho más fácil construir una casa de hielo o preservar los alimentos secándolos o recogéndolos, como hacían antes de la invención de la nevera.

Por lo que está claro que si el sistema industrial fuera una vez profundamente colapsado, la tecnología frigorífica sería rápidamente perdida. Lo mismo pasaría con otras tecnologías dependientes de organizaciones. Y una vez se hubiera perdido por una generación o así llevaría siglos el reconstruirla, simplemente como costó siglos el construirla la primera vez. Los libros técnicos supervivientes serían pocos y dispersos. Y la sociedad industrial, si fuera construida desde el principio sin ayuda externa, sólo se podría hacer en una serie de etapas: necesitas herramientas para hacer herramientas para hacer herramientas para hacer herramientas... se requiere un largo proceso de desarrollo económico y en la organización social. E, inclusive en ausencia de una ideología opuesta a la tecnología, no hay razón para pensar que alguien estaría interesado en reconstruir la sociedad industrial. El entusiasmo por el «progreso» es un fenómeno particular de la forma moderna de sociedad, y parece no haber existido antes del siglo XVII o por ahí.

En la última parte de la Edad Media, había cuatro civilizaciones importantes que estaban igualmente «avanzadas»: Europa, el mundo islámico, India, y el Lejano Oriente (China, Japón, Corea). Tres de estas civilizaciones permanecieron más o menos estables y sólo Europa se dinamizó. Nadie sabe por qué Europa lo hizo en este periodo, los historiadores tienen sus teorías, pero sólo son especulaciones. De todas formas, está claro que el desarrollo rápido hacia una forma tecnológica de la sociedad sólo ocurre bajo condiciones especiales. Por lo que no hay razón para dar por sentado que una regresión tecnológica duradera no puede ocurrir.

¿Podría la sociedad a la larga desarrollarse de nuevo hacia una

forma tecnológica? Quizá, pero no hay que preocuparse por esto, porque nosotros no podemos predecir o controlar los acontecimientos de dentro de 500 o 1000 años. Esos problemas tienen que ser solucionados por la gente que viva entonces.

El peligro del izquierdismo

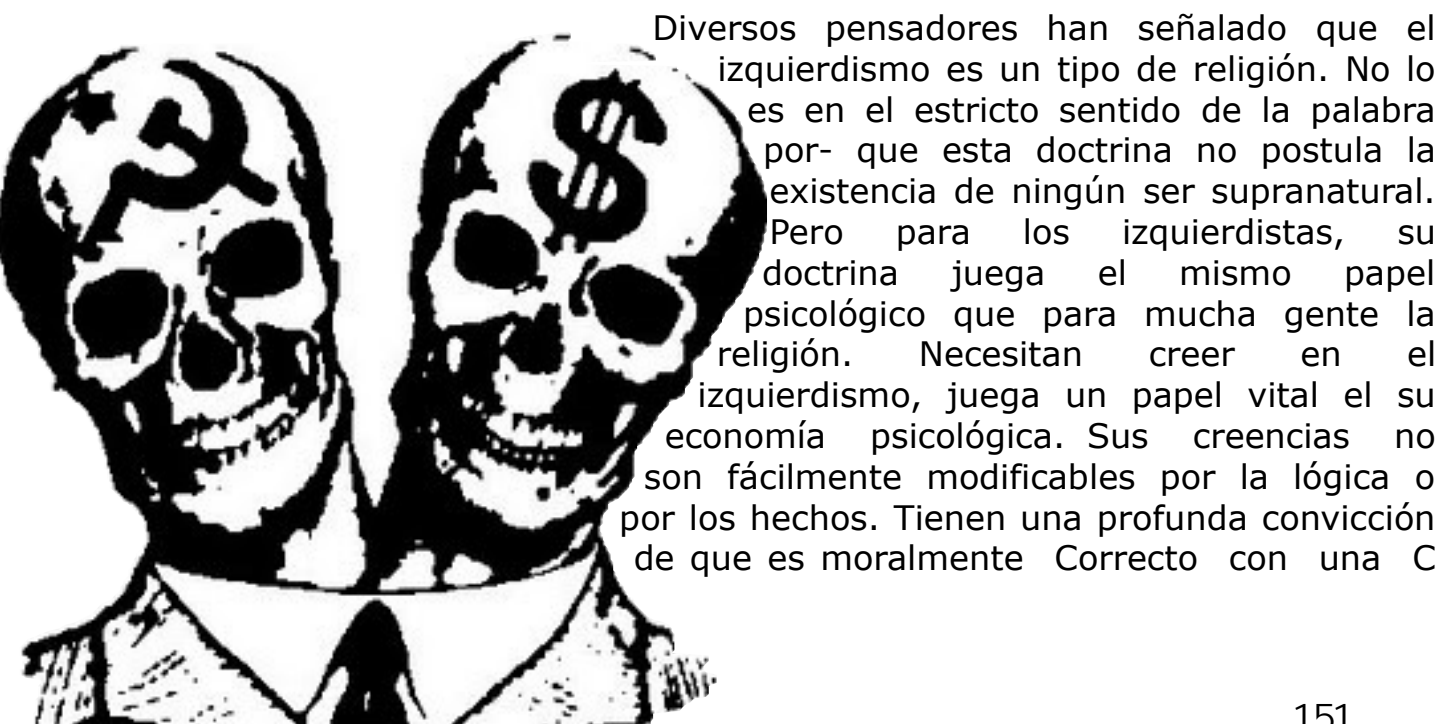
Debido a su necesidad por la rebelión y por ser miembros de un movimiento, los izquierdistas o las personas de tipo psicológico similar son a menudo atraídos por movimientos de rebeldía o activistas cuyos objetivos y miembros no son inicialmente izquierdistas. El resultado de la entrada de izquierdistas puede, fácilmente, cambiar un movimiento no izquierdista en uno izquierdista, por lo que las finalidades izquierdistas reemplazan o cambian los objetivos iniciales del movimiento.

Para evitar esto, un movimiento que exalta la naturaleza y que se opone a la tecnología, debe tomar un acuerdo contra los izquierdistas y debe evitar la colaboración con estos. El izquierdismo está al fin y al cabo en contradicción con la naturaleza salvaje, con la libertad humana y con la eliminación de la tecnología moderna. El izquierdismo es colectivista; está buscando vincular el mundo entero (ambos, la naturaleza y la raza humana) en un todo unificado. Pero esto implica el manejo de la naturaleza y de la vida humana por una sociedad organizada, y requiere tecnología avanzada. No puedes tener el mundo unido sin medios de transporte rápidos y sin comunicaciones, no puedes hacer que todo el mundo se quiera sin técnicas psicológicas sofisticadas, no puedes tener una «sociedad diseñada» sin la base tecnológica necesaria. Además de todo, el izquierdismo está conducido por la necesidad de poder, y el izquierdista requiere el poder en bases colectivistas, a través de la identificación con un movimiento de masas o una organización. El izquierdismo es inverosímil que nunca renuncie a la tecnología, porque la tecnología es una fuente demasiado valiosa del poder colectivo.

El anarquista también busca el poder, pero lo busca en bases individuales o de pequeños grupos; quiere que estos sean capaces de controlar las circunstancias de sus propias vidas. Se opone a la tecnología porque hace que pequeños grupos dependan de grandes organizaciones. Esta declaración se refiere a un determinado tipo de anarquismo. Una amplia variedad de actitudes sociales han sido llamadas «anarquistas», y puede ser que muchos que se consideran anarquistas no acepten esta declaración. Debe ser apuntado, por otra parte, que hay un movimiento anarquista no-violento cuyos miembros probablemente no aceptan a FC como anarquista y seguro que no aprobarán nuestros métodos violentos.

Algunos izquierdistas podría parecer que se oponen a la tecnología, pero sólo se opondrán mientras sean intrusos y el sistema tecnológico esté controlado por no izquierdistas. Si alguna vez el izquierdismo dominase la sociedad, por lo que el sistema tecnológico se convirtiera en una herramienta es sus manos, lo usarían entusiastamente y promocionarían su crecimiento. Haciendo esto estarían repitiendo el patrón que el izquierdismo ha enseñado una y otra vez en el pasado. Cuando en Rusia los bolcheviques eran intrusos, se oponían vigorosamente a la censura y a la policía secreta, defendían la autodeterminación de las minorías étnicas, etc; pero tan pronto como tomaron el poder, impusieron una censura implacable y crearon una policía secreta más dura que ninguna de las que existiera bajo los zares y oprimieron a las minorías étnicas al menos tanto como lo hicieron estos. En los Estados Unidos, hace un par de décadas cuando eran una minoría en nuestras universidades, los profesores izquierdistas eran los que proponían vigorosamente la libertad académica, pero hoy, en aquellas universidades donde han pasado a ser mayoría, se han visto preparados para quitar al resto la libertad académica. (Esto es «corrección política»). Lo mismo ocurrirá con los izquierdistas y la tecnología: la utilizarán para oprimir a los demás si alguna vez cae bajo su propio control.

En las revoluciones recientes, los izquierdistas más hambrientos de poder, repetidamente, han colaborado primero con los revolucionarios no izquierdistas, tanto como con los izquierdistas de una inclinación más libertaria, y más tarde los han engañado para agarrar ellos el poder. Esto lo hizo Robespierre en la Revolución francesa, los bolcheviques en la Revolución rusa, los comunistas lo hicieron en la España de 1938 y Castro y sus seguidores en Cuba. Dada la historia pasada del izquierdismo, sería totalmente necio para los revolucionarios no izquierdistas de hoy el colaborar con estos.



mayúscula y que no sólo tiene el derecho sino el deber de imponer su moral a todo el mundo. (De todos modos, mucha de la gente a la que nos referimos como «izquierdistas» no piensan en sí mismos como tales y no describirían su sistema de creencias como izquierdismo. Usamos este término porque no encontramos uno más apropiado para designar el amplio espectro de creencias que incluya a los movimientos feministas, a los derechos de los homosexuales, a la corrección política, etc., y porque estos movimientos tienen una fuerte afinidad con la vieja izquierda). (Ver párrafos 227-230).

El izquierdismo es una fuerza totalitaria. Dondequiera que esté en una posición de poder tiende a invadir toda parcela privada y fuerza a todo pensamiento a un molde izquierdista. En parte es por el carácter casi religioso de este, todo lo que sea contrario a sus creencias representa el Pecado. Más importante, el izquierdismo es una fuerza totalitaria debido al impulso por el poder de sus seguidores. Busca satisfacer su necesidad por el proceso de poder a través de la identificación con un movimiento social y trata de atravesar el proceso de poder ayudando a perseguir y conseguir las finalidades del movimiento (ver párrafo 83). Pero no importa lo lejos que llegue el movimiento consiguiendo su objetivo, el izquierdista nunca está satisfecho, porque su activismo es una actividad sustitutoria (ver párrafo 41). Esto es, su verdadero motivo no es conseguir las ostensibles finalidades del izquierdismo; en realidad está motivado por el sentido de poder que obtiene luchando por una finalidad social y luego vomitarla. Muchos están motivados también por la hostilidad, pero ésta probablemente resulta en parte de una necesidad de poder frustrada. Consecuentemente, no está nunca satisfecho con lo conseguido, su necesidad por el proceso de poder le conduce siempre a perseguir algún nuevo fin. Quiere igualdad de oportunidades para las minorías. Cuando está conseguido insiste en igualdad estadística de éxito para las minorías. Y mientras alguien albergue en algún rincón de su mente una actitud negativa hacia alguna minoría, tendrá que reeducarlo. Y las minorías étnicas no son suficiente, a nadie se le puede permitir el tener una actitud negativa hacia los homosexuales, la gente discapacitada, gorda, vieja, fea, etc. No es suficiente que el público esté informado sobre los riesgos de fumar, tiene que ser estampado un aviso en cada paquete de cigarrillos, tienen que restringirse o ser prohibidos los anuncios de cigarrillos. Los activistas no estarán nunca satisfechos hasta que el tabaco esté fuera de la ley, y después de eso será el alcohol, después la comida basura, etc. Han luchado contra los brutales abusos a niños, lo que es razonable. Pero ahora quieren parar todo castigo físico. Cuando hayan hecho eso querrán prohibir alguna otra cosa que consideren malsana, luego otra cosa y luego otra. Nunca estarán satisfechos hasta que tengan control total sobre las prácticas de educación de los niños. Y luego se moverán a alguna otra causa.

Supongamos que pides a un izquierdista hacer una lista de todas las cosas que están mal en la sociedad y luego supongamos que instituyes todos los cambios que demandan. Es seguro que después de un par de años la mayoría de los izquierdistas encontrarán algo nuevo sobre lo que protestar, algún nuevo «mal» social que corregir porque, una vez más, están menos motivados por la angustia de las enfermedades de la sociedad que por la necesidad de satisfacer su impulso por el poder imponiendo sus soluciones en esta.

Debido a las restricciones emplazadas en sus pensamientos y comportamientos por su alto grado de socialización, muchos izquierdistas del tipo sobresocializado no pueden perseguir el poder de la manera en que lo hace otra gente. Para ellos el impulso por el poder sólo tiene una salida moral aceptable, y esa es la lucha para imponer su moral a todo el mundo.

Los izquierdistas, especialmente del tipo sobresocializado, son Verdaderos Creyentes en el sentido del libro de Eric Hoffer, *El Verdadero Creyente*. Pero no todos los Verdaderos Creyentes son del mismo tipo psicológico que los izquierdistas. Presumiblemente, un Verdadero Creyente nazi, por ejemplo, es psicológicamente muy diferente al Verdadero Creyente izquierdista. Debido a su capacidad de devoción a una sola causa, los Verdaderos Creyentes son útiles, puede que un ingrediente necesario, de todo movimiento revolucionario. Esto presenta un problema que debemos reconocer no sabemos cómo tratar. No estamos seguros de cómo aprovechar las energías del Verdadero Creyente para una revolución contra la tecnología. En el presente, todo lo que podemos decir es que ningún Verdadero Creyente hará un buen enganche a la revolución, a no ser que su compromiso sea exclusiva- mente a la destrucción de la tecnología. Si está comprometido también con otra idea, puede que quiera usar la tecnología como una herramienta para perseguir otro ideal (ver párrafos 220, 221).

Algunos lectores pueden decir, «este asunto sobre el izquierdismo es un montón de mierda. Conozco a Jhon y a Jane que son izquierdistas y no tienen todas estas tendencias totalitarias». Es completamente cierto que muchos, incluso posiblemente una mayoría numérica, son gente decente que creen sinceramente en la tolerancia de otros valores (hasta cierto punto) y no quieren utilizar métodos arbitrarios para conseguir sus finalidades sociales. Nuestras observaciones sobre el izquierdismo no son por término medio aplicables a toda persona izquierdista, pero sí sirven para describir el carácter general del movimiento. Y este carácter general no tiene que estar necesariamente determinado por las proporciones numéricas de las distintas clases de personas comprometidas en dicho movimiento.

La gente que asciende a una posición de poder en los movimientos izquierdistas tienden a ser los más ávidos de éste porque el tipo de personas deseosa de poder son aquellas que luchan más duramente para llegar a ellas. Cuando los ávidos de poder han tomado el control, hay muchos izquierdistas de una ralea más moderada que desapruaban interiormente muchas de las acciones de los jefes, pero no pueden oponerse a ellas. Necesitan su fe en el movimiento, y por no poder renunciar a ésta prosiguen con los jefes. Es verdad, algunos izquierdistas tienen el valor de oponerse a las tendencias totalitarias que surgen, pero generalmente pierden, porque los ávidos de poder están mejor organizados, son más despiadados y maquiavélicos y se han ocupado de construirse una base de poder sólida.

Este fenómeno apareció claramente en Rusia y en otros países en los que tomaron el poder los izquierdistas. De igual manera, antes del fracaso del comunismo en la U.R.S.S., los izquierdistas de occidente raramente criticaron ese país. Si se les pincha admitirán que la U.R.S.S hizo muchas cosas mal, pero después intentarán encontrar excusas para los comunistas y empezarán a hablar sobre los errores del oeste. Siempre se opusieron a la resistencia militar de occidente a la agresión comunista. Los izquierdistas de todo el mundo protestaron vigorosamente por la acción militar de los EE.UU. en Vietnam, pero cuando la U.R.S.S. invadió Afganistán no hicieron nada. No porque aprobaran la acción soviética, sino por su fe izquierdista, simplemente no pudieron resistir oponerse al comunismo. Hoy en aquellas de nuestras universidades donde la «corrección política» se ha convertido en dominante, probablemente hay izquierdistas que desapruaban en privado la supresión de la libertad académica, pero prosiguen con ello de todas maneras.

Así el hecho de que muchas personas izquierdistas sean personalmente moderadas y bastante tolerantes no previene al izquierdismo como conjunto de tener tendencias totalitarias.

Nuestra discusión del izquierdismo tiene una debilidad seria. Estamos aún lejos de aclarar lo que queremos decir con la palabra «izquierdista». No parece que podamos hacer mucho sobre esto. Hoy el izquierdismo está fragmentado en todo un espectro de movimientos activistas. Sin embargo, no todos tienen esta tendencia y algunos movimientos (por ejemplo los medioambientalistas radicales) parecen incluir ambas personalidades, del tipo izquierdista y enteramente no izquierdistas, los cuales deben discernir mejor antes que colaborar con los primeros. Variedades de izquierdistas se convierten gradualmente en variedades de no izquierdistas y nosotros mismos estaríamos a menudo en dificultades para decidir si una persona dada es o no un izquierdista. Hasta el punto de que en absoluto está definida, nuestra concepción está explicada por la discusión que hemos presentado en este artículo, y sólo

podemos aconsejar al lector que use su propio juicio para decidir quién es un izquierdista.

Pero será de ayuda el catalogar algunos criterios para diagnosticarlo. Estos no pueden ser aplicados de una manera tajante. Algunas personas pueden reunir algunos de los criterios sin ser izquierdistas, algunos izquierdistas pueden no reunir ninguno de los criterios. De nuevo, sólo tienes que usar tu juicio.

El izquierdista está orientado hacia un colectivismo a gran escala. Enfatizamos la obligación del individuo de servir a la sociedad y la obligación de la sociedad de cuidar del individuo. Tiene una actitud negativa hacia el individualismo. A menudo usa un tono moralista. Tiende a estar por el control de armas, la educación sexual y otros métodos psicológicos de educación «ilustrada», por el planteamiento, la acción afirmativa, el multiculturalismo. Tiende a identificarse con las víctimas. Tiende a estar contra la competición y la violencia, pero encuentra excusas para aquellos izquierdistas que usan la violencia. Le gusta mucho usar tópicos corrientes de la izquierda como «racismo», «sexismo», «homofobia», «capitalismo», «imperialismo», «neocolonialismo», «genocidio», «cambio social», «responsabilidad social». Puede que el mejor diagnóstico es la característica de tender a simpatizar con los siguientes movimientos: feminismo, derechos de los homosexuales, minorías étnicas y discapacitados, derechos de los animales, corrección política. Cualquiera que simpatice con fuerza con todos estos movimientos es casi con certeza un izquierdista. Es importante el entender que queremos decir alguien que simpatice con estos movimientos tal y como existen hoy en nuestra sociedad. Uno que crea que las mujeres, los homosexuales, etc., deben tener derechos igualitarios no es necesariamente un izquierdista. Los movimientos feministas, por los derechos de los homosexuales, etc., que existen en nuestra sociedad tienen un tono ideológico particular que caracteriza al izquierdismo y, si uno cree, por ejemplo, que la mujeres deben tener derechos igualitarios no se sigue necesariamente que uno tiene que simpatizar con el movimiento feminista tal y como existe en la actualidad.

Los izquierdistas más peligrosos, que son, aquellos que están más hambrientos de poder, están frecuentemente caracterizados por la arrogancia o por un enfoque dogmático de la ideología. No obstante, los más peligrosos de todos pueden ser ciertos tipos sobresocializados quienes evitan despliegues irritantes de agresividad y se refrenan de hacer publicidad de su izquierdismo, pero trabajan rápido y discretamente promoviendo valores colectivistas, técnicas psicológicas «ilustradas» para socializar a los niños, la dependencia del individuo al sistema, y todo eso. Estos cripto-izquierdistas (como los podemos llamar) están próximos a ciertos tipos burgueses en lo que atañe a acciones

prácticas, pero difieren de ellos en psicología, ideología y motivación. El burgués corriente intenta llevar a la gente bajo el control del sistema para proteger su modo de vida, o lo hace simplemente porque sus actitudes son convencionales. El cripto-izquierdista intenta llevar a la gente bajo el control del sistema porque es un Verdadero Creyente en una ideología colectivista. Se diferencia del izquierdista medio del tipo sobresocializado por el hecho de que su impulso de rebeldía es más débil y está más firmemente socializado. Se diferencia del burgués corriente bien socializado por el hecho de que hay una profunda carencia en su interior que le hace necesario consagrarse a una causa y sumergirse en una colectividad. Y puede que su impulso (bien sublimado) por el poder sea más fuerte que aquel del burgués medio.

Nota final

A lo largo de este artículo, hemos hecho declaraciones imprecisas, otras que debían tener toda clase de calificaciones y salvedades adjuntas a ellas y algunas otras, pueden ser terminantemente falsas. A falta de suficiente información y por la necesidad de la brevedad se nos hace imposible formular nuestras afirmaciones más precisamente o añadir todas las calificaciones necesarias. Y, por supuesto, en una discusión de esta naturaleza uno tiene que confiar excesivamente en un juicio intuitivo y eso algunas veces puede estar mal. Por lo que no pretendemos que este artículo exprese más que una ruda aproximación a la verdad.

Con todo, estamos razonablemente seguros de que el boceto general del cuadro que hemos pintado es más o menos correcto. Hemos retratado al izquierdismo en su forma moderna como un fenómeno peculiar de nuestro tiempo y como síntoma del colapso del proceso de poder. Pero posiblemente podemos estar equivocados sobre esto. Los tipos sobresocializados que intentan satisfacer su impulso por el poder imponiendo su moralidad a todo el mundo ciertamente han estado dando vueltas desde hace tiempo. Pero pensamos que el papel decisivo jugado por los sentimientos de inferioridad, la baja autoestima, la impotencia, la identificación con las víctimas de gente que no son víctimas, es una peculiaridad del izquierdismo moderno. La identificación con las víctimas de gente que no son víctimas se puede ver en cierta extensión en el izquierdismo del siglo XIX y en el cristianismo primitivo pero, hasta donde lo podemos explicar, los síntomas de baja autoestima, etc., no eran casi tan evidentes en estos movimientos, o en ningún otro, como lo son en el izquierdismo moderno. Pero no estamos en una posición como para alegar con seguridad que ninguno de dichos movimientos haya existido antes junto al izquierdismo moderno. Esta es una pregunta significativa a la que los historia- dores deberían prestar su atención.



Apéndice

Albert Caraco
**¡QUE VENGA
EL CAOS!**



Que venga el caos, la muerte es nuestra única certeza, siempre sabemos que vamos a morir, no importa cuando, no importa donde y no importa la manera. La vida eterna es un sin sentido, la eternidad no es vida, solo la muerte es el reposo al que aspiramos, vida y muerte están ligados, aquellos que demandan otra cosa piden lo imposible y no obtendrán mas que humo como su recompensa. Nosotros que no nos contentamos con palabras, consentimos en desaparecer para siempre y nos consideramos afortunados de no sobrevivir en ninguna parte, yo no elegí nacer, la vida me fue impuesta, la vida llena de preocupaciones y dolores y de alegrías problemáticas. Que un hombre sea feliz, ¿qué demuestra? La felicidad es un caso particular y nosotros observamos sólo las leyes del género, razonamos a partir de ellas, sobre ellas meditamos y profundizamos, despreciamos a quienquiera que busque el milagro y no estamos ávidos de beatitudes, nuestra evidencia nos basta y nuestra superioridad no se encuentra en otra parte.

Cuando los humanos sepan que no hay más remedio que la muerte, bendecirán a aquellos que los matan, para no tener que matarse a ellos mismos, hacer todos nuestros problemas insolubles y con nuevos problemas agregándose sin cesar, será necesario que el horror de vivir en el que nos consumimos se agote y que la destitución acabe con el optimismo criminal, que me parece la vergüenza de estos tiempos. Pues, la prosperidad de los países ricos no duraran

eternamente, en el seno de un mundo que se hunde en la miseria absoluta y como es demasiado tarde de sacarlos de ahí no tendrán mas opción de exterminar a los pobres, o de ser pobres a su vez, ellos mismos no evitaran ya el caos y la muerte, así que por más que se esfuercen no llegaran más que al horror.

Yo no creo ya en el futuro, nuestros descendientes deberán recuperarse sobre el caos en el que nosotros vamos a desaparecer, odio a este mundo lleno de insectos humanos y aquellos que juran que estos son seres humanos, mienten, la masa nunca ha sido de hombres si no solo de condenados, y desde cuando un autómatas sonámbulo debe ser mi prójimo, si este debe ser mi prójimo yo digo que mi prójimo no existe, y mi deber es el de no parecerme en nada a él.

La caridad no es más que un engaño y los que me la enseñan son mis adversarios, la caridad no salva al mundo repleto de insectos que no hacen más que devorarlo manchándolo con su basura, no es necesario ni prestarles asistencias ni curar las enfermedades que los diezman, mientras más mueran será mejor para nosotros, pues no tendremos que exterminarlos nosotros mismos. Entramos en un futuro bárbaro y debemos armarnos, debemos golpear hoy a aquellos que nos golpearan mañana y esos que nos imploran hoy, pronto nos castigaran por haberlo olvidado.

Una vez que la gente sea persuadida de que sus hijos serán

mas infelices que sus padres y que sus nietos aun mas infelices, una vez que sean persuadidos que la ciencia no hará milagros y que el cielo esta tan vacio como su bolsa y que todas las religiones están repasadas de modas y que todos los religiosos son unos impostores y que todos los gobernantes son estúpidos y que todas las políticas son impotentes, entonces se decantaran a la desesperación. Sin la desesperanza los hombres no consentirán nunca el volverse estériles, las mujeres menos todavía, es el optimismo que nos mata, y el optimismo es el pecado por excelencia. Incluso aquellos que quisieran despoblar el mundo antes de que sea demasiado tarde, no se atreven hablar abiertamente sobre esta necesidad y por eso nadie denuncia las causas del caos y apunta a las consecuencias inevitables de la sobre población.

El único remedio para acabar con la miseria es la esterilidad de los miserables, no se debe tolerar mas que a las familias sin niños, que sabemos que son escasas, toda familia pobre es criminal por el solo hecho de su existencia.

Nuestros intelectuales no sabe más que hablar y nuestros religiosos no saben más que mentir, ninguno

sueña con repensar el mundo, todos desean hacer carrera y se admira el arte con el cual se utilizan los unos a los otros sin jamás herir las conveniencias, nos volvemos cada vez más conservadores y llegamos a mantener las tomas mas catungas, nuestras revoluciones son puramente verbales, solo cambiamos las palabras para tener la sensación de que cambiamos las cosas. Tenemos miedo a todo cambio y miedo de nosotros mismos. nos oponemos a nada y lo toleramos todo, es el triunfo de la mediocridad.



El mundo ya no puede ser salvado, la idea de la salvación no es más que una idea falsa, debemos pagar nuestros innumerables errores, es demasiado tarde para reparar lo que sea, la hora de las reformas ha expirado, los más felices morirán combatiendo, y los más miserables morirán amontonados en el fondo de las cuevas o en hogueras, el mundo no será más que un lugar de dolor donde los más puros entre los hombres no tendrán otro remedio que matarse los unos a los otros para no despreciase ellos mismos, el caos final vendrá mas pronto de lo que se piensa, de un día al otro seremos arrojados al precipicio y de ahí nos despertaremos solo para sentir que morimos y entonces

veremos lo que los conquistadores del nuevo mundo vieron, cuando a su llegada tribus enteras se tiraban de lo alto de las montañas para evadir el horror de la esclavitud inevitable engañando así a la muerte con la muerte misma.

Vamos hacia la catástrofe final y el mundo está lleno de gente que la desea para parar al orden impuesto, un orden cada vez más absurdo, el orden público. el orden esta premiado de su muerte porque está cada vez mas caótico y cada vez mas carente de razones de ser, el orden publico es criminal, el orden al que servimos necesita productores y consumidores, no hombres enteros. Los hombres enteros lo incomodan. Pero el hombre no está aquí en la tierra para producir y consumir, se trata de ser y sentir que uno existe! El resto nos rebaja al nivel de las hormigas.

Rechazamos ser insectos sociables a los que las ideologías de moda nos condenan, preferimos el caos y la muerte, y sabemos que ya está en marcha, mientras las ideologías se jactan de instaurar el paraíso perdido sobre la tierra, nos encontraremos sobre la tumba de las masas de perdición. Las religiones son los canceres de la especie humana, son pestes y los poderes que las apoyan son conspiraciones de envenenadores, nuestra espiritualidad no es más que una masturbación de nuestras facultades mentales, todos los

religiosos están obsoletos, no hay ninguna diferencia entre los hechiceros y los sacerdotes, ir a consultar a uno de ellos y tenerles respeto es despreciable, las leyes de la naturaleza se burlan de los exorcismos y de las oraciones. Ahora que se sabe más sobre cómo se formaron las religiones es criminal ser religioso aun, si nos negamos a hacer sacrificios a los dioses y de honrar a sus sacerdotes por eso ya nadie muere como castigo, el hombre común es cada vez mas indiferente, ya se siente satisfecho cuando la industria de la diversión le procura las apariencias de la felicidad aunque sean de manera pasajera, en adelante necesitaremos todos nuestros recursos si queremos recrear al mundo. Un mundo donde el hombre sea el único amo de su vida y de su muerte, para renovar al mundo la catástrofe es necesaria, la catástrofe es deseable, si el mundo no se renueva el mundo deberá desaparecer junto al hombre que lo infecta, no podremos cambiar nuestras ciudades más que aniquilándolas aunque sea con todos los hombres adentro, y vendrá la hora en que aplaudiremos este holocausto, cuando los hombres sepan que el único remedio es la muerte bendecirán a aquellos que los matan para no tener que matarse ellos mismos, y los supervivientes de la próxima destrucción llamaran mundo invertido al mundo al que habitamos ahora, un mundo cada vez más absurdo.

“LO MEJOR ES TOTALMENTE
INALCANZABLE PARA TI; NO HABER
NACIDO, NO “SER”, NO SER NADA.”

EW