La Ecología de la Libertad

El surgimiento y la disolución de la jerarquía

MURRAY BOOKCHIN

Traducción: Marcelo Gabriel Burello

Nossa y Jara Editores
Colectivo Los Arenalejos

Portada:

© *1999 para esta edición:*

Murray Bookchin.

Traducción:
Marcelo Gabriel Burello (texto completo).
Antonia Ruiz Cabezas (introducción a la edición inglesa de 1992).

Nossa y Jara Editores, S.L.
Parque Vosa 12, Bajo.
28933 Móstoles, Madrid.
Teléfono: 91/6143808.
Fax: 91/6822443.

Colectivo Los Arenalejos.
Lista de Correos.
29567 Alozaina, Málaga (España).

Diagramación:
María Angélica Nossa B.

Dirección editorial:
Emilio Jara Lázaro.

I.S.B.N.: 84-95258-00-5.
Depósito Legal: M. 32.349-1999
Impreso en España por: Queimada

Dedicado a Bea Bookchin.

Podemos ahora concluir en que la noción de que el hombre deriva tanto del estudio de la naturaleza como de su propia historia es la presencia permanente de una doble tendencia: hacia un mayor desarrollo de la socialidad, por un lado, y, por el otro, de un consecuente incremento de la intensidad de la vida ... Esta doble tendencia es una característica distintiva de la vida en general. Siempre está presente, y le pertenece a la vida como uno de sus atributos, sean cuales fueran los aspectos que la vida pueda asumir sobre el planeta o en cualquier otra parte. Y esta no es una reafirmación metafísica de la «universalidad de la ley moral», ni tampoco una mera suposición. Sin el continuo crecimiento de la socialidad, y consecuentemente de la intensidad y las variedades de las sensaciones, la vida es imposible.

Pedro Kropotkin, *Etica.*

Nos estamos olvidando de hacer regalos. La violación del principio de intercambio es algo irrazonable e implausible; por doquier, los niños miran al que da regalos con ojos sospechosos, como si el presente fuera apenas un truco para luego venderles cepillos o jabones. En lugar del intercambio tenemos la caridad, la beneficencia organizada, la atención de los problemas que aquejan a la sociedad. En estas acciones organizadas ya no hay lugar para los impulsos humanos, puesto que el regalo está necesariamente acompañado de una humillación a lo largo de su distribución, su repartición; en suma, por tratar al beneficiario como si fuera un objeto.

Theodor Adorno, *Mínima Moralia.*

La premisa original de la filosofía era que la ontología fuera la base de la ética. El divorcio de ambas, que en realidad es un divorcio de lo «objetivo» y lo «subjetivo», es el destino moderno. Su reconciliación sólo puede ser efectuada desde lo «objetivo», es decir, a través de una revisión de la idea de la naturaleza. De la dirección inmanente de su evolución total puede extraerse un destino humano en cuyos términos la persona, en el acto de satisfacerse, desarrollaría al mismo tiempo una preocupación por la sustancia universal. De aquí surgiría un principio ético que en definitiva no estaría sustentado ni en la autonomía del sí, ni en las necesidades de la comunidad, sino en una asignación objetiva de las cosas en manos de la naturaleza.

Hans Jonas, *El fenómeno de la vida.*

AGRADECIMIENTOS

Este libro posee una fuerte personalidad propia y presenta, por lo tanto, una coherente teoría de ecología social que es independiente del saber convencional de nuestra era. Pero, sea como sea, siempre nos apoyamos en otros, aunque sea para resolver los problemas que estos mismos otros pudieran habernos planteado.

Siento, por ende, una gran deuda con la obra de Max Weber, Max Horkheimer, Theodor Adorno, y Karl Polanyi, quienes tan brillantemente previeron los problemas de la dominación y la crisis de la razón, la ciencia, y la *técnica que hoy en día nos aqueja. He intentado resolver estas cuestiones siguiendo las brechas intelectuales abiertas por los pensadores anarquistas del siglo pasado, especialmente la del mutualismo social y natural de Pedro Kropotkin. No comparto su credo en un confederalismo basado en el contrato y el intercambio, y encuentro su noción de «socialidad» (que personalmente interpreto como «mutualismo simbiótico») entre los organismos no humanos un poco simplista. Sin embargo, Kropotkin es insuperable por su énfasis* en la necesidad de una reconciliación entre la humanidad y la naturaleza, en el papel de la ayuda mutua en la evolución natural y social, en su desprecio de la jerarquía, y en su visión de una nueva *técnica basada en la descentralización y a la medida humana. Pienso que semejante ecología social libertaria puede evitar ideologías dualistas y neo-kantianas tales como el estructuralismo y muchas teorías modernas de la comunicación, manidas de un dualismo muy de moda hoy en día. Conocer el desarrollo de la dominación, la técnica,* la ciencia, y la subjetividad —de esta última, tanto en la historia natural como en la historia humana—, es dar con los lazos unificadores entre la naturaleza humana y la no humana.

Mi deuda intelectual para con Dorothy Lee y Paul Radin en materia de antropología es enorme, y no dejo de agradecer el momento en que dí con la obra de E. A. Gutkind y con las utópicas reflexiones de Martin Buber. Siempre he encontrado en el Fenómeno de la Vida, de Hans Jonas, una refrescante fuente de inspiración sobre la filosofía de la naturaleza, además de un libro de rara belleza estilística. En cuanto al resto, me he apoyado en una tradición cultural tan vasta que sería inútil apabullar al lector con nombres; esta tradición se deja ver a lo largo de todo el libro y difícilmente requiere ser delineada.

Estoy también en *deuda con Michael Riordan, que fue más que un editor celoso y generoso. Su meticulosa lectura de este volumen, sus inteligentes sugerencias, sus agudas críticas, y su exigencia de concisión y claridad, han hecho que el presente libro fuera más accesible para el lector anglo-americano. En lo que respecta a los lectores europeos, debo agradecer a mi querido amigo Karl Ludwig Schibel, quien, al leer los primeros capítulos, me trajo las incisivas preguntas de sus estudiantes de la Universidad de Frankfurt, obligándome así a examinar ciertas cuestiones que de otro modo hubiera ignorado. Richard Merrill, como Michael Riordan, fue una infinita fuente de artículos y datos, de los cuales extraje material científico para el epílogo. Haber tenido a mi disposición un biólogo tan agudo y capaz es más que un privilegio: es una exquisitez intelectual. Deseo asimismo agradecerle a Linda Goodman, una excelente artista, por aplicar su talento al diseño de este libro y por hacerlo estéticamente atractivo.* He tenido el honor de contar con editores por demás eficaces, especialmente Naomi Steinfeld, que mostró una notable comprensión de mis ideas e intenciones.

Al escribir *La Ecología de la Libertad*, tuve el apoyo de mucha gente, a algunas de las cuales quisiera mencionar. Vaya un agradecimiento a Amadeo Bertolo, Gina Blumenfeld, Debbie Bookchin, Joseph Bookchin, Robert Cassidy, Dan Chodorkoff, John Clark, Jane Coleman, Rosella Di Leo, David y Shirley Eisen, Yuestra King, Allan Kurtz, Wayne Hayes, Brett Portman, Dimitri Roussopoulos, Trent Schroyer, mis colegas del Colegio Ramapo, de New Jersey, y al Instituto de Ecología Social de Vermont. No podría haber empezado a escribir este libro allá por los años setenta sin una ayuda de la Fundación Rabinowitz, ni lo podría haber terminado una *década después* sin el año sabático que me concedió el Colegio Ramapo.

Insisto en que este libro tiene una vida propia. Por lo tanto, no puedo concluir estos agradecimientos sin las exquisitas observaciones de mi utopista favorito, William Morris.

«Los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo que peleaban se impone a pesar de la derrota, y cuando ésto surge resulta no ser lo que ellos verdaderamente querían, y otros hombres deben luchar por lo que ellos querían pero bajo otro nombre.»

MURRAY BOOKCHIN
Burlington, Vermont
Octubre, 1981

INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN[1]

Este libro fue escrito para satisfacer la necesidad de una ecología social consistentemente radical: una ecología de la libertad. Ha estado madurando en mi mente desde 1952, cuando por primera vez me di cuenta seriamente de la creciente crisis del medio ambiente que habría de asumir proporciones gigantescas una generación más tarde. En aquel año, publiqué un artículo del tamaño de un libro: «Los problemas de las sustancias químicas en el alimento» (posteriormente reeditado en forma de libro en Alemania como *Lebensgefährliche Lebensmittel*). Debido a mi temprano adiestramiento marxista, el artículo no examinaba tan sólo la contaminación ambiental, sino también sus orígenes profundamente sociales. Los temas del medio ambiente se habían transformado para mí en temas sociales, y los problemas de la ecología natural se habían vuelto problemas de «ecología social», una expresión casi no usada en el momento.

El asunto ya no habría de abandonarme. De hecho, sus dimensiones habrían de ensancharse y profundizarse enormemente. A principios de los sesenta, mis opiniones podían resumirse en una férrea formulación: la sola noción de la dominación de la naturaleza por el hombre proviene de la mismísima y verdadera dominación del hombre por el hombre. Para mí, esta era una tremenda alteración de conceptos. Los muchos artículos y libros que publiqué después de 1952, comenzando por *Nuestro medio ambiente sintético* (1963) y siguiendo con *Hacia una sociedad ecológica* (1980), fueron amplias indagaciones sobre este tema tan crucial. Y como una premisa llevaba a la otra, de pronto se hizo claro que en mi obra se estaba formando

1 Publicada en 1972 por Cheshire Books, Palo Alto, California.

un proyecto sumamente coherente: la necesidad de explicar el surgimiento de la jerarquía social y la dominación, y de dilucidar los medios, el sentimiento y las prácticas que podrían generar una sociedad ecológica verdaderamente armoniosa. Mi libro *Anarquismo Post-Carestía* (1971)[2] expuso esta visión. Compuesto de ensayos escritos desde 1964, dicha obra se abocaba más a la jerarquía que a la clase social, más a la dominación que a la explotación, más a las instituciones liberadoras que a la mera abolición del Estado, más a la libertad que a la justicia, y más al placer que a la alegría. Para mí, estos cambios de énfasis no eran solamente una mera retórica contracultural; marcaban una definitiva ruptura con mi temprano compromiso con las ortodoxias socialistas de cualquier tipo. Yo visualizaba ahora, en cambio, una nueva forma de ecología social libertaria, o lo que Victor Ferkiss, al discutir mis opiniones sociales, tan acertadamente llamó «eco-anarquismo».

Allá por los años sesenta, palabras tales como «jerarquía» y «dominación» eran usadas muy rara vez. Los radicales tradicionales, especialmente los marxistas, todavía discutían casi únicamente en términos de clases, análisis de clases, y conciencia de clase; sus concepciones de la opresión estaban primordialmente confinadas a la explotación *material*, la pobreza abrumadora, y el injusto abuso del trabajo. Asimismo, los anarquistas ortodoxos ponían el énfasis en el Estado como fuente ubicua de coerción social.[3] Así como la aparición de la propiedad privada se volvió el «pecado original» en la ortodoxia marxista, la aparición del Estado se volvió el «pecado original» de la sociedad en la ortodoxia anarquista. Incluso la precoz contracultura de los sesenta evitaba el uso del término «jerarquía» y prefería «cuestionar la Autoridad» sin averiguar el origen de la autoridad, su relación con la naturaleza, y su significado para la creación de una nueva sociedad.

Durante esos años reflexioné también sobre cómo una sociedad verdaderamente libre, basada en principios ecológicos, podría

2 Editado en España en 1974 por Kairós, con el título engañoso de *El anarquismo y la sociedad de consumo*.

3 Uso la palabra «ortodoxo», aquí y en páginas subsiguientes, intencionadamente. No aludo con ella a los geniales teóricos radicales del siglo XIX —Proudhon, Kropotkin y Bakunin— sino a sus continuadores, que frecuentemente trastocaban las vivas ideas de aquellos en rígidas y sectarias doctrinas. Como un joven anarquista canadiense, David Spanner, lo expresó en una conversación personal: «Si Bakunin y Kropotkin hubieran dedicado tanto tiempo a la interpretación de Proudhon como lo hacen muchos de nuestros contemporáneos libertarios ..., dudo que el *Dios y el Estado* de Bakunin o el *Apoyo Mutuo* de Kropotkin hubieran sido escritos».

mediar en la relación humana con la naturaleza. En consecuencia, comencé a explorar el desarrollo de una nueva tecnología, que estuviera en escala con dimensiones humanas razonables. Tal tecnología incluiría pequeñas instalaciones solares y eólicas, jardines orgánicos, y el uso de «fuentes naturales» locales manipuladas por comunidades descentralizadas. Este criterio dio rápido lugar a otro: la necesidad de una democracia directa, de una descentralización urbana, de un alto grado de auto-suficiencia, de auto-dominio basado en formas comunales de vida social; en suma, la Comuna no-autoritaria compuesta de comunas.

Mientras iba publicando estas ideas al correr de los años —especialmente en la década que va de comienzos de los sesenta a comienzos de los setenta—, empezó a preocuparme el grado en que la gente tendía a subvertir la unidad, la coherencia, y el enfoque radical de tales ideas. Nociones tales como «descentralización» y «escala humana», verbigracia, fueron hábilmente adoptadas sin ninguna referencia a las técnicas solares y eólicas o a las prácticas bioagriculturales que eran sus cimientos materiales. Cada fragmento se desbarrancó solitariamente, mientras que la filosofía que integraba a cada uno de ellos en un mismo ente, se debilitó. La descentralización se introdujo en la planificación urbana como una mera estratagema para el diseño comunitario, en tanto que la tecnología alternativa se volvió una disciplina estrecha, cada vez más relegada a la academia y a una nueva camada de tecnócratas. A su turno, cada concepto fue separado del análisis crítico de la sociedad, de una teoría radical de la ecología social.

Se ha hecho manifiesto para mí que fue la *unidad* de mis opiniones —su totalidad ecológica, no meramente sus componentes individuales— lo que les dio su vigor. Que una sociedad sea descentralizada, que use energía solar o eólica, que esté cultivada orgánicamente, o que reduzca la contaminación: nada de esto puede, por sí solo o incluso en una conjunción limitada, crear una sociedad ecológica. Ni tampoco pueden pasos dados gradualmente, aun si son bien intencionados, resolver siquiera parcialmente problemas que ya han alcanzado un carácter universal, global, y catastrófico. Las «soluciones» parciales sirven apenas como cosméticos que ocultan la profundamente arraigada naturaleza de la crisis, y quizás ni siquiera para eso. Distraen a la atención pública y al análisis teórico de una adecuada comprensión de la hondura y el alcance de los cambios necesarios.

Combinadas en un todo coherente y sostenidas por una práctica netamente radical, sin embargo, estas opiniones desafían el *statu*

quo de una manera amplia: la única manera compatible con la naturaleza de la crisis. Fue precisamente la *síntesis* de estas ideas lo que traté de lograr en *La Ecología de la Libertad.* Y esta síntesis tenía que apoyarse en la historia, en el desarrollo de las relaciones sociales, instituciones sociales, tecnologías cambiantes y sentimientos en transformación, y estructuras políticas; sólo así podría yo esperar establecer una sensación de génesis, contraste y continuidad, que le dieran verdadero significado a mis juicios. El pensamiento reconstructivo y utópico que sigue pues a mi síntesis, podría entonces sustentarse en las realidades de la experiencia humana. Lo que *debería* ser podría convertirse en lo que *debe ser*, si la humanidad y la complejidad biológica en que ésta se apoya hubieran de sobrevivir. El cambio y la reconstrucción podrían surgir de problemas existentes antes que de deseosos pensamientos y oscuros caprichos.

Mi empleo de la palabra *jerarquía* en el subtítulo de este libro pretende ser provocativo. Existe una fuerte necesidad teórica de contrastar «jerarquía» con el uso, más extendido, de las palabras «clase» y «Estado»; utilizaciones descuidadas de estos términos pueden inducir a una peligrosa simplificación de la realidad social. Usar las palabras «jerarquía», «clase» y «Estado» indeterminadamente, como lo hacen muchos teóricos sociales, es insidioso y oscurantista. Esta práctica, en el nombre de una sociedad «sin clases» o «libertaria», podría fácilmente ocultar la existencia de relaciones jerárquicas y de un sentimiento jerárquico, los cuales —incluso en ausencia de explotación económica o de coerción política— servirían para perpetuar el sometimiento.

Entiendo por «jerarquía» a los sistemas culturales, tradicionales y psicológicos de obediencia y mandato, no solamente a los sistemas económicos y políticos a los cuales los términos «clase» y «Estado» se refieren más apropiadamente. De acuerdo con esta postura, la jerarquía y la dominación podrían persistir fácilmente en una sociedad «sin clases» o «sin Estado». Yo aludo en cambio a la dominación del joven por el viejo, de mujeres por hombres, de un grupo étnico por otro, de «masas» por burócratas que juran hablar en sus «más altos intereses sociales», del campo por la ciudad, y en un sentido psicológico más sutil, del cuerpo por la mente, del espíritu por una chata racionalidad instrumental, y de la naturaleza por la sociedad y la tecnología. Por cierto, sociedades sin clases pero jerarquicas existen en la actualidad (y han existido en el pasado); no obstante, la gente que vive en ellas ni disfruta de libertad, ni posee control sobre sus vidas.

Marx, cuyas obras contribuyeron largamente a esta confusión conceptual, nos legó una definición de «clase» bastante explícita. Él contó con la ventaja de desarrollar su teoría de la sociedad clasista dentro de un marco estrictamente económico. Su difundida aceptación puede reflejar muy bien hasta que punto nuestra era concede la supremacía a lo económico por sobre todos los demás aspectos de la vida social. Hay, de hecho, una cierta elegancia grandilocuente en la noción de que «la historia de las sociedades ha sido siempre la historia de la lucha de clases». Expresado de modo sencillo, una clase dominante es un estrato social privilegiado que posee o controla los medios de producción y explota una mayor cantidad de personas, la clase dominada, que opera estas fuerzas productivas. Las relaciones de clase son esencialmente relaciones de producción basadas en la propiedad de la tierra, de las herramientas, de las máquinas, y del producto obtenido. «Explotación», por su parte, es el uso del trabajo de otros para satisfacer las propias necesidades materiales, para lujos y placeres, y para la acumulación y la renovación productiva de tecnología. Tal podría indicarse como la base de la definición de «clase», y con ella, el famoso método del «análisis de clases» de Marx como auténtico esclarecimiento de las bases materiales de los intereses económicos, de las ideologías, y de la cultura.

«Jerarquía», si bien incluye la definición de clase de Marx y hasta da lugar históricamente a la sociedad clasista, va más allá del limitado significado atribuido a una vasta forma de estratificación económica. Con esto, empero, no queda definido el término «jerarquía», y dudo que la palabra pueda ser contenida en una definición formal. A mi entender, histórica y existencialmente, se trata de un complejo sistema de mandato y obediencia en el cual las *élites* gozan de variados grados de control sobre sus subordinados sin necesariamente explotarlos. Tales *élites* pueden ser completamente carentes de forma alguna de riqueza material; pueden ser incluso privadas de ella, como la *élite* «Guardiana» de Platón, que era socialmente poderosa pero materialmente pobre.

La jerarquía no es meramente una condición social: también es un estado de conciencia, una sensibilidad hacia los fenómenos en cualquier nivel de la experiencia personal y social. Las primeras sociedades pre-alfabetizadas («orgánicas», como las llamo) convivían de un modo bastante integrado y unificado, basado en lazos familiares, en edades, y en una división sexual del trabajo.[4] Su alto sentido de

4 Para que mi énfasis en la integración y la comunidad de las «sociedades orgánicas» no sea malinterpretado, quiero hacer aquí una advertencia aclaratoria. Por «sociedad orgánica» no entiendo a una sociedad concebida como

la unidad interna y su perspectiva igualitaria no sólo involucraban a cada uno sino además a su relación con la naturaleza. La gente de las culturas pre-alfabetizadas no se veía a sí misma como los «amos de la creación» (para usar una frase de los cristianos milenaristas), sino como parte del mundo natural. No estaban ni por encima ni por debajo de la naturaleza, sino *dentro* de ella.

En las sociedades orgánicas, las diferencias entre individuos, edades, sexos —y entre la humanidad y la natural variedad de fenómenos animados e inanimados— eran vistas (usando la soberbia frase de Hegel) como una «unidad de diferencias» o «unidad de diversidad», no como jerarquías. Su perspectiva era nítidamente ecológica, y de esta perspectiva, esas sociedades derivaron casi inconscientemente un corpus de valores que influenció su comportamiento para con los individuos en sus propias comunidades y para con el mundo de la vida. Tal como lo sostengo en las páginas que siguen, la ecología no reconoce ningún «rey de las bestias» ni ninguna «criatura inferior» (ya que tales conceptos provienen de nuestra propia mentalidad jerárquica). En cambio, trata con ecosistemas en los cuales los seres vivos son interdependientes y juegan roles complementarios en el perpetuamiento de la estabilidad del orden natural.

Gradualmente, las sociedades orgánicas comenzaron a desarrollar formas menos tradicionales de diferenciación y estratificación. Su unidad primigenia comenzó a resquebrajarse. La esfera «civil» o sociopolítica de la vida se expandió, dándole creciente preponderancia a los ancianos y varones de la comunidad, quienes ahora reclamaban esta esfera como parte de la división del trabajo tribal. La supremacía del varón por sobre las mujeres y los niños surgió inicialmente como resultado de las funciones sociales del macho en la comunidad, funciones que de ningún modo eran exclusivamente económicas, tal como los teóricos marxistas nos habrían de hacer creer. La astucia del macho para manipular a las mujeres aparecería después.

Hasta esta fase de la Historia, o de la prehistoria, los ancianos y varones raramente desempeñaban roles socialmente dominantes, porque su esfera civil sencillamente no era importante para la comu-

un organismo, lo cual me huele a concepciones de la vida social corporativistas o totalitarias. En general, uso el término para denotar una sociedad espontáneamente formada, no coercitiva e igualitaria: una sociedad «natural» en tanto emerge de innatas necesidades humanas de asociación, interdependencia y protección. Además, ocasionalmente, uso el término en un sentido más vago, para describir comunidades ricamente articuladas, que fomentan la sociabilidad, la libre expresión y el control popular. Para evitar malentendidos, he reservado el término «sociedad ecológica» para caracterizar la fantasía utópica esbozada en las partes finales del libro.

nidad. En efecto, la esfera civil estaba marcadamente equilibrada con la enorme trascendencia de la esfera «doméstica» de la mujer. Las responsabilidades de la casa y los niños eran mucho más importantes en las tempranas sociedades orgánicas que los asuntos políticos y militares. La sociedad antigua era profundamente distinta a la contemporánea en su ordenamiento estructural y en los roles de los diferentes miembros de la comunidad.

Empero, ni siquiera con la aparición de la jerarquía había clases económicas o estructuras estatales, ni tampoco gente materialmente explotada de un modo sistemático. Ciertos estratos, tales como los ancianos y hechiceros y ulteriormente los varones en general, empezaron a reclamar privilegios, a menudo por cuestiones de prestigio basado en un reconocimiento social antes que por una ganancia material. La esencia de estos privilegios, si así se los puede llamar, requiere una discusión más moderna de lo que ha sido hasta ahora, y me he propuesto evidenciar esos privilegios con minucioso detalle. Sólo más tarde comenzaron las clases económicas y la explotación económica a aparecer, para ser eventualmente sucedidas por el Estado, con toda su parafernalia burocrática y militar.

Pero la disolución de las sociedades orgánicas en sociedades jerárquicas, clasistas, y políticas, acaeció despareja y erráticamente, retrocediendo y avanzando en largos períodos de tiempo. Esto puede ser observado más nítidamente en las relaciones entre hombres y mujeres, especialmente en términos de los valores que se han asociado a los variables roles sociales. Por ejemplo, aunque los antropólogos hace tiempo que le han asignado un excesivo grado de preponderancia social a los hombres en las culturas cazadoras altamente desarrolladas —una preponderancia que probablemente nunca poseyeron en las hordas forrajeras de sus antiguos ancestros—, el pasaje de la caza a la horticultura, donde el cultivo era realizado principalmente por mujeres, posiblemente recompuso cualquier desequilibrio anterior que pudiera haber existido entre los sexos. El cazador macho «agresivo» y la hembra recolectora «pasiva» son las imágenes teatralmente exageradas que los antropólogos varones del pasado les impusieron a sus «salvajes» aborígenes, pero no hay duda de que deben haber bullido tensiones y vicisitudes en los *valores* (lejos de las relaciones sociales) de las primordiales comunidades cazadoras y recolectoras. Negar la existencia de las tensiones actitudinales latentes que deben haber existido entre el macho cazador, que tenía que matar para comer y luego guerrear contra sus compañeros, y la recolectora femenina, que forrajeaba para comer y luego cultivaba, haría difícil explicar

por qué el patriarcado y su perspectiva cruelmente agresiva emergieron en la Historia.

Si bien los cambios que he aducido fueron tecnológicos y parcialmente económicos —como los términos recolectores, cazadores y horticultores parecen implicar—, no deberíamos creer que estos cambios fueron directamente responsables de modificaciones en el *status* sexual. Dado el nivel de disparidad jerárquica que surgió en este temprano período de la vida social —incluso en una comunidad patricéntrica—, las mujeres no eran aún abyectos subordinados de los hombres, ni tampoco estaban los jóvenes espantosamente subyugados por los ancianos. En realidad, la aparición de un sistema clasificatorio que otorgaba privilegios a un estrato por sobre otro, especialmente a los ancianos sobre los jóvenes, fue a su modo una forma de compensación que más frecuentemente reflejaba las características igualitarias de la sociedad orgánica antes que las características autoritarias de las sociedades posteriores. Cuando el número de comunidades horticultoras empezó a multiplicarse tanto que la tierra cultivable se volvió relativamente escasa y la guerra, algo progresivamente común, los guerreros más jóvenes comenzaron a gozar de una preeminencia sociopolítica que hizo de ellos los «grandes hombres» de la comunidad, compartiendo así el poder con hechiceros y ancianos. Mientras tanto, las costumbres, las religiones, y los sentimientos matriarcales coexistían con los patriarcales, por lo que los más ásperos aspectos del patriarcado solían estar ausentes durante este período de transición. Ya fuera matricéntrico o patricéntrico, el antiguo igualitarismo de la sociedad orgánica penetraba en la vida social, y se fue desvaneciendo muy lentamente, dejando numerosos vestigios mucho después incluso de que la sociedad de clases se había apoderado de los valores y sentimientos populares.

El Estado, las clases económicas, y la explotación sistemática de pueblos sometidos se derivó de un proceso más complejo y extenso que lo que los teóricos radicales creyeron en su tiempo. Sus visiones del origen de las clases y las sociedades políticas eran más bien la culminación de un anterior y ricamente articulado desarrollo de la sociedad hacia formas jerárquicas. Las divisiones en el seno de la sociedad orgánica propulsaron en forma creciente a los ancianos hacia la supremacía por sobre los jóvenes, a los hombres por sobre las mujeres, al hechicero y más tarde a la institución sacerdotal por sobre la sociedad laica, a una clase por sobre otra, y a las formaciones estatales por sobre la sociedad en general.

Para el lector imbuido del saber convencional de nuestra era, no puedo hacer demasiado énfasis en que las sociedades en forma

de bandas, familias, clanes, tribus, federaciones tribales, villas, y hasta municipalidades anteceden por mucho al Estado. El Estado, con sus funcionarios especializados, sus burocracias y sus ejércitos, surge bastante más tarde en el desarrollo social humano, inclusive mucho más tarde. Y permanece en agudo enfrentamiento con las estructuras sociales coexistentes tales como cofradías, vecindarios, sociedades populares, cooperativas, asociaciones urbanas, y una vasta variedad de asambleas municipales.

Pero la organización jerárquica no culminó con la estructuración de la sociedad «civil» en un sistema institucionalizado de obediencia y mandato. A su tiempo, la jerarquía empezó a invadir áreas menos tangibles. A la actividad mental se le concedió supremacía sobre el trabajo físico; a la experiencia intelectual, sobre la sensualidad; al «principio de realidad», sobre el «principio del placer»; y finalmente, la razón, la moralidad, y el espíritu fueron penetrados por un inefable autoritarismo que habría de vengarse tomando el control del lenguaje y de las más rudimentarias formas de simbolización. La visión de la diversidad social y natural fue alterada: de un sentimiento orgánico que veía a los diferentes fenómenos como una unidad dentro de la diversidad, se pasó a una mentalidad jerárquica que clasificaba a los más ínfimos fenómenos en pirámides mutuamente opuestas, construidas sobre los conceptos de «inferior» y «superior». Y lo que comenzó como un sentimiento se ha transformado en un hecho social concreto. De este modo, el intento de restaurar el principio ecológico de la unidad en la diversidad se ha vuelto un intento social por derecho propio: un revolucionario intento que debe reordenar el sentimiento para poder reordenar el mundo real.

Una mentalidad jerárquica fomenta la renuncia a los placeres de la vida. Justifica el trabajo pesado, el delito, y el sacrificio de los «inferiores», y el placer y la satisfacción indulgente de prácticamente todos los caprichos de los «superiores». La historia objetiva de la estructura social se internaliza como una historia subjetiva de la estructura física. Execrable como pueda parecerle mi opinión a los freudianos modernos, no es la disciplina del trabajo sino la del dominio la que demanda la represión de la naturaleza interna. Esta represión se extiende luego hacia afuera, hasta la naturaleza externa, como un mero objeto de dominio y deseos de explotación. Esta mentalidad penetra nuestras psiques individuales en forma acumulativa hasta el día de hoy, no sólo como capitalismo sino como la vasta historia de la sociedad jerárquica desde su principio. A menos que investiguemos esta historia, que habita activamente dentro de nosotros como las primeras fases de nuestras vidas individuales, nunca

nos libraremos de ella. Podemos eliminar la injusticia social, pero no lograremos la libertad social. Podemos eliminar las clases y la explotación, pero no nos desharemos de los obstáculos de la jerarquía y la dominación. Podemos exorcisar el espíritu de la ganancia y la acumulación de nuestras psiques, pero seguiremos abrumados por un tenaz sentimiento de culpa, por la renuncia, y por una sutil creencia en los «vicios» de la sensualidad.

Otra serie de distinciones aparece en este libro: la distinción entre «moralidad» y «ética», y entre «justicia» y «libertad». «Moralidad» —según entiendo— denota patrones conscientes de conducta que aún no han sido sometidos a un riguroso análisis racional por parte de una comunidad. He evitado el uso de la palabra «costumbre» como sustituto de la palabra «moralidad» porque el criterio moral para juzgar la conducta comprende alguna clase de explicación y no puede ser reducido a los reflejos sociales condicionados que solemos llamar «costumbre». Los mandamientos de Moisés, como los de otras religiones, por ejemplo, se justificaban en fundamentos teológicos; eran las sacrosantas palabras de Jehová, a las que hoy podríamos desafiar con razón, ya que no están basadas en la lógica. La «ética», por contraste, invita al análisis racional y, como el «imperativo moral» de Kant, debe estar justificada intelectualmente, no por mera fe. Por lo tanto, la moralidad reside en algún lugar intermedio entre la costumbre inconsciente y la ética racional de lo correcto y lo incorrecto. Sin hacer estas distinciones, sería difícil explicar la creciente demanda ética que el Estado le ha impuesto a los ciudadanos, particularmente para acabar con los códigos morales arcaicos que sustentaban el completo control del patriarca sobre la familia, y con los impedimentos que esta autoridad ha puesto en el camino de sociedades políticamente más expansivas como la polis ateniense.

La distinción entre «justicia» y «libertad», entre igualdad formal e igualdad sustantiva, es aun más básica y continuamente emerge en este libro. Esta distinción ha sido escasamente investigada, incluso por los teóricos radicales, que a menudo repiten el histórico clamor de los oprimidos por «¡Justicia!», antes que por «Libertad». Peor aún, ambos conceptos han sido usados como equivalentes (cuando decididamente no lo son). El joven Proudhon, y luego Marx, acertadamente percibieron que la verdadera libertad presupone una igualdad basada en el reconocimiento de una desigualdad: la desigualdad de capacidades y necesidades, de habilidades y responsabilidades. La igualdad sólo formal, que «justamente» recompensa a cada uno de acuerdo con su contribución a la sociedad y ve a cada uno como «igual

a los ojos de la ley» e «igual en oportunidades», oscurece groseramente el hecho de que el joven y el viejo, el débil y enfermizo, el individuo con pocas responsabilidades y el que tiene muchas (para no hablar del rico y el pobre en la sociedad contemporánea), de ningún modo gozan de igualdad genuina en una sociedad guiada por la regla de la equivalencia. De hecho, conceptos tales como «recompensa», «necesidad», «oportunidad», o, para el caso, «propiedad» —no importa cuán comunalmente poseída o cuán colectivamente manejada— requieren tanta investigación como la palabra «ley». Desafortunadamente, la tradición revolucionaria no desarrolló íntegramente estos temas y su utilización en ciertos contextos. El socialismo, en la mayoría de sus variantes, gradualmente degeneró en una demanda de «justicia económica», reformulando por lo tanto la regla de la equivalencia como una enmienda económica a la regla jurídica y política de la equivalencia establecida por la burguesía. Mi propósito es desenmarañar a fondo estas distinciones, para demostrar cómo es que la confusión se hizo presente primero que todo, y cómo esto puede ser esclarecido para que ya no moleste en el futuro.

Un tercer contraste que intento desarrollar en este libro es la distinción entre «felicidad» y «placer». La «felicidad», como está definida aquí, es la mera satisfacción de la necesidad, de nuestras necesidades vitales de alimento, abrigo, cobijo, y seguridad material; en breve, nuestras necesidades como organismos animales. El «placer», por oposición, es la satisfacción de nuestros deseos, de nuestras «ilusiones» intelectuales, estéticas, sensuales y lúdicas. La búsqueda social de la felicidad, que a menudo parece ser liberadora, tiende a darse en formas que solapadamente disminuyen o reprimen la búsqueda del placer. Tenemos pruebas fehacientes de este desarrollo regresivo en muchas ideologías radicales, que justifican el esfuerzo y la necesidad a costa del trabajo creativo y el goce sensual. El hecho de que estas ideologías denuncien la búsqueda de la satisfacción de lo sensual como «individualismo burgués» y «libertinaje» difícilmente requiere mención. Pero es precisamente en esta utópica búsqueda del placer, creo, que la humanidad comienza a ganar su más vivido atisbo de emancipación. Con esta búsqueda llevada a lo social, y no sólo confinada a un hedonismo privatizado, la humanidad comienza a trascender el ámbito de la justicia, incluso el de una sociedad sin clases, y penetra en el ámbito de la libertad, un ámbito concebido como la plena realización de las potencialidades humanas en su forma más creativa.

Si se me pidiera señalar el contraste básico del libro, ése sería el aparente conflicto entre el «dominio de la necesidad» y el «dominio

de la libertad». Conceptualmente, este conflicto se remite a la *Política* de Aristóteles. Involucra al mundo «ciego» de la naturaleza externa o «natural» y al mundo racional de la naturaleza interna o «humana» que la sociedad debe dominar para crear las condiciones materiales de la libertad: el tiempo libre y el ocio que le permitan al hombre desarrollar sus potencialidades y poderes. Este drama se relaciona con el conflicto entre naturaleza y sociedad, mujer y hombre, y cuerpo y razón, que recorre las imágenes occidentales de «civilización». Sobre él se han basado casi todos los relatos de la Historia; y se lo ha usado ideológicamente para justificar la dominación en prácticamente todos los aspectos de la vida. Su apoteosis, irónicamente, ha sido lograda en varios socialismos, especialmente los de Robert Owen, Saint-Simon, y en su forma más sofisticada, Karl Marx. La imagen del «salvaje que lucha con la naturaleza» de Marx, no es tanto una expresión de exageración iluminista como de una arrogancia victoriana. La mujer, tal como Theodor Adorno y Max Horkheimer han observado, no tiene parte en este conflicto. Este se juega estrictamente entre el hombre y la naturaleza. Desde la época de Aristóteles hasta la de Marx, la separación se ha considerado inevitable: la brecha entre necesidad y libertad puede ser acortada por avances tecnológicos, que le dan al hombre una creciente supremacía sobre la naturaleza, pero nunca podrá ser salvada. Lo que ha confundido a unos pocos marxistas sofisticados en los últimos años es cómo la represión y la disciplina de la naturaleza externa podría ser lograda sin reprimir ni disciplinar la naturaleza interna: ¿cómo podría mantenerse la naturaleza «natural» sin subyugar a la naturaleza «humana»?

Mi intento de descifrar este enigma comprende un esfuerzo por tratar con el mítico «salvaje» victoriano, por investigar a la naturaleza externa y sus relaciones con la naturaleza interna, por darle un sentido al mundo de la necesidad (naturaleza) en términos de la habilidad del mundo de la libertad (sociedad) para conquistar y liberar a aquél. Mi estrategia consiste en reexaminar la evolución y el significado de la tecnología a la luz de una nueva ecología. Intentaré indagar cómo es que el trabajo dejó de ser atractivo y divertido, y se volvió una labor onerosa. De aquí que estoy obligado a reconsiderar drásticamente la naturaleza y la estructura de la técnica, del trabajo, y del metabolismo humano en relación a la naturaleza.

En este punto, me gustaría subrayar que mis opiniones sobre la naturaleza están unidas por una concepción bastante poco ortodoxa de la *razón*. Tal como Adorno y Horkheimer lo han destacado, la razón fue alguna vez percibida como una característica inmanente de la realidad; más aún, como el principio motor y organizador del

mundo. Se la veía como una fuerza inherente —el *logos*— que otorgaba sentido y coherencia a la realidad en todos los niveles de la existencia. El mundo moderno ha abandonado este concepto y ha reducido la razón a la *racionalización*, o sea, a una mera técnica para lograr una finalidad práctica. El *logos*, consecuentemente, se transformó sencillamente en lógica. Este libro trata de recuperar esa noción de una razón inmanente, aunque sin los adornos arcaicos y cuasi-teológicos que han vuelto a esta noción incompatible con una sociedad más secular y conocedora. En mi opinión, la razón existe en la naturaleza bajo la forma de los atributos auto-organizados de la sustancia; es la subjetividad latente en los niveles orgánico e inorgánico de la realidad, que revela un empeño inherente hacia la conciencia. En la humanidad, esta subjetividad se revela a sí misma como conciencia de sí. No afirmo que mis tesis sean únicas; una literatura que sostiene la existencia de un *logos* aparentemente intrínseco en la naturaleza deriva principalmente de la propia comunidad científica. Lo que he intentado hacer aquí es formular mis especulaciones sobre la razón en términos históricos y ecológicos, libre de las tendencias místicas y teológicas que tan a menudo han obstruido las proposiciones de una filosofía de la naturaleza racional. En los capítulos terminales, me propongo indagar la relación entre la filosofía de la naturaleza y la teoría social libertaria.

Estoy, asimismo, obligado a recuperar la *auténtica* tradición utópica, particularmente la de Rabelais, Charles Fourier, y William Morris, del medio de toda esa parva de futurismo que la encubre. El Futurismo, como bien lo muestran las obras de Herman Kahn, meramente extrapola el presente espantoso en un futuro aun más espantoso, y borra así las dimensiones creativas e imaginativas del porvenir. Por oposición, la tradición utopista trata de infundir libertad en la necesidad, juego en el trabajo, y hasta creatividad y festividad en la labor sacrificada. Mi contraste entre utopismo y futurismo forma la base de una reconstrucción creativa, liberatoria, de una sociedad ecológica, que haga del hombre una naturaleza consciente de sí.

Este libro se abre con un mito escandinavo que relata cómo los dioses debieron pagar por emprender la conquista de la naturaleza. Y se cierra con un proyecto social para acabar con ese precio a pagar, recordando que la palabra latina *poenalis* —penalidad, sanción— ha dado lugar a la palabra «pena». La humanidad habrá de ser las deidades que creó con su imaginación, sólo que como deidades *dentro* de la naturaleza y no *por encima* de ella, como entes «sobrenaturales». El título de esta obra, *La ecología de la Libertad*, busca la *reconciliación* de la naturaleza y la sociedad humana en un nuevo sentimiento

ecológico y una nueva sociedad ecológica: una rearmonización de la naturaleza y el hombre a partir de una rearmonización del hombre con el hombre.

Una tensión dialéctica recorre este libro. A lo largo de mi discusión suelo tratar con potencialidades que aún tienen que ser actualizadas históricamente. Necesidades discursivas son las que a menudo me llevan a describir cierta condición social en estado embrional como si ésta ya hubiera alcanzado pleno desarrollo. Mi método está guiado por la necesidad de expresar correctamente cada concepto, de clarificar completamente su significado y sus inherencias.

En mis descripciones del rol histórico de los ancianos en la formación de la jerarquía, por ejemplo, algunos lectores podrían sospechar que creo que la jerarquía existía desde el mismo comienzo de la sociedad humana. El influyente rol que los ancianos habrían de jugar en la formación de las jerarquías está entremezclado con su más modesto rol en períodos anteriores del desarrollo social, cuando gozaban de una influencia social comparativamente pequeña. En esta situación me enfrento con la necesidad de poner en claro cómo es que los ancianos constituyeron las primeras «semillas» de la jerarquía. Una gerontocracia fue probablemente la primera forma de jerarquía que existió. Pero, debido a mi modo de presentación, ciertos lectores podrían deducir que el dominio de los ancianos sobre los jóvenes existió durante períodos de la sociedad humana en los que en realidad no existía tal dominio. Sin embargo, las inquietudes que llegan con la edad casi seguramente existieron entre los ancianos, y eventualmente usaron todo medio a su alcance para prevalecer sobre los jóvenes y ganar su reverencia.

Idénticos problemas expositorios surgen cuando trato el rol del hechicero en la evolución de las primeras sociedades, con el rol del hombre en relación a la mujer, y demás. El lector debe tener presente que cualquier «suceso», firmemente referido y aparentemente completo, es en verdad el resultado de un complejo proceso, no algo dado que irrumpe de pronto en una comunidad o una sociedad. Gran parte de la tensión dialéctica que recorre este libro nace del hecho que trato con *procesos*, no con proposiciones definitivas que se suceden cómodamente unas a otras, como categorías en un texto tradicional de lógica.

Elites potenciales, incipientemente jerárquicas, se van desarrollando gradualmente, cada fase de su evolución fundiéndose en la siguiente, hasta que los primeros visos de verdadera jerarquía surgen y eventualmente maduran. Su crecimiento es irregular y discontinuo. Los ancianos y los hechiceros confían mutuamente unos en otros y luego compiten por los privilegios sociales, muchos de los cuales son intentos de lograr seguridad personal gracias a cierto grado de influencia. Ambos grupos entran en alianza con una creciente casta de jóvenes guerreros, para formar finalmente los inicios de una comunidad cuasi-política y un Estado incipiente. Sólo entonces sus privilegios y poderes se generalizan en instituciones que intentan mandar sobre la sociedad como un todo. En otras ocasiones, empero, el crecimiento jerárquico es detenido, e inclusive «regresiona» a una mayor paridad entre los grupos. A menos que el poder se lograra desde fuera, por conquistas, el surgimiento de la jerarquía no fue una revolución repentina en los hechos humanos, sino que a menudo fue un largo y complejo proceso.

Por último, me gustaría subrayar que este libro está estructurado sobre contrastes entre sociedades pre-alfabetizadas, no jerárquicas —en sus perspectivas, técnicas, y formas de pensar— y «civilizaciones» basadas en la jerarquía y la dominación. Cada uno de los temas abordados en el segundo capítulo es retomado en los capítulos siguientes e investigado en detalle para esclarecer los cambios radicales que la «civilización» introdujo en el acontecer humano. Lo que nos suele faltar en nuestra vida diaria y en nuestro sentimiento social es la conciencia de las fisuras y lentas gradaciones por las cuales nuestra sociedad se desarrolló en contraste —a menudo en brutal antagonismo— con las culturas pre-industriales y pre-alfabetizadas. Vivimos tan completamente inmersos en nuestro presente que éste absorbe todos nuestros criterios y por ende nuestra misma capacidad de imaginar formas sociales alternas. Por eso, continuamente vuelvo a los criterios pre-alfabetizados, apenas registrados en el capítulo II, para explorar sus contrastes con instituciones, técnicas y modos de pensar posteriores en sociedades jerárquicas.

Este libro no se escribió al compás de categorías lógicas, ni sus argumentos están dispuestos militarmente en un desfile a lo largo de eras históricas perfectamente delineadas. No he escrito una historia con sucesos que se siguen unos a otros según los dictados de una cronología preestablecida. Antropología, historia, ideologías, incluso sistemas filosóficos, conforman este tomo; y con ello, digresiones y excursos con los que creo echar buena luz sobre el gran movimiento del desarrollo natural y humano. El lector más impaciente podrá desear saltarse párrafos o páginas enteras que encuentre demasiado discursivas o digresivas. Pero este libro se centra en una pocas ideas generales que se despliegan de acuerdo a la lógica errática y a veces caprichosa de lo orgánico, y no a la de lo analítico.

Espero que el lector también quiera crecer con este libro, para sentirlo y comprenderlo; crítica y enojosamente, por cierto, pero con empatía y sensibilidad para con el vivo desarrollo de la libertad que éste describe y la dialéctica que éste explora en el conflicto entre la humanidad y la dominación.

Habiendo ofrecido mi *mea culpa* por ciertos problemas expositivos, me gustaría ahora aseverar enfáticamente mi convicción en que este abordaje dialéctico y procesal se acerca más a la verdad sobre el desarrollo jerárquico que un abordaje analítico, presuntamente más claro y preferido por los lógicos académicos. Mientras miramos hacia atrás unos cuantos milenios, nuestra reflexión y nuestro análisis sobre el pasado se nutren con un largo desarrollo histórico que la temprana humanidad obviamente no poseía. Tendemos a proyectar en el pasado un amplio número de relaciones sociales, instituciones políticas, conceptos económicos, preceptos morales y un tremendo *corpus* de ideas sociales y personales que la gente de miles de años atrás todavía estaba por crear y conceptualizar. Lo que para nosotros son realidades plenamente maduras, para ellos eran potencialidades sin forma. Pensaban en términos básicamente distintos a los nuestros. Lo que nosotros consideramos ahora como parte de la «condición humana», era sencillamente inconcebible para ellos. Pero nosotros, por nuestra parte, somos prácticamente incapaces de manejarnos con una vasta cantidad de fenómenos naturales que eran parte integrante de la vida de ellos. La propia estructura de nuestro lenguaje conspira contra una cabal comprensión de su perspectiva.

Sin duda que muchas de las «verdades» que los pueblos prealfabetizados sostenían eran rotundamente falsas; esta afirmación suele hacerse a diario. Pero quiero destacar que su perspectiva, en especial cuando aplicada a la relación de sus comunidades con el mundo natural, poseía una solidez básica, una solidez particularmente relevante para nuestra época. Al examinar su criterio ecológico, intento demostrar por qué y cómo es que éste se deterioró. Más aún, me propongo determinar qué es lo que puede ser recuperado de esa visión e integrado a la nuestra. La combinación de aquella perspectiva ecológica con la nuestra, analítica, no genera ninguna contradicción si tal combinación trasciende a ambas perspectivas en una nueva manera de pensar y sentir. Nosotros no podemos retornar a su «primitivismo» conceptual, así como ellos no podrían haber aprehendido nuestra «sofisticación» analítica. Pero quizás *podemos* encontrar una manera de pensar y sentir que incluya una reespiritualización cuasi-animista de los fenómenos —tanto inanimados como

animados— sin abandonar la penetración provista por la ciencia y el razonamiento analítico.

La fusión de una perspectiva orgánica, orientada como un proceso, con una perspectiva analítica, ha sido la meta tradicional de la filosofía occidental clásica, desde los presocráticos hasta Hegel. Tal filosofía siempre ha sido más que una perspectiva o un mero método para abordar la realidad. También ha sido lo que los filósofos llaman una *ontología*: una descripción de la realidad concebida no como materia pura, sino como sustancia activa, auto-organizante, que se empeña en lograr la consciencia. La tradición ha hecho de esta perspectiva ontológica, el marco en el cual pensamiento y materia, sujeto y objeto, mente y naturaleza, se reconcilian en un nuevo nivel espiritual. Asimismo, considero esta visión de los fenómenos, de forma procesal, como algo intrínsecamente ecológico, y me sorprende el fracaso de tantos pensadores dialécticos que no supieron ver la notable compatibilidad existente entre una perspectiva dialéctica y una ecológica.

Mi visión de la realidad como un proceso puede asimismo parecerle defectuosa a aquellos lectores que niegan la existencia del significado y el valor de la humanidad en el desarrollo natural. El que yo vea el «progreso» en la evolución orgánica y social puede ser sin duda tomado con escepticismo por una generación que erróneamente identifica el «progreso» con el crecimiento material ilimitado. Por cierto, no adhiero a esta identificación. Acaso mi problema, si es que así puede llamárselo, sea generacional. Todavía siento aprecio por una época en la que se buscaba iluminar el curso de los hechos, interpretarlos, y darles un sentido. Mi palabra favorita es «coherencia»; definitivamente, ella rige todo lo que digo o escribo. Además, este libro no irradia el pesimismo tan común en la literatura sobre el medio ambiente. Así como creo que el pasado tiene un sentido, también creo que el futuro puede tenerlo. Si bien no podemos estar seguros de que la condición humana habrá de mejorar, al menos tenemos la oportunidad de elegir entre una libertad utópica y una inmolación social. De aquí proviene el desfachatado carácter mesiánico de este libro, carácter que es a la vez filosófico y ancestral. El «principio de la esperanza», como lo llamó Ernst Bloch, es parte de todo lo que yo valoro: de ahí que deteste un futurismo tan apegado al presente que anula lo futuro, negando todo lo nuevo que no sea una extrapolación de la sociedad actual.

He intentado evitar el escribir un libro que mastique todo posible pensamiento relacionado con los temas tratados en las páginas siguientes. No me gustaría entregarle estos pensamientos en forma

de papilla predigerida a un lector pasivo. La tensión dialéctica que más estimo es la que se da entre el lector de un libro y su autor: las alusiones, las sugerencias, los pensamientos incompletos y los estímulos que alientan al lector a pensar por sí mismo. En una era que está en fusión, sería arrogante exponer análisis y recetas terminadas; antes, considero que la responsabilidad de un trabajo serio es estimular la reflexión dialéctica y la reflexión ecológica. En el caso de que busque un libro que sea tan «simple», tan «claro», tan unitario —en suma, tan elitista— que no requiera ni enmiendas ni modificaciones, el lector tendrá que buscar en otra parte. Este libro no es un programa ideológico, es un estímulo para el pensamiento, un conjunto coherente de conceptos que los lectores o las lectoras tendrán que completar en la privacidad de sus propias conciencias.

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 1991

Veinte años después... En busca de una perspectiva equilibrada

Hace unos veinte años comencé a escribir *La ecología de la libertad* teniendo en mente un propósito muy claro, proponer una alternativa holística, socialmente radical y teóricamente coherente a los considerablemente tecnocráticos, reformistas y simplistas movimientos medioambientalistas que acaparaban el centro de la escena en aquella época. Gracias a un contrato que me ofreció Alfred A. Knopf en 1970 y a una modesta beca de la Fundación Rabinowitz, en 1972 pude completar los primeros cuatro capítulos de este libro. A excepción de unas pocas modificaciones, esos capítulos siguen siendo los mismos después de casi veinte años. Tras varias interrupciones, retomé el manuscrito a finales de los 70, y quedó listo para su publicación. Mientras tanto, mi editor de Knopf se jubiló, lo cual excluía la posibilidad de que fuera publicado por esta empresa, y sin más ni más envié el manuscrito a una editorial muy compasiva, Cheshire Books, que lo publicó en 1982.

Todo lo que pueda decir es poco para recalcar que *La ecología de la libertad* refleja mi preocupación por aquel medioambientalismo estrecho, pragmático y, a menudo, socialmente neutro que predominaba hace veinte años en toda una colección de grupos dispares. En realidad, ese medioambientalismo sigue ocupando un lugar preeminente hoy día. Estos grupos siguen centrándose en temas específicos como la contaminación del agua y el aire, los vertederos de residuos tóxicos, la utilización de productos químicos en los alimentos y demás;

esfuerzos que, sin lugar a dudas, creo que merecen nuestro mayor apoyo. Pero las opiniones de los medioambientalistas sobre las causas y las soluciones a largo plazo a los problemas a los que se enfrentan me parecían —y aún me parecen— lamentablemente inadecuadas. En la medida en que los medioambientalistas compartían un punto de vista común, la solución de los trastornos ecológicos se basaba en un enfoque instrumental, casi de ingeniería. Al parecer, querían adaptar el mundo natural a las necesidades de la sociedad existente y a sus imperativos explotadores y capitalistas por medio de reformas que minimizaran el daño a la salud y el bienestar humanos. Los objetivos tan necesarios de formular un proyecto para un cambio social radical y para cultivar una nueva sensibilidad hacia el mundo natural tendían a caer fuera de la órbita de sus intereses prácticos. El cabildeo, más que una política radical, parecía encarnar sus puntos de vista sociales.[1]

Después de haber permanecido activo durante décadas como ecoanarquista en las luchas contra la contaminación, la construcción de centrales nucleares y la utilización de productos químicos en los alimentos, decidí escribir una presentación más amplia de mis opiniones, en parte crítica y en parte reconstructiva. Al contrario que el medioambientalismo pragmático, propuse un extenso cuerpo de ideas al que llamo ecología social. Para los ecologistas sociales, nuestros trastornos medioambientales están profundamente arraigados en una sociedad irracional y antiecológica, una sociedad cuyos problemas básicos son irremediables si se utilizan reformas poco sistemáticas y simplistas. Intenté poner de relieve que esos problemas se originan en un sistema capitalista jerárquico, clasista y, en la actualidad, competitivo que fomenta una noción del mundo natural como mera aglomeración de «recursos» para la producción y el consumo humanos. Este sistema social es especialmente rapaz. Ha proyectado la dominación de lo humano por lo humano en una ideología en la que el «hombre» está destinado a dominar la «Naturaleza».

En consecuencia, mirando hacia atrás en el tiempo a la «sociedad orgánica» ágrafa que existía antes de que emergieran la jerarquía y el capitalismo, exploré las sensibilidades, prácticas, valores y creencias no jerárquicas de las culturas igualitarias en general, así como los rasgos sociales de la sociedad orgánica, que parecían ser relevantes para el desarrollo de una política ecológica radical hoy día; siendo éstos el principio del mínimo irreducible, por el que la sociedad orgánica garantizaba a todos, los medios materiales para la vida; su compromiso con el usufructo más que con la posesión de la propiedad y su ética de la complementariedad, en oposición a la moralidad del mandato y la obediencia. Todos estos principios y valores, a mi entender, eran —y son— desiderata que deberían encontrar un lugar principal en una futura sociedad ecológica. También creía que debían ser integrados en la racionalidad, la ciencia y en gran parte en la técnica del mundo moderno, y rediseñados, claro está, a fin de promocionar la integración de la humanidad en el mundo no humano. Esta integración selectiva podría formar el conjunto de prácticas de una sociedad y una sensibilidad enteramente nuevas.

1 Para una breve biografía de Bookchin, ver introducción de los Arenalejos al folleto del propio Bookchin *Historia, Civilización y Progreso*, Nossa y Jara Editores («Madre Tierra»), Móstoles, 1997.

Al mismo tiempo, estudié diferentes creencias religiosas y cosmologías de la sociedad orgánica: sus rituales naturalistas, sus personalizaciones míticas de animales y espíritus de animales, su encarnación de la fertilidad en una Diosa Madre y su visión animística global. Creía que la batalla que libró la Ilustración contra la superstición hacía tiempo que había sido ganada en la cultura americana y europea y que nadie cometería el error de pensar que yo abogaba por un despertar del animismo o del culto a la Diosa. Aunque admiraba muchos de los rasgos de las culturas orgánicas, nunca creí que pudiéramos o debiéramos introducir sus ingenuas creencias religiosas, míticas o mágicas o sus cosmologías en el movimiento ecologista actual. Ya a finales de los setenta tenía preocupantes sospechas de que se podía escribir sobre ecología y sus implicaciones espirituales, como hice yo, y ser fácilmente confundido con un espiritualista; y, de forma similar, incluso escribir sobre sofisticadas formas organísmicas de pensamiento como la dialéctica y ser considerado un místico.

Pero no me di cuenta en absoluto de que incluso mientras escribía *La ecología de la libertad*, nuevas ecologías estaban en realidad emergiendo, principalmente en el sur de los Estados Unidos, las cuales procurarían hacer *exactamente* lo que yo estaba intentando evitar. Estas ecologías comenzaron por reciclar muchas creencias que se parecen superficialmente a la clase de ideas que yo había propuesto como perteneciente a un romanticismo Nueva Era, y por producir una ecología mística que no era más que una colección de variados cultos religiosos atávicos. Ahora se nos aparecen bajo nombres como «ecología profunda», culto a la Diosa Tierra y animismo ecológico, todo lo cual puede ser llamado genéricamente «ecología mística», y utilizan diferentes ideas Nueva Era, rituales mágicos y un amplio surtido de prácticas religiosas o casi religiosas. Muchos ata-

vistas de entre estos ecologistas místicos piden un regreso a la «sensibilidad» del Neolítico o incluso del Pleistoceno y, en casos extremos, literalmente a formas de vida prehistóricas. Casi todos ellos comparten una visión común llamada «biocentricidad», que equipara todas las formas de vida —incluidas las bacterias y los virus— en términos de su «valor intrínseco». El «biocentrismo» es definido en oposición al «antropocentrismo», la visión en gran parte religiosa (como sugieren sus repetidas referencias a textos bíblicos) que considera que la tierra fue «creada» para uso humano. También impregna a muchas ecologías místicas una preferencia por las «zonas vírgenes», por contraste con las zonas del planeta alteradas por la mano del hombre, así como con harta frecuencia un malthusianismo insensible que considera el hambre y la enfermedad como un castigo de «Gaia» a la intervención humana en la «Naturaleza» y a la «superpoblación» humana. El ecofeminismo, también, ha sido transformado de una valoración del papel de la mujer en la procreación y crianza de los hijos, en una veneración a las mujeres por estar «más próximas a la naturaleza» que el hombre. Se añade a esta imaginería la creencia en una «Diosa Tierra» cuyo culto se espera que transforme las ideas patriarcales sobre las mujeres en un «eterno femenino» deísta. En resumen, comencé a vislumbrar cómo una serie cada vez mayor de ecologías místicas, románticas y a menudo francamente absurdas emergían, las cuales amenazan la integridad misma de un movimiento ecologista racional. Considero estas ecologías místicas como absolutamente fatuas, pues son simplemente ingenuas, incluso si muchas de ellas se disocian del mismo medioambientalismo pragmático de los 70 que critica este libro.

Hoy día, los intentos de equilibrar la razón y la tecnología con el pensar orgánico y la espiritualidad han sido casi completamente subvertidos por la emergencia de imágenes místicas y casi religiosas de naturaleza no humana. Efectivamente, la época en la que uno podía utilizar la palabra «Naturaleza» de forma bastante amplia sin connotar el crudo panteísmo de una «Unidad» universal o una estridente fetichización de las «zonas vírgenes» casi ha desaparecido. El daño provocado sobre todo por la «ecología profunda», por el antihumanismo misantrópico que se extiende incluso hasta un odio al Renacimiento, por el malthusianismo insensible y por, a menudo, autocontradictorias nociones estructuradas alrededor del «biocentrismo», ha convertido la política ecológica y la filosofía en un terreno sumamente problemático.

La razón de esta introducción es desenmarañar y disociar la ecología social de estas variadas ecologías místicas y, al mismo tiempo, mantener una actitud crítica hacia el medioambientalismo pragmático. O para expresarlo más claramente, deseo corregir cualquier afinidad que el lector pueda encontrar entre la ecología social y las diversas ecologías místicas que están floreciendo hoy día. A pesar de estas nuevas circunstancias, que la ecología social debe afrontar, suscribo categóricamente las ideas que *La ecología de la libertad* propone, y no me siento en la necesidad de modificarlas, aparte de explicar ciertas metáforas que los ecologistas místicos han utilizado junto con los ecologistas sociales, aunque con propósitos muy diferentes. Lo que deseo hacer en esta introducción es constituir una visión más *equilibrada* de las ideas, interpretaciones y datos contenidos en este libro. *La ecología de la libertad* sigue siendo la declaración más extensa de mis ideas y de la ecología social en general y no deseo disminuir su posición entre mis escritos. El arco teórico de mi trabajo, si puedo llamarlo así, ha sido erigido con unos nueve libros, entre los que *La ecología de la libertad* puede ser considerado como la clave. Pero pediría a los lectores de este libro que consultaran también algunos de los otros trabajos que completan una perspectiva de la ecología social, principalmente *The Rise of Urbanization and Decline of Citizenship*, *Remaking Society* y *The Philosophy of Social Ecology*[2]. *Tomados en conjunto, estos trabajos proporcionan una extensa exposición de la ecología social tal y como existe hoy y forman la base para su desarrollo en el futuro.*

Por último, algún grado de repetición al preparar esta nueva introducción retrospectiva es inevitable. No es mi intención realizar un extenso panorama de la ecología social tal y como aparece en la introducción original, cuya lectura considero indispensable para la comprensión de este libro, pero hay temas que retomo aquí, como marxismo y ecología, que proporcionan al lector explicaciones más detalladas de mis puntos de vista. Esto no disminuye la necesidad de leer ambas introducciones: la original, que es una presentación más aclaratoria, y la introducción de la edición de Black Rose, más polémica.

Todos mis escritos están destinados a dar una visión coherente de las fuentes sociales de nuestra crisis ecológica y ofrecer un pro-

2 Murray Bookchin, The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship (San Francisco: Sierra Club Books, 1987), que Black Rose Books editará en rústica en 1991 bajo el título Urbanization Without Cities; Remaking Society (Montreal: Black Rose Books, 1989; Boston: South End Press, 1990); y The Philosophy of Social Ecology: Essays in Dialectical Naturalism (Montreal: Black Rose Books, 1990); «Thesis on Libertarian Municipalism», *Green Perspectives*, P.O. Box 111, Burlington, VT 05402.

yecto ecoanarquista de reestructuración de la sociedad según líneas racionales. Utilizo aquí las palabras *coherente* y *racional* de forma provocadora, pues estos términos son anatema para la mayoría de las ecologías místicas emergentes. Además, las uso para retar a un estado mental más abierto que se ha convertido íntegramente en parte de la condición humana en el mundo angloamericano en general y en muchas partes de Europa actualmente. El posmodernismo, y en particular sus formas más vulgares, ha tenido un efecto inquietante sobre la necesidad de la constitución de un cuerpo de ideas políticas radicales sociales coherente y racional. Con la «desconstrucción», las reivindicaciones de la razón misma están siendo desmembradas en nombre de la pasión por el «pluralismo» —una pasión que es comprensible ante el totalitarismo moderno pero que no puede ser justificada cuando tilda de «logocéntrico» a cualquier bien meditado cuerpo de ideas—. En esta forma extremadamente degradada, el posmodernismo califica a *logocéntrico* con adjetivos como *blanco, varón, occidental* y *europeo*, excluyendo todo debate ulterior. Vacilo en predecir qué nuevas modas están saliendo a la superficie en los campus universitarios y en los medios de comunicación, incluso mientras escribo esta introducción.

Nos enfrentamos a la dificultad de que poca gente parece saber ya cómo construir o desarrollar ideas. Se recogen de forma indiscriminada fragmentos intelectuales aquí y allá, como otros tantos artefactos desmembrados, inspirándose con completo aplomo en opiniones y tradiciones básicamente contradictorias. Ciertamente, cualquier intento serio de debatir racionalmente las preocupantes cuestiones de nuestro tiempo de forma coherente es tratado a menudo como un síntoma de psicopatología más que como un esfuerzo sincero por comprender el sentido del caos ideológico tan imperante hoy. Irónicamente, en su propio estilo quijotesco, el posmodernismo trabaja, frecuentemente de forma inadvertida, con una racionalidad propia que es, no obstante, opaca a sí misma, y a menudo se esfuerza por conseguir la coherencia cuya existencia le niega a sus críticos.

Las tendencias intelectuales que celebran la incoherencia, el antirracionalismo y el misticismo no son hoy meros síntomas de una intelectualidad decadente, literalmente la justifican y la fomentan. El masivo desplazamiento de intereses que experimenta mucha gente, el cual les aleja de inquietudes serias por las condiciones objetivas de vida —tales como las formas institucionales de dominación, el uso de la tecnología con fines explotadores y las realidades cotidianas del sufrimiento humano— y les lleva a un subjetivismo introvertido, que se centra de forma abrumadora sobre la psicología y las

motivaciones «escondidas»; el crecimiento de la industria cultural y las ansiedades intelectuales sobre temas universitarios como las carreras y la eminencia pedagógica, todo ello demuestra un sentimiento de descapacitación tanto en la vida social como personal.

Que las ecologías místicas se están volviendo populares hoy día no es una mera aberración intelectual, como tampoco lo es la popularidad del posmodernismo. Muy al contrario, esta popularidad expresa la incapacidad de millones de personas de hacer frente a la dura y desmoralizante realidad, de controlar la dirección tan fuertemente opresiva en que se está moviendo la sociedad. Por lo tanto, mitos, deidades paganas y sistemas de creencias del «Pleistoceno» y el «Neolítico» junto a sus sacerdotes y sacerdotisas proporcionan un sustituto de «realidad» al que el ingenuo acólito puede escapar. En efecto, cuando este énfasis en lo subjetivo se reviste de vapores místicos y rudimentarias extravagancias de imaginaciones calenturientas, cualquier reconocimiento de la realidad es disuelto por creencias en lo mítico. Lo racional es reemplazado por lo intuitivo y los palpables oponentes sociales son reemplazados por sus sombras, que serán exorcizadas mediante rituales, encantamientos y gimnasias mágicas.

Todas estas prácticas no son más que sustitutos socialmente inocuos para tratar los auténticos problemas de nuestros días. Los fantasmas de un lejano pasado, los productos de la imaginación de nuestros mismos antepasados, son invocados alternativamente como objetos que deben ser reverenciados en nombre de una «sabiduría de la tierra» que es en realidad tan inútil como lo somos nosotros en nuestras vidas cotidianas. La nueva «realidad» sustituta que se está convirtiendo en un rasgo general en nuestros días se filtra a través de los medios de comunicación de masas y la industria publicitaria, que están bien deseosas de nutrir, e incluso alabar, la proliferación de aquelarres, congregaciones de culto a la Diosa, variados cultos panteístas y animistas, devotos de las «zonas vírgenes» y acólitos ecofeministas —a los que puedo añadir un nuevo profesorado de la «ecología profunda» que está cada vez más preparado para alimentar a un público crédulo con maná «biocéntrico»—.

El hecho real más apremiante al que quizá los radicales de nuestra época no han hecho frente de manera adecuada es que el capitalismo hoy se ha convertido en una *sociedad*, no sólo en una economía. Las rivalidades, la mentalidad del crecer o morir y el caos del mercado se han infiltrado desde el terreno de la industria y el comercio, que en un tiempo estaban confinados a la vida económica, hasta la vida cotidiana de las relaciones familiares, personales, sexuales, religiosas y comunitarias. Esta invasión se refleja en el ego-

tismo sin aderezos, el consumismo, el arribismo, la sospecha mutua y formas sumamente transitorias de contacto humano, todo lo cual está bien extendido en nuestros días. En las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, hemos presenciado un desarrollo que no sólo ha producido la anomia de la «multitud solitaria», sino que ha tomado ahora la forma de un mundo totalmente mercantilizado en el que la gente se parece a los artículos que produce y consume. La fragmentación ha dejado de ser un simple malestar para convertirse en una ideología, una ideología que se conforma a —más que criticar— la condición humana imperante en la forma de un posmodernismo vulgar. La ideologías antirracionales actuales expresan más que rechazan el «mundo-vida» no pensante y egoísta tan frenéticamente poblado por los habitantes de los mercados de valores del mundo.

Estas ideologías, desde el posmodernismo al ecofeminismo, sirven para fascinar de forma sutil a los nuevos productos humanos con fuegos de artificio mentales, amuletos, hechizos y prendas brillantemente coloreadas que les prestan una pátina mística con que ocultar sus vidas vacías. El capitalismo no tiene nada que temer de parte de las ecologías místicas y «biocéntricas» o de sus caros artefactos. La burguesía se carcajea con facilidad de estos absurdos y está más que deseosa de convertirlos en nuevas fuentes de ingresos. Efectivamente, planteemos la cuestión sin rodeos: es el rendimiento, el poder y la expansión económica lo que interesa esencialmente a las *élites* del orden social existente, no las payasadas ni siquiera las protestas de los disidentes que se baten con fantasmas en lugar de con los centros institucionalizados de poder, autoridad y riqueza.

Mi propósito al desarrollar la ecología social durante las pasadas décadas ha sido francamente un propósito ambicioso: presentar una filosofía, una concepción del desarrollo natural y social, un análisis profundo de nuestros problemas sociales y medioambientales y una alternativa utópica radical —hasta el día de hoy nunca he evitado el uso de la palabra *utópico*— a la crisis social y medioambiental actual. Podría ser de utilidad seleccionar aquí algunas cuestiones que debieran ser añadidas al panorama general que presento en la introducción original.

Empezaré preguntando: ¿Cuál es el lugar de la humanidad en la evolución natural? Esta pregunta no tiene simplemente un carácter medioambiental, posee implicaciones sociales y filosóficas transcendentales. Los seres humanos y la sociedad humana en diversos aspectos son productos de la evolución natural; es más, los seres humanos están organizados anatómica y fisiológicamente por la evolución natural para interaccionar con la naturaleza no humana de forma productiva, como criaturas que conscientemente producen sus propios medios de vida con herramientas, máquinas y el despliegue organizado de su propia capacidad de trabajo. Como recalcaron Hegel y otros teóricos sociales radicales del siglo pasado, la interacción de la humanidad o «metabolismo» con la naturaleza no humana no sólo proporciona a los seres humanos los medios de vida, sino que los *define* como seres cada vez más conscientes y psicológicamente complejos. La emergencia de la humanidad a partir de la naturaleza no humana y la interacción diaria continuada con ésta no constituye sólo los medios por los que se mantienen materialmente, sino que es también una de las principales formas por las que se hacen conscientes de sí mismos como individuos y como especie extraordinaria. Llámelos *homo sapiens, homo faber, homo economicus* o lo que prefiera, su misma humanidad y las clases de sociedades que crean proceden en gran medida de sus esfuerzos por transformar la naturaleza no humana en un hábitat donde poder vivir la «buena vida» y con optimismo contribuir fructíferamente a la mejora de la evolución natural.

Por lo tanto, la pregunta de qué lugar ocupan los seres humanos en la evolución natural suscita algunas de las cuestiones sociales más fundamentales a las que se enfrentan los teóricos sociales: las formas en que es utilizado el trabajo humano, el papel de la técnica en la alteración del medioambiente y del espíritu humano, las formas de relación social que los seres humanos desarrollan en su trato con la naturaleza no humana, y —de suma importancia— la ética que formulan y mediante la que son guiados al interaccionar con el mundo que les rodea.

Tendré cuidado en esta introducción de no utilizar la palabra «naturaleza» sin añadirle un adjetivo que la califique. Existe una gran confusión como resultado de los muchos y a menudo contradictorios significados atribuidos a la palabra a lo largo del curso de la historia y la filosofía occidentales. (No fui menos remiso que otros en este aspecto cuando *La ecología de la libertad* fue terminado, hace una década.) En su inventario sobre «Algunos significados de la "Naturaleza"», Arthur O. Lovejoy y George Boas enumeran sesenta y seis definiciones, que van desde «nacimiento» a «materia» y luego nos dicen que su lista está «sin duda alguna incompleta».[3] No soy partida-

3 Arthur O. Lovejoy y George Boas, «Some Meanings of "Nature"», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Johns Kopkins, 1985; reimpreso, Nueva York: Octagon Books, 1965).

rio de las definiciones silogísticas unilaterales pero la multiplicidad de modos en que la palabra «naturaleza» ha sido definida oscurece enormemente el significado del término. Las opiniones sobre lo que es «natural» y lo que no es «natural», en realidad, sobre lo que constituye los «derechos de la naturaleza», son una importante fuente de confusión ética hoy día. Este es especialmente el caso de los partidarios de la «ecología profunda», para los que la «naturaleza» conlleva normalmente la muy estrecha y particular connotación de «zona virgen» —término que está absolutamente necesitado de explicación en una época en la que las actividades humanas han alcanzado directa o indirectamente las áreas más remotas del planeta, de tal forma que el impacto de dichas actividades cuestiona la noción misma de dicha expresión.

Para que nuestra capacidad de pensar no se paralice con una noción tan estrecha de la «naturaleza» como «prístina zona virgen» que una «humanidad» (otro término que necesita ser clarificado) supuestamente innatural invade y destruye, debemos decidir qué significa un término tan vago y con una carga emocional tan grande. Pues en un sentido muy amplio, *todo* es «natural» en tanto que existe —incluso a nivel subatómico, sea una mesa de plástico o los lobos de la tundra de Alaska—. Este sentido puramente materialista en que se define a la «naturaleza» puede ser mucho más global y a su manera más preciso que los estrechos o metafóricos usos del término. Pero desde un punto de vista *ecológico*, una definición tan general es simplemente vacua y carece del atributo ético crucial que llamamos *significado*.

Desde un punto de vista social y ecológico, la «naturaleza» —para los ecologistas sociales al menos— no es sencillamente todo lo que «existe». Es un *desarrollo evolutivo*, como pongo de relieve en este libro, que debería ser concebido como un proceso de millones de años de diferenciación imparable: desde el pulso de energía original que supuestamente dio lugar al «Big Bang», a la emergencia de partículas subatómicas y de las fuerzas que rigen el universo, a los complejos elementos de la tabla periódica, a la aparición de todos los cuerpos celestes de los que tenemos conocimiento, a las combinaciones de elementos en moléculas, aminoácidos, proteínas y demás, a o hasta la emergencia de seres orgánicos y sensibles sobre nuestro planeta. La naturaleza, en resumen, es un proceso evolutivo acumulativo desde lo inanimado a lo animado y por último a lo social, sea lo diferenciado que sea este proceso.

Siguiendo una tradición que data de los principios de la filosofía occidental, la naturaleza *no humana* puede ser designada como «primera naturaleza», en yuxtaposición a la naturaleza *social* creada por los seres humanos y llamada «segunda naturaleza». La ecología social está prácticamente sola al ocuparse de estos dos desarrollos de la «naturaleza-como-un-todo» como creación muy creativa y compartida más que como una antinomia oposicional y puramente dualista. Por el contrario, las ecologías místicas —con sus nociones «biocéntricas»— a menudo desdeñan los problemas de la humanidad y la segunda naturaleza; en realidad, tienden a venerar la primera naturaleza en el sentido de «zona virgen». Estas ecologías frecuentemente consideran a la especie humana como una aberración evolutiva, o, lo que es peor, como un absoluto desastre, un «cáncer» de la biosfera.

Lo que encontramos en las ecologías místicas es un crudo reduccionismo que ignora las ricas diferenciaciones que la evolución biótica ha producido y ve en su lugar una «unidad» y una «interconectividad» universales; que visualiza un «todo» sin diferenciaciones significativas. A este reduccionismo, la ecología social opone el panorama de una dialéctica evolutiva, del desarrollo y la emergencia, de la variedad y la diferenciación, en suma, del ajuste de la primera a la segunda naturaleza como un proceso *compartido* y *significativo*. La palabra «naturaleza» está preservada de forma deliberada en los conceptos de una primera y una segunda *naturaleza* para poner de relieve que ambas, la humana y la no humana, son el producto de la evolución natural como un todo —no de una Supernaturaleza, sea «inmanente», como muchas ecologías de orientación mística quisieran hacernos creer, o una vaga presencia en medio nuestro—. Incluso los escritores más ostensiblemente seglares de la «ecología profunda» tienden a exhibir una cierta cantidad de religiosidad; por definición, de hecho, hasta los acólitos más políticos del culto a la Diosa son implícitamente no naturalistas, si no explícitamente supernaturalistas. El uso indiscriminado de la palabra *sagrado* para referirse a los fenómenos naturales en las ecologías místicas expresa una creencia en la «santidad» del mundo no humano más que un significado de maravilla. De aquí la facilidad con que estas ecologías se prestan a lo sacerdotal y a la creencia en lo divino.

Por el contrario, la ecología social sostiene que si utilizamos la palabra *ecología* para describir nuestro punto de vista, es absurdo invocar deidades y fuerzas místicas para explicar la evolución de la primera naturaleza a la segunda. Ni la religión ni una visión espiritual de la experiencia tienen lugar en el léxico ecologista. O el término *ecología* se aplica a los fenómenos naturales *por definición* o se trata de una metáfora elegante para referirse a la conciencia descapacitada que fomenta el misticismo o un supernaturalismo absoluto.

A su vez, los ecologistas sociales utilizan la palabra *social* de un modo que está libre de la confusión negligente, a menudo metafórica, que lleva a una identificación de los grupos de animales, los rebaños y la ecocomunidades con la *sociedad*. Para la ecología social es básico que si bien los animales forman comunidades, no forman sociedades. La sociedad pertenece exclusivamente al terreno de lo humano, pues lo que distingue a una sociedad humana de una comunidad animal es la existencia de *instituciones* sociales. A este respecto, el punto de vista anarquista de la ecología social debe ser distinguido del de Pedro Kropotkin, que no solamente utilizaba la expresión *sociedades animales* como equivalente de *comunidades animales*, sino que creía que tenían su origen en un «instinto social». Quizás..., pero como veremos, este instinto no era en absoluto social en un sentido humano; ni concuerda con lo que conocemos como maleabilidad de la sociedad humana. La comunidad, en suma, puede ser considerada una condición necesaria para la socialidad de una clase u otra, pero ciertamente no es suficiente condición para explicar la existencia de la sociedad.

Efectivamente, las sociedades humanas son marcadamente diferentes de las comunidades animales. En primer lugar, las comunidades animales son relativamente fijas; algunos de los animales más «sociales», como la abeja, se comportan de forma exacta en respuesta al modo en que están genéticamente «programadas» y sus colmenas son simplemente grandes comunidades reproductivas. Por el contrario, las sociedades humanas están estructuradas alrededor de instituciones sumamente mutables, sean éstas tribales, esclavistas, feudales o capitalistas. Las sociedades tienen que ser defendidas y preservadas con un sentido de propósito deliberado. Es claro que en el caso de comunidades animales con algún grado de permanencia, sus miembros exhiben poca o ninguna intencionalidad consciente. Las sociedades humanas, sin embargo, no sólo son sumamente institucionalizadas y cambiables, sino que están revestidas de *ideologías* que pueden ser alteradas radicalmente dependiendo de las condiciones materiales y culturales, como demuestran de forma tan dramática las historias de todas las grandes revoluciones del pasado.

El uso que la ecología social hace de los términos *primera* y *segunda naturaleza* gana importancia cuando examinamos los datos específicos de la transición de la primera a la segunda naturaleza. Al rastrear las transiciones naturales de la primera a la segunda naturaleza, o lo que es lo mismo, de las comunidades no humanas a la sociedad humana, estuve más dispuesto a adoptar la tesis de Robert

Briffault sobre la dependencia infantil humana prolongada y la maduración —desarrollo que se centra en la asociación maternal de los primates— que los argumentos proto-sociobiológicos de Kropotkin de un «instinto social» genéticamente determinado; el cual, en realidad, está ausente en muchas especies animales avanzadas como el leopardo, e incluso en primates como el orangután.

Es más, la *jerarquía*, término estrictamente social, es exclusivamente característica de la segunda naturaleza. Hace referencia a sistemas institucionalizados y muy ideológicos de mandato y obediencia. Etimológicamente, esta palabra deriva del término griego antiguo que significa formas de organización sacerdotales. Grandes estragos provoca aplicar antropomórficamente la palabra *jerarquía* a diferentes entidades de la naturaleza no humana. Siendo un término social, *jerarquía* no puede ser aplicado a las llamadas relaciones de «dominio y sumisión» que se dan entre los animales, si es que existen verdaderamente. Muchas supuestas relaciones animales «jerárquicas» son en realidad muy arbitrarias y limitadas, como pongo de relieve en el libro. Difieren mucho funcionalmente de un grupo de individuos a otro dentro de las mismas especies. Y lo que es más importante, aplicar el término a comunidades animales despoja a la *jerarquía* de su carácter estrictamente social.

Se han producido aún mayores estragos al aplicar la palabra *jerarquía* a la relación de la humanidad con la primera naturaleza como un todo, especialmente al alegar que la humanidad «domina» a la primera naturaleza, o incluso para explicar las interrelaciones entre los fenómenos mineral, geofísico e inorgánico en general. Tales proyecciones antropomórficas de fenómenos específicamente intrahumanos son totalmente injustificables. Pero, pobre de mí, mis repetidas objeciones a la aplicación de imágenes antropomórficas del mundo social al no humano han servido de poco.

Incluso me han acusado hace poco de pensamiento «jerárquico» simplemente por observar que la humanidad ha sido dotada por la evolución natural de un grado de intelectualidad, una variedad de expresión, una flexibilidad física y una tradición cultural sin precedentes en el mundo biótico. Mi afirmación de que los seres humanos tienen la potencialidad de poner su conciencia al servicio de la evolución natural en una sociedad ecológica ha sido considerada por los «ecologistas profundos» como egoísta e incluso arrogante. Permítanme observar que los ecologistas sociales estuvieron entre los primeros en elaborar el concepto de jerarquía como parte de la teoría social radical de los años 60, y desde entonces se ha convertido en un cliché que sostiene, por ejemplo, las opiniones feministas radica-

les sobre la opresión de la mujer como fenómeno que afecta a todas las clases sociales. Que gente cuyos modos de pensar son patentemente antropomórficos, como los adoradores de la Diosa, y cuyas formas de interpretar el mundo no humano están estridentemente clasificadas por sexos, dirijan acusaciones de antropocentricidad contra la ecología social es desde luego un fenómeno curioso e intelectualmente descortés.

Decir que los seres humanos son *más avanzados* que otras formas de vida simplemente se refiere al hecho de que son más complejos, más diferenciados o están más plenamente dotados de ciertos valiosos atributos que otros. Permítanme subrayar que este hecho no significa en sí mismo que los humanos establezcan relaciones jerárquicas con la naturaleza no humana. Aunque seamos un grupo de organismos muy complejo y subjetivo, somos en realidad más dependientes del fitoplacton de los océanos —formas muy simples de vida—, que nos proporciona gran parte del oxígeno atmosférico, que el fitoplacton de nosotros. No obstante, ningún ecologista social argumentaría que simplemente en virtud de nuestra complejidad y subjetividad, *dominemos* de alguna forma a esas indispensables —aunque simples— formas de vida productoras de oxígeno. Retomo esta cuestión con más detalle más adelante en esta introducción, baste aquí decir que la mera existencia de *diferencias* —incluyendo las diferencias en la mayor o menor complejidad— no presupone o implica jerarquía, y menos en las relaciones entre los seres humanos y otras formas de vida.

En cuanto a la evolución cultural de la segunda naturaleza, el primer capítulo de *La ecología de la libertad* traza una clara diferencia entre las sociedades orgánicas igualitarias y las sociedades jerárquicas. Podemos considerar de modo razonable que las primeras comunidades humanas eran igualitarias, en las que las diferenciaciones basadas en la edad, el sexo y el parentesco eran funcionalmente complementarias entre sí, no basadas en el mandato y la obediencia. La sociedad orgánica es notable por su aproximación no jerárquica a la experiencia, sensibilidad que acepta diferencias en las personas tales como la edad y el sexo por sí mismas, sin clasificarlas en grupos de estatus jerárquicos. Las sociedades orgánicas normalmente ordenan sus planes institucionales según líneas complementarias, en las que las diferencias entre los individuos forman un *patrón* de relación más que un sistema de dominio y sumisión. Tales comunidades son mutualistas o complementarias en cuanto que se hacen responsables del bienestar de todos sus miembros, sin tomar en consideración sus capacidades. Sus miembros se respetan unos a

otros sin ejercer juicios que ciñen a las personas a roles de predominio y subordinación

Por el contrario, las sociedades jerárquicas están claramente orientadas hacia el estatus en formas con las que estamos bien familiarizados hoy día. Demasiadas culturas orgánicas comenzaron poco a poco a organizar esas diferenciaciones según líneas jerárquicas. Después de que los miembros de las sociedades orgánicas se coligaran en grupos de estatus que estaban a menudo basados tanto en el servicio como en el privilegio, la edad, el sexo y los lazos familiares fueron pronto institucionalizados en gerontocracias, patriarcados y fraternidades militares. Con el tiempo, estas disposiciones jerárquicas causaron la emergencia de *élites* sociales y económicas, y más tarde de clases económicas y burocracias estatales. La unidad que en un momento marcó la emergencia de la segunda naturaleza cedió paso a conflictos de intereses que enfrentaron severamente a lo humano contra lo humano, poniendo fin a la unidad primitiva pero inocente de los primeros grupos igualitarios.

La jerarquía emergió principalmente como un desarrollo *inmanente* dentro de la sociedad que fue transformando gradualmente a la humanidad, desde relaciones bastante igualitarias a una sociedad institucionalizada alrededor del mandato y la obediencia. El capítulo «La emergencia de la jerarquía» trata el desarrollo lógico y antropológicamente verificado hacia una sociedad jerárquica compleja, desde la gerontocracia, pasando por la patricentricidad, los gremios chamánicos, los grupos guerreros, y las jefaturas hasta llegar finalmente a formaciones similares a las estatales, incluso antes de que empezaran a emerger las clases. Todos estos estratos jerárquicos interactuaron de forma bastante compleja, transformando hechos biológicos, como la edad y el sexo, en formas claramente institucionales. Las innovaciones acerca del estatus fueron impregnadas de tradiciones respetadas que habían dado forma a la sociedad orgánica a fin de hacer a la jerarquía más socialmente aceptable para los dominados, y con el tiempo inculcarlos como inevitables en la mente popular.

La jerarquía ha tomado claramente muchas formas que, no obstante, comparten un rasgo común, son sistemas organizados de mandato y obediencia. A pesar de sus múltiples formas, es crucial que los que estudian la sociedad comprendan bien éstas y eliminen la jerarquía *per se*, no meramente reemplacen una forma de jerarquía por otra. El despliegue dialéctico de la jerarquía ha dejado a su paso un añejo detritus de sistemas de dominación que comprende formas étnicas, sexuales, de edad, vocacionales, urbanas/rurales y muchas otras de dominar a la gente; es en verdad un sistema elabo-

rado de dominio que los «análisis de clases» económicos y los enfoques estrictamente antiestatistas no ponen de manifiesto claramente. Para alcanzar definitivamente la libertad humana, este detritus debe ser sacado a la luz en toda su complejidad e interacciones.

No nos hará mucho bien sostener que todos los males del mundo derivan de un «patriarcado» monolítico, por ejemplo, o que la jerarquía se marchitará una vez que la mujer o los supuestos «valores femeninos» reemplacen a la «supremacía masculina» y sus «valores masculinos». Desde luego, la dominación jerárquica apenas si sería dañada si el llamamiento «revolucionario» de la líder feminista Susan Brownmiller fuera tenido en cuenta. «No soy de las que emplean la palabra revolucionario alegremente —escribe Brownmiller—, pero la integración total de la mujer en las fuerzas policiales (y por total me refiero al cincuenta por ciento, no menos) es una meta revolucionaria de la mayor importancia para los derechos de la mujer.» Uno se queda sin aliento ante esta exigencia ingenua y asombrosamente regresiva. No hay razón para creer que una fuerza policial con un cincuenta por ciento de participación femenina —y lo mismo en caso del ejército, la burocracia estatal o una junta de directivos corporativa— (dada la naturaleza misma de estas instituciones como inherentemente jerárquica) conduciría a una sociedad racional y ecológica.

Ni alcanzamos una mejor compresión de la emergencia del patriarcado —más propiamente dicho, patricentricidad, orientación social que privilegia al varón— al sostener, como hacen muchas ecofeministas, que la jerarquía emergió cuando el mundo rural «matricéntrico», tierno, amoroso y protector, del Neolítico temprano fue repentinamente arrasado por una invasión de guerreros patriarcales indoeuropeos a caballo. Que las invasiones jugaron un papel en la transformación de la sociedad orgánica en una sociedad jerárquica es un hecho que yo sería el último en negar. Pero utilizar las invasiones casi exclusivamente para explicar este desarrollo, como hacen ciertas ecofeministas, plantea la cuestión de por qué los invasores mismos eran jerárquicos. Tampoco puede ser explicada la emergencia de la patricentricidad por medio de una invasión que presumiblemente ocurrió en una parte del mundo, mientras que se desarrolló en muchas culturas remotas que no podían haber tenido ninguna interacción significativa unas con otras. Una «explicación» tan simplista supera toda credulidad y violenta no sólo los modos en que las culturas se afectan unas otras sino que se opone a los hechos históricos tal y como los conocemos hoy día. A este respecto, el estudio de Janet Biehl sobre las exageradas descripciones de las ecofeministas de las invasiones indoeuropeas o «kurganas» ilustra ampliamente estas cuestiones.[4]

La compleja dialéctica de la jerarquía en *La ecología de la libertad* desafía no sólo las simplificaciones introducidas por las ecologías mística y ecofeminista en los problemas de la dominación sino que también pone en cuestión las simplificaciones economicistas unilaterales que están arraigadas en el análisis de clases marxiano tradicional. No es mi deseo quitar importancia al dominio de clases en la explicación de los problemas ecológicos actuales, pero el dominio de clases debe ser situado en un contexto *más amplio* de jerarquía y dominación en general.

Si la llamada «concepción materialista de la historia» ha hecho algún progreso en el movimiento medioambiental es mayormente debido al hecho de que ciertos marxistas hoy día poseen una noción muy elástica de los escritos de Marx. Marx mismo definió *clase* en dos sentidos distintos. El primero era esencialmente negativo: «En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas que separan su modo de vida, sus intereses y su cultura de los de otras clases, y les coloca en franca oposición a éstos —escribió en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*—, forman una clase». Lo que hace que esta definición sea negativa es que presupone burdamente lo que intenta explicar. En *La ideología alemana*, no obstante, Marx y Engels definieron clase en un sentido más positivo o sustantivo. Aquí las clases son vistas como resultado de la división cada vez mayor del trabajo, la cual lleva a la familia patriarcal, a la sociedad esclavista, al feudalismo y, por supuesto, al capitalismo. Clase es principalmente definida en términos de posesión de la propiedad, sea esa propiedad las mujeres, los hijos, los esclavos, los siervos, el capital o la fuerza laboral del proletariado que la burguesía compra en el mercado laboral.

Así, la noción de clase está esencialmente ligada a la propiedad, incluso cuando la propiedad es poseída o dirigida corporativamente, bien por una *élite* de ciudadanos libres del mundo antiguo, por señores feudales del mundo medieval o por accionistas del mundo moderno. Básicamente, se forma un nexo de clase por quien posee o controla qué trabajo o el trabajo de quién es explotado económicamente. Si decimos que las clases están estructuradas alrededor de

4 Janet Biehl, *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics* (Montreal: Black Rose Books, 1991); publicado en Estados Unidos bajo el título *Rethinking Ecofeminist Politics* (Boston: South End Press, 1991).

la posesión y el control de la propiedad, las jerarquías constituyen fenómenos más sutiles y más escurridizos, basados no sólo en hechos biológicos como la edad, el sexo y las diferencias parentales, por ejemplo, sino también en hechos sociales como la etnocentricidad, el control burocrático y el origen nacional. Estos «hechos» no están estrictamente marcados por funciones económicas o explotadoras. Incluso alcanzar estatus y prestigio puede significar entregar la propiedad de uno hasta el punto de la total indigencia, como en las ceremonias potlatch de los indios de Norteamérica.

Marx elaboró una profusión de ideas sociales y económicas en su enorme colección de escritos, pero la base economicista de su visión social ha resultado ser demasiado simplista; ni podemos deshacernos de la base economicista de su definición de clase adornándola con toda clase de rasgos culturales. Las sutilezas de la noción marxiana de alienación y materialización, tan inspiradora para los modernos teóricos neomarxistas, no puede ser separada de su abrumadora preocupación por el proceso del trabajo y el producto como artículo producido para el intercambio, o más fundamentalmente, su visión del papel hegemónico del proletariado en el cambio de la sociedad, noción que ha fracasado manifiestamente en nuestros días.

Pero la base economicista de las clases, especialmente el control y uso del excedente de mano de obra, es particularmente importante desde el punto de vista del profundo drama histórico que Marx heredó de la Ilustración, pues descansa exactamente sobre la noción marxiana de que la primera naturaleza es sobre todo un «reino de necesidad», de materias primas inevitablemente escasas que el trabajo humano debe dificultosamente extraer, trabajar y terminar en forma de objetos útiles. Si nos remontamos al mito bíblico del «pecado original», este drama asigna a la primera naturaleza el papel de reino «escaso», «intratable» y mezquino, reino que el trabajo debe en cierto sentido «domesticar» o, al menos, soportar como una forma de «castigo» por los crímenes de Adán y Eva. La economía decimonónica añadió un toque fatalista personal a este drama teológico al definirse literalmente como estudio de recursos escasos frente a necesidades ilimitadas —de donde le viene a la economía ser considerada hoy como la «ciencia deprimente»—.

El marxismo secularizó radicalmente este mito y lo extendió a fin de abarcar el cuadro completo de la historia humana. Una vez que surgieron las clases, según Marx, adquirieron su razón de ser porque el objetivo histórico último de proporcionar la «buena vida» a la humanidad hacía necesaria la dominación de la primera naturaleza. La dominación de la primera naturaleza, por su parte, requería la

movilización de la mano de obra por una clase privilegiada y supervisora de dirigentes y explotadores. La explotación de los seres humanos en el proceso de producción —en realidad el uso de cuerpos humanos como máquinas— fue así, para Marx, el primer paso técnico hacia la puesta a disposición de la humanidad de la primera naturaleza, cuya liberación sería definitivamente completada con la consecución del comunismo.

Por loable que el fin último de Marx pueda haber sido, nunca en el transcurso de la historia ha aparecido una apología más aparentemente razonable de la existencia de las clases y el dominio del Estado, y pocos han proporcionado mejores excusas para la dominación que ésta. Lo que hizo de la versión de Marx de este triste drama algo único fue que lo transformó en una épica heroica: una vez que la primera naturaleza fuera domada, dominada y libremente abierta a la «explotación» no habría razón para la continuación de la existencia de clases y estados. Como resultado de una revolución proletaria, la «humanidad» tomaría posesión de lo suyo como consecución de sus potencialidades protectoras, intelectuales y artísticas.

No me propongo detenerme en todos los aspectos de este drama simplista. El «drama» de la ecología social es fundamentalmente diferente del precepto bíblico y el socialismo marxista. La primera naturaleza no es ni mezquina ni intratable. Más bien, concebida como un proceso *del desarrollo* —en oposición a la visión estática y de postal de «las zonas vírgenes» que frecuentemente pasa por «naturaleza» en la «ecología profunda»— es extraordinariamente fecunda, y está marcada por una riqueza cada vez mayor de diferenciación, complejidad neural y formación de nichos ecológicos diversos. Es cierto que el planeta contiene lugares inusualmente inhóspitos para la vida, pero la primera naturaleza puede ser considerada un duro «reino de la necesidad» principalmente en términos de las «necesidades» insensatas que se espera satisfaga. Si esas necesidades se volvieran extravagantes o completamente irracionales, la fecundidad de la primera naturaleza parecería reducirse, en relación con las necesidades con las que es sobrecargada. Este sería claramente el caso si nuestra interpretación de la «economía de la naturaleza» fuera lastrada con el concepto de «deseos insaciables» en oposición constante a recursos limitados, concepto que está desgraciadamente implícito en la discusión de Marx sobre las necesidades en el volumen tercero de *El capital*. Ciertamente, en los seres humanos, las «necesidades» están tan condicionadas por la sociedad que deben ser tratadas como problemas sociales, no simplemente como cuestiones geofísicas o de cantidad de población. Baste decir aquí que la evolución es un proceso en

continua diferenciación en el que organismos cada vez más complejos emergen a partir de otros relativamente simples —proceso en el que la vida, hablando de modo general, se hace cada vez más compleja, cada vez más neuralmente flexible y cada vez más diferenciada, a pesar de la tendencia de muchas especies a volverse excesivamente especializadas y cautivas dentro de nichos ecológicos limitados—.

La visión de la primera naturaleza como intratable o «mezquina» se opone pues al énfasis que hace la ecología social sobre la variedad y la multitud de formas de vida que encontramos en los registros fósiles y en el mundo que nos rodea. Que las cosas vivientes comen o son comidas, que sufren a causa de accidentes, por ser presas de otras, o en la lucha por la supervivencia —todo lo cual las expone a los procesos selectivos que determinan si continuarán viviendo o desaparecerán— no es una cuestión debatible en la visión de la ecología social sobre la primera naturaleza. No obstante, siguiendo en gran medida la tradición de *El apoyo mutuo* de Kropotkin, la ecología social *también* hace hincapié sobre que la supervivencia de los seres vivos depende enormemente de su capacidad para ayudarse unos a otros. Este «apoyo mutuo», para utilizar las palabras de Kropotkin, y particularmente el proceso de diferenciación y la variedad de hábitats que la evolución crea, abre nuevas avenidas de desarrollo biótico a especies existentes o emergentes. Dependiendo de hasta qué punto las formas de vida se desarrollan neurológicamente, éstas son capaces de hacer elecciones rudimentarias al adaptarse a nuevos ambientes o al crear nuevos nichos para ellas mismas.

El incremento de la subjetividad convierte a los organismos en una fuerza *activa* en su propia evolución, no son meros objetos pasivos de la selección natural. Su supervivencia y desarrollo comienza a depender entonces de los juicios rudimentarios que hacen al interactuar con y alterar su propio medioambiente. Comienzan a hacer elecciones —a veces incluso muy complejas— y exhiben una débil forma de intencionalidad que podemos asociar de modo apropiado a formas rudimentarias de libertad. Mirando atrás en el tiempo, es justo decir que la evolución natural no es el «reino de necesidad» estrecho y restrictivo que Marx designó como naturaleza, sino un desarrollo muy fecundo que exhibe un esfuerzo hacia la conciencia y la libertad, por muy débiles que estas cualidades puedan parecer incluso en organismos no humanos sumamente complejos.

No estoy afirmando que existan fines predeterminados o un *telos* en la evolución natural que guíe el desarrollo de la vida de modo inexorable hacia la conciencia y la libertad. Pero insisto en que la *potencialidad* para alcanzar conciencia y libertad existe. Se invita al

lector a considerar este desarrollo como una mera tendencia, como una posibilidad razonable o simplemente como un hecho contundente respaldado por los registros fósiles, no como una supuesta «ley de la naturaleza». En cualquier caso, existe una rica tradición en la filosofía occidental que describe una sutil gradación de vida desde formas de vida muy simples a la emergencia de seres sensibles complejos —seres que también *cambian su medioambiente para hacer frente a sus propias necesidades de supervivencia*—. A partir de una mínima noción de autoconservación orgánica, creo que podemos argumentar de forma razonable que existe un impulso que conduce de la reacción pasiva a la interacción activa, de la intencionalidad a la elección y, finalmente, al pensamiento conceptual y la previsión. Llamo a este enfoque de la evolución *naturalismo* dialéctico, para poder distinguir su dialéctica procesual de las leyes completamente mecanicistas del materialismo dialéctico propuesto por escritores como Engels y del idealismo dialéctico de Fichte y Hegel.

Finalmente, la evolución natural ha producido efectivamente seres —los seres humanos— que pueden actuar racionalmente en el mundo, guiados menos por el instinto que por una rica intelectualidad arraigada en el pensamiento conceptual y en complejas formas de comunicación simbólica. Estos seres *pertenecen* al mundo biótico como organismos, mamíferos y primates, no obstante, están *apartados* de él por ser criaturas que producen esa vasta serie de artefactos culturales y asociaciones que llamamos segunda naturaleza.

La segunda naturaleza consiste en gran parte en los instrumentos que los primeros humanos desarrollaron a lo largo de medio millón de años o más, los hábitats que crearon voluntariamente para su seguridad y bienestar y la vida social organizada que institucionalizaron primero como familias, luego como bandas, tribus, jerarquías, clases y el Estado, y, finalmente, logros culturales tales como la filosofía, la ciencia, la técnica y el arte. Este desarrollo cultural es únicamente humano. Las sociedades humanas no están sólo compuestas de instituciones definibles pero mutables que han cambiado radicalmente en el transcurso de la historia social; también incluyen ideologías igualmente definibles pero mutables que racionalizan la existencia de diversas instituciones, una cultura ricamente elaborada que encuentra su expresión en un amplio lenguaje simbólico y un archivo histórico escrito, todo lo cual no tiene precedentes en el mundo no humano.

Incluso más inaudito es el punto hasta el que la segunda naturaleza cambia a la primera naturaleza. Cambios radicales, de un

inmenso significado, fueron a menudo producidos, además, por pueblos aborígenes, si bien a una escala que fue ampliamente sobrepasada por los llamados «industrializados». Examinaré los cambios realizados por las sociedades aborígenes posteriormente en esta introducción. Lo que es importante recalcar por ahora es que la segunda naturaleza puede ser distinguida de la primera naturaleza no porque los seres humanos sean menos «animales» que los seres no humanos, sino, muy al *contrario*, porque es *parte de su misma animalidad procurar estos cambios, como haría cualquier ser viviente si pudiera.* La gente cambia a la primera naturaleza en virtud de sus dotes *naturales* para pensar conceptualmente, para crear instrumentos extrabiológicos y máquinas, y para hacerlo con un alto grado de organización colectiva e intencionalidad que es profundamente diferente del comportamiento y las habilidades de los seres no humanos. Estas inauditas capacidades humanas para la supervivencia no son sólo un producto de la evolución natural, sino que abren un terreno aún más nuevo de potencialidad —la potencialidad para evolucionar según líneas *sociales* y producir una segunda naturaleza que afecte profundamente a la evolución y formas de vida de la primera naturaleza—.

Una vez que la sociedad humana emerge finalmente como un fenómeno claramente mundial, no tiene significado hablar de cuestiones ecológicas en términos estrictamente biológicos. En realidad, nos guste o no, casi toda cuestión ecológica es también una cuestión social. De hecho, como veremos, casi todos los trastornos ecológicos actuales tienen su origen en trastornos sociales. De ahí mi convicción de que un movimiento medioambiental serio hoy día debe estar basado en la ecología *social* si quiere ser intelectualmente coherente, perspicaz y pertinente para el medioambiente.

Digo esto con afán provocador en una época en la que ha salido a la luz una enorme cantidad de literatura que intenta alejar la atención pública de las cuestiones sociales y centrarla en los fenómenos socialmente neutros como la tecnología *en sí*, más que en la matriz social de la técnica; en la ciencia *en sí*, más que en la reducción de la razón a una «habilidad» medios/fines para ser utilizada con fines instrumentales. Impregnando estos esfuerzos más bien simplistas por alejar la atención pública de las bases sociales de nuestros problemas ecológicos está ese mismo misticismo ubicuo y ese teísmo que, en una época de discapacitación social, fomentan una proclividad a un escape supernatural. Entre los radicales ecologistas, la confrontación con los desoladores problemas del calentamiento del planeta, la reducción de la capa de ozono y otros efectos del crecimiento

producido por la acumulación de capital está lentamente cediendo terreno a celebraciones atávicas del Neolítico y el Pleistoceno míticos. Y mientras esta basura se va sedimentando sobre el movimiento ecologista, incluso la confrontación misma es tachada de ser «perjudicial» y de «fomentar la división».

Y sin embargo, pocas veces los *verdaderos* perjuicios y divisiones de la segunda naturaleza se han visto más necesitados de ser confrontados que hoy, cuando está en cuestión la supervivencia misma de la biosfera. Como tampoco podemos ignorar las profundas divisiones de la sociedad que tienen su origen en las jerarquías y las clases. Ya no se puede hablar de «humanidad» del modo que se habla de especies de carnívoros y herbívoros, es decir, como grupos de seres biológicos bastante uniformes cuyos individuos son esencialmente iguales. Utilizar palabras ecuménicas tales como *humanidad, nosotros, pueblo*, y otras similares en un sentido puramente biológico cuando debatimos asuntos sociales es burdamente engañoso. Aunque los seres humanos son ciertamente mamíferos, como los osos, los lobos o los coyotes, ignorar las divisiones jerárquicas y de clase que la segunda naturaleza ha producido entre ellos es crear la ilusión de una comunalidad que la humanidad no ha alcanzado en absoluto. Esta visión ecuménica de la especie humana sitúa a los jóvenes y los viejos, las mujeres y los hombres, los pobres y los ricos, los explotados y los explotadores, a la gente de color y a los blancos, a *todos*, en un pie de igualdad que no tiene nada que ver con la realidad social. Todos, a su vez, a pesar de las diferentes cargas que se ven obligados a soportar son hechos responsables en la misma medida de los males de nuestro planeta. Sean niños etíopes hambrientos o magnates de los negocios, todos son considerados igualmente culpables de producir los problemas ecológicos actuales. Los problemas ecológicos son *desocializados* y replanteados en términos genéticos, psicológicos, personales y puramente subjetivos de forma que ya no poseen contenido político o económico alguno. Y este enfoque casi convencional no sólo esquiva las raíces profundamente sociales de los trastornos ecológicos actuales, sino que impide a innumerables personas comprometerse en una práctica que pudiera producir un cambio social efectivo.

La tendencia de los ecologistas místicos a hablar de la crisis ecológica que «nosotros» o la «gente» o la «humanidad» ha creado le hace fácilmente el juego al estrato privilegiado que está más que deseoso de culpar a todas las víctimas humanas de una sociedad explotadora de los males sociales y ecológicos de nuestro tiempo. Esta miopía política y la insensibilidad social que engendra es peor que

ingenua, es, en el mejor de los casos, patentemente obscurecedora, y en el peor, absolutamente reaccionaria.

Por consiguiente, dada la emergencia de la jerarquía y la dominación, las divisiones que asolan a la sociedad son cuestiones cruciales que la ecología moderna debe confrontar y desafiar seriamente. Debo hacer hincapié en que tenemos que saber *cómo* surgió la jerarquía si pretendemos desbaratarla. Debemos explorar la naturaleza de la dominación en todas sus ramificaciones si pretendemos eliminar las patologías de la segunda naturaleza —que evidentemente no podemos hacer a menos que transcendamos los ingenuos puntos de vista «biocéntricos» que equiparan a los seres humanos con los mosquitos en términos de un «valor intrínseco» común, cualquiera que sea el significado de esa expresión—. Sin una idea clara acerca de la naturaleza de la jerarquía y la dominación, no sólo no podremos comprender cómo interactuan lo social y lo biótico, sino que no podremos darnos cuenta de que la *idea* misma de dominar a la primera naturaleza tiene su origen en la dominación de lo humano por lo humano, y perderemos el poco entendimiento que poseemos sobre el origen social de nuestros problemas ecológicos más graves.

Por la misma razón, desvirtuaremos flagrantemente las potencialidades de la humanidad para jugar un papel creativo en el desarrollo no humano además de en el humano. Despreciaremos el hecho —y tal desprecio está muy de moda entre los teóricos de la ecología «profunda»— de que la capacidad humana de razonar conceptualmente, de hacer herramientas e inventar tecnologías y de comunicarse por medio de un repertorio lingüístico simbólico puede ser usada para el bien de la biosfera, no simplemente para dañarla. Lo que es de esencial importancia en la determinación de si los seres humanos fomentarán creativamente la evolución de la primera naturaleza o si serán sumamente destructivos para los seres humanos y no humanos por igual es precisamente la clase de sociedad que establezcamos, no sólo la clase de sensibilidad que desarrollemos.

Lo cual no quiere decir que en una sociedad ecológica el león se tumbe al lado del cordero o que la biosfera se transforme en una amorosa quietud con el bálsamo de la bondad humana. Pero desde luego, la primera naturaleza puede volverse más fecunda para la vida no humana tanto como para la humana, y la intervención de una racionalidad humana y una técnica ecológicamente orientadas podrían fomentar muchos avances evolutivos, avances que disminuirían los efectos perjudiciales de los nocivos accidentes y sucesos fortuitos que pueden ocurrir cuando se deja a la evolución en manos de la «Madre Naturaleza» solamente. Por otra parte, dependiendo de

la clase de sociedad que construyamos, puede surgir un nuevo reino de posibilidad en el que una racionalidad juiciosa pueda atenuar la necesidad ciega, y el interés y la protección humanos puedan disminuir el sufrimiento inútil.

¿Es éste un argumento a favor de la creencia —que le imputan a la ecología social muchos ecologistas «biocéntricos»— de que la especie humana es «superior» o «más importante» que todas las demás formas de vida? ¿De que los humanos pueden «dominar» la biosfera? El uso de las palabras *superior* y *más importante* es deliberadamente peyorativo cuando lo aplican los «biocentristas» a la ecología social. Si estos términos se usan para apoyar las exigencias de la humanidad de poseer un «rango, posición o autoridad más altos», por citar la definición del diccionario de *superior*, cualquier imputación de que la ecología social sostiene tal punto de vista es o el resultado de la ignorancia o simplemente deshonesto. Por mi parte, en ninguno de mis escritos utilizo la palabra *superior* para indicar la relación de los seres humanos con los no humanos. Que los seres humanos se diferencian de modo significativo de los seres no humanos es, no obstante, un hecho que incluso los místicos más ingenuos se ven obligados a admitir, a riesgo de perder todo contacto con la realidad.

Dada la constelación de diferencias que distinguen a los seres humanos de formas de vida no humanas, diferencias que desde luego han sido producidas por la evolución natural misma, es justo decir que algunas especies son más flexibles que otras en su capacidad para adaptarse y que poseen sistemas nerviosos más complejos que les dotan de la posibilidad de hacer elecciones más apropiadas de entre las sendas evolutivas, las cuales contribuyen a su supervivencia y desarrollo. En resumen, puede decirse que son más avanzadas en su forma de enfrentarse a *nuevas* situaciones que otras especies menos flexibles y menos desarrolladas neurológicamente. Lo cual de ninguna manera significa que una forma de vida más *avanzada dominará* o *deba dominar* a formas de vidas menos avanzadas. La noción de que una forma de vida más avanzada es más «dominadora» es una imagen totalmente antropomórfica, y refleja ideologías elitistas que justifican la dominación, no relaciones que deban existir necesariamente en el mundo natural o, para el caso, social. Es un ejemplo característico de muchas ideologías de la dominación que se han proyectado hacia la primera naturaleza para establecer, entre otras cosas, el mandato y la obediencia como hechos *inmutables* de la vida. En realidad, puede argumentarse que cuando la sociedad se vuelve más racional, elimina clases y jerarquías y sufre cambios en la sensibilidad que están marcados por un respeto profundo por la

vida; menos probable es que términos como *superior* y *más importante* tengan algún significado para la gente, ya sea en sus relaciones con otras personas o en sus relaciones con otros seres vivos. Efectivamente, cuanto más completamente desarrollada esté la humanidad, cuando su equipamiento espiritual e intelectual hayan sido refinados por una cultura racional, más sensible se volverá en sus ideas sobre la naturaleza no humana y en su interés por la misma.

Ya que en gran medida la razón, la ciencia, la tecnología e incluso el conocimiento y el talento han sido históricamente puestos al servicio de la jerarquía, a muchas personas con una preocupación por la ecología les parece que son antitéticos de la libertad, del sentimiento de protección y de una visión ecológica. Nos acobardamos ante palabras como *tecnología*, *ciencia* y *lógica* como si fueran fuerzas totalmente autónomas y concretas que tuvieran un carácter opresivo sobre todos los contextos sociales, sin tomar en consideración sus bases éticas. Que animales más avanzados que otros no necesiten —y en realidad *no* lo necesitan— «dominar» a seres menos avanzados parece escapárseles totalmente a los partidarios de la ecología mística y a sus retoños deístas y «profundos».

Y así llegamos a uno de los temas más debatidos —y al mismo tiempo uno de los más sofistas— en la filosofía ecológica hoy día: la noción de que el «valor intrínseco» está igualmente repartido entre todas las especies. Donde la ecología social ve avances en el desarrollo evolutivo, los «biocéntricos» defensores del «valor intrínseco» ven simplemente una dispersión de atributos moralmente equiparables entre las especies, de modo que los «derechos» de los virus a «sentirse realizados» pueden ser equiparados a «derechos» similares de los osos pardos o de modo que los «derechos» de los osos pardos pueden ser equiparados a los de los seres humanos. De todo, supuestamente, puede decirse que posee igual «valor intrínseco». Las ofuscaciones que estas ilusiones «biocéntricas» y sus implicaciones misantrópicas han introducido en el pensamiento ecológico actual no pueden ser infravaloradas.

La primera naturaleza puede ser considerada razonablemente como la *base* de una ética ecológica o, si lo prefiere, como la condición necesaria para un comportamiento moral. La ecología social, al concebir la primera naturaleza como una tendencia evolutiva hacia una mayor subjetividad, ve en el logro de una «naturaleza» relativamente «libre», racional y consciente de su existencia el establecimiento de una sociedad ecológica. Pero como he argumentado a menudo, la primera naturaleza en *sí misma* no es ética. La «Madre Naturaleza», o cualquier otro lazo parental de cualquier género que deseemos asignar al planeta, no siempre es «la que más sabe», como atestiguan los muchos restos fósiles de especies extraordinarias pero extinguidas. De hecho, es posible que no sepa nada en absoluto, como incluso James Lovelock, el coartífice de la «hipótesis Gaia», afirma. Si nos fijamos, por ejemplo, en la sorprendente semejanza entre el comportamiento en el acecho de un gato doméstico que no ha comido nunca nada más que comida de lata y el de una leona de la sabana africana, podemos razonablemente cuestionarnos si incluso animales bastante avanzados «saben» algo más allá de lo que sus instintos les han comunicado y de las rudimentarias técnicas de supervivencia que han adquirido con los agotadores desafíos que plantean el comer y el arriesgarse a ser comido. Si bien la versatilidad del comportamiento animal no debería ser minimizada, lo que la mayoría de los animales aprenden o «saben» está normalmente limitado por la simple experiencia cotidiana y sus formas de comunicación relativamente restringidas.

Sin embargo, en lo que se refiere a las cuestiones *éticas*, ninguna especie animal o vegetal ha formulado nunca un «contrato social» con un reconocimiento mutuo de derechos y deberes individuales, por muy complejas que sus interacciones puedan ser. A pesar de las creencias de escritores como Kropotkin, que vio relaciones mutualistas entre las formas de vida como precursores del comportamiento ético, esas relaciones no son normalmente conscientes. Y mucho menos consisten en las responsabilidades conscientes y el comportamiento razonado que llamamos ético. En realidad, la noción de «valor intrínseco» en la naturaleza no humana es simplemente un oximoron. Los seres humanos pueden tener un profundo sentido de protección, empatía e incluso amor por otras formas de vida, pero que consideren cualquier principio ético como *inherente* en la primera naturaleza es tan ingenuo como la práctica medieval de juzgar y ahorcar a lobos cautivos por su comportamiento «criminal».

Para bien o para mal, los seres humanos son los *únicos* agentes éticos que existen. La ética como tal literalmente apareció en el planeta con la emergencia de los seres humanos en el transcurso de la evolución, al igual que la vida como tal apareció con la emergencia de proteínas que se libraron a una actividad metabólica y reproductiva. Los humanos —y sólo los humanos— institucionalizan su comportamiento en relaciones que están claramente basadas en derechos y deberes reconocidos y en responsabilidades éticas racionalmente justificadas. Como muestro en este libro, los sistemas éticos humanos han sido respaldados de formas diversas por la costumbre o formas

tradicionales de comportamiento, por la moral o comportamiento dirigido por mandatos, o por la razón o pensamiento lógico y conceptual.

Pero incluso si admitimos que estas formas de comportamiento difieren considerablemente entre sí, los humanos han sido los únicos agentes éticos del mundo, del mismo modo que han sido los únicos en formar sociedades institucionalizadas mutables y las ideologías necesarias para apoyarlas o cambiarlas. La primera naturaleza no es nunca «cruel» o «amable», «despiadada» o «protectora», «buena» o «mala». La ética, efectivamente, nació con la sociedad humana del mismo modo que es seguro que el metabolismo nació con la emergencia de la vida. El «valor intrínseco» o cualquier otro valor que concedamos a los animales son un producto del artificio humano que proyectamos sobre el mundo y que de hecho no tiene valores «inherentes», del mismo modo que en los cuentos de hadas proyectamos el habla e intenciones humanas en lobos «malos», cerdos «tímidos» y zorros «astutos».

Lo mismo puede decirse de los «derechos» que los «biocentristas» atribuyen a las formas de vida en nombre del «valor intrínseco», por no hablar de los arroyos, rocas, bosques, montañas y demás. Los «derechos» no se generan nunca espontáneamente en la primera naturaleza, ni existe la menor evidencia de que la flora, la fauna y las rocas los «reclamen», para sí mismos o para otros. Muchos animales exhiben apego unos por otros, especialmente en las relaciones maternales y filiales entre formas avanzadas de vida. Pero la «Madre Naturaleza» es particularmente despreocupada considerada en general y está claramente desprovista de obligación ética. Por mucho que deseemos poblar metafóricamente el mundo de deidades «inmanentes» o «transcendentales» que reflejen antropomórficamente nuestras concepciones de *nosotros mismos* y los tipos de comunidades que desearíamos desarrollar, la naturaleza sigue siendo el dominio de la vacuidad ética.

Este vacío sólo puede ser llenado con los derechos y obligaciones que los humanos conscientemente le entregan. Cualesquiera «mérito», «valor» y «derechos» que existen en la primera naturaleza son *derechos otorgados* —derechos que únicamente los seres humanos confieren a los animales, plantas, rocas, arroyos y similares—. No se pueden derivar «derechos» de una noción mística de «valor intrínseco» que sencillamente no tiene significado sin la mediación humana, ni han precedido jamás a la aparición de la humanidad en la evolución natural.

Tampoco puede sostenerse que las formas de vida de la primera naturaleza estén impregnadas de «respeto» mutuo unas por otras. Ningún organismo no humano «respeta» a la «Madre Naturaleza» —ni sabe que existe como algo más que un hábitat—. De hecho, cada especie animal sólo trata de *sobrevivir*. No muestra ninguna consideración evidente por el «valor», intrínseco o lo que sea, de su entorno o de las otras formas de vida que lo pueblan. Los lobos se comerían al último caribú vivo si tuvieran hambre y los ungulados mordisquearían los últimos restos de vegetación sobre la tierra si necesitasen alimento. Sería difícil explicar el tremendo rastro de extinción de especies desde el período Cámbrico, hace unos 500 millones de años, hasta el Pleistoceno, si no fuera por el hecho de que tanto la predación como los factores geofísicos acabaron con la existencia de innumerables formas de vida sin ninguna evidencia de «respeto» mutuo, «sabiduría de la Tierra» o sensibilidad basada en el «valor intrínseco».

No estoy afirmando con esto que *no* debiéramos otorgar derechos —incluso judiciales, como el juez William O. Douglas intentó hacer— a las especies no humanas o mismo a los bosques, los arroyos y ciertas formaciones geológicas, pongamos por caso. Desde una posición práctica, hacerlo sería un modo inestimable de conservar y expandir ecocomunidades que deberíamos preservar por una buena cantidad de razones que no necesito mencionar aquí. Pero el hecho de que una sociedad sumamente pervertida haya mostrado poca buena voluntad por respetar el mundo no humano no debería ser utilizado como base para difamar la única forma de vida —los seres humanos— que es *capaz* de pensar, debatir y, con los necesarios cambios sociales, otorgar eficazmente derechos a la primera naturaleza. Cualesquiera sean los derechos u otras formulaciones éticas que desarrollemos en una ética ecológica, el hecho es que *nosotros*, como especie, somos los únicos agentes éticos del planeta capaces de formular estos derechos, otorgarlos y comprobar que son respetados. Que estos derechos sean formulados y defendidos, debo insistir, depende abrumadoramente de la clase de sociedad que creemos y de la sensibilidad que ésta fomente —no depende de la mistificación de una extraordinariamente ignorante o «indiferente» «Madre Naturaleza» o de la creencia en una «Diosa Tierra» que no posee más realidad que las fábulas antropomórficas de Perrault—.

En la medida en que sólo los seres humanos poseen una capacidad sin precedentes para crear sistemas éticos que conceden valor a otras formas de vida, claramente poseen un *valor especial* por derecho propio. En la medida en que son capaces de ser completamente conscientes de su comportamiento y de su impacto ecológico, son

seres extraordinarios de la biosfera, pues ninguna otra forma de vida posee esta notable consciencia. Las nuevas complacencias misantrópicas que minusvaloran groseramente a los seres humanos afirmando que «Gaia» puede prosperar sin ellos son tan estúpidas como despreciables. Esta declaración despoja a la evolución orgánica de todo sentido más allá de la mera supervivencia, de toda exultación en la emergencia natural de atributos como el pensamiento conceptual y el lenguaje simbólico. Al situar las capacidades de los seres humanos y su intelectualidad en un nivel de igualdad con las habilidades animales para la supervivencia, los «biocentristas» denigran absolutamente esa especie única, así como la intelectualidad en sí misma. Con una interpretación de la vida tan limitada y reduccionista, uno podría preguntarse por qué «Gaia» debería ser amada de entre el torbellino cósmico de galaxias y cuerpos celestiales maravillosos.

La insidiosa devaluación de los logros humanos que promueven las ecologías místicas va acompañada de un odio por todo lo que es específicamente humano: un odio a la razón, la ciencia, el arte y la innovación tecnológica en casi todas sus formas. Sostener, como ha hecho hace poco un «ecologista profundo», que la mente humana es moralmente comparable a las «habilidades náuticas de los pájaros, al sonar natural de los delfines y a la intensa socialidad [!] de las hormigas» es ignorar el hecho de que la mente humana sabe más sobre los atributos específicos de estos animales que ellos de sí mismos. Además, los humanos, en virtud de su intelectualidad y habilidades técnicas, poseen la capacidad de comprender esos atributos hasta el punto de que pueden inventar formas de duplicarlos e incluso de superarlos. Bajo el juicio —o la falta del mismo— de nuestros «ecologistas profundos» hay un desprecio muy de moda por las potencialidades y la creatividad de la mente, un desprecio que tiene sus raíces sociales en la tradición angloamericana del empirismo, en el *Zeitgeist* místico dominante, en una reacción individualista a una sociedad cada vez más opresora y en una emergente disposición al odio a uno mismo que se proyecta en la vida humana y va acompañada de una predecible y compensadora «reverencia» por la naturaleza no humana.

Si admitimos que la ética es una creación eminentemente humana, que los seres humanos pueden añadir sentido a la primera naturaleza en virtud de sus poderes interpretativos, que pueden otorgar valores así como crearlos, entonces, la humanidad es literalmente la *encarnación* misma del valor en la naturaleza como un todo. Por mucho que «Gaia» pudiera sobrevivir sin la existencia de los seres humanos, una «Gaia» en tales condiciones no poseería más significado ético o valor en el esquema de cosas que un meteorito. Como encarnación del valor, en realidad como la fuente misma del valor, una vida humana no puede ser equiparada a la vida de un oso pardo o un lobo del mismo modo que las vidas de esos animales admirables no pueden ser equiparadas a la existencia de una entidad orgánica, como por ejemplo una roca. Pues con la desaparición de los seres humanos, *el valor también desaparecería*, y la biosfera se quedaría sin bases para cualquier evaluación ética o debate del «valor intrínseco» y sin agentes éticos que pudieran apreciar sus maravillosas cualidades. De ahí la excepcional importancia de la vida humana, incluso en comparación con la «más noble» de todas las demás formas de vida.

Permítanme recalcar una vez más que esta valoración de la vida humana no contradice de ningún modo a una ética de la complementariedad. Una ética de la complementariedad se opone a cualquier pretensión de los seres humanos al «derecho» a dominar a la primera naturaleza (y esto si suponemos que pudieran hacerlo), y mucho menos a cualquier pretensión de que la primera naturaleza ha sido «creada» para servir a las necesidades humanas. Muy al contrario esa ética otorga un gran valor a una rica diversidad de vida que contribuya a la *integridad*, a la *innovación* evolutiva y racional y a una *heterogeneidad* de formas de vida, al menos para hacer posible la *complementariedad*. Como ética que valora la emergencia de nuevos atributos implícitos en la vida, tales como una mayor flexibilidad de adaptación a nuevos entornos, observa el reconocimiento debido a grados más avanzados de percepción y, si lo prefiere, de ejercicio y disfrute de la mente, la conciencia de sí y la libertad; pero en ningún sentido coloca a estos atributos de la vida en un sistema jerárquico basado en el mandato y la obediencia.

Un mundo reducido al caldo de células procariotas de Lynn Margulis o a la versión ciertamente ilusoria de Starker Leopold de un hábitat americano «primitivo» en el Parque de Yellowstone, sería desde luego un mundo «vivo», pero sería poco más que eso. Carecería de la capacidad de la humanidad para apreciarlo, para darle el esplendor del significado, para enriquecerlo con la interpretación, incluso para crear ilusiones de su «santidad». En ausencia de seres humanos, a la realidad se le negaría el rico sentido de prodigio tan característico de la mente y una sensibilidad que podría poner a la mente al servicio del fomento de esa «interconectividad» tan celebrada por los ecologistas místicos.

En esto estriba el extraordinario valor de la vida humana en relación a otras formas de vida —a saber, su capacidad para *valorar*

los fenómenos y la evolución en un sentido ético amplio—. Si el lector opta, como hacen nuestros «ecologistas profundos», por responder a mis observaciones humanistas con la pregunta burlona de «¿Quién lo dice?», sólo puedo responder que su misma *habilidad* para hacer tal pregunta es la evidencia de la idea que he presentado.

Si somos *de* la evolución natural que nos produjo y, no obstante, también somos *aparte* de ella, ¿en qué modos deberíamos enfrentarnos a ese «apartamiento»?

A los ecologistas místicos les gustaría que intentáramos superar el «apartamiento» humano minimizándolo o eliminándolo por completo. Se ha puesto muy de moda entre muchos ecologistas místicos condenar la intervención humana en la primera naturaleza, excepto para hacer frente a las necesidades mínimas de la vida y la supervivencia. Se nos impone que «dejemos a la naturaleza tomar su curso», que evitemos cualquier alteración de la primera naturaleza a excepción de lo que resulte «necesario» —palabra que es mal definida la mayor parte de las veces— para que los seres humanos sigan vivos y sanos. Habitualmente se atribuyen tales actitudes no intervencionistas a los pueblos prehistóricos y aborígenes, que supuestamente vivieron en total «Unidad» con la primera naturaleza y la vida salvaje que les rodeaba. Tomando la expresión de Aldo Leopold «ningún hombre aparte» hasta las últimas consecuencias, los ecologistas místicos hacen un llamamiento a la completa integración en la primera naturaleza, mediante «una vuelta al Pleistoceno», como exigen muchos «biocentristas».

Pero estos llamamientos nos presentan un montón de fastidiosos problemas. En primer lugar, el Pleistoceno no era el Paleolítico (aunque a menudo se les pone juntos por conveniencias geológicas), por lo tanto, estamos hablando de sensibilidades y culturas diferentes. No fue hasta finales del Pleistoceno cuando la anatomía vocal del *homo erectus*, un ancestro directo de nuestra especie, hizo posible el habla; antes de lo cual, cualquier «ecologista profundo» que desease volver a aquel período se vería confinado al uso de bufidos y gruñidos. Ni fue hasta finales del Paleolítico cuando aparecieron los seres humanos como nosotros —*homo sapiens sapiens*, que poseían anatomía y cerebros modernos—. Las familias y las comunidades de cazadores-recolectores que vivieron en los períodos glaciales e interglaciales del Pleistoceno estaban equipados con una tecnología muy rudimentaria, lanzas, fuego, toscos raspadores de piedra y similares para cazar animales y limpiar sus pieles —tecnología que excluiría a los procesadores de texto a los que están tan apegados muchos escritores «ecologistas profundos», según confiesan ellos mismos—. Y lo que es muy preocupante, sabemos que el *homo erectus*, ancestro directo de nuestra propia especie que vivió a finales del Pleistoceno, era probablemente un caníbal que se comía a los miembros de su propia especie —posiblemente, aunque no necesariamente, por razones rituales—.

Estos antepasados de nuestra especie y nuestros propios ancestros vivieron en una era turbulenta desde el punto de vista climático, marcada por el avance y el retroceso de los glaciares, grandes oscilaciones de la temperatura y dietas de hartazgo o hambre. Sus vidas eran a menudo muy precarias, a pesar de la abundancia periódica de caza. Ni estaban tan bien equipados para enfrentarse a las vicisitudes naturales como la gente blanca de clase media da por supuesto con tanta facilidad, tales como la certidumbre de poder calentarse en tiempo frío, de tener un techo adecuado y las comodidades materiales cotidianas a las que la gente de clase media está tan aferrada —dejando aparte lujos y placeres—. Carecían de un cuerpo escrito de conocimientos con el que poder transmitir una compleja tradición de ideas, de los materiales escritos con los que expresar pensamientos y reflexiones que eran más complejos que los requeridos para enfrentarse a las necesidades de la vida cotidiana, de bibliotecas en donde meditar, investigar y reunir sabiduría de épocas pasadas, en resumen, de la vasta colección de material intelectual y espiritual para sensibilizar sus puntos de vistas y sensibilidades.

Parecería más razonable que los «ecologistas profundos» hicieran un llamamiento a la vuelta a la *sensibilidad* de aquellos tiempos remotos más que una vuelta física real. Pero en este sentido también nos vemos acosados por una andanada de preguntas sin respuesta. Nos gustaría saber qué clase de sensibilidad tenían los cazadores del Pleistoceno y el Paleolítico en sus tratos con la multitud de animales a los que se enfrentaron durante la «Gran Era de los Mamíferos», como se ha llamado a esos dos períodos. Después de todo, los cazadores-recolectores del Paleolítico desarrollaron la lanza con punta de piedra, el importantísimo arroja-lanzas —que hizo posible atravesar de forma eficaz pieles muy duras y músculos— y el arco y la flecha, que podían infligir daño mortal a distancias considerables. Cuanto más sofisticado y letal era su equipo de caza, mayor impacto debieron de tener estos humanos en los grandes mamíferos de finales del Pleistoceno y el Paleolítico. Si debemos volver a la sensibilidad de estas épocas, nos gustaría saber si realmente consideraban a los animales que mataban de «forma reverencial», como afirman tantos ecologistas místicos, o si tenían una actitud más pragmática hacia ellos, uti-

lizando la magia para propiciar al «espíritu del bisonte» o al «espíritu del oso» en rituales previos y posteriores a las cacerías. Nos gustaría saber si realmente se sentían absorbidos en una «Unidad» englobadora junto a los animales de su entorno o si poseían algún sentido de identidad humana que implicara sentimientos de «apartamiento» con respecto a esos animales. Nos gustaría saber si realmente elegían no intervenir en la primera naturaleza más de lo absolutamente necesario, como creen los ecologistas místicos, o si alteraban de forma significativa su entorno. Nos gustaría saber si realmente se comportaban con respecto a la vida salvaje como «tiernos carnívoros» en busca de la «caza sagrada», como se titula el evocador libro de Paul Shepard sobre la sensibilidad del cazador-recolector, o si mantenían actitudes más mundanas hacia los animales considerándolos como medios para satisfacer tanto sus necesidades materiales como subjetivas.

En realidad, nunca sabremos con certeza las respuestas a estas preguntas sobre la sensibilidad. Los ecologistas místicos de hoy cultivan hacia el Pleistoceno, el Paleolítico y el Neolítico una visión sumamente romántica y que ciertamente no se corresponde con muchas de las cosas que sí que sabemos sobre esos períodos. Si debo estudiar la naturaleza de las sensibilidades aborígenes, debo hacerlo tan honestamente como me sea posible y debo decidir qué caracterizaciones más probablemente se refieren a nuestros remotos ancestros. Lo siguiente está claro: muchas de las pruebas arqueológicas no apoyan la visión ecológico-romántica de los pueblos primitivos, por muy desagradables que sean los datos. Los investigadores han afirmado con razón que, por ejemplo, los eficaces cazadores humanos del Pleistoceno pudieron haber jugado un importante papel en la extinción de algunos, si no de la mayoría, de los grandes mamíferos del Pleistoceno y el Paleolítico. Lo cual no quita que otros afirmen que los cambios climáticos, que tuvieron importantes consecuencia en el Pleistoceno y el Paleolítico, fueron más probablemente los que acabaron con las vidas de mamuts, mastodontes, rinocerontes lanudos, osos de las cavernas y perezosos gigantes, entre otros.

El argumento de que los animales del Pleistoceno y el Paleolítico se extinguieran únicamente porque los cambios climáticos y térmicos provocaron la desaparición de la flora y la fauna de la que se alimentaban ha sido seriamente cuestionado por cierto número de investigadores responsables. Paul S. Martin, por lo menos, ha defendido la idea de que fueron los cazadores prehistóricos quienes causaron la «repentina ola de extinción de los grandes mamíferos» a finales del Pleistoceno, ola que «comprendió al menos 200 géneros,

la mayoría sin reemplazamiento filético».[5] Sus argumentos considerablemente especulativos están basados más en la correlación entre las extinciones y la aparición de los cazadores humanos que en pruebas objetivas. Esto ha llevado a otros investigadores, como Calvin Martin en su famosa obra *Keepers of the Game*, a sostener que en Norteamérica, los grandes mamíferos tales como el mastodonte eran tan dependientes para su subsistencia de los ecosistemas de abetos y piceas que cuando esos ecosistemas comenzaron a desaparecer hace ocho o diez mil años, los animales no pudieron seguir manteniéndose.[6] Que un animal tan inteligente como este miembro de la familia de los elefantes hubiera estado limitado a un nicho ecológico tan estrecho es, no obstante, francamente dudoso; de hecho, pruebas muy recientes (1991) de los restos intestinales de un mastodonte bien conservado revelan que el animal era muy capaz de vivir a base de vegetación pantanosa en un ecosistema muy diferente al de la región de abetos y piceas. En realidad, a pesar de la opinión de Calvin Martin, los mastodontes fueron probablemente muy capaces de prosperar en una variedad de «nichos ecológicos». Tales datos inclinan la balanza objetivamente hacia el lado de la «matanza masiva», en oposición al enfoque climático y secunda la idea de que los cazadores-recolectores primitivos contribuyeron a la exterminación o pudieron haber exterminado a muchos animales del Pleistoceno.

Después de todo lo que han escrito los románticos del siglo pasado y los ecologistas místicos de hoy sobre la «Unidad» que los pueblos ágrafos sentían con los animales que cazaban, ¿debería escandalizarnos esta conclusión? No lo creo, a menos que optemos por simplificar la compleja dialéctica comprendida en lo que consideramos una «sensibilidad ecológica», se refiera esa sensibilidad a los cazadores prehistóricos o aborígenes o a nosotros mismos. En realidad, que los cazadores primitivos —cuya «sensibilidad ecológica» es tan alabada por los ecologistas místicos— intentaran satisfacer sus necesidades *como pudieran* no debería sorprendernos. De hecho, estos cazadores eran depredadores oportunistas, al igual que lobos o coyotes, *precisamente* porque eran en gran medida *parte* de la Naturaleza (por invocar esa palabra tan manida), tal y como lo eran todas las formas de vida que les rodeaban. Los cazadores primitivos no vi-

5 Paul S. Martin, «Prehistoric Overkill», en *Pleistocen Extinctions: The Search for a Cause*, ed. P.S. Martin y H.E. Wright, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1967), pág. 75.

6 Calvin Martin, *Keepers of the Game: Indian-Animal Relationships and the Fur Trade* (Berkeley: University of California Press, 1978), págs. 169-171.

vían en Disneylandia, donde sociables «ratones» y alegres «conejos» se codean con los visitantes humanos en un mundo de dibujos animados y pseudoanimista.

Otra cuestión en debate es hasta qué punto los pueblos ágrafos alteraron el entorno salvaje en el que vivían. Sabemos claramente que los cazadores primitivos no eran devotos conservadores de los bosques originales, por ejemplo. Como subraya Stephen J. Pyne en su informativo trabajo *Fire in America*, «en los siglos XVI y XVII no existían los bosques vírgenes, fueron inventados a finales del XVIII y principios del XIX. Y los responsables de esta situación eran en gran medida las prácticas incendiarias de los indios».[7] Los cazadores-recolectores, de hecho, utilizaron el fuego a escala global para crear zonas de pastos para los herbívoros. Las grandes praderas del Medio Oeste fueron creadas literalmente por las antorchas de los indios, que las aplicaron de forma sistemática mucho antes de que esas tierras fueran expropiadas por los europeos. Desde que la humanidad descubrió el fuego, pocos bosques quedan hoy que podamos llamar «vírgenes», por muy grandes que sean la altura y circunferencia de los árboles. Los grandes bosques del siglo XVIII eran a menudo repoblaciones forestales de zonas que habían sido aclaradas y reducidas a sabanas y praderas en tiempos precolombinos. El «bosque primigenio» que Longfellow alaba en su poesía estaba formado a menudo por árboles que los colonos europeos habían permitido que regresaran después de que los indios hubieron transformado los bosques y zonas que ocupaban en sabanas. Que los colonos europeos permitieran que los árboles se reasentaran para poder utilizar la madera para construir barcos y casas no altera el hecho de que estos bosques no fueran «primigenios», o que las comunidades indias fueran cualquier cosa menos reacias a «estropear» la «Naturaleza».

La vida salvaje que los pastizales y bosques sostenían era a menudo cazada implacablemente, a veces haciendo caso omiso de su número decreciente. Mucho después de que los paleo-indios contribuyeran a la extinción de la megafauna del Pleistoceno, sus descendientes mataban alces en «racimos» o grupos, dando caza primero a la hembra líder del «racimo» y cogiendo después al resto de los animales mientras tristemente se apiñaban dando vueltas en círculos. Un número incalculable de bisontes fueron despeñados desde acantilados, acorralados en barrancos o atrapados y matados de cualquier otra forma, en un número que parece exceder las necesidades de los cazadores. Siempre que el terreno lo permitía, se llevaban a cabo grandes matanzas de alces, berrendos, cabras monteses y caribúes.

7 Stephen J. Pyne, *Fire in America* (Princeton: Princeton University Press, 1982) pág. 71.

Me gustaría que mi postura fuera claramente comprendida: no es mi intención difamar a los cazadores aborígenes o equiparar su comportamiento al de las compañías madereras o las industrias carniceras. Ninguna matanza o deforestación de los indios y paleo-indios se puede comparar ni remotamente con la terrorífica devastación ecológica y el genocidio practicado por los colonos euro-americanos en el Nuevo Mundo y con sus pueblos nativos. La avaricia y la explotación que han destruido las culturas indias en los últimos quinientos años no pueden ser justificadas ni moral ni culturalmente. La interacción entre colonos europeos y americanos nativos podría haber abierto una nueva oportunidad para una integración sensible de ambas culturas, pero esa oportunidad se perdió con la orgía de sangre y pillaje de los colonos europeos, en especial de los especuladores de terrenos, propietarios de los ferrocarriles, magnates de la madera y empresarios capitalistas en general.

Pero con todo el debido respeto a muchos de los extraordinarios rasgos de las culturas americanas nativas, los cazadores precolombinos causaron un grave daño a la vida salvaje, mostrando poco o ningún interés en la conservación. Debido a las grandes matanzas, los animales de caza tardaron años en regenerarse. Y la regeneración no fue asistida por los rituales de fertilidad de los cazadores, a menos que creamos ingenuamente, como los modernos creyentes en la magia, que éstos sirvieran para incrementar la fertilidad del animal. «Gracias a su habilidad cazadora —observa Alston Chase en su libro *Playing God in Yellowstone*, bien escrito y magníficamente documentado—, los indios de la región de Yellowstone, los Shoshone y sus primos los Bannock y los Lemhi, se habían comido hasta lo último que poseían. Cuando Lewis y Clark se encontraron por primera vez con los Shoshone en 1805, se estaban muriendo de hambre. Su jefe les contó a los exploradores que no tenían "nada que comer, excepto bayas"».[8]

No me extenderé más sobre los ejemplos documentados en los que las matanzas que realizaron los cazadores aborígenes despojaron a grandes áreas de vida salvaje o en los que quemaron la flora «primigenia» —en resumen, intervinieron de forma importante en el

8 Alston Chase, *Playing God in Yellowstone: The Destruction of America's First National Park* (Nueva York: Harvest/Harcourth Brace Jovanovich, 1986-1987), pág. 104.

entorno «primigenio», mucho antes de que la tecnología avanzara más allá de las herramientas de la Edad de Piedra—. Está más que claro para mí, y parece que no es así para muchos ecologistas místicos, que los pueblos prehistóricos y ágrafos intervinieron en la primera naturaleza tanto como pudieron y a menudo la cambiaron de forma bastante profunda. Esta intervención va desde las matanzas de animales salvajes a la creación de pastos, e incluso a la construcción de ciudades como Tenochitlan en el México azteca y de las terrazas de los altiplanos andinos —todo ello en tiempos precolombinos—. Estos son *hechos* que apenas si pueden ser contradichos. Aparte de las ilusiones de los románticos y los místicos, las diferencias que rodean estos hechos tienen más que ver con los detalles o la escala de las intervenciones que la realidad de la intervención misma.

Pero nunca podré reiterar mi postura lo bastante enérgicamente. Lejos de difamar a los pueblos aborígenes, creo que debemos examinar la base de su supuesta «insensibilidad» hacia la vida animal y los bosques. Los cazadores-recolectores eran seres vivos como los otros, y como cualquier forma de vida, intentaban sobrevivir de todos los modos posibles. Al mismo tiempo, las necesidades de estos humanos eran mayores y más complejas que las de esas otras formas de vida. Como criaturas dotadas por la evolución natural de mentes muy inteligentes, no sólo requerirían alimento animal y vegetal para satisfacer sus necesidades inmediatas; también desearían un abastecimiento seguro de alimentos una vez que aprendieron a conservar carne y plantas. Debido a su inteligencia *naturalmente* adquirida, habrían deseado ropa adecuada, incluso «lujos» tales como lechos confortables, robustas pieles para sus hogares, plumas y amuletos de hueso tallado, dientes semejantes a abalorios para adornos, artefactos mágicos y todo un surtido de herramientas y medicinas y materias colorantes para diversos fines. Que las necesidades de estos humanos eran mayores y más complejas que las de las otras formas de vida era debido no a un rasgo perverso, sino a las dotes que provenían de su evolución como animales únicos. Estas necesidades, en suma, moldearon su comportamiento, como hubieran moldeado el de *cualquier* ser no humano. Y estas necesidades eran producto de una inteligencia que había sido formada como resultado de millones de años de desarrollo evolutivo, no eran el producto de un impulso demoníaco o misterioso vagamente «innatural».

Puesto que los pueblos ágrafos eran humanos, eran capaces de razonar conceptualmente, de hablar con fluidez y de sentir inseguridades duraderas. Difícilmente podemos culpar a la humanidad primitiva de comportarse de modo más inteligente que osos, zorros y

lobos; la *evolución natural* les había dotado de cerebros mayores y una capacidad para elaborar herramientas y armas que acrecentaban su poder de supervivencia y para cambiar su entorno para procurarse bienestar. Poseían una memoria sorprendente y, lo que es de extrema importancia, una imaginación muy vívida. Decoraban sus armas, pintaban animales y dibujos en rocas y cuevas, pensaban analógicamente, creaban mitos y sentían pasiones incomparablemente más irresistibles que las que pueden discernirse en los animales.

No obstante, también formaban verdaderamente *parte* de la «Naturaleza». A finales del Pleistoceno y principios del Paleolítico, fue su misma «proximidad» a la primera naturaleza, unida a su emergente segunda naturaleza, lo que hizo que actuaran de forma que contradice nuestras actuales nociones románticas sobre su comportamiento. Estaban experimentando una importante transición desde el dominio de la evolución biológica al de la evolución social. Así, podían exhibir tanto una completa indiferencia por el dolor que infligían a los animales como una fuerte afinidad con ellos en sus rituales —formas contradictorias de comportamiento que se sucedían casi simultáneamente—. A este respecto, su sensibilidad estaba determinada por necesidades animales así como culturales; en realidad, por su misma «Unidad» con la primera naturaleza. A su vez, su sentido de «Unidad» con la primera naturaleza estaba determinada por un repertorio mental que contribuiría a lo que hoy consideraríamos crueldad, así como por empatía hacia la vida no humana, dependiendo de hasta qué punto se identificaban con ella y la clase de sociedad que crearon, lo cual les llevó a un sentido de «apartamiento» —posición profundamente dialéctica—.

Permítaseme ilustrar este punto con uno de los muchos ejemplos que podemos entresacar de la literatura antropológica. Colin M. Turnbull, eminente antropólogo y autor de un excelente estudio sobre los pigmeos del Ituri, en el África Central, titulado *The Forest People*, alaba el casi reverencial sentimiento que este pueblo tenía genuinamente por su hábitat. No obstante, Turnbull se horrorizó cuando descubrió que podían ser muy indiferentes al sufrimiento de los animales cautivos. «El sindula es uno de los animales más apreciados», nos dice Turnbull refiriéndose a una sabrosa criatura parecida al perro que los pigmeos habían cogido en una red. Dejado bajo la custodia de Maipe, un muchacho pigmeo, continúa así:

«... el joven, que no tenía probablemente más de trece años, lo había atravesado con su lanza del primer golpe, clavando al animal al suelo a través de la parte carnosa del estómago. Pero el animal estaba aún muy vivo, y luchaba por liberarse. A muer-

dos, había hecho un agujero en la red y se doblaba en dos, mordiendo el asta con sus afilados dientes. Maipe le clavó otra lanza en el cuello, pero seguía retorciéndose y debatiéndose. Hasta que una tercera lanza no le atravesó el corazón no abandonó la lucha.

»Era en momentos como éste cuando más distante me sentía de los pigmeos. Formaban un grupo alrededor, excitados, señalando al animal agonizante y riendo. Un muchacho, de unos nueve años, se tiró al suelo y se retorció en una postura grotesca, imitando las últimas convulsiones del sindula. Los hombres retiraron sus lanzas y bromearon unos con otros sobre que les diera miedo un pequeño animal como ése, y para subrayar su opinión, uno de ellos le dio una patada al cuerpo sangrante y desgarrado. Luego, la madre de Maipe vino, cogió al animal ensangrentado por las patas traseras y se lo echó por encima del hombro a la cesta que llevaba a la espalda.

»Otras veces, he visto a los pigmeos chamuscarle las plumas a pájaros que aún vivían, porque, explicaban, la carne es más tierna si la muerte les llega lentamente. Y a los perros de caza, con lo valiosos que son, les dan patadas sin compasión desde el día que nacen hasta el día que mueren. No he visto ningún intento de domesticar a ningún animal o pájaro, a excepción del perro de caza. Cuando hablaba con los pigmeos sobre su forma de tratar a los animales, se reían de mí y decían, "el bosque nos ha dado animales como alimento, ¿deberíamos rechazar el regalo y morirnos de hambre?" Pensé en los pavos de granja y en el Día de Acción de Gracias, y en los millones de animales criados por nuestra sociedad con la sola intención de matarlos para comérnoslos.»[9]

Esta clase de comportamiento y la sensibilidad que revela no son de ninguna manera peculiares de los pigmeos del bosque Ituri. Torturar animales —u hombres y mujeres cautivos, en conflictos intertribales— era considerado comportamiento rutinario entre gran número de pueblos ágrafos. A menudo, los cerdos eran matados a palos en Oceanía; algunos pueblos indios maltrataban brutalmente a los perros, considerado un plato exquisito, y con frecuencia eran tratados rudamente por los amables esquimales, como lo testimonian numerosos informes desde hace décadas. Los documentos etnológicos sobre animismo y magia nos indican de hecho que para muchas culturas de cazadores-recolectores, la segunda naturaleza estaba todavía tan *inmersa* en la primera naturaleza que los pueblos ágrafos podían hacer relativamente poca distinción entre ellos mis-

9 Colin M. Turnbull, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo* (Nueva York: Clarion/Simon and Schuster, 1961), págs. 101-102.

mos y su entorno. No es sorprendente que las distinciones entre la primera y la segunda naturaleza fueran con frecuencia problemáticas, lo cual tenía como resultado que la capacidad para alcanzar un sentido claramente definido de identidad humana o ego estuviera bastante limitada.

En resumen, no podemos resolver la cuestión del «apartamiento» de la humanidad de la primera naturaleza intentando eliminar el «apartamiento» glorificando la «Unidad» del Pleistoceno o imitando una noción inventada de sensibilidades primordiales. Volviendo al comienzo mismo de la segunda naturaleza, debo subrayar que la conciencia de la humanidad en relación a la primera naturaleza, y en oposición a una conciencia de los nichos ecológicos específicos y estrechos de ésta, *presupone* que se separa de una existencia puramente animal. Los seres humanos en un cierto punto tuvieron al menos que *comenzar* a ver la primera naturaleza en general como un «otro» si su identidad y conciencia como seres humanos debía emerger. Sin un sentido de contraste entre lo humano y lo no humano, las personas se ven limitadas a la existencia básica de la búsqueda de la mera supervivencia, a un modo de vida tan indiferenciado del de otras cosas vivas que no conocen mucho más allá de los confines no mediados de su limitada comunidad ecológica. Este modo de vida está desprovisto de propósito, significado y orientación, aparte de lo que la gente cree en su imaginación. Y es un modo de vida que ningún ser humano podría soportar excepto dejando de pensar.

Lo cual es lo mismo que decir, epistemológicamente al menos, que la diferenciación no existiría y la evolución de la psique humana no hubiera progresado jamás. Para que los seres humanos se diferencien en la evolución natural debe haber una *dualidad*, dualidades tales como la existente entre uno y el otro y entre lo humano y lo no humano. Aquí, la dualidad no debe ser confundida con el *dualismo*. Hoy, de hecho, el peligro al que se enfrenta el pensamiento ecológico es menos una cuestión de sensibilidad dualista —dualismo que los ecologistas místicos han criticado hasta el punto de la pulverización— que de *reduccionismo*, una disolución intelectual de toda diferencia en una «Unidad» indefinible que excluye la posibilidad de la creatividad y que convierte un concepto como el de «interconectividad» en las correas de una camisa de fuerza mental y emocional. Sin «otredad», dualidad y diferenciación, la «interconectividad» disuelve la heterogeneidad psicológica y personal en una «noche en la que todos los gatos son pardos», por utilizar uno de los aforismos preferidos de Hegel. La misma crítica puede ser igualada a un reduc-

cionismo ontológico. Sin «otredad», dualidad y diferenciación toda heterogeneidad de formas de vida estaría limitada a una homogeneidad embotadora y la evolución orgánica no hubiera podido ocurrir. En términos de historia natural, desde luego la biosfera sería aún «Gaia» cubierta del caldo de células procariotas de Margulis.

En la actualidad, seguir el sendero místico hacia la «Unidad» es sumergirse en la isla atemporal, ahistórica y nebulosa de los comedores de lotos que en la *Odisea* de Homero no tienen recuerdo del pasado ni visión de futuro, sino que vegetan en una existencia imperturbable que consiste en comer, digerir y defecar, como animales que viven estrictamente el día a día. Este es un mundo que no posee sentido de «otredad», sentido de sí, sentido de conciencia; en realidad, ninguna clase de sensibilidad más allá del mero mantenimiento de la vida, supuestamente en el seno de un «Yo cósmico» igualmente vacuo. Para comprender las sensibilidades primeras y su desarrollo, debemos reconocer que la humanidad *tuvo* que romper con la sensibilidad puramente animal —si es que podemos llamarla sensibilidad— que la había confinado a un mero nicho ecológico si debía entrar en y conocer el mundo que le rodeaba. Los seres humanos tuvieron que considerar la primera naturaleza como «otra», como inevitablemente hicieron, por mucho que los románticos de todas clases lamenten la pérdida de una «Unidad» universal en el pasado dorado del Pleistoceno, el Paleolítico y el Neolítico. Dadas sus potencialidades naturalmente adquiridas, los humanos tenían que traspasar el mundo de la mera supervivencia y arribar al de la creatividad y la innovación, y satisfacer su capacidad naturalmente adquirida de adaptar los ambientes a sus propias necesidades —con el tiempo, esperemos que de acuerdo a líneas racionales y ecológicas—.

Las tremendas agitaciones psicológicas producidas por el siglo XX nos han hecho ser cautelosos respecto a la historia social, la «otredad» y las dualidades de la separación de la naturaleza no humana. Pero la «separación» y la «otredad» son hechos *humanos* de la vida, aunque sólo sea porque la evolución natural ha producido una forma de vida —la humanidad— cuya especificidad misma tiene como antecedente un sentido *consciente* de «separación» que puede distinguir cada vez más la realidad humana de la no humana. La «otredad» debe ser concebida como un fenómeno *gradual*, fenómeno, ciertamente, que puede resultar en cualquiera de las diferentes clases de sociedad. Puede resultar en relaciones muy destructivas caracterizadas por *oposición*, *dominación* y *antagonismo*, como bien sabemos —cuyos resultados manchan la historia social que yace tras nosotros y posiblemente el precario futuro que se extiende ante nosotros—.

Pero la «otredad» puede también tomar la forma de *diferenciación*, de *articulación*, de *complementariedad*, *como sucedió en los comienzos de la historia de la humanidad*. Cuando los seres humanos comenzaron a emerger de la primera naturaleza, posiblemente en el Pleistoceno y ciertamente en el Paleolítico, su relación con los animales como «otros» era mayormente *complementaria*. Los cazadores saben que están tratando con un «otro» no humano, pero como remarqué en este libro hace ya muchos años, el animismo puede haber sido una forma de solicitación más que de coerción. El animismo primitivo comunicaba un impulso cooperativo a estas culturas, a pesar de que los espíritus de los animales debían ser propiciados. La caza, se suponía, podía ser entonces *llevada* a «aceptar» las lanzas y flechas de los cazadores, como sugieren las pinturas de la cuevas del Paleolítico. Incluso las matanzas de finales del Pleistoceno y principios del Paleolítico podían haber surgido no de un sentido del «otro» como oponente o enemigo, sino de una ignorancia ingenua del impacto ecológico que estas matanzas tendrían sobre la gran megafauna del Pleistoceno. A este respecto, los cazadores primitivos simplemente combinaban en sí mismos el comportamiento de un predador animal ordinario con el de un ser humano animista cada vez más socializado.

Tras las vicisitudes climáticas que marcaron el período del Pleistoceno, el entorno se volvió más estable para los seres humanos, y con los comienzos de la horticultura, cuando los pueblos ágrafos se asentaron en poblados permanentes, las culturas primitivas parecen en general entrar en una relación extraordinariamente equilibrada con la flora y la fauna que les rodea, en el Próximo Oriente y en América. Ciertamente en las Américas, la maravillosa abundancia de vida salvaje y muchos de los magníficos bosques revelan que las culturas indias estaban marcadas por un grado razonable de estabilidad ecológica cuando los blancos entraron en contacto con las nuevas regiones de las Américas. Su sentido de la «otredad» era probablemente más conscientemente benigno y complementario, basado en la diferenciación más que en la oposición. Estaba arraigado en una simple noción del mundo como variado, diversificado y básicamente ecológico. Añado aquí de pasada que es precisamente en este último período en el que se centra el segundo capítulo de este libro, «Visión de la sociedad orgánica», y no sólo en las Américas, sino también en los comienzos del Neolítico en el Próximo Oriente.

Sin embargo, de ese mismo reconocimiento humano de sí y de las diferencias naturales se desarrolló una historia social abigarrada, la cual incluye la emergencia de la jerarquía. Así, la «otredad» de la complementariedad fue subvertida con frecuencia por grupos

de estatus emergentes y lentamente cedió terreno a la «otredad» basada en la dominación. Pero la «otredad» de la complementariedad y la «otredad» de la dominación existieron al mismo tiempo e interactuaron una con la otra, de manera que la evolución de la segunda naturaleza comenzó a desplegarse de forma bastante equívoca. A pesar de nuestra justa cautela respecto de la historia social de la jerarquía y la dominación, las personas con una preocupación por la ecología no pueden ignorar las apremiantes realidades de esta historia social en su totalidad —ni sus muchos defectos ni sus muchas alternativas no realizadas que prometían un mundo mejor en el pasado y el presente, y que, seamos optimistas, ofrecerá en el futuro, abarcando a la razón, la ciencia y la tecnología, en pro de una sociedad ecológica—.

En la actualidad, todavía tenemos que superar la segunda naturaleza existente para realizar la potencialidad de combinar la primera y la segunda naturaleza en una nueva síntesis que en otro sitio llamé «naturaleza libre». Si esta naturaleza libre llegara a existir, enriquecida con las diferenciaciones que marcan a la primera y la segunda naturaleza, podríamos esperar alcanzar un nuevo sentido de «otredad» con la primera naturaleza que no es ni «biocéntrico» ni «antropocéntrico», sino complementario —entre lo no humano y lo humano— en una unidad ricamente articulada bañada con la luz de la evolución, y no sumergida en la oscuridad de un Pleistoceno mítico o de un caldo «Gaiano» de organismos unicelulares simples.

Permítaseme resumir mis opiniones de forma explícita. Considero una forma de arrogancia ahistórica, tan característica de los últimos tiempos, dirigir nuestra atención hacia el comportamiento de los pueblos ágrafos y encasillarlo en formas que convienen a los estándares modernos de moralidad ecológica, o responder con una decepción piadosa a su crueldad o indiferencia con respecto a otros seres vivos. Es una forma de arrogancia ahistórica moderna esperar que *no* utilizasen su entorno al máximo o que no lo cambiasen según sus necesidades. Lo que deberíamos preguntarnos, si no queremos hundirnos en las fatuidades del romanticismo y el misticismo, es no si los humanos *deberían* intervenir en la naturaleza —pues nada les impedirá intentar realizar sus potencialidades «naturales» más básicas—, sino *cómo* deberían intervenir y con qué *fines*. Estas son realmente las preguntas profundamente éticas que debemos hacernos, y sólo pueden ser respondidas de un modo *pensante*, descifrando las virtudes y vicios del desarrollo social de la humanidad, determinando si la evolución posee algún empuje significativo sobre la cada vez mayor subjetividad y conciencia en el gran desfile evolutivo de formas de vida y examinando más atentamente el papel fundamental del desarrollo social en todas estas cuestiones.

Que muchos de nosotros, incluyendo a importantes pensadores de generaciones pasadas, nos permitamos el lujo de cuestionarnos la interacción de la sociedad jerárquica con la «Naturaleza», la naturaleza humana incluida, es el resultado no de una afinidad recientemente descubierta con la vida animal, por muy válida que esta afinidad pueda ser; tiene su origen, principalmente, en un sentido creciente de *humanidad*, es decir, en un mayor sentido de empatía humanista por formas de vida no humana, por no hablar de otros seres humanos. No se puede hacer bastante hincapié en que ninguna forma de vida parece ser capaz de compartir nuestros sentimientos empáticos, excepto en lo que se refiere al cuidado parental, y posiblemente al que experimentan por los miembros de la manada, el rebaño o la banda a la que pertenecen. También puede hacerse alguna concesión a los sentimientos de afinidad que algunos animales sienten por los humanos que los cuidan por ser sus dueños o pastores. Y utilizar una palabra como *empatía* para tales casos sólo puede hacerse de forma bastante antropomórfica y asumiendo que el instinto, el hábito y los reflejos condicionados no juegan un importante papel en formar la conducta animal «empática».

En cuanto a los sentimientos de empatía, protección e interés que los humanos extendemos tan ampliamente a multitud de especies vivientes, en realidad a la «Naturaleza» como un todo, permítaseme remarcar de nuevo que esos sentimientos no se encuentran en la primera naturaleza. Los animales no tienen la menor idea sobre qué es la «Naturaleza», como tampoco la tenían nuestros primitivos ancestros, que vivían demasiado inmersos en ella para comprender el mundo natural como una totalidad o una vasta «otredad», si lo prefieren. No podían ver gran cosa más allá de su nicho ecológico particular y los seres que lo compartían con ellos. Además, si las sensibilidades humanas no diferencian entre humanidad y «Naturaleza», si no alcanzan la autodefinición, conciencia y realización para las que las personas han sido equipadas por la evolución natural, *carecerán* siempre de la empatía, el sentimiento de protección, la apreciación estética y la afinidad con la primera naturaleza que el movimiento ecológico les exige. Ni los humanos podrían haberse transformado en agentes morales capaces de *conocer* a la primera naturaleza y apreciarla, mucho menos crear una naturaleza libre que absorba creativamente lo mejor de la primera y la segunda naturaleza en un reino de integridad social y complementariedad ética.

Alcanzar la naturaleza libre no implicará ni el «reencantamiento» ni la «redivinización» ni la mistificación de la «Naturaleza», sea por medio del calvinismo invertido de John Muir, las artes mágicas de Starhawk, la cibernética de Gregory Bateson o los llamamientos de la ecología «profunda» a que disolvamos nuestros «yos» en un «Yo cósmico». Ni se alcanzará la naturaleza libre a través de los profesores, los ensayistas, los poetas, los antropólogos y los evangelistas ecológicos que teclean encomios al trabajo duro y la «vida simple» en sus procesadores de texto. La hipocresía moral que marca la reciente transformación del movimiento ecológico en un culto a la vida salvaje, en una red de aquelarres, en religiones de fervientes acólitos de la Diosa Tierra, en variados grupos de encuentro psicoterapéuticos, supera toda descripción. Pues con todo su parloteo sobre «autocapacitación», «inmanencia» deista, «protección» e «interconectividad», tales místicos se las arreglan para esquivar las graves cuestiones sociales que subyacen bajo la crisis ecológica actual y se refugian en estrategias de «transformación» y «enriquecimiento» personales que están basados en mitos, metáforas, rituales y consumismo «verde».

El respeto y el amor por la primera naturaleza no necesitan de tales artificios, artefactos, prácticas atávicas o románticos saltos mortales, y mucho menos del creciente número de misántropos cuyo amor por la vida no humana parece proceder de un odio por la vida humana. La evolución natural, dada su maravillosa creatividad, fecundidad, creciente subjetividad y capacidad para la innovación, merece nuestro respeto y amor por sus propios atributos. No tenemos que crear artefactos ideológicos como deidades —femeninas o masculinas— o utilizar artes mágicas para apreciar la primera naturaleza como fenómeno maravilloso —incluyendo maravillas como la mente humana y la capacidad de la humanidad para actuar moral y conscientemente—. La valoración y el amor a la primera naturaleza deberían proceder de un naturalismo perspicaz y estético, no de un Supernaturalismo, con su proyección de «seres» humanoides soberanos en el mundo biótico y con su astuto uso de términos como *inmanencia* y «sabiduría de la tierra». En verdad, que conozcamos de forma cierta y apreciemos completamente a la primera naturaleza depende muchísimo de que tengamos la capacidad intelectual y emocional de *no* confundirnos, como seres humanos, con los coyotes, los osos o los lobos, y muchos menos con cosas insensibles como rocas, ríos o, incluso más absurdamente, con el «cosmos».

Que este naturalismo perspicaz se convierta en predominante en el movimiento ecologista actual es ahora bastante dudoso. Podemos comprender con facilidad y valorar de forma plena el resentimiento de las mujeres hacia el patriarcalismo judeocristiano, los sistemas de creencias militaristas y la negligencia de su identidad por un mundo de orientación masculina. Pero que las mujeres, o los hombres, que para el caso es lo mismo, reaccionen a estas patologías sociales y psicológicas adoptando un misticismo neopagano, un panteísmo «amoroso» o un matriarcalismo apenas encubierto es reemplazar un cuerpo de errores por otro, y posiblemente, una tiranía social y psicológica por otra. Las falsedades y las creencias dogmáticas, por muy benignas que parezcan a primera vista, inevitablemente aprisionan la mente y disminuyen su impulso crítico. Presuponen y potencian una proclividad a la fe cuya naturaleza arbitraria hace a sus acólitos fácilmente manipulables por toda una colección de gurús de la Nueva Era, sacerdotes, sacerdotisas, brujas y orquestadores de la cultura de masas.

Para los cazadores primitivos, su sensibilidad animista era una ventaja contradictoria. Claramente, se caracterizaba por un espíritu cooperativo en sus relaciones con los animales como «otros», y ciertamente preparaba a los cazadores para conocer los atributos de los animales que acechaban. No obstante, por mucho que el animismo de los pueblos ágrafos incluya una dimensión cooperativa, hoy día sabemos que mientras que descanse sobre una creencia en los espíritus o en la Supernaturaleza, descansa claramente en una falsa imagen del mundo natural. Además de encasillarlos en costumbres y tradiciones inflexibles, el animismo implica una creencia inocente en lo mágico, lo cual hizo a los pueblos aborígenes muy vulnerables a la tecnología, especialmente a las armas, de los europeos, que los atemorizaron o los desengañaron de modo sangriento, con sus balas, de los sortilegios con los que sus chamanes los «protegían».

Creer que el animismo posee realidad objetiva, como sugieren muchos ecologistas místicos, es simplemente infantil, es decir, no está muy lejos del comportamiento de un niño que airadamente le da una patada a un taburete cuando se tropieza en él. Teniendo en cuenta lo que sabemos hoy día sobre la primera naturaleza, los espíritus animistas y los métodos mágicos no tienen mayor base en la realidad objetiva que las visiones que muchos indios de Norteamérica se inducían tradicionalmente mediante el ayuno, los castigos corporales, la autosugestión y técnicas similares de distorsionar los sentidos humanos. En una comunidad ágrafa, inducir la visión de un espíritu guardián mediante la deformación de los propios sentidos podía aumentar el sentimiento de valía de uno mismo, de valor, de bravata, haciendo por lo tanto de uno un mejor cazador, pero estas visiones no nos dicen más sobre la realidad de la primera naturaleza

que, por ejemplo, las historias de Castaneda sobre animales parlantes. El conocimiento mítico y la creencia en lo mágico, tan importantes para el animismo, son un autoengaño, autoengaño comprensible en los pueblos primitivos, pero entre los pueblos modernos son sólo explicables como prueba de hasta qué punto están alejados de la realidad, de hasta qué punto carecen de la auténtica «sabiduría de la tierra».

Dado el crecimiento del ritual como parte del movimiento ecologista y especialmente del ecofeminismo, deberíamos tener en cuenta que el comportamiento ritualista puede volver a la gente más fácil de controlar con fines dudosos. Que existen rituales deseables que facilitan las transiciones a diferentes grupos de edad y que nos preparan para nuevas responsabilidades en la vida, que fortalecen las comunidades, alivian nuestro sentimiento de pérdida por los muertos, refuerzan la solidaridad humana e incluso expresan respeto por la vida no humana, es algo que la ecología social admite de buena gana.

Pero el comportamiento ritualista debe ser practicado de forma *deliberada*, ahora más que nunca, pues los medios de comunicación de masas nos han hecho terriblemente vulnerables a nuevos métodos de control social. La necesidad que tenemos de reunir todas nuestras facultades críticas se ve incrementada por la enorme magnitud de los problemas ecológicos a los que nos enfrentamos. Si los rituales se usan hasta el punto de que fomentan una aproximación acrítica a la realidad o crean un sustituto ilusorio de la misma; si las supercherías mágicas se convierten en un sustituto de un tipo de causalidad racionalmente explicable; si los nuevos chamanes aplican sus panaceas a las áreas más íntimas de la vida hasta el punto de que son ellos, y no nosotros, los que determinan nuestra conducta, el participante puede convertirse fácilmente en un objeto maleable en lugar de en un sujeto autónomo —irónicamente, añadiría, en el nombre de alcanzar una subjetividad «nueva», «colectiva», «cósmica» o «ecológica»—. Los participantes en un ritual de «interconectividad» que lleguen a creer que son «árboles», por ejemplo, están tomando parte en un acto de patente autoengaño que puede muy fácilmente disminuir su propia identidad. El daño potencial causado por esta pérdida de los límites del ego es tanto más espantoso cuanto que la individualidad está siendo debilitada y convertida en pasiva por una sociedad sumamente mercantilizada. Así, aunque el ritual puede ser utilizado para aliviar muchas crisis transicionales en la vida, también puede ser utilizado de forma muy efectiva para apoderarse de la vida, congelarla en «tradiciones» manufacturadas, y de

forma similar a los rituales nazis en Nuremberg, para adoctrinar y subyugar completamente al individuo en una nueva tiranía política y psicológica.

El generoso ambiente utópico que rodeó al movimiento ecologista de los años 60, con su preocupación tanto por las personas como por la biosfera, ha ido cediendo terreno a una amargura distópica y a la misantropía. La ecología se enfrenta seriamente al peligro de volverse mezquina y arrogante en su tratamiento de los genuinamente desheredados. A pesar de sus alabanzas a la «Madre Tierra», las ecologías místicas generalmente «la» tratan como si tuviera los pechos secos y hubiera perdido sus poderes de reproducción. A menudo esta tendencia del movimiento ecologista casi ha abandonado de forma deliberada el compromiso de los movimientos radicales auténticos —tanto socialistas como anarquistas— con la felicidad humana. La postura original de enfrentamiento de la ecología radical contra el capitalismo y la sociedad jerárquica ha ido siendo reemplazada por gritos contra la «tecnología» y la «sociedad industrial», dos blancos muy seguros y socialmente neutros contra los que incluso la burguesía puede lanzar invectivas en el Día de la Tierra, y mientras se preste la mínima atención a las relaciones sociales en las que arraiga la mecanización de la sociedad. Las críticas radicales a las opiniones manifiestamente sesgadas de Thomas Malthus están siendo reemplazadas por angustiosos gritos sobre el «problema poblacional», como si el capitalismo moderno, dada su economía de mercado competitivo, no fuera a arrasar el planeta si la población mundial estuviera reducida a una fracción de la cifra actual. Al vigor político del movimiento ecologista de antes le están chupando la sangre los cultos religiosos o cuasirreligiosos, una mentalidad de terapia de grupo de lo «personal como político» y extravagancias místicas que sustituyen a la reflexión seria y al análisis social.

La popularidad del «biocentrismo», a su vez, amenaza con trivializar la humanidad, especialmente su capacidad de agente moral en la «Naturaleza» —qué ironía, la misma capacidad intelectual y psicológica que es esencial para desarrollar una visión «biocéntrica»—. Aparte de la misantropía que esta trivialización fomenta, las exigencias eminentemente éticas del «biocentrismo» giran alrededor de una forma de razonamiento ecológico circular. Los «biocentristas» no pueden asignarle a los seres humanos un imperativo de conducta ética que no asignan a todas las demás formas de vida, y simultáneamente insisten en que los humanos son «iguales» a otras formas de vida en términos de «valor inherente». Además, incluso si una sociedad «biocéntrica» emergiera, se vería obligada a «intervenir» masivamente en

la primera naturaleza con casi todas las sofisticadas tecnologías que tuviera a su alcance para corregir los trastornos ecológicos a una escala que dejaría a los «ecologistas profundos» más puristas absolutamente horrorizados.

La misma noción de «igualdad», como he argumentado en el capítulo 6 de este libro, incluso cuando se aplica exclusivamente a los seres humanos, ignora las diferencias individuales de inteligencia, talento, edad, salud, enfermedad física y similares. Basada como está en la noción de justicia, la «igualdad» resulta bastante más pobre en comparación con la noción de complementariedad, que está basada en la libertad. Una sociedad libre en la que predomine una ética de la complementariedad haría todo lo posible por compensar las desigualdades inevitables de las diferencias físicas, grados de inteligencia y necesidades existentes entre los seres humanos individuales. La noción de «igualdad» es incluso más inapropiada cuando se pretende que abarque el mundo no humano también; las diferencias entre especies varían mucho más que entre individuos humanos. Cualquier forma de «igualdad», incluyendo a ls de los seres humanos, que no tenga en cuenta las diferencias producidas por las «injusticias naturales» de la edad, las capacidades físicas y las diferencias subjetivas del mundo no humano carecería verdaderamente de la empatía que sostiene las actitudes «biocéntricas». El «biocentrismo», por decirlo sin rodeos, es tan primitivo y éticamente insatisfactorio como el «antropocentrismo».

La *complementariedad* y la *integridad*, que sustituyen en la ecología social a la «biocentricidad», la «antropocentricidad», la «ecocentricidad» y tantas otras «centricidades» como nos atormentan hoy, descansan en la noción de «otredad» y en las diferenciaciones que ésta presupone. He intentado presentar un informe bastante matizado de la interacción o dialéctica entre la complementariedad y el conflicto de la sociedad orgánica en los capítulos iniciales de este libro y, en capítulos posteriores, su interacción en las sociedades antigua, medieval y capitalista, así como la importante cuestión de cómo surgió la jerarquía.

Pero *La ecología de la libertad* no trata únicamente de la emergencia de la jerarquía. Como indica el subtítulo, trata también de la disolución de la jerarquía, no sólo como proceso de realización de una sociedad ecológica en el futuro, sino en parte, al menos, como una historia de los primeros levantamientos e ideas radicales de los estratos dominados que buscaron destruir las leyes de las *élites* que les oprimían. En esta historia hay un drama muy especial al que el lector debería prestar toda su atención. Me refiero a la riqueza de *alternativas* históricas que los estratos oprimidos formularon y a menudo incluso dieron vida durante un tiempo para crear sociedades libres para ellos mismos. No debemos permitir que estas alternativas sean desechadas; lejos de pertenecer al cubo de basura de la historia, deberían ser vistas como un tesoro de instituciones discernibles, experiencias y experimentos, así como de ideas imaginativas que nunca vieron la luz del día, un tesoro que debemos ávidamente mantener vivo para el futuro.

El mínimo irreducible, la igualdad de los desiguales y la ética de la complementariedad que emergieron en las sociedades orgánicas (ver capítulo 2) son estándares imperecederos de libertad, aunque sean estándares que deban ser extendidos más allá de los grupos localistas, las bandas y los lazos tribales. Las nociones griegas de límite y equilibrio en términos de necesidades y las instituciones atenienses de democracia directa son también estándares imperecederos, si bien son estándares que deben ser despojados de patricentricidad, esclavitud, formas exclusivistas de ciudadanía y el gran valor que los griegos atribuían a las artes marciales. La visión de la cristiandad de una *humanitas* universal, a pesar de todos los defectos de la Iglesia, debe ser siempre un principio guía, aunque sin la noción de una Supernaturaleza que lo apoye. El principio de confederación, tan destacado en las ciudades del medievo tardío, en oposición a la nación-Estado, también pertenece al repertorio de libertad que podemos entresacar del pasado, aunque sin los patriciados que gobernaron a muchas ciudades a finales de la Edad Media. No es atavista entresacar de la historia las formas en las que la gente desarrolló modos de vida humanistas e instituciones realistas que pudieran proporcionar ejemplos factibles para el desarrollo de una sociedad libre.

Para crear una sociedad basada en la diferenciación, la integridad y la complementariedad, en lugar de en cualquier «centricidad», nuestras ideas deben ser concretas y evitar la prolijidad tan característica de las tendencias místicas del movimiento ecologista. En varios de mis trabajos, incluyendo el presente, he examinado en detalle cómo podría ser una sociedad ecológica y racional y he intentado ofrecer un proyecto concreto, casi programático, para nuestro tiempo. He llamado a este proyecto «municipalismo libertario». Es «libertario» (término creado por los anarquistas europeos del siglo XIX y no por los americanos de derechas contemporáneos partidarios de la propiedad) en cuanto que propone una nueva política de control popular sobre los medios materiales de vida —tierras, fábricas, transportes, etc.—. Es «municipalista» en cuanto que propone

una nueva política de control ciudadano sobre los asuntos públicos, principalmente por medio de asambleas directas de ciudadanos. Es también confederalista en cuanto que busca fomentar la interdependencia de los municipios y sus economías a nivel regional —en parte para evitar el localismo de las comunidades «autosuficientes», que fácilmente pueden convertirse en cerradas y prepotentes; en parte para enfrentarse a la necesidad de coordinar las operaciones de estas comunidades de forma racional y ecológica—. Las decisiones en cuanto a la política a seguir serán iniciadas, formuladas y decididas en asambleas de ciudadanos de los diferentes municipios; las decisiones administrativas, sujetas a una cuidadosa supervisión por parte de los municipios, serán tomadas en consejos confederales por delegados mandatarios revocables.

El municipalismo libertario, que es en potencia una muy significativa forma de vida pública, posee un largo «pedigree» histórico en las ciudades desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XIX. Fue practicado con diferentes grados de democracia para contrarrestar las centralizadas naciones-estados emergentes. El municipalismo libertario de hoy busca recobrar y hacer viable el significado helénico original del término *política* —la gestión de los asuntos de la *polis* por medio de un cuerpo de instituciones verdaderamente democrático y participativo—.

La perspectiva de hacer viable tal política hoy es tan válida como necesaria. Las políticas socialistas y anarquistas tradicionales de desarrollar un movimiento de clases basado en los intereses del proletariado que presumiblemente emergería de forma general en contra del capitalismo ha fracasado hasta el punto de haberse perdido toda esperanza de recuperación. El capitalismo se ha desarrollado hasta un nivel en el que casi ha absorbido por completo la lucha de clases imaginada por los marxistas y los sindicalistas. Si hoy día pudiera emerger un interés general estaría modelado por fuerzas externas —concretamente, los límites ecológicos de una economía que debe, por su misma naturaleza, «crecer o morir», poniendo así en peligro la biosfera misma—. Y si llegara a existir un movimiento radical en pro del cambio social y un equilibrio ecológico entre la segunda y la primera naturaleza, debería estar basado en una democracia participativa, arraigada en una política de confederalismo gradual, es decir, en la formación, paso a paso, de redes de ciudadanos que pudieran finalmente desafiar el creciente poder de la nación-Estado.

En el vocabulario de los movimientos radicales del pasado, este nuevo poder sería un poder «dual»; poder que, debido a su habilidad para formar un interés ecológico general transclasista, puede

enfrentarse con mayor confianza y autoridad moral al monopolio de fuerza de la nación-Estado. Los peligros del localismo que pudieran ser el resultado de la descentralización pueden ser resueltos mediante el confederalismo. Una democracia directa, a su vez, evita la «política» corrupta producida por el profesionalismo político, la burocracia y los sistemas representativos de gobierno de arriba a abajo. La ciudadanía, expresada a través de las asambleas populares, puede evitar una «política» estatista basada en el «votante» anónimo privatizado que no ejerce ningún control sobre su vida social.

Este no es lugar para explorar las tradiciones, prácticas y perspectivas asociadas al municipalismo libertario —las instituciones, economías e interrelación entre los cuerpos cívicos y confederales, y el nuevo tipo de ciudadano y de política que este sistema de autogobierno implica—. Se puede encontrar la exposición más completa de estas ideas en mi libro *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. Baste decir aquí que esta solución política y económica a nuestros problemas actuales es también una solución ecológica. Hay que poner fin a la propiedad privada del planeta por parte de un estrato *élite* si queremos sobrevivir a las aflicciones que ésta ha impuesto al mundo biótico, especialmente como resultado de una sociedad estructurada alrededor del crecimiento ilimitado. La naturaleza libre, en mi opinión, puede sólo comenzar a emerger cuando vivamos en una sociedad plenamente participativa literalmente libre de privilegios y dominación. Sólo entonces seremos capaces de liberarnos de la idea de dominar a la naturaleza y cumplir nuestra promesa de actuar como una fuerza moral, racional y creativa en la evolución tanto natural como social.

Revisando hoy *La ecología de la libertad*, pondría de relieve las líneas que escribí en la página 20 en las que alabo la capacidad de la humanidad para alterar el mundo de una forma que combina «la disciplina científica» —ecología— con «la indisciplina de la fantasía, la imaginación y el ingenio». El énfasis actual que hacen los ecologistas místicos sobre la no intervención o la mínima intervención de la humanidad en la primera naturaleza —reflejado en la máxima «dejad a la naturaleza que siga su curso»— es completamente insostenible. Más bien, le pediría al lector que consultara mi cita sobre Charles Elton: «El futuro del mundo tiene que ser gestionado, pero esta gestión no sería sólo como una partida de ajedrez, [sino] más bien como gobernar una barca.» Yo remarcaría hoy que si bien no podemos enfrentarnos al mundo como si se tratara de una partida de ajedrez, sí que tiene que ser «gestionado», como apunta Elton. Si hoy no intervenimos en el mundo con propósitos de restauración

ecológica, de gestión de áreas salvajes y reforestación, ni nosotros ni la vida salvaje que deseamos conservar tendremos ninguna clase de futuro. Hemos traspasado los límites de un supuesto mundo «primigenio» hasta el punto en el que la posibilidad de retornar a él queda simplemente excluida. Y en muchos aspectos hemos desarrollado nuevas sensibilidades, por muy marginales que sean hoy día, que son incluso más avanzadas que las de nuestros primeros ancestros.

También pondría de relieve mi insistencia sobre la famosa máxima de Hegel «La Verdad es el Todo» y en mi insistencia en combinar nuestros cambios del mundo natural con la «espontaneidad» de la primera naturaleza. Mi interés por la estabilidad ecológica vista como función de la «unidad en la diversidad» y de la complejidad requiere, sin embargo, una explicación. La conciencia ecológica de los años cincuenta y principios de los sesenta, si es que existía, estaba obligada a abogar por una estabilidad ecológica que fuera el producto de la variedad de cosechas a fin de evitar el uso de pesticidas peligrosos que tanto se utilizaban en la clase de monocultivos que se estaba —y aún está— practicando en la agricultura. Sólo enfrentando a insectos y otros animales unos contra otros en variadas situaciones agrícolas parecía posible reducir o eliminar el uso de agentes químicos peligrosos.

Hoy, mi énfasis sobre la diversidad y la complejidad descansa sobre una base más amplia. La diversidad de las especies es, en mi opinión, de importancia vital, pues abre nuevas vía a la evolución de la vida. Las eco-comunidades con mayor número de especies son normalmente más complejas; tienden a dar origen a nuevas, más subjetivas y más flexibles formas de vida que a su vez abren mayores posibilidades evolutivas. Expuse este fenómeno, al que llamo «evolución participativa» en mi ensayo de 1986 «Freedom and Necessity in Nature».[10]

Me satisface comprobar que el capítulo 2, «Visión de la sociedad orgánica», siga siendo sustancialmente válido hoy. Es ciertamente un capítulo polémico, escrito para contrarrestar la imagen estándar de las culturas ágrafas como «salvajes», resaltando sus aspectos benignos. Deseaba romper esta fea imagen de los pueblos ágrafos y explorar más ampliamente las fuentes ancestrales de valores como protección, crianza y las primeras subjetivización y personalización humanas de la «Naturaleza». Pero dada la romántica mistificación de las sociedades ágrafas tan de moda hoy, debo señalar que estas culturas no tienen —o no tuvieron— escrúpulos en intervenir de forma significativa en el mundo natural; de hecho, muchos de sus rituales y prácticas mágicas eran medios espirituales de facilitar sus actos de intervención. Sólo me queda esperar que esta introducción ayude a proporcionar una información más equilibrada sobre los indios Wintu y Hopi, los esquimales Ihalmiut y otros pueblos ágrafos a los que hago referencia en el libro como agentes activos en cambiar la primera naturaleza.

10 Bookchin, «Freedom and Necessity in Nature», en *Alternatives*, nº 13 (noviembre 1986); reeditado en Bookchin, *Philosophy of Social Ecology*.

También desearía encuadrar mi exposición sobre la complementariedad en la sociedad orgánica en los términos en que expongo el sentido de «otredad» en esta introducción. Los pueblos ágrafos, mientras surgían de una conciencia de sus particulares nichos ecológicos hacia una conciencia más amplia de la primera naturaleza, no eran inconscientes del hecho de que el mundo que les rodeaba, los animales que cazaban y las plantas que cultivaban podían estar muy personalizados, pero que eran también «otro», diferentes de lo humano. Pero ésta no era inicialmente una visión del «otro» como oponente, y mucho menos como algo que debiera ser subyugado. Estaba basada en una sencilla noción del mundo como variado, diversificado y básicamente ecológico, como he señalado previamente. Si bien debemos avanzar cautelosamente hacia una visión del mundo que contenga una noción complementaria de «otredad» en lugar de una conflictiva, ésta debe poseer fundamentos seculares y racionales: un «cuasianimismo», si lo desea, que esté basado en un respeto y apreciación de la continuidad de la vida más que en los espíritus o en el mito de una Supernaturaleza.

Los pasajes que más fácilmente pueden llevar a confusión en el capítulo 2 aparecen en las páginas 60-61, donde evoco el simbolismo de una «Diosa Madre [como] principio de fertilidad tan antiguo que sus restos en piedra han sido hallados hasta en los campamentos y cuevas del Paleolítico». Permítaseme señalar que en ningún momento del pasaje me refiero a «ella» como a una Diosa *Tierra* o como a una presencia femenina *panteísta* en el mundo. Ni «la» identifico con la primera naturaleza. Mi caracterización de esta «Diosa Madre» como expresión de «la fecundidad de la naturaleza en toda su diversidad» (pág. 92) sigue haciendo referencia a un principio de fertilidad, no a una religión organizada con su panoplia de corporaciones sacerdotales. Las diosas de la vegetación que surgieron, como parte de religiones plenamente desarrolladas, con templos a menudo dirigidos por sacerdotes, no son equivalentes a los más primitivos y generalizados principios de fertilidad. Estas nuevas deidades femeninas agrícolas fueron, de hecho, fácilmente puestas al servicio de la

jerarquía, no de las sociedades orgánicas igualitarias. Tales diosas y las *élites* sacerdotales que se atiborraban a base de la riqueza que acumulaban en los templos no eran ninguna bendición para las mujeres y mucho menos para los oprimidos que trabajaban duramente en beneficio de la «Diosa Madre».

En ningún momento de mi exposición sugerí que pudiéramos regresar a modos de vida aborígenes. De hecho, me esforcé por combatir la creencia de que podamos —o debamos— hacerlo. Si alcanzamos en el futuro una sociedad ecológica, tendrá que estar enriquecida con las intuiciones, el conocimiento y los datos que hemos adquirido como resultado de la larga historia de la filosofía, la ciencia, la tecnología y la racionalidad —limpios de magia, adoración a diferentes deidades y religiones primigenias—. Tampoco podemos dejar de lado nuestra historia. Más bien, debemos tomar lo que tiene de ética e intelectualmente valioso y desechar lo que es éticamente dañino. Deberíamos evitar la superstición, la jerarquía incipiente y cualquier tipo de sensibilidad jerárquica.

No deseo revisar nada del capítulo 3, «La emergencia de la jerarquía». Mi tratamiento de los orígenes inmanentes, más bien dialécticos, de las relaciones de estatus en la sociedad primitiva ha resistido el paso del tiempo más allá de mis mayores expectativas, como indican datos recientes. Sólo haría notar que todos los datos que pudiera entresacar dan prioridad cronológica a la emergencia de la gerontocracia sobre los patriarcados y que los chamanes jugaron a menudo un papel siniestro en la mayoría de las sociedades tribales. Los intentos de algunas ecofeministas de reciclar mi exposición sobre el desarrollo de la jerarquía con el fin de considerar el patriarcado como *único* origen de la dominación son espurios y egoístas. En realidad, como Janet Biehl ha mostrado de modo tan claro en *Finding Our Way: Rethinking Ecofeminist Politics*, la jerarquía asumió tal variedad de formas con el tiempo, incluyendo las formas en las que los hombres dominan a los hombres, que distinguir al patriarcado como la fuente exclusiva y más duradera de jerarquía roza el sinsentido. Me esforcé además en citar a E.R. Dodds en la pág. 120 en ese sentido, que el patriarcado tuvo un enorme poder sobre los miembros varones de la familia así como de los femeninos. En las familias patriarcales, tanto las mujeres como los hombres podían ser tratados arbitraria y cruelmente, a veces incluso por «matriarcas» como Sara, que persuadió a Abraham para que condujera al desierto a su concubina Hagar y al hijo de ambos, Ismael. Nótese que al citar el pasaje sentimental de Max Horkheimer y Theodor Adorno en la página 121 del libro en el sentido de que la mujer es la «imagen de la

naturaleza» y un «estímulo clave para la agresión» —pasaje que se ha ganado el favor de las ecofeministas más informadas—, califico con fuerza sus observaciones con una nota a pie que subraya el destacado papel de las mujeres en la primitiva economía doméstica alrededor de la cual se estructuró la sociedad ágrafa, y su enorme importancia en el desarrollo social.

La distinción que hago entre justicia y libertad en el capítulo 6, «Justicia-Igual y Exacta», está tan firmemente arraigada hoy como siempre. Exposición que adquiere especial significado en vista del ingenuo empeño de la «ecología profunda» por atribuir «igualdad» a todas las especies en una «democracia biocéntrica». El capítulo 7, «El legado de la libertad», sigue siendo tan relevante como siempre para nuestro tiempo. El gnosticismo considerado como ideología emancipadora es menos atractivo para mí ahora de lo que lo es para muchos místicos y ecofeministas que, una vez que aprenden que la gnóstica «Sofía» era una mujer, están dispuestos a abrazar irreflexivamente todas las severidades de esta religión enormemente dualista, e incluso siniestra. Insisto en recalcar que «el gnosticismo debe ser tratado con mucha prudencia antes de que cualquiera de sus tendencias sea descrita como una "herejía" cristiana. En su forma maniquea, es simplemente una religión diferente, como el Islam o el Budismo. En su forma ofita, es una inversión total, absolutamente anárquica del canon cristiano» (pág. 180). No tolero el elitismo y el dualismo gnósticos, o en su forma marcionista, su ascetismo y amoralidad (págs. 182-183). Mi intención al tratar dialécticamente el gnosticismo era sacar a la luz su empuje anárquico y crítico, problema que debe ser situado en el contexto histórico y desarrollo de esta religión, no tratándolo como un dogma ahistórico y consistente que nunca sufrió cambios en los diferentes lugares y épocas.

No haría cambios significativos en el resto de los capítulos de este libro. Me han achacado merecidamente que no tratara de modo satisfactorio el transcendentalismo hebreo al no poner de relieve que éste distinguía claramente entre la «eternidad» de la «Naturaleza» y la «mutabilidad» de la sociedad, abriendo así a la sociedad a la posibilidad de cambios radicales, incluso revolucionarios, por primera vez en la historia. Traté este importante punto sólo de pasada al citar la observación de H. y H.A. Frankfurt de que el transcendentalismo hebreo condujo a una «enseñanza dinámica y revolucionaria» al exigir «un significado metafísico para la historia [social] y para las acciones del hombre» (pág. 104). Liberando así el pensamiento y la práctica humanos del inmutable y ciertamente determinista mundo de la «Naturaleza», de su reino de recurrencia eterna y de sus deidades para-

lizantes. De nuevo Janet Biehl ha proporcionado una inestimable rectificación a esta omisión.[11]

El capítulo 11, «Las ambigüedades de la libertad», que considero el más importante del libro, es excepcionalmente apropiado hoy. Sus argumentos para una racionalidad, una ciencia y una técnica ecológicamente orientadas resistirían una nueva lectura de cualquier individuo atento. Sólo haría una advertencia: mis críticas de Horkheimer y Adorno son demasiado moderadas. A pesar de sus bonitas palabras no me parece que sus ideas posean la aplicabilidad a nuestra época que tantos admiradores de la Escuela de Frankfurt quieren hacernos creer. *The Dialectic of Enlightenment* es una obra encantadora, pero es una pobre defensa de la razón, y tampoco tiene un sentido claro de dirección en su tratamiento de la razón. Retrospectivamente, no me parece accidental que haya sido escogida por muchos posmosdernistas, junto a los caprichosos escritos de Adorno, como precursora del nihilismo de alta cultura tan de moda hoy. El capítulo 12 versa sobre, claro está, «Una sociedad ecológica», y el «Epílogo» expone los fundamentos de una filosofía de la naturaleza y una ética naturalista. Por temor a que esta parte del libro sea mal comprendida, señalo que no podemos volver a un «Jardín del Edén» idílico (pág. 349) y que a la razón «se le debe permitir exigir su derecho a una racionalidad libertaria» (pág. 353). Pero el lector debe ser consciente de que me permití utilizar muchas palabras con propósitos estrictamente evocadores, con la esperanza de poder combinar las intuiciones teóricas con metáforas a fin de llegar hasta las emociones del lector. Mi observación casi animista de que «la naturaleza está escribiendo sus propias filosofía y ética naturales» debe ser entendida como una serie de metáforas. La «Naturaleza», en realidad, hace lo que hace «mejor» —desarrollar, diversificar y producir fenómenos cada vez más complejos—. A pesar de mis citas de la argumentación de Lynn Margulis sobre el papel activo que juega la vida al crear su entorno, en ningún momento acepto —y hoy lo rechazo firmemente— su compromiso con una variante de la hipótesis «Gaia» que ve al planeta como un único organismo.

Para finalizar, permítaseme insistir en que el lector considere atentamente la introducción original que sigue a ésta. A pesar de que se solapa con la presente, en unas pocas páginas proporciona un esbozo esencial de la ecología social.

11 Biehl, *Finding Our Way*, págs. 60-66.

El movimiento ecologista nunca tendrá una influencia real o un impacto significativo sobre la sociedad si propone un mensaje de desesperación en lugar de esperanza, o una vuelta regresiva e imposible a culturas y sensibilidades humanas primordiales en lugar de un compromiso con el progreso humano y con una empatía únicamente *humana* con la vida entendida como un todo. Comprendo perfectamente por qué existe la desesperación entre muchos ecologistas místicos —en realidad, en todo el movimiento medioambientalista en general— en relación con el impacto de una economía capitalista de crecer o morir sobre la biosfera y la psique humana. Si bien me parece que una respuesta comprensible a esa economía sea una ecología paternalista, cuasirreligiosa y a menudo misantrópica que denigra la unicidad de los seres humanos y el maravilloso papel que pueden jugar en la evolución natural, dicha ecología es la negación de la potencialidad más humana de la humanidad: la capacidad de cambiar el mundo para mejor y enriquecerlo para prácticamente todas las formas de vida existentes.

Si el movimiento ecologista debe jugar un papel transformador y creativo en los asuntos humanos, tenemos que recuperar los impulsos utópicos, el optimismo, la apreciación de lo que es bueno, de lo que merece la pena ser rescatado de la civilización humana, así como de lo que debe ser desechado. Pues sin cambiar la sociedad no cambiaremos la desastrosa dirección ecológica en la que se está moviendo el capitalismo. Los movimientos espiritualistas han formado parte de la historia humana durante miles de años. Sin duda, han cambiado el modo de pensar y actuar de mucha gente, pero muy raramente, como testimonia la historia de todas las grandes religiones del mundo, han creado una sociedad humanista ecológica. Este tipo de sociedad nunca será alcanzada sin ideas que hagan frente a las condiciones de vida tanto materiales como espirituales, en verdad, tanto a la vida pública como a la privada.

20 mayo 1991

I

EL CONCEPTO DE ECOLOGÍA SOCIAL

Las leyendas nórdicas nos cuentan de una época en la que todos los seres poseían ámbitos propios: los dioses ocupaban una región celestial (*Asgard*), y los hombres vivían en la Tierra (*Midgard*), debajo de la cual yacía el oscuro y helado territorio de los gigantes, los enanos y los muertos (*Niffleheim*). Estas regiones estaban conectadas entre sí a través de un enorme fresno, llamado el *Arbol del Mundo*, cuyas altas ramas llegaban al cielo, y cuyas raíces llegaban a las más hondas profundidades de la tierra.

Y aunque este Arbol del Mundo iba siendo constantemente devorado por los animales, permanecía empero siempre verde, revitalizado por una mágica fuente que continuamente le infundía vida.

Los dioses, que eran quienes habían diseñado este mundo, gobernaban en un precario estado de tranquilidad. Habían confinado a sus enemigos, los gigantes, a la Tierra del Hielo; habían encadenado a Feuris, el lobo; y habían sometido a la Gran Serpiente de Midgard. A pesar de los peligros acechantes, prevalecía una paz general, y los dioses, los hombres, y los demás seres vivos, vivían en la abundancia. Odín, el dios de la sabiduría, reinaba sobre todas las otras deidades. Por ser el más sabio y el más fuerte, observaba las batallas entre los hombres y elegía a los mejores héroes de entre los caídos para que fueran a festejar junto a él a su gran fortaleza, el Valhalla. Thor, su hijo, no era tan sólo un guerrero poderoso, encargado de defender a Asgard de los obstinados gigantes, sino también un dios del orden, que resguardaba la lealtad entre los hombres y la obediencia a los pactos. Había, además, dioses y diosas de la abundancia, de la ferti-

lidad, del amor, de la ley, del mar y los barcos, y una multitud de espíritus animistas que habitaban en todas las cosas y los seres del planeta.

Pero el orden mundial se quebró cuando los dioses, sedientos de riqueza, torturaron a la bruja Guelveig —creadora del oro— para obligarla a que revelara sus secretos. La discordia entre dioses y hombres pronto se hizo presente. Los primeros comenzaron a romper sus juramentos; la corrupción, la traición, la inquina y la ambición comenzaron a dominar el mundo. Con la ruptura de la unidad primigenia, los días de los dioses y los hombres, de Asgard y de Misgard, estaban contados. Inexorablemente, la violación del equilibrio mundial debía conducir a Ragnarok: la muerte de las divinidades en una gran contienda frente al Valhalla. Los dioses habían de embarcarse en una feroz guerra con los gigantes, Feuris el lobo, y la Serpiente de Midgard. Con la mutua destrucción de todos los contendientes, la humanidad también había de perecer, y nada habría de subsistir excepto piedras desnudas y océanos tormentosos en medio de un abismo frío y tenebroso.

Habiéndose así desintegrado en sus inicios, sin embargo, el mundo habría de resucitar, habría de ser purgado de sus tempranos males y de la corrupción que lo había destruído. El nuevo mundo, surgido de la Nada, no habría ya de sufrir otro final catastrófico, puesto que la segunda generación de dioses y diosas aprendería de los errores de sus predecesores. La sibila que nos refiere la historia asegura que la humanidad, de allí en adelante, «vivirá con alegría tanto tiempo como se pueda calcular».

En esta cosmografía nórdica parece haber algo más que el viejo tema del «eterno retorno», de un patrón temporal que recorre los infinitos ciclos de nacimiento, madurez, muerte, y renacimiento. Más bien, lo que advertimos aquí es una profecía infundida de un trauma histórico: la leyenda pertenece a un área poco explorada de la mitología, que podría ser llamada la de los «mitos de desintegración».

Si bien es sabido que la leyenda de Ragnarok es muy antigua, muy poco es lo que sabemos en cambio sobre el momento de la evolución de las sagas nórdicas en que ésta apareció. Sí sabemos que el Cristianismo, portando la promesa de una recompensa eterna, llegó a los escandinavos más tarde que a cualquier otro grupo étnico importante de Europa Occidental, y que su influencia sobre éstos siguió siendo superficial por muchas generaciones. Con lo que sí se había contactado el paganismo del norte desde un largo tiempo atrás era con el comercio del sur. Durante los ataques vikingos a Europa, el oro ya había empezado a contaminar la sacralidad nórdica, y el ansia de riqueza estaba dividiendo incluso a las familias. Jerarquías erigidas sobre la valentía se veían corrompidas por sistemas de privilegio basados en la posesión material. Los clanes y las tribus se separaban; los juramentos entre los hombres, que constituían la médula de su mundo primordial, eran rotos por doquier; y la fuente mágica que mantenía vivo al Arbol del Mundo se veía obstruída por el incesante comercio. «Los hermanos pelean y se asesinan unos a otros», se lamenta la sibila; «los niños reniegan de sus propios ancestros... esta es la era del viento y del lobo, que durará hasta el mismísimo día en que el mundo ya no existirá».

Lo que nos obsesiona de tales mitos de desintegración no son sus relatos, sino sus profecías. Como los escandinavos, y tal vez aun más como la gente de fines de la Edad Media, presentimos en la actualidad que nuestro mundo también está zozobrando, zozobrando institucional, cultural y materialmente. No está claro todavía si nos enfrentamos a una era nueva y paradisíaca, o a una catástrofe como Ragnarok, y en este ambiguo presente el equilibrio entre el pasado y el futuro es casi imposible. Las tendencias destructivas y reconstructivas de nuestra era están demasiado distanciadas unas de otras como para dar lugar a una reconciliación. El horizonte social presenta, por un lado, la ardua perspectiva de un mundo armónico, con una sensibilidad ecológica basada en un amplio compromiso con la comunidad, la mutua asistencia, y las nuevas tecnologías; y por el otro, la terrorífica perspectiva de un desastre termonuclear. Nuestro mundo, aparentemente, o habrá de transitar por transformaciones revolucionarias de tan amplio alcance que la humanidad verá transformadas íntegramente sus relaciones sociales y su concepción de la vida, o habrá de sufrir un apocalipsis que bien podría acabar con la permanencia de la humanidad sobre el planeta.

La tensión entre estas dos perspectivas ya ha alterado la moral del orden social tradicional. Hemos entrado en una era que no consiste ya en una estabilización de las instituciones, sino en una declinación institucional. Una difundida alienación se está apoderando de los usos, las aspiraciones, las exigencias, y, sobre todo, de las instituciones del orden establecido. La prueba más exhuberante y teatral de esta alienación tuvo lugar en los '60, cuando la «revuelta de la juventud» estalló en lo que parecía ser una contracultura. Ese período fue signado por mucho más que mera protesta y nihilismo adolescente. Casi intuitivamente, un porcentaje importante de una generación entera se vio influenciado por nuevos valores de sensualidad, nuevas formas de vida comunal, cambios en el vestuario, el idioma y la música, todo esto surgido de un profundo sentido del cambio social.

Aún no sabemos en qué sentido es que esta transformación comenzó a decaer, si como un retroceso histórico o como un progreso hacia un proyecto serio de desarrollo interior y social. El hecho de que los símbolos de todo este movimiento se volvieran eventualmente meros artefactos de una nueva industria cultural no cambia en nada el gran alcance de sus efectos. La sociedad occidental ya nunca será la misma, a pesar de todas las burlas de sus académicos y críticos del «narcisismo».

Lo que hace tan significativo a este incesante movimiento de desinstitucionalización y deslegitimación es que éste ha encontrado sus cimientos en un vasto estrato de la sociedad occidental. La alienación alcanza no sólo a los pobres sino también a los relativamente ricos, no sólo a los jóvenes sino también a sus mayores, no sólo a los que están visiblemente relegados sino también a los que están aparentemente privilegiados. El orden vigente está empezando a perder la lealtad de estratos sociales que tradicionalmente lo sustentaban y en los cuales estaban plantadas sus raíces.

Tan crucial como pueda parecer esta declinación de las instituciones y los valores, los problemas que aquejan a la sociedad actual no se agotan de ningún modo en dicha declinación. Entremezclada con la crisis social, yace una crisis que ha surgido directamente de la explotación que el hombre hace del planeta.[1] La sociedad establecida se enfrenta con un colapso no sólo de sus valores e instituciones, sino también de su medio ambiente natural. Este problema no es exclusivo de nuestra época. Los devastados páramos del Cercano Oriente, en los cuales nacieron la agricultura y el urbanismo, son una buena muestra de un antiguo saqueo humano, pero este ejemplo empalidece ante la masiva destrucción del medio ambiente que ha tenido lugar desde la Revolución Industrial, y especialmente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. El daño infringido por la sociedad contemporánea al medio ambiente le incumbe a todo el planeta. Se han escrito muchos libros ya sobre las incalculables pérdidas anuales de suelo productivo en casi todos los continentes; sobre la progresiva destrucción de áreas forestales en regiones susceptibles de agotamiento; sobre la contaminación del aire en las grandes zonas

1 Utilizo la palabra «hombre» deliberadamente. La escisión entre la humanidad y la naturaleza ha sido precisamente obra del varón, quien, según las memorables palabras de Theodor Adorno y Max Horkheimer, «soñaba con adquirir absoluto dominio sobre la naturaleza, con convertir el cosmos en un inmenso campo de caza» (*Dialéctica de la Iluminación*, New York, Seabury Press, 1972, pág. 248). Preferiría sustituir «un inmenso campo de caza» por «un inmenso campo de exterminio», a fin de describir mejor la «civilización» machista de nuestra era.

urbanas; sobre la mundial difusión de agentes tóxicos provenientes del agro, la industria, y las plantas generadoras de energía; sobre la intoxicación del medio ambiente inmediato con deshechos industriales, residuos pesticidas, y aditivos alimenticios. La explotación y la contaminación de la Tierra no sólo ha dañado la integridad de la atmósfera, del clima, del agua, del suelo, de la flora y de la fauna de regiones específicas, sino también los ciclos básicos de la naturaleza, de los cuales todos los seres vivos dependen.

Sin embargo, la capacidad que el hombre moderno tiene para destruir es una quijotesca prueba de su capacidad para reconstruir. Los poderosos agentes tecnológicos que hemos desatado en contra del medio ambiente incluyen muchos de los mismos agentes que necesitamos para su reconstrucción. El conocimiento y los instrumentos requeridos para fomentar una armonización de la humanidad con la naturaleza y del humano con el humano están plenamente a disposición, o a lo sumo podrían ser rápidamente hallados. Muchos de los principios físicos usados para construir elementos tan dañinos como plantas de energía, vehículos de bajo consumo, equipo de minería, etcétera, podrían utilizarse para la construcción de artefactos a energía solar o eólica, medios de transporte eficientes, y cápsulas acumuladoras de energía. Lo que desesperadamente nos hace falta es la conciencia y la sensibilidad que nos ayuden a lograr estas metas tan deseables, una conciencia y una sensibilidad mucho más amplias de lo que se suele entender por estos términos. Nuestra nueva definición de ellos debe incluir no sólo la habilidad para razonar lógicamente y responder emocionalmente, sino además una despierta comprensión de la relación entre las cosas y una imaginativa intuición de lo que es posible hacer. Al respecto, Marx estaba absolutamente en lo cierto al subrayar que la revolución requerida por nuestra era debe extraer su arte no del pasado sino del futuro, de las potencialidades humanas que moran en el horizonte de la vida social.

Las nuevas conciencia y sensibilidad no pueden ser tan sólo poéticas; también deben ser científicas. De hecho, hay un cierto nivel en el cual nuestra conciencia no debe ser ni poesía ni ciencia, sino una trascendencia de ambas hacia un nuevo dominio de la teoría y la práctica, una nueva habilidad para combinar la fantasía con la razón, la imaginación con la lógica, la visión con la técnica. No podemos renunciar a nuestra herencia científica sin volver a una tecnología rudimentaria, que nos encadenaría a la inseguridad, al sacrificio, y a la renunciación. Y no podemos permitirnos ser prisioneros de un mundo mecanizado y de una tecnología deshumanizan-

te, que nos someterían a la alienación, a la competencia, y a una brutal negación de las posibilidades humanas. La poesía y la imaginación deben estar integradas a la ciencia y la tecnología, ya que hemos superado el grado de inocencia en el que uno se alimenta de mitos y de sueños.

¿Hay acaso alguna disciplina científica que se adapte a la indisciplina del gusto, de la imaginación, de la creatividad? ¿Podría ésta englobar los problemas creados por la crisis social y ambiental de nuestra época? ¿Podría integrar la crítica con la reconstrucción, la teoría con la práctica, la perspicacia con la técnica?

Desde el Renacimiento, ha existido casi siempre un vínculo muy fuerte entre los avances radicales de las ciencias naturales y las revoluciones en el pensamiento social. En los siglos XVI y XVII, las entonces nacientes ciencias de la astronomía y la mecánica —con sus liberadoras visiones de un mundo heliocéntrico y de la unidad del movimiento local y el cósmico— encontraron su contrapartida social en ideologías igualmente críticas y racionales, que desafiaban el fanatismo religioso y el absolutismo político. El Iluminismo trajo una nueva apreciación de la percepción sensorial y de las posibilidades de la razón para conjeturar acerca de un mundo que había sido monopolio ideológico del clero. Más tarde, la antropología y la biología evolutiva acabaron con las nociones tradicionales del desarrollo humano y sus mitos de una creación y una historia sustentadas en la teología. Al ensanchar el mapa y revelar una dinámica terrenal de la historia social, estas ciencias reforzaron las nuevas doctrinas del socialismo —con su ideal del progreso humano— que sucedió a la Revolución Francesa.

En vista de los enormes conflictos que enfrentamos, nuestra era necesita un saber más abarcativo y penetrante, tanto científico como social, para tratar nuestros problemas. Sin renunciar a los beneficios de las primeras teorías científicas y sociales, debemos desarrollar un análisis crítico más profundo de nuestra relación con el mundo natural. Tenemos que hallar las bases de un acercamiento más reconstructivo a los graves problemas creados por las aparentes «contradicciones» entre naturaleza y sociedad. No podemos darnos el lujo de ser cautivos de la tendencia, propia de las ciencias tradicionales, de subdividir los fenómenos y examinar sus fragmentos. Tenemos que combinarlos, relacionarlos, y verlos tanto en su totalidad como en su especificidad.

En respuesta a esta urgencia, hemos creado una disciplina única: la ecología social. El *célebre* término «ecología» fue acuñado

por Ernst Haeckel un siglo atrás, para referirse a la investigación de las interrelaciones entre los animales, los vegetales, y su entorno inorgánico. Desde Haeckel, dicho término ha sido ampliado hasta incluir ecologías de las ciudades, de la salud, y de la mente. Esta proliferación casi disparatada del uso de una palabra puede parecer preciable en una era que busca fervientemente algún tipo de coherencia intelectual y una unidad perceptual, pero también puede resultar ser extremadamente traicionera. Como en el caso de ciertas nuevas palabras, tales como «holismo», «descentralización», y «dialéctica», el vocablo «ecología» corre el albur de quedar fuera de todo contexto, sin raíces y sin contenido. A menudo se lo usa como una metáfora, como una palabrita llamativa, merced a lo cual pierde la enorme lógica interna de sus premisas.

Del mismo modo, la fuerza radical de aquellas palabras se ve rápidamente neutralizada. «Holismo» se evapora en un suspiro místico, en una expresión retórica de camaradería ecológica que acaba en un saludo tal como «holísticamente suyo»; lo que alguna vez fue una seria actitud filosófica ha sido reducido a un kitsch de tono medioambientalista. «Descentralización», por su parte, significa comunmente una serie de alternativas logísticas en respuesta al gigantismo, no un proceso que haría posible una democracia íntima y directa. Y a «ecología» le va peor aún: con demasiada frecuencia se convierte en una mera metáfora, como pasa con «dialéctica», que sirve para indicar algún tipo de integración y de desarollo.

Lo que quizás sea más preocupante es que, en los últimos años, el término ha sido homologado a una cruda forma de ingeniería natural que bien podría ser llamada ambientalismo. Soy consciente de que muchas personas con orientación ecológica utilizan «ecología» y «ambientalismo» indistintamente. Me gustaría, pues, hacer una oportuna diferenciación semántica. Por «ambientalismo» entiendo una visión mecanística e instrumental de la naturaleza, que la ve como un hábitat pasivo, compuesto de «objetos» tales como animales, plantas, minerales, etcétera, los cuales deben pasar a ser más útiles para el usufructo humano. Dado mi uso del término, el ambientalismo tiende a reducir la naturaleza a un depósito de «recursos naturales» o de «materias primas». En tal contexto, es poco lo que se salva del vocabulario ambientalista: las ciudades se vuelven «recursos urbanos», y sus habitantes, «recursos humanos». Si la palabra recursos aparece tan a menudo en las discusiones ambientalistas sobre la naturaleza, las ciudades y la gente, es porque el tema en cuestión es más importante que un simple juego de palabras. El ambientalismo, en mi opinión, tiende a ver el logro de una relación

armónica entre la humanidad y la naturaleza más como una tregua que como un equilibrio perdurable. La «armonía» del ambientalismo se centra en el desarrollo de nuevas técnicas para aprovechar el mundo natural perturbando lo menos posible al «hábitat» humano. El ambientalismo no cuestiona la más básica premisa de la sociedad actual: la de que la humanidad debe dominar a la naturaleza; por el contrario, trata de apoyar esa noción, pergeñando técnicas que aminoren las pérdidas causadas por el descuidado saqueo del medio ambiente.

Para distinguir a la ecología del ambientalismo o de otras definiciones del término —abstractas y a menudo oscurecedoras—, debo retornar a su uso original y explorar su relevancia directa para la sociedad. Dicho de un modo simple, la ecología trata sobre el equilibrio dinámico de la naturaleza, sobre la interdependencia de lo vivo y lo inanimado. Dado que la naturaleza también incluye a los seres humanos, esta ciencia debe incluir el papel de la humanidad en el mundo natural; más específicamente, el carácter, la forma, y la estructura de la relación que la humanidad mantiene con otras especies y con el sustrato inorgánico del entorno biótico. Desde un punto de vista crítico, la ecología está interesada por la esencia del vasto desequilibrio que ha surgido de la separación entre la humanidad y el mundo natural. Una de las especies únicas de la naturaleza, el homo sapiens, ha dejado lenta y penosamente el mundo natural para introducirse en un exclusivo mundo social propio. Y como ambos mundos interactúan a través de complejas fases de evolución, se ha vuelto tan importante hablar de una ecología social como hablar de una ecología natural.

Permítaseme subrayar que el fracaso al explorar estas fases de la evolución humana —que han dado lugar a una sucesión de jerarquías, clases, ciudades, y finalmente Estados—, es una mala broma para la ecología social. Desafortunadamente, la disciplina ha sido bloqueada por pretendidos adherentes que continuamente tratan de que todas las fases del desarrollo natural y humano se fusionen en una «unidad» (no en una totalidad), en una aburrida «noche en la que todas las vacas son negras», para usar una de las frases cáusticas de Hegel. Como mínimo, el uso de la palabra especie para denotar la riqueza de la vida a nuestro alrededor debería servir para demostrarnos la existencia de una especificidad, de una particularidad: la rica abundancia de seres y cosas diferenciados que constituyen el objeto de la ecología natural. Explorar estas diferencias, examinar las fases y las relaciones que componen su creación y el largo desarrollo humano desde la animalidad hasta la sociedad (un desarrollo

plagado de problemas y posibilidades), es hacer de la ecología social una de las más poderosas disciplinas desde las cuales se pueda efectuar una crítica del orden social vigente.

Pero la ecología social provee algo más que una crítica a la separación entre la humanidad y la naturaleza; también comprende la necesidad de reconciliarlas. De hecho, comprende la necesidad de trascenderlas. Como lo señaló E.A. Gutkind, «la meta de la Ecología Social es la totalidad, y no la mera sumatoria de innumerables detalles tomados al azar e interpretados subjetiva e insuficientemente». Esta ciencia opera con relaciones sociales y naturales en comunidades o «ecosistemas»[2]. Al concebirlos holísticamente, es decir, en términos de su mutua interdependencia, la ecología social busca discernir las formas y las estructuras de las interrelaciones que le confieren inteligibilidad a una comunidad, sea esta social o natural. El holismo, en este caso, es el producto de un esfuerzo consciente para comprender cómo están dispuestos los elementos particulares de una comunidad, cómo es que su «geometría» (como hubieran dicho los griegos) hace del «todo algo más que la suma de sus partes». Por ende, la «totalidad» aludida por Gutkind no debe ser confundida con una fantasmagórica «unidad» que abandona la disolución cósmica en un nirvana sin estructura alguna; antes bien, se trata de una estructura ricamente articulada, con una historia y una lógica interna propias.

La Historia, de hecho, es tan importante como la forma o la estructura, pues en gran medida la historia de un fenómeno es el fenómeno en sí. Somos, de un modo concreto, todo lo que existió antes de nosotros, y a su turno, podremos llegar a ser mucho más de lo que ahora somos. Sorprendentemente, se ha perdido muy poco de la evolución de las formas de vida en la evolución natural y social, e incluso en la evolución de nuestro propio cuerpo, según lo prueba nuestro desarrollo embrional. La evolución mora dentro nuestro (así como a nuestro alrededor) bajo la forma de componentes de la mismísima naturaleza de nuestros seres.

Por el momento, basta con decir que la totalidad no es una yerma «universalidad» indiferenciada, que reduce un fenómeno a lo

2 El concepto de «ecosistema» (o sistema ecológico) es usado libremente en muchos trabajos de ecología. Aquí lo uso, como en la ecología natural, para referirme a una cierta comunidad animal-vegetal y a los elementos abióticos o inanimados necesarios para sustentarla. También *suelo usarlo en ecología social para indicar una determinada comunidad humana y natural*, o sea, los factores tanto sociales como orgánicos que se interrelacionan para crear la base de una comunidad ecológicamente balanceada.

que éste tiene en común con el resto, ni tampoco una «energía» celestial y omnipresente que remplaza a las amplias diferencias materiales de las cuales se componen el reino natural y el reino social. Por el contrario, la totalidad comprende las variadas estructuras, articulaciones, y mediaciones que le dan al todo una rica variedad de formas, confiriéndole así propiedades cualitativas únicas que una mente rígidamente analítica reduciría a meros detalles «innumerables» y «azarosos».

Conceptos tales como «integridad», «totalidad», e incluso «comunidad», poseen oscuras connotaciones para una generación que ha conocido el fascismo y otras ideologías totalitarias. Estas palabras evocan imágenes de una «totalidad» lograda merced a la homogeinización, la estandarización, y la coordinación represiva de los seres humanos. Estos temores se ven alentados por una «totalidad» que parece proveerle una finalidad inexorable al curso de la Historia: una finalidad que implica una concepción suprahumana y teleológica de la ley social, y que niega la capacidad del arbitrio humano y de la voluntad individual para forjar el curso de los sucesos. Tales ideas han sido usadas ya para lograr un bestial sometimiento del individuo a fuerzas sobrehumanas más allá de todo control humano. Nuestro siglo se ha visto sobrecargado de ideologías totalitarias que, al poner a los seres humanos al servicio de la Historia, les han quitado la posibilidad de servir a su propia humanidad.

En la actualidad, semejante concepción de la «totalidad» choca violentamente con la que manejan los ecologistas. Además de un profundo interés por la forma y la estructura, la ecología guarda un principio muy importante: la totalidad ecológica no es una homogeneidad inmutable sino más bien todo lo opuesto, o sea, una dinámica unidad de la diversidad. En la naturaleza, el equilibrio y la armonía se obtienen gracias a la diferenciación en constante transformación y a la diversidad en constante expansión. La estabilidad ecológica, en efecto, no es una función de simplicidad y homogeneidad, sino de complejidad y variedad. La capacidad que tiene un ecosistema para preservar su integridad no depende de la uniformidad del medio ambiente, sino de la diversidad.

Ciertas experiencias con estrategias ecológicas para el cultivo de alimento constituyen un muy buen ejemplo de estas últimas premisas. Los granjeros han obtenido repetidamente resultados desastrosos a causa del énfasis puesto en practicar la agricultura con un solo tipo de semilla, lo cual deviene en una monocultura, por usar un vocablo ya aceptado para referirse a todos esos campos de trigo y

maíz que cubren el horizonte en tantas regiones del planeta. Sin los cultivos alternados, que normalmente proveen las fuerzas compensatorias y el apoyo mutuo que vienen con las poblaciones mezcladas de plantas y animales, es sabido que la situación agricultural de un área se destruye. Los insectos benignos se vuelven plagas, ya que sus controles naturales —pájaros y pequeños mamíferos— han sido removidos. El suelo, carente de gusanos, de bacterias fijadoras del nitrógeno, y de suficientes cantidades de abono, termina por convertirse en arena: un medio mineral que absorbe enormes masas de sales inorgánicas de nitrógeno, que originalmente eran provistas más cíclicamente y más apropiadamente para el crecimiento de los cultivos. Con una negligente desconsideración por la complejidad de la naturaleza y por los sutiles requerimientos de la vida animal y vegetal, la situación agricultural resulta cruelmente simplificada; sus necesidades deben ser ahora satisfechas con fertilizantes sintéticos altamente solubles que se infiltran en el agua potable, y con peligrosos pesticidas que subsisten como residuos en los alimentos. Un importante cultivo de alimentos que alguna vez se lograba gracias a la diversidad de siembras y animales, y que estaba libre de agentes tóxicos y era probablemente más saludable para la nutrición, es ahora pobremente imitado por cultivos simples cuyo principal soporte son productos químicos tóxicos y nutritivos altamente simples.

Si aceptamos que la evolución natural se ha propulsado hacia una creciente complejidad, que la conquista del planeta ha sido posible sólo gracias a la variedad biótica, deberíamos advertir el error que el hombre comete al alterar los procesos naturales. Los seres vivos, surgidos eras atrás de su primitivo hábitat acuático en pos de colonizar las áreas más inhóspitas de la tierra, han creado la rica biósfera que ahora la cubre, y esto ha sido posible sólo merced a la increíble mutabilidad de los seres vivos y al inmenso legado de formas de vida heredado de su rico desarrollo. Muchas de estas formas de vida, aun las más primitivas y simples, nunca han desaparecido, no importa cuánto hayan sido modificadas por la evolución. Las sencillas algas que signaron los comienzos de la vida vegetal y los sencillos invertebrados que signaron los comienzos de la vida animal existen todavía en grandes cantidades. Ellos constituyen las precondiciones de la existencia de seres orgánicos más complejos (a los cuales les dan sustento), las fuentes de su descomposición, y hasta de oxígeno y dióxido de carbono. Si bien preceden por más de mil millones años a los vegetales y mamíferos «más depurados», se interrelacionan con sus ascendientes más complejos en ecosistemas a menudo intrincados.

Creer que la ciencia domina hasta el más mínimo detalle del vasto vínculo entre los seres orgánicos e inorgánicos es más que una arrogancia: es una absoluta estupidez. Si uno de los puntos cruciales de la ecología es el de la unidad en la diversidad, la riqueza de vida existente en un solo acre de terreno nos conduce a otra cuestión fundamental: la necesidad de que haya un mayor grado de espontaneidad natural. El dictamen de «respeto por la naturaleza» tiene implicaciones concretas. Creer que nuestro conocimiento de este complejo y perpetuamente cambiante caleidoscopio de formas de vida amerita un grado de «dominio» que nos permita manipular a nuestro antojo la biósfera, es una redonda idiotez.

De aquí que sea preciso otorgarle vía libre a la espontaneidad natural, vía libre a las diversas fuerzas biológicas que dan lugar a una situación ecológica diversificada. «Trabajar con la naturaleza» requiere que fomentemos la variedad biótica surgida de un desarrollo espontáneo de los fenómenos naturales. No estoy sugiriendo que debamos someternos a una mítica «naturaleza» más allá de toda comprensión e intervención humana, una naturaleza que le impone al hombre temor y subordinación. Tal vez la conclusión más obvia que podemos extraer de las premisas de la Ecología es aquella aguda observación de Charles Elton: «El futuro del mundo debe ser manejado, pero este manejo no debería ser como una partida de ajedrez, (sino) más bien como el timoneo de un bote». Lo que la Ecología, tanto la natural como la social, puede esperar enseñarnos es el modo de encontrar la corriente y comprender su dirección.

Lo que en definitiva distingue como inigualadamente liberatoria a la perspectiva ecológica es el desafío que ésta le presenta a las nociones convencionales de jerarquía. Debo destacar, empero, que este desafío es implícito: debe ser trabajosamente deducido de la propia disciplina de la Ecología, que está imbuída de parcialismos científicos. Los ecólogos rara vez se dan cuenta de que su ciencia provee un fuerte basamento filosófico para una visión no jerárquica de la realidad. Como tantos otros científicos naturales, se resisten a las generalizaciones filosóficas por considerarlas ajenas a sus investigaciones, prejuicio éste que es a su vez una filosofía basada en la tradición empírica anglo-americana. Más aún: siguen a los colegas de otras disciplinas y toman a las ciencias físicas como modelo. Este prejuicio, que se remonta a los días de Galileo, ha derivado en una amplia aceptación de la Teoría de los Sistemas en el campo de la Ecología. Mientras dicha Teoría ocupe un lugar en el repertorio científico, fácilmente puede transformarse en una abarcadora y cuantitativa teoría reduccionista de la energética, si es que adquiere el

predominio sobre las descripciones cualitativas de los ecosistemas, es decir, descripciones cimentadas en la evolución orgánica, la variedad, y el holismo. Sean cuales fueran los méritos de la Teoría de los Sistemas como relación del flujo de energía de un ecosistema, la primacía que ésta le da al análisis del aspecto cuantitativo hace que se olvide del estudio de las formas de vida como algo más que meros consumidores y productores de calorías.

Luego de todas estas aclaraciones, debo subrayar ahora que los ecosistemas no pueden ser descritos correctamente en términos jerárquicos. Que las comunidades animal-vegetal verdaderamente contengan individuos «dominantes» y «sometidos» dentro de una misma especie es algo que admite discusión. Pero categorizar a las especies dentro de un ecosistema, o sea, categorizarlas entre especies, es ya un crudo antropomorfismo. Como observara Allison Jolly:

«La noción de las jerarquías animales posee una historia concreta. Schjelderup-Ebbe, que descubrió el ordenamiento del picoteo de comida entre las gallinas, extendió sus hallazgos a una teoría teutónica del despotismo universal. Por ejemplo, el agua que erosionaba a una piedra era "dominante" ... Schjelderup-Ebbe llamaba a la estratificación de los animales "dominación", y muchos investigadores, asintiendo con un "ah", reconocieron jerarquías de dominación en muchas familias de los vertebrados.»

Si consideramos que todo ecosistema puede ser visto también como una cadena alimenticia, podemos pensarlo como una trama circular e interconectada de relaciones animal-vegetales (antes que como una pirámide escalonada con el hombre en el ápice), que incluye criaturas tan disímiles como los microorganismos y los grandes mamíferos. Lo que normalmente intriga a alguien que ve por primera vez un diagrama de una cadena alimenticia es la imposibilidad de distinguir en ella un punto de entrada. Se puede entrar por cualquier punto y también se puede salir, aunque al parecer no haya salida. Con excepción de la energía proveniente del sol (y diseminada por la radiación), el sistema parece ser absolutamente cerrado. Cada especie, ya sea una bacteria o un ciervo, está enlazada a una red de interdependencia, por más indirectos que sean dichos lazos. Un depredador es a su vez una presa en la cadena, incluso si los organismos «inferiores» apenas sirven para enfermarlo o para desintegrarlo después de muerto.

Tampoco debe creerse que el único vínculo entre las especies es la depredación. Hoy en día existe una copiosa literatura sobre cómo es que el mutualismo simbiótico desempeña un papel prepon-

derante en la estabilidad ecológica y en la evolución orgánica. El modo en que los vegetales y animales inintencionadamente se adaptan para ayudarse unos a otros (ya sea a través de un intercambio de funciones bioquímicas en beneficio mutuo, o a través de dramáticos casos de socorro y asistencia física), ha abierto una perspectiva completamente nueva sobre la naturaleza de la estabilidad y el desarrollo del ecosistema.

Cuanto más compleja es la cadena alimenticia, menos inestable será si una o varias especies son exterminadas. De aquí que haya que conceder una gran importancia a la complejidad y a la diversidad interespecíficas dentro del sistema considerado como un todo. Demoledores colapsos habrán de ocurrir en los ecosistemas simples, tales como los del ártico o los desérticos, si son aniquilados los lobos, que controlan la población de herbívoros, o si un gran número de reptiles, que controlan la población de roedores en los ecosistemas áridos, son exterminados. En contraste, la gran variedad de vida que habita en los ecosistemas templados y tropicales puede soportar la pérdida de carnívoros o herbívoros sin sufrir mayores trastornos.

¿Por qué es que conceptos tomados de las jerarquías humanas adquieren tanta trascendencia cuando se describen las relaciones entre animales y vegetales? ¿Tienen realmente los ecosistemas un «rey de las bestias» y «siervos inferiores»? ¿Hay insectos que «esclavizan» a otros? ¿Hay una especie que «explote» a la otra?

El uso promiscuo de estos conceptos en Ecología plantea cuestiones de amplio alcance. El hecho de que tales conceptos están cargados de valores sociales es casi demasiado obvio como para ser discutido. Muchas personas muestran poseer una patética ingenuidad cuando tratan a la naturaleza como una dimensión de la sociedad. Un animal gruñón no es ni «vicioso» ni «salvaje», ni se «porta mal» o se «merece» un castigo sólo porque reacciona lógicamente a un cierto estímulo. Al hacer semejantes juicios antropomórficos acerca de los fenómenos naturales, estamos negando la integridad de la naturaleza. Pero más siniestro todavía es el difundido uso de conceptos jerárquicos con el fin de darle una «inteligibilidad» o un «orden» a esos fenómenos. Lo que se logra con esta maniobra es reforzar las jerarquías sociales humanas, al justificar el dominio de hombres y mujeres como si fuera una característica innata del «orden natural». La dominación humana se ve así transcrita al código genético como algo biológicamente inmutable, y junto con ella, la subordinación del joven al anciano, de la mujer al varón, y del hombre a otro hombre.

La promiscuidad con la que se utilizan los conceptos jerárquicos para esquematizar las diferencias en la naturaleza es inconsistente. Una abeja «reina» no sabe que es una reina. La actividad primordial de una colmena es la reproducción, y la «división del trabajo», para usar una frase groseramente abusada, carece de significado en un organismo sexual que no desarrolla auténticas funciones económicas. La finalidad de la colmena es crear más abejas. La miel que los animales y la gente extraen de ella es un don de la naturaleza; en el ecosistema, las abejas están más adaptadas para satisfacer las necesidades reproductivas de las plantas diseminando el polen que para satisfacer necesidades animales. La analogía entre una colmena y una sociedad, que muchos teóricos sociales han encontrado irresistible, es suficiente prueba de lo mucho que nuestra concepción de la naturaleza está regida por intereses egoístas.

Tratar a las así-llamadas jerarquías de insectos como tratamos a las así-llamadas jerarquías animales, o peor aun, ignorar redondamente las muy diversas funciones que desempeñan las comunidades animales, es razonar analógicamente al extremo del absurdo. Los primates se emparentan unos con otros en formas que parecen incluir la «dominación» y la «sumisión» por motivos muy dispares. Sin embargo, terminológica y conceptualmente, están ubicados en el mismo rubro «jerárquico» que las «sociedades» de insectos, a pesar de que éstas adoptan formas diferentes y de que tienen una estabilidad precaria. Los mandriles de la sabana africana han sido señalados como los ejércitos más jerárquicos entre los primates, pero esta jerarquía se desvanece si examinamos su «orden de escalonamiento» en un hábitat selvático. Incluso en las sabanas, es cuestionable si los machos del tipo «alfa» «gobiernan», «controlan», o «coordinan» las relaciones de dicho ejército. Se pueden hallar argumentos a favor y en contra para el uso de cada una de estas palabras, que poseen un significado claramente diferente cuando se aplican en un contexto humano. Los «harenes» de los primates, aparentemente «patriarcales», pueden ser tan liberales desde el punto de vista sexual como los prostíbulos, dependiendo de si la hembra atraviesa un período de conmoción; si se han producido alteraciones en el hábitat, o si el «patriarca» es indiferente a la situación.

Los mandriles, bueno sería recordarlo, son monos, a pesar de la presunta similitud entre la sabana y el hábitat de los primeros homínidos. Ellos se desvincularon de la evolución homínida hace más de de veinte millones de años. Nuestros primos más cercanos, los grandes simios, tienden a demoler por completo estos prejuicios sobre la jerarquía. De los cuatro grandes simios, los gibones no tie-

nen ningún sistema de «escalafonamiento». Los chimpancés, considerados por muchos especialistas como los más parecidos al hombre de todos los primates, forman «estratificaciones» tan fluídas y establecen tipos de asociación tan inestables, que la palabra «jerarquía» se vuelve un obstáculo para comprender sus conductas. Los orangutanes tienen poco de lo que podrían llamarse relaciones de dominación y sumisión. Y el gorila, a pesar de su formidable reputación, muestra poseer muy escasa «estratificación», salvo en casos de ataques externos o agresiones internas.

Todos estos ejemplos ayudan a justificar la queja de Elise Boulding acerca de que el «modelo de conducta simiesca», favorecido por escritores de tendencias jerárquicas y patriarcales, «está basado en el mandril, no en el gibón». En contraste con el mandril, observa Boulding, el gibón está más cerca nuestro desde el plano físico y, además, desde el plano evolutivo. «La elección de un modelo simiesco está claramente regida por lo cultural», concluye ella:

«¿Quién querría ser como los inofensivos y vegetarianos gibones, entre los cuales el padre se ocupa tanto de los niños como la madre, y donde cada uno vive en pequeños grupos familiares, sin ningún otro aditamento? Mucho mejor es ser como los mandriles, que viven en grupos grandes y cerrados, donde cada uno sabe quién es el que manda, y donde la madre cuida a los pequeños mientras el padre está cazando y pescando.»

En realidad, Boulding les concede demasiada importancia a los simios de la sabana. Incluso si el concepto de dominación se ampliara hasta incluir a las abejas «reinas» y a los mandriles «alfa», los actos específicos de coerción a manos de animales individuales difícilmente podrían llamarse dominación. Los actos no constituyen instituciones; los episodios no hacen la Historia. Y los patrones de conducta de los insectos, rígidamente estructurados y basados en impulsos instintivos, son demasiado inflexibles como para ser considerados sociales. A menos que la jerarquía sea tomada en el sentido cósmico que le daba Schjelderup-Ebbe, la dominación y la sumisión deben ser vistas como relaciones institucionalizadas, relaciones que los seres vivos literalmente instituyen o crean, pero que no son ni fijadas duramente por el instinto ni tampoco componentes de una determinada idiosincrasia. Con esto, quiero decir que estas relaciones deben comprender una estructura claramente social de escalafones coercitivos y privilegiados, que tenga existencia propia más allá de los individuos idiosincráticos que parecen ser los dominadores en una comunidad dada, una jerarquía regida por la lógica social que

trasciende a las interacciones individuales o a los patrones de conducta innatos.[3] Tales rasgos son por demás evidentes en la sociedad humana cuando hablamos de burocracias «auto-perpetuantes», y las analizamos sin consideración de los burócratas individuales que las componen. Sin embargo, cuando volvemos la mirada hacia los primates, lo que la gente comunmente reconoce como jerarquía, status y dominación son precisamente las conductas idiosincráticas de animales individuales. Mike, el chimpancé «alfa» de Jane Van Lawick-Goodall, adquirió su «status» por arremeter estrepitosamente a un grupo de machos mientras golpeaba dos latas de kerosene vacías. ¿Hasta qué punto, se pregunta Van Lawick-Goodall, Mike hubiera sido un macho «alfa» sin las latas de kerosene? Ella arguye que cuando un animal usa «objetos hechos por el hombre probablemente se trata de un indicio de una inteligencia superior». Si, antes que la agresividad, la intencionalidad, o la arrogancia, tan turbias distinciones en materia de inteligencia son las que producen un macho «alfa», esto es más prueba de la sutil proyección de valores humanos históricamente condicionados hecha sobre un grupo de monos, que de la objetividad científica que la etología alega poseer.

3 Debe hacerse aquí una importante distinción entre las palabras comunidad y sociedad. Los animales y los vegetales forman comunidades, por cierto; los ecosistemas no tendrían sentido si no se concibe a los animales, los vegetales, y los sustratos abióticos como un lazo de relaciones que van desde el nivel intraespecífico hasta el nivel interespecífico. En sus interacciones, las formas de vida se comportan «comunalmente» dado que son interdependientes de un modo u otro. Entre ciertas especies, especialmente los primates, este lazo de relaciones interdependientes puede llegar a ser tan fuerte que se aproxima a ser una sociedad, o, al menos, a una forma rudimentaria de socialidad. Pero una sociedad, por mucho que está *apoyada en la naturaleza, es sin embargo más que una comunidad. Lo que hace que las sociedades humanas sean comunidades únicas es el hecho de que son comunidades institucionalizadas, altamente —y a menudo rígidamente— estructuradas en torno a formas manifiestas de responsabilidad, asociación y relación personal para mantener los medios materiales de vida. Aunque todas las sociedades necesariamente son comunidades, muchas comunidades no son sociedades. Se pueden encontrar tenues elementos sociales en ciertas comunidades animales, pero sólo los seres humanos forman sociedades, o sea, comunidades institucionalizadas. La incapacidad de distinguir entre las comunidades animales o vegetales y las sociedades humanas ha producido una considerable confusión ideológica. Así, la depredación en las comunidades animales ha sido capciosamente homologada a la guerra; los lazos individuales entre animales, a la jerarquía y la dominación; e inclusive el pastoreo y el metabolismo animal han sido homologados al trabajo y la economía. Todos estos últimos conceptos son fenómenos estrictamente sociales. Mis observaciones no se proponen oponer la noción de sociedad a la de comunidad, sino tomar nota de las diferencias entre ambas que surgen cuando la sociedad humana evoluciona más allá de los niveles de las comunidades animales y vegetales.*

Los aparentes rasgos jerárquicos de muchos animales están más cerca de ser variaciones en los eslabones de una cadena que estratificaciones organizadas como las que encontramos en las sociedades e instituciones humanas. Incluso las así-llamadas sociedades de clase del noroeste indio, como podremos apreciar luego, son eslabones entre individuos antes que los vínculos clasistas entre estratos que los invasores euro-americanos proyectaron tan ingenuamente en los indios. Si es cierto que los actos no constituyen instituciones y los episodios no constituyen la Historia, las conductas individuales no forman ni estratos ni clases. Los estratos sociales están hechos de algo más rígido. Tienen una vida propia, más allá de las personalidades que le dan sustancia.

¿Cómo podría la Ecología evitar el razonamiento analógico que ha hecho que la Etología y la Sociobiología parezcan especiosas proyecciones de la sociedad humana sobre la naturaleza? ¿Hay conceptos que le puedan dar un significado común a la unidad en la diversidad, a la espontaneidad natural, y a las relaciones no jerárquicas en la naturaleza y la sociedad? Considerando las premisas de la Ecología natural, ¿por qué contentarse sólo con éstas? ¿Por qué no introducir otras nuevas, quizás menos sabrosas, tales como las nociones ecológicas de depredación y agresión?

De hecho, casi todas estas cuestiones se volvieron temas cruciales para el pensamiento social cuando la así-llamada Escuela de Sociología Urbana de Chicago intentó, a principios de siglo, aplicar casi todo concepto conocido de la ecología natural al desarrollo y la «fisiología» de la ciudad. Robert Park, Ernest Burgess y Roderick McKenzie, enamorados de la nueva ciencia, impusieron un inspirado y poderoso modelo biológico desde sus estudios en Chicago, que dominó la sociología urbana americana durante dos generaciones. Entre sus conceptos se contaban la sucesión ecológica, la distribución espacial, la distribución zonal, el equilibrio anabólico-catabólico, e incluso la competencia y la selección natural, que fácilmente podrían haber llevado la Escuela hacia una insidiosa forma de darwinismo social, de no haber sido por las inclinaciones liberales de sus fundadores.

A pesar de sus admirables resultados empíricos, la Escuela hubo de basarse en un reductivismo metafórico. Al ser aplicadas indiscriminadamente, las categorías dejaron de tener significado alguno. Cuando Park comparó el surgimiento de ciertas utilidades municipales a una «dominación sucesional» de «otras especies vegetales», la analogía fue evidenciadamente forzada y rebuscada. Su comparación

de los grupos étnicos, culturales, ocupacionales y económicos a las «invasiones de vegetales» reveló una falta de discriminación teórica que lo llevaba a reducir lo social humano a lo ecológico vegetal. De lo que Park y sus compañeros carecían, era del equipamiento filosófico para distinguir las fases que a la vez unen y separan los fenómenos naturales y sociales en un desarrollo continuo. De esta forma, una similitud meramente superficial pasó a ser una fuerte igualdad, con el lamentable resultado de que la Ecología social fue reducida repetidamente a la Ecología natural. La rica evolución de lo natural hacia lo social, que podría haber sido usada para extraer una nutrida selección de categorías ecológicas, no formó parte de las teorías de la Escuela.

Cuando ignoramos la forma en que las relaciones humanas trascienden a las relaciones animal-vegetales, nuestras perspectivas se bifurcan en dos direcciones erróneas. O sucumbimos a un denso dualismo que separa violentamente a lo natural de lo social, o caemos en un crudo reduccionismo que disuelve lo uno en lo otro. En cualquier caso, dejamos de ver con claridad los temas en cuestión. Nos contentamos con la «solución» menos insatisfactoria y olvidamos el verdadero y complejo problema: la necesidad de analizar las fases a través de las cuales la «muda» naturaleza biológica crecientemente se transforma en naturaleza humana consciente.

Lo que hace de la unidad en la diversidad de la naturaleza algo más que una sugestiva metáfora ecológica para la unidad en la diversidad de la sociedad es el cimero concepto de totalidad. Por «totalidad» entiendo los variables niveles de realización, un despliegue de las particularidades que están latentes en una potencialidad aparentemente no desarrollada todavía. Esta potencialidad puede ser una semilla recién plantada, un niño recién nacido, una comunidad recién surgida, o una sociedad recién iniciada. La descripción que Hegel hace, en un párrafo famoso, del «desplegamiento» del conocimiento humano en términos biológicos, es casi perfecta:

«El capullo desaparece al estallar el pimpollo, y se podría decir que el primero es desplazado por el segundo; igualmente, cuando aparece el fruto, el pimpollo pasa a ser una falsa manifestación de la planta, y el fruto surge ahora como la manifestación verdadera. Estas formas no sólo se distinguen una de otra, también se suplantan por ser incompatibles. Y sin embargo, al mismo tiempo, su fluida naturaleza las hace momentos de una misma unidad orgánica en la cual no sólo entran en conflicto, sino que además cada una es tan necesaria como la otra; y es esta mutua necesidad lo que constituye por sí solo la vida del todo.»

He citado este notable pasaje porque Hegel no lo escribe sólo con intenciones metafóricas. Su ejemplo biológico y su objeto social convergen en una trascendencia de ambos como aspectos similares de un proceso mayor. La vida en sí misma, al distinguirse de lo inanimado, surge de lo inorgánico con todas las particularidades de sus formas de auto-organización. De igual manera operan la sociedad al distinguirse de la biología, la humanidad al distinguirse de la animalidad, y la individualidad al distinguirse de la humanidad. No es una vil manipulación de la famosa máxima de Hegel «Lo Verdadero es el Todo» declarar que «el todo es lo verdadero». Se puede pensar que semejante inversión de factores significa que la verdad yace en la auto-consumación de un proceso a través de su desarrollo, en el florecimiento de sus particularidades latentes hasta su plenitud, tal como las potencialidades de un niño logran acabada expresión en la abundancia de experiencias y el crecimiento físico que lleva a la madurez.

No debemos dejarnos atrapar por comparaciones directas entre plantas, animales, y seres humanos, o entre ecosistemas animal-vegetales y comunidades humanas. Ninguno de éstos es completamente congruente con el otro. Estaríamos retrocediendo a las ideas de Park, Burgess y MacKenzie, por no mencionar a la gran mayoría de los sociobiólogos, si pensáramos del modo contrario. No es por las particularidades de diferenciación que las comunidades animal-vegetales están ecológicamente unidas a las comunidades humanas, sino más bien por su lógica de diferenciación. La totalidad, de hecho, es la plenitud. La estabilidad dinámica del todo deriva de un visible grado de plenitud en las comunidades humanas, así como en los ecosistemas más depurados. Lo que une a estos modos de totalidad y plenitud, por más diferentes que sean en su especificidad y en su distinción cualitativa, es la lógica de su desarrollo. Un bosque depurado es íntegro y completo como resultado del mismo proceso unificador, de la misma dialéctica que hace que una particular manifestación social sea íntegra y completa.

Cuando la totalidad y la plenitud son consideradas como un producto de una dialéctica inmanente a los fenómenos, no violentamos más la exclusividad de estos fenómenos que lo que la ley de gravedad violenta la exclusividad de los objetos que caen en el marco de su «legalidad». En este sentido, el ideal de la circularidad humana, producto de la comunidad circular, es legítimo heredero del ideal de la naturaleza también circular. Marx intentó sustentar la identidad de la humanidad en su productiva interacción con la naturaleza. Pero es mi deber agregar a esto que no se trata sólo de que la humanidad imprime su huella en el mundo natural y lo transforma, sino que también la naturaleza imprime su huella en el mundo humano y lo transforma. Para usar el lenguaje jerárquico en contra de la jerarquía: no es sólo que nosotros «sojuzgamos» a la naturaleza, sino que también la naturaleza nos «sojuzga» a nosotros.

Estos juegos de palabras deberían ser tomados como algo más que metáforas. Antes de que la impresión de que he enturbiado el concepto de totalidad en favor de un principio dialéctico y abstracto se asiente, permítaseme observar que los ecosistemas naturales y las comunidades humanas interactúan cada uno con el otro en muchas formas. Nuestra naturaleza animal nunca se aleja tanto de nuestra naturaleza social como para que podamos prescindir del mundo orgánico que está a nuestro alrededor y tampoco del que está dentro nuestro. Desde nuestro desarrollo embrional hasta nuestro propio cerebro, podemos recapitular parcialmente nuestra evolución. Nuestros antepasados simiescos no están tan distantes como para que podamos ignorar su legado físico en lo que hace a nuestra visión estereoscópica, agudeza de inteligencia, y dedos prensiles. Entramos como individuos en la sociedad del mismo modo en que la sociedad se convierte en tal al abandonar la naturaleza.

Tales continuidades, por cierto, son del todo obvias. Lo que no suele ser tan obvio es el grado en el que la naturaleza misma es un terreno de potencialidad para el surgimiento de diferencias sociales. La naturaleza es una precondición para el desarrollo de la sociedad —no ya solamente su surgimiento— tanto como lo son la técnica, el trabajo, el lenguaje, y la mente. Y es una precondición no sólo en el sentido que le da William Petty: que si el trabajo es el «padre» de la riqueza, la naturaleza es su «madre». Esta fórmula, tan cara a Marx, en realidad disminuye a la naturaleza al atribuirle la noción patriarcal de la «pasividad» femenina. Las afinidades entre la naturaleza y la sociedad son más activas de lo que nos gusta reconocer. Muchas formas específicas de la naturaleza, muchos ecosistemas específicos, constituyen el sustrato de muchas formas específicas de la sociedad. A riesgo de usar una frase gastada, estoy tentado de decir que se podría escribir un «materialismo histórico» del desarrollo natural, que transformaría a la «naturaleza pasiva» —el «objeto» del trabajo humano— en «naturaleza activa», —la creadora del trabajo humano—. El «metabolismo» del trabajo con la naturaleza obstruye todo camino, por lo que la naturaleza interactúa con la humanidad para lograr la actualización de sus potencialidades comunes en los mundos social y natural.

Una interacción de este tipo, en la cual conceptos tales como «padre» y «madre» suenan disonantes, puede ser descrita concretamente. El énfasis recientemente puesto en las bio-regiones como marcos para variadas comunidades humanas es una buena prueba de la necesidad de readaptar las técnicas y las metodologías de trabajo a los requerimientos y las posibilidades de áreas biológicas específicas. Los requerimientos y las posibilidades bio-regionales son una pesada carga para las pretensiones de soberanía que la humanidad tiene sobre la naturaleza, así como sus pretensiones de independencia de las necesidades.

Si es cierto que «los hombres hacen la Historia» pero no en circunstancias elegidas por ellos (Marx), no menos cierto es entonces que la Historia hace la sociedad, pero no en circunstancias elegidas por ella. La dimensión oculta que se esconde detrás de este retruécano es nada menos que la historia natural, que se integra a la creación de la historia social como naturaleza existencial, concreta, activa, que surge de su propio y complejo desarrollo bajo la forma de ecosistemas igualmente complejos y dinámicos. Nuestros ecosistemas, a su vez, están intervinculados en bio-regiones muy dinámicas y complejas. Sólo recientemente se ha hecho evidente, a partir de nuestra urgencia para idear una tecnología alternativa que sea tan adaptable a la bio-región como productiva para la sociedad, cuan concreta es esa dimensión oculta del desarrollo social, y cunto mucho los humanos reclamos de soberanía deben diferir de ésta. Por lo tanto, no concebimos a la totalidad como un acabado tapiz de relaciones naturales y sociales, susceptible de ser exhibido ante los ávidos ojos de los sociólogos, sino como una fecunda historia natural, siempre activa y siempre cambiante: algo así como la niñez, que puja hacia y es absorbida por la juventud (y la juventud, a su vez, por la adultez).

La necesidad de darle algún sentido histórico a la naturaleza es tan fuerte como la necesidad de darle un sentido histórico a la sociedad. Un ecosistema no es jamás una comunidad fortuita de animales y plantas, que se da por pura casualidad, pues posee una direccionalidad, una potencialidad, una significación, y una autorealización propias. Considerar un ecosistema como algo ya dado (mal hábito que la ciencia le inculca al observador neutral) es tan ahistórico y superficial como considerar dada a una comunidad humana. Ambos tienen una historia que le da inteligibilidad y orden a sus relaciones internas y una dirección a su desarrollo.

Desde el principio, la historia humana es tanto natural como social, tal como lo indican las estructuras tradicionales de parentesco y la división sexual del trabajo. Si es verdad o no que la historia

natural es el «lodo» (según el precario concepto de Sartre) que se le adhiere a la humanidad y le impide un pleno desarrollo racional, será considerado más adelante. Por el momento, algo debe quedar en claro: la historia humana no puede de ningún modo separarse o desentenderse de la naturaleza. Ella siempre estará hermanada con la natura, ya sea que la llamemos un «lodo» o una «madre» fecunda. Quizás la prueba más exigente para el ingenio humano sea la clase de naturaleza que éste habrá de fomentar: o una ricamente orgánica y compleja, o una inorgánica y desastrosamente simplificada.

La vinculación entre la humanidad y la naturaleza no sólo es muy honda, sino que además asume formas progresivamente más sutiles . El conocimiento que poseemos de esta vinculación todavía está, se diría, en su «pre-historia». Para Ernst Bloch, no sólo compartimos una historia común con la naturaleza (dejando de lado todas las diferencias entre naturaleza y sociedad), sino también un destino común. Tal como él lo observa:

«La naturaleza en su manifestación final, como la Historia en la suya, mora en el horizonte del futuro. Cuanto más accesible sea una técnica común (allianztechnik) ***en lugar de una externa —lograda con la mediación de la coproductividad*** (Mitproduktivitat) ***de la naturaleza—, más seguros podremos estar de que las fuerzas paralizadas de una naturaleza paralizada serán emancipadas de nuevo. La naturaleza no es algo que pueda serle consignado al pasado: es antes que nada el terreno para una futura construcción que todavía no ha sido limpiado, es la serie de herramientas que todavía no han sido fabricadas del modo apropiado para construir una vivienda que a la vez todavía no existe de modo apropiado. La habilidad de la subjetividad natural para participar en la construcción de esta vivienda es el correlato objetivo de la utopía humana concebida en términos concretos. Por lo tanto, es cierto que la casa humana no sólo se erige en la Historia y sobre el terreno de la actividad humana; se erige primordialmente sobre el terreno de una subjetividad natural, en el terreno de construcción de la naturaleza. La frontera conceptual de la naturaleza*** (Grenzergriff) ***no es el comienzo de la historia humana, en el cual la naturaleza*** (que siempre está presente en la Historia y siempre la rodea) ***pasa a ser el terreno para el reino soberano de la humanidad*** (regnum hominis), ***sino cuando ésta pasa a ser el terreno adecuado*** (para la vivienda adecuada) ***en calidad de un bien inalienable*** (und sie unentfremdet aufgeht, als vermitteltes Gut).»

Se puede estar en desacuerdo con el acento que Bloch pone sobre la soberanía humana en la interacción con la naturaleza y en

el lenguaje estructural que se infiltra en su brillante apreciación de la esencia orgánica de esa interacción. *Das Prinzip Hoffnung* (*El Principio de la Esperanza*) fue escrito a comienzos de los cuarenta, período oscuro y conflictivo en el que tal marco conceptual era totalmente ajeno al espíritu antinaturalista y militarista de la época. Como sea, ya se ha escrito lo suficiente sobre las diferencias entre la naturaleza y la sociedad, y hoy en día, junto con Bloch, sería saludable volver nuestra atención sobre las cosas que sociedad y naturaleza tienen en común, advertidos como estamos de que ambas están emparentadas por las ricas fases de desarrollo que auténticamente las unen.

La espontaneidad juega en la ecología social un papel muy similar al que juega en la ecología natural: como una función de diversidad y complejidad. Los ecosistemas son demasiado variados como para encajar perfectamente en lo que Ernst Bloch llamó el *regnum hominis* o, al menos, en el reclamo humano de soberanía sobre la naturaleza. Pero sería bueno que nos preguntáramos si acaso no sucede lo mismo con la complejidad social y los reclamos de la Historia por una soberanía sobre la humanidad. ¿Saben los auto-proclamados científicos o «guardianes» de la sociedad lo suficiente acerca de los complejos factores que constituyen el desarrollo social como para presumir controlarlos? E incluso después de que se haya dado con la «adecuada forma de la vivienda humana», ¿qué tan seguros podremos estar de su desinteresado sentido del servicio? La Historia está llena de errores cometidos por líderes, partidos, facciones, «guardianes», y «vanguardistas». Si la naturaleza es «ciega», la sociedad también lo es cuando presume conocerse a sí misma por completo, ya sea desde las ciencias sociales, desde la teoría social, desde los análisis de los sistemas, o inclusive desde la ecología social. En realidad, los «Grandes Hombres» desde Alejandro Magno hasta Lenin no siempre han servido bien a la humanidad. Han demostrado tener una impetuosa arrogancia que ha dañado tanto al entorno social como la arrogancia de los hombres comunes ha dañado al entorno natural.

Las grandes eras de transición de la Historia nos revelan que toda ola de transformaciones debe encontrar espontáneamente su propio nivel. Las organizaciones vanguardistas han desatado numerosas catástrofes por forzar cambios que la gente y las condiciones de la época no podían soportar ni material, ni ideológica, ni moralmente. Cuando las transformaciones forzadas no estuvieron sustentadas por una conciencia popular educada e informada, solieron estarlo por el terror, haciendo que la movilización se volviera incontrolable y acabara por devorar a sus más caros ideales humanistas y

liberatorios. Nuestro siglo aún no ha acabado con el fantasma de un suceso que oscureció totalmente el futuro de la raza: la Revolución Rusa y sus terribles secuelas. Puede ser rápidamente calculado y establecido cuándo fue que la revolución, no forzada y fácilmente concretada por la movilización popular, acabó y fue reemplazada por el golpe de Estado de Lenin en octubre de 1917. Pero cómo fue que la sola voluntad de un pequeño cuadro de oficiales, favorecidos por la desmoralización y la estupidez de sus oponentes, llegaron a hacer del éxito un fracaso invocando el mismísimo nombre del «éxito» es más difícil de explicar. Que la movilización habría llegado a su culminación de haber sido librada a su propia espontaneidad y determinación, posiblemente con conquistas que hubieran impulsado el progreso social en otros países, es quizás lo más seguro que podemos decir con la perspectiva que el tiempo nos ha dado. La transformación social, y en especial la revolución social, es proclive a encontrar sus peores enemigos en los líderes cuyos deseos suplantan los espontáneos movimientos del pueblo. El exceso, en la evolución social, es tan peligroso como lo es en la evolución natural, y por los mismos motivos. En ambos casos, la complejidad de una situación, las limitaciones del tiempo y del lugar, y los prejuicios que se infiltran en lo que a menudo parece previsión, esconden la multitud de factores particulares que son más reales que cualquier preconcepción ideológica.

No es mi intención negar la superlativa importancia que tienen la voluntad, la perspicacia, y el conocimiento que deben formar parte de la espontaneidad humana en el mundo social. En la naturaleza, por contraste, la espontaneidad opera dentro de un marco más restrictivo. Un ecosistema natural encuentra su clímax en el mayor grado de estabilidad que se pueda obtener dentro de las posibilidades dadas. Por supuesto que sabemos que no se trata de un proceso pasivo. Pero más allá del nivel y de la estabilidad que pueda alcanzar, un ecosistema no muestra ni motivación ni elección alguna. Su estabilidad, dadas sus potencialidades y lo que Aristóteles llamó su «entelequia», es un fin en sí mismo, así como la función de una colmena es producir abejas. Un ecosistema en su clímax deja en paz por un tiempo a las relaciones que comprende. En contraste, el reino social presenta la posibilidad de una libertad y una auto-conciencia como función agregada a la estabilidad. La comunidad humana, en cualquier nivel que se detenga, sigue estando incompleta hasta que logra cristalizar la desinhibición de sus deseos y la auto-conciencia, o lo que llamamos libertad: un estado de plenitud, debo decir, que no es sino el punto de partida para un nuevo comienzo. Hasta qué

punto la libertad humana descansa en la estabilidad del ecosistema en el cual subsiste, qué es lo que ésta significa —desde una «óptica filosófica— más allá de la mera subsistencia, y qué estructuras se desarrollan a partir de la historia que ésta comparte con el mundo de la vida y de su propia historia social, son temas tratados en lo que resta del libro.

Dentro de este complejo marco de ideas, debemos ahora intentar trasladar el carácter no jerárquico de los ecosistemas naturales. Lo que vuelve tan importante a la ecología social es el hecho de que ésta no le concede ningún lugar a la jerarquía, ni en la naturaleza, ni en la sociedad; la ecología social decididamente desafía la función misma de la jerarquía como principio estabilizador u ordenador en ambos dominios. La asociación del orden con la jerarquía se ve quebrantada, pero sin quebrantar la asociación de la naturaleza con la sociedad, tal como la sociología (en clara oposición a la sociobiología)[4] ha tenido la costumbre de hacer. En contraste con los sociólogos, no tenemos que pensar el mundo social como algo tan autónomo de la naturaleza que automáticamente quede disuelta la noción de que la naturaleza se transforma en sociedad. En pocas palabras, no tenemos por qué aceptar los toscos principios de la sociobiología, que tan crudamente nos encadenan a la naturaleza, ni los ingenuos principios de la sociología, que tan agudamente nos escinden de ella. Si bien la jerarquía existe en la sociedad actual, no tiene por qué continuar haciéndolo, sin consideración de su carencia de sentido o de realidad en lo que se refiere a la naturaleza. Pero la postura en contra de la jerarquía no se limita tan sólo a un fenómeno social. Dado que la jerarquía amenaza la existencia de la vida social, no puede seguir siendo un hecho social, y dado que también amenaza la integridad de la naturaleza orgánica, ya no continuaría haciéndolo, teniendo en cuenta el indeclinable veredicto de la «muda» y «ciega» naturaleza.

La idea de una naturaleza no jerárquica sugiere que una sociedad no jerárquica es tan poco fortuita como un ecosistema. Que la libertad sea algo más que la ausencia de represión y que la tradición anglo-americana de mero pluralismo y heterogeneidad institucional tenga para ofrecer mucho menos que un ecosistema social, son con-

4 Hablando del teórico de la Sociobiología, Bookchin dice: «En suma, la empresa implacable de Wilson que reduce los fenómenos sociales a la biología en general y a la genética en particular es oscurantista por definición y en el sentido propio del término, por la manera en que define los términos claves que entran en sus obras», en *Sociobiologie ou Ecologie Sociale*, Ed. ACL. Lyon, 1983. (N. del E.).

ceptos ya largamente debatidos. De hecho, la democracia como apoteosis de la libertad social ha sido lo suficientemente desvirtuada como para producir (según Benjamin Barber):

«... el gradual reemplazo de la participación por la representación. La democracia en su forma clásica significaba literalmente el gobierno del demos, de la plebe, del pueblo mismo, pero hoy en día parece significar poco más que el gobierno de una élite, instituido merced al mecanismo de la representación por el pueblo. Las élites compiten para ganar el apoyo del público, cuya soberanía es reducida al patético poder de elegir el tirano que habrá de gobernarlo.»

Quizás más significativamente, la idea de una esfera pública, de un cuerpo político, ha sido desintegrada por una heterogeneidad —o más exactamente, una atomización que va desde lo institucional hasta lo personal— que ha sustituido la coherencia política por el caos. El deterioro de la virtud pública ha dado lugar a la subversión no sólo de un principio ético unificador, que alguna vez fue la sustancia de la noción de un público, sino además de la mismísima personalidad, que alguna vez fue la sustancia de la noción de Derecho.

Hay una vasta y frecuente pregunta por contestar: ¿hasta qué punto la naturaleza tiene una realidad propia que podamos legítimamente invocar? Asumiendo que la naturaleza realmente existe, ¿qué tanto sabemos sobre el mundo natural que no sea exclusivamente social, o, para ser más restrictivos, que no sea el producto de nuestra propia subjetividad? Que la naturaleza sea todo lo que no es humano, o, más ampliamente, lo que no es social, es una presunción que va más allá de lo racional: yace en el corazón de toda una teoría del conocimiento, una epistemología que se bifurca en objetividad y subjetividad. Desde el Renacimiento, la idea de que el conocimiento está enclaustrado en una mente con limitaciones supranaturales, ha sido la raíz de todas las dudas acerca de la existencia misma de una estructura coherente que siquiera pueda llamarse naturaleza. Esta idea es la base de un conjunto de teorías epistemológicas antinaturalistas.

La ambición de la epistemología por validar el conocimiento como investigación abstracta y formal ha sido siempre resistida por la ambición de la Historia por tratar al conocimiento desde el punto de vista de su formación, no ya sólo en un sentido abstracto y formal. Desde este último punto de vista, los procesos mentales no tienen vida propia. Sus aparentes construcciones autónomas del mundo son inseparables del modo en que ellas son construidas por el mun-

do, un mundo que es tan ricamente histórico no sólo en un sentido social sino además en un sentido natural. No quiero decir con ésto que la naturaleza «sabe» cosas que nosotros no sabemos, sino que más bien nosotros somos su «saber», la materialización de la evolución natural en términos de intelecto, mentalidad y auto-reflexión.[5]

En el abstracto mundo de las epistemologías cartesiana, lockeana, y kantiana, esta proposición es difícil de demostrar. Las epistemologías renacentista y post-renacentista carecen de todo sentido de la historicidad. Si la epistemología se digna a revisar la historia de la mente, lo hace en un contexto tan socializado y desde un nivel histórico tan apartado del origen biológico de la mente, que nunca entra en verdadero contacto con la naturaleza. Su pretensión de «modernidad» no ha sido sino un sistemático debelamiento de la conexión entre mente y naturaleza, que el pensamiento helénico ya intentara establecer alguna vez. Esta conexión ha sido reemplazada por una infranqueable dualidad entre la mente y el mundo externo. En Descartes, el dualismo se da entre el cuerpo y el alma; en Locke, entre los sentidos y el mundo percibido; en Kant, entre la mente y la realidad exterior. De esta forma, el problema del saber natural ha sido tradicionalmente considerado desde el fin de una larga historia social y no desde sus inicios. Pero si esta historia es vista desde sus orígenes, la mente y su continuidad en la naturaleza adquiere un aspecto del todo distinto. Una epistemología auténtica es la antropología física de la mente, del cerebro humano, no el menjunje histórico que entorpece nuestra visión de la génesis del cerebro y su evolución social concebida como una elaboración única de fenómenos naturales.

Siguiendo la misma línea, no quiero otorgarle a la mente una «soberanía» sobre la naturaleza que evidentemente no posee. La naturaleza es un perpetuo caleidoscopio de cambios que se resiste a

5 En efecto, la jerarquía natural carece de significado en el sentido literal del término, ya que presupone un saber —una intelectualidad— que no puede surgir sino hasta que se cumpla la evolución de la humanidad y la sociedad. Este saber no se desata repentinamente en los ecosistemas con la aparición de la raza humana. Lo que precede a lo que existe puede contener las potencialidades de aquello por venir, pero estas potencialidades no pueden actualizarse antes de que lo por venir emerja. El que nosotros le demos ahora algún significado a la palabra «jerarquía» no le confiere ninguna realidad jerárquica a los vegetales y los animales, que permanecen en los confines dictados por sus propios antecedentes históricos. Si hay alguna jerarquía en la naturaleza, ésta consiste en nuestro vano intento de establecer una soberanía sobre la naturaleza que jamás podremos concretar. Esto presupone, asimismo, que formamos parte de la naturaleza lo suficientemente como para volver jerárquico al mundo no-humano, noción ésta que el dualismo suele resistir.

las rápidas categorizaciones. La mente puede apropiarse de la esencia de estos cambios, pero nunca de todos los detalles. Y sin embargo, es precisamente en materia de detalles que el exceso humano demuestra ser más vulnerable. Volviendo a las sensibles metáforas de Charles Elton: hemos aprendido a navegar las más hondas aguas de este mundo natural, pero no a través de los innumerables peligros que dificultan nuestro desembarco. Es aquí, donde los detalles de la orilla son tan importantes, que haríamos bien en no ignorar las corrientes que sabemos seguras y que nos evitarán el peligro de hundimiento.

A fin de cuentas, el conocimiento orgánico es una agudeza intelectual que busca conocer a la naturaleza dentro de la naturaleza, no dejando el análisis en las manos del misticismo o la dialéctica en manos de la intuición. Nuestro pensar es un proceso natural en sí mismo, profundamente condicionado por la sociedad y ricamente entretejido por la evolución social. Nuestra capacidad de relacionar el pensamiento con su historia orgánica (su evolución desde las moléculas reactivas que forman el fundamento de otras más complejas, la exhuberante ramificación de formas de vida que sigue, y la evolución del sistema nervioso) es parte del «saber» que le otorga al pensamiento un tegumento orgánico tan real como lo son las herramientas intelectuales que adquirimos desde la sociedad. Más que la intuición y la fe, el pensamiento es literalmente tan real como el nacimiento y la muerte, cuando empezamos a saber y cuando finalmente dejamos de saber. Por esto es que la naturaleza supone una epistemología. Lo que a menudo es erróneamente interpretado como la fase intuitiva del conocimiento, es la verdad que nuestra animalidad le concede a nuestra humanidad y que nuestro estadio embrional de desarrollo le concede a nuestra adultez. Cuando divorciamos estos lazos entre nuestro ser y a nuestro pensamiento de nuestros cuerpos y mentes, hemos hecho algo mucho peor que reducir nuestras pretensiones epistemológicas a un kantianismo basado en una dura dualidad entre pensamiento y naturaleza; hemos separado a nuestros intelectos de nosotros mismos, a nuestro estadio mental del desarrollo de nuestros cuerpos, a nuestra introspección de nuestra prospección, y a nuestro entendimiento de sus antiguos recuerdos.

En términos más concretos, *¿cuáles son las novedosas nociones que la ecología social presenta para nuestro momento y nuestro futuro?* Al establecerse una relación más avanzada con la naturaleza, *¿será posible dar con un nuevo equilibrio entre la humanidad y la naturaleza al adaptar nuestras prácticas agriculturales, zonas urbanas*

y tecnologías a los requerimientos de una región y de sus ecosistemas? ¿Tenemos alguna esperanza de poder «controlar» el medio ambiente por medio de una drástica descentralización de la agricultura, lo cual posibilitaría cultivar la tierra como si se tratara de un jardín con su fauna y flora balanceadas? ¿Habrán tales cambios de requerir la transformación de nuestras ciudades en comunidades de tamaño moderado, creando un nuevo equilibrio entre el campo y la ciudad? ¿Qué tecnologías se precisarán para concretar estos objetivos y evitar así una mayor contaminación de la tierra? ¿Qué instituciones serán precisadas para crear una nueva esfera pública, qué relaciones sociales para fomentar una nueva sensibilidad ecológica, qué formas de trabajo para volver creativas y entretenidas a las tareas humanas, qué dimensiones y poblaciones para que la vida humana asuma proporciones controlables? ¿Qué clase de poesía se necesitará? Preguntas concretas —de tipo ecológico, social, político, y moral— fluyen por dondequiera tras haber estado un largo tiempo acalladas por las ideologías tradicionales y los hábitos del pensamiento.

Las respuestas a estas preguntas tienen una relación directa con la supervivencia de la raza humana. La tendencia actual está visiblemente en contra de la diversidad ecológica; de hecho, se apunta a una cruda simplificación de toda la biósfera. Complejas cadenas alimenticias están siendo arrasadas por la fatua aplicación de técnicas industriales a la agricultura; en consecuencia, el suelo de muchas regiones ha sido reducido a una mera esponja que absorbe «nutrientes» químicos. Los cultivos simples en vastas superficies de tierra están acabando con la diversidad natural, agrícola, e incluso fisiográfica. Inmensos cinturones urbanos están aplastando y desplazando al campo, reemplazando la flora y fauna con cemento, metal y vidrio, y alcanzando con sus contaminantes atmosféricos enormes regiones. En este mundo urbano masificado, la existencia humana se vuelve cruda y elemental, sujeta a desagradables estímulos sonoros y manipulaciones burocráticas. Una división del trabajo a nivel nacional, estructurada sobre modelos industriales, está sustituyendo a la variedad regional y local, reduciendo continentes enteros a inmensas fábricas humeantes y ciudades a supermercados de plástico.

La sociedad moderna, en efecto, está destruyendo la complejidad biótica lograda en evos de evolución orgánica. El gran movimiento de vida desde lo más simple a lo gradualmente más complejo está siendo cruelmente revertido hacia un medio ambiente que sólo podrá tolerar seres vivos cada vez más simples. Continuar este proceso de revertimiento, deteriorar los sistemas alimenticios de los cuales

depende la vida de la humanidad, cuestiona la subsistencia misma de la especie humana. Si este revertimiento persiste, existen motivos para creer —dejando de lado el control de otros agentes tóxicos— que las precondiciones para las formas de vida más complejas serán inexorablemente obstruídas, y la Tierra será incapaz ya de acogernos.

En esta confluencia de crisis sociales y ecológicas, no podemos soslayar la imaginatividad por más tiempo; no podemos soslayar el pensamiento utópico. Estas crisis son demasiado serias y las posibilidades son demasiado avasallantes como para ser resueltas con las formas tradicionales de pensamiento, que son justamente las productoras de estas crisis. Años atrás, los estudiantes franceses del '68 expresaron magníficamente este profundo contraste de alternativas en su eslogan: «¡Sean prácticos! ¡Hagan lo imposible!» La generación que enfrenta el próximo siglo puede agregar a esta proclama: «¡Si no hacemos lo imposible, nos encontraremos con lo impensable!»

En las leyendas nórdicas, Odín bebe de la fuente mágica que alimenta al Arbol del Mundo para obtener sabiduría. A cambio, el dios debe renunciar a uno de sus ojos. El simbolismo es claro: Odín debe pagar un precio por conseguir la percepción que le otorga un control sobre el mundo natural y rompe su prístina armonía. Pero su «sabiduría» es la de un tuerto. Aunque ve el mundo más agudamente, su vista es unilateral. La «sabiduría» de Odín supone un renunciamiento no sólo a lo que Josef Weber ha llamado el «primordial lazo con la naturaleza», sino también a la honestidad de percepción que condice con la temprana unidad de la naturaleza. La verdad logra exactitud, predecibilidad, y, sobre todo, manipulabilidad; se vuelve una ciencia, en el sentido consuetudinario de la palabra. Pero la ciencia, tal como la conocemos hoy, es la visión fragmentada y unilateral de un dios tuerto, cuyo poder tiene que ver con la dominación y el antagonismo, no con la igualdad y la armonía. En las leyendas escandinavas, esta «sabiduría» conduce a Ragnarok, la caída de los dioses y la destrucción del mundo tribal. Hoy en día, esta «sabiduría» unilateral está abrumada por las perspectivas de un estallido nuclear y una catástrofe ecológica.

La humanidad ha recorrido una larga historia de unilateralidades y de una condición social que siempre ha contenido su propia destrucción potencial, a pesar de sus creativos logros en materia de tecnología. El gran proyecto de nuestra era debe ser abrir el otro ojo: verlo todo íntegra y plenamente, en pos de trascender la fisura entre la humanidad y la naturaleza que se desató con la temprana sabiduría. Tampoco podemos engañarnos y creer que el ojo reabierto hará

foco en las visiones y mitos de los pueblos primitivos, puesto que la Historia ha trabajado millares de años para producir nuevos dominios de realidad que penetran en nuestra propia humanidad. Nuestra capacidad para la libertad —que incluye nuestra capacidad para la individualidad, la experiencia, y el deseo— es más profunda que la que tenían nuestros lejanos ancestros. Hemos establecido una base material más amplia para el tiempo libre, el juego, la seguridad, la percepción, y la sensualidad —una potencialidad para mayores dominios de libertad y humanidad— que la que podía conseguir la humanidad cuando gozaba de un lazo primordial con la naturaleza.

Pero no podemos acabar con nuestros lazos a menos que los conozcamos. Por más inconsciente que pueda ser su influencia, un legado de dominación penetra en nuestro pensamiento, nuestros valores, emociones, e incluso nuestra musculatura. Cuanto más lo ignoramos, más nos domina la Historia. El inconsciente histórico debe pasar a ser consciente. Cortar definitivamente con el legado de la dominación lleva a otro legado: el legado de la libertad, que pervive en las ilusiones de la humanidad, en los grandes ideales y movimientos —rebeldes, anárquicos, y dionisíacos— que han aflorado en todas las grandes eras de transición social. En nuestra era, estos legados están entrelazados, y pervierten, así, las claras estructuras que existieron en el pasado, hasta que el lenguaje de la libertad se vincula al de la dominación. Esta confusión ha sido el trágico destino del socialismo moderno, doctrina que ha sido desangrada de todos sus generosos ideales. De esta forma, el pasado debe ser analizado, en pos de exorcisarlo y adquirir una nueva integridad de visión. Debemos reexaminar las separaciones entre la humanidad y la naturaleza, y las escisiones dentro de la comunidad humana que produjeron originalmente esta separación, si es que el concepto de totalidad ha de ser inteligible, y el ojo reabierto ha de atisbar una imagen fresca y renovada de la libertad.

II

LA PERSPECTIVA DE LA SOCIEDAD ORGÁNICA

La idea de que el hombre está destinado a dominar a la naturaleza no es de ningún modo una característica universal de las culturas humanas. Por el contrario, dicha idea es casi completamente ajena a la perspectiva que poseían las así-llamadas comunidades primitivas o prealfabetizadas. Me resulta por demás obvio que tal concepto surgió de un desarrollo social más amplio: la creciente dominación del hombre por el hombre. La ruptura de la igualdad primordial en sistemas jerárquicos de desigualdad, la desintegración de los tempranos grupos familiares en clases sociales, la disolución de las comunidades tribales en ciudades, y finalmente la usurpación de la administración social por el Estado: todo esto alteró hondamente no sólo la vida social sino también la actitud de la gente, la concepción de la humanidad sobre sí misma, y en definitiva su actitud hacia el mundo natural. De muchas formas, todavía estamos afectados por los problemas que surgieron con estos cambios avasallantes. Acaso sólo al examinar las actitudes de ciertos pueblos prealfabetizados podamos estimar hasta que punto la dominación moldea los pensamientos más íntimos y las acciones más diminutas del individuo hoy en día.

Hasta hace poco, las discusiones sobre la perspectiva de los pueblos prealfabetizados se complicaban merced a las opiniones que sostenían que la lógica de estos pueblos eran netamente diferentes a la nuestra. Hablar de lo que se dio en llamar «mentalidad primitiva» como de un fenómeno «prelógico», para usar el desafortunado termino de Levy-Bruhl, o, más recientemente, en el lenguaje de los misti-

cos con orientación mito-poética, «pensamiento no lineal», supone una prejuiciosa lectura de la primitiva sensibilidad social. Desde un punto de vista formal, hay una buena razón por la cual los pueblos prealfabetizados estaban o están obligados a pensar tan «linealmente» como lo hacemos nosotros al tratar con los aspectos más mundanos de la vida. Fueran cuales fuesen sus deficiencias intelectuales, es sabido que las acciones lógicas convencionales son necesarias para la vida. Las mujeres recogían hierbas, los hombres fabricaban implementos para la caza, y los niños jugaban de acuerdo a procedimientos lógicos muy similares a los nuestros.

Pero no es esta similitud algo importante en el debate sobre la perspectiva prealfabetizada de una sociedad. Lo significativo sobre las diferencias en las perspectivas entre nosotros y los pueblos prealfabetizados es que mientras los últimos piensan como nosotros (en un sentido estructural), su pensamiento tiene lugar en un contexto cultural que es fundamentalmente distinto del nuestro. Aunque sus acciones lógicas puedan ser idénticas a las nuestras desde lo formal, sus valores difieren cualitativamente de los de los nuestros. Cuanto más retrocedemos hacia las comunidades sin clases económicas ni Estado (comunidades que bien podrían llamarse sociedades orgánicas debido a su intensa solidaridad interna y para con el mundo natural), más evidencia encontramos de una perspectiva de vida que vincula a la gente, las cosas, y las relaciones en términos de su singularidad antes que de su «superioridad» o «inferioridad». Para estas comunidades, los individuos y las cosas no eran necesariamente mejores o peores; sencillamente, eran disímiles. Cada una era valorada por sí misma, por sus rasgos únicos. La concepción de la autonomía individual no había adquirido todavía la ficticia «soberanía» con que cuenta hoy. El mundo era percibido como algo compuesto de muchas partes distintas, cada una indispensable para su unidad y armonía. La individualidad, que no entraba en conflicto con los intereses de la comunidad (de los cuales todos dependían), era vista más en términos de interdependencia que de independencia. La diversidad era valorada por la mayor parte de la comunidad como un ingrediente invalorable de la unidad comunal.

En las sociedades orgánicas donde esta perspectiva aún prevalece, nociones tales como «igualdad» y «libertad» no existen, pues están implícitas en la propia perspectiva. Más aún, dado que no están yuxtapuestas a los conceptos de «desigualdad» y «sometimiento», estas nociones carecen de definibilidad. Como observa Dorothy Lee en su incisivo y sensible ensayo sobre dicha perspectiva:

«La igualdad existe en la misma naturaleza de las cosas, como una consecuencia de la estructura democrática de la propia cultura, no como un principio que deba ser aplicado. En tales sociedades, no hay intento de lograr la meta de la igualdad, y de hecho no hay concepto de igualdad alguno. A menudo, no hay herramienta lingüística para las comparaciones. Lo que encontramos es un absoluto respeto por el hombre, por todos los individuos, sin importar la edad o el sexo.»[1]

La ausencia de valores coercitivos y sojuzgadores en las sociedades orgánicas está tal vez mejor ilustrada por la sintaxis de los indios Wintu, un pueblo que Lee estudió muy detalladamente. En la sintaxis wintu, los vocablos que normalmente expresan coerción en las lenguas modernas denotan en cambio una conducta cooperativa. Una madre wintu, por ejemplo, no «lleva» un niño a la sombra; va con él. Un jefe no «gobierna» a su pueblo; persiste junto a él. «Ellos jamás dicen, y de hecho no pueden decir, como lo hacemos nosotros, "Tengo una hermana", o un "hijo", o un "marido"», observa Lee. «Vivir con es la forma usual con la que expresan lo que nosotros llamamos posesión, y utilizan esta forma para todo lo que respetan, por lo que de un hombre podría decirse que vive con su arco y con sus flechas».

La frase «vivir con» no sólo implica un profundo sentido del respeto mutuo por la persona y una alta consideración de la voluntad individual; también implica un profundo sentido de unidad entre el individuo y el grupo. No necesitamos ir más lejos que la vida de los indios americanos para encontrar pruebas abundantes de este hecho. La sociedad tradicional de los Hopi estaba enteramente orientada hacia la solidaridad grupal. Casi todas las tareas básicas de la comunidad, desde sembrar hasta cocinar, se hacían cooperativamente. Y los niños participaban en la mayoría de estas tareas junto a los adultos. A cualquier edad, el individuo tenía un sentido de la responsabilidad por la comunidad. Tan incorporadas estaban estas actitudes en los niños hopi que éstos, al ir a las escuelas de los blancos, mostraban una gran dificultad para interesarse en los resultados de los juegos competitivos.

1 Ver *Libertad y Cultura*, Dorothy Lee (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1959). El ensayo de Dorothy Lee es casi lo único en materia de «mentalidad primitiva», y mi deuda para con su trabajo y sus interpretaciones es considerable. Aunque sus datos y opiniones hayan sido tan divulgados, es lamentable que ella haya recibido tan poca atención, por no hablar de reconocimiento, entre los últimos periodistas críticos de la jerarquía.

Estas fuertes actitudes de solidaridad intragrupal eran estimuladas en los primeros días de la niñez de los hopi y continuaban toda la vida. Comenzaban en la infancia con el proceso del destete, que subrayaba la interdependencia entre los individuos y el grupo (en marcado contraste con el énfasis que la cultura blanca ponía en la «independencia»). El destete no es meramente «una transición de la leche a los alimentos sólidos», observa Dorothy Eggan en un estudio sobre la civilización Hopi. «Es un proceso gradual en el que se logra independencia de la comodidad del cuerpo y el cuidado de la madre, transferencia de afectos hacia otras personas, y el hallazgo de satisfacciones dentro de uno mismo y en el mundo exterior». En este sentido, muchos blancos «jamás son destetados, lo cual tiene lamentables consecuencias en una sociedad donde se alientan la gestión individual y la independencia. El niño hopi, por su parte, iba siendo destetado de su madre biológica desde el día de su nacimiento. Sin embargo, este proceso de destete no es un resultado de la indiferencia social o de la negligencia materna. Por el contrario, y muy característicamente:

»Muchos brazos le dieron comodidad, muchas caras le sonrieron, y desde una temprana edad se le dieron alimentos pre-masticados por varios miembros de la familia. Así que para un hopi, el mundo exterior en el cual necesitaba encontrar satisfacción nunca estaba muy lejos.»

De este sentimiento de unidad entre el individuo y la comunidad, emerge un sentimiento de unidad entre la comunidad y su entorno. Psicológicamente, la gente en las comunidades orgánicas debe creer que ejercitan una mayor influencia sobre las fuerzas naturales que lo que en realidad les estaría permitido por su tecnología, relativamente simple. Tal creencia es fomentada por rituales y procedimientos mágicos, que por más elaborados que puedan ser, no obstante, nunca hacen desaparecer el sentido humano de dependencia del mundo natural y de su entorno inmediato. Si bien este sentido de dependencia puede generar un miedo abyecto o una reverencia igualmente abyecta, hay un momento en el desarrollo de la sociedad orgánica en el cual éste genera ostensiblemente un sentido de simbiosis, de interdependencia comunal y cooperación, que tiende a trascender los crudos sentimientos de terror y de pánico. En este caso, la gente no sólo propicia fuerzas poderosas o intenta manipularlas; sus ceremoniales hacen un aporte (tal como ellos lo ven) de tipo creativo: ayudan a multiplicar las presas, o a traer cambios en el clima o en las estaciones, o a mejorar la fertilidad de los cultivos.

La comunidad orgánica está concebida como parte del equilibrio de la naturaleza (ya sea una comunidad de bosque o una de suelo), en suma, una comunidad verdaderamente ecológica, o ecocomunidad, peculiar a su ecosistema, con un activo sentido de participación en el medio ambiente y los ciclos de la naturaleza.

La sutil diferencia entre miedo y reverencia se hace más evidente cuando dirigimos nuestra atención a ciertos ceremoniales de los pueblos prealfabetizados. Además de ceremonias y rituales caracterizados por funciones sociales, tales como los ritos de iniciación, encontramos otros significados por funciones ecológicas. Entre los hopi, importantes ceremonias hortícolas juegan el papel de regular los ciclos del orden cósmico, de actualizar los solsticios y las diferentes fases del crecimiento del maíz. Aunque es sabido que este orden y estas fases son predeterminadas, la participación ceremonial humana es una parte integral de esa predeterminación. En contraste con procedimientos puramente mágicos, las ceremonias hopi le asignan a los hombres una función participativa en los ciclos naturales: facilita el accionar del orden cósmico. Sus ceremonias forman parte de una compleja trama de vida que se extiende desde la germinación del maíz hasta la llegada de los solsticios. Como lo observara Dorothy Lee:

«Cada aspecto de la naturaleza, plantas y piedras y animales, colores y puntos cardinales y números y sexos, lo muerto y lo vivo, todo coopera en el sostenimiento del orden universal. Eventualmente, el esfuerzo de cada individuo, humano o no, cae dentro de esta esfera. Y aquí, también, es cada aspecto de una persona lo que cuenta. El ser íntegro del individuo hopi afecta el equilibrio de la naturaleza; y mientras cada individuo desarrolla su potencial interno, engrandece su participación, y así el universo entero se revitaliza.»

La retórica ecológica contemporánea tiende a desfigurar la abundancia de implicaciones que suceden a la integración del individuo, la comunidad, y el medio ambiente en un «orden universal». Desde que Lee escribiera estas líneas, casi todas sus palabras se han vuelto la moneda corriente del movimiento del «potencial humano». Las culturas prealfabetizadas, de hecho, a menudo comienzan con una cosmología consistente de todas las conclusiones que nuestra camarilla de místicos alegan poseer. Para las sociedades orgánicas, la cuestión intrigante no es la vida, que existe en todas partes, y en todas las cosas; lo intrigante es la muerte, la exclusiva e inexplicable condición de lo no vivo y por lo tanto no existente. El «alma», de al-

guna forma, está en la entera existencia; la cuestión de lo «muerto», que la ciencia nos ha provisto desde el Renacimiento, tal como Hans Jonas tan sensiblemente lo señalara, «todavía estaba por ser descubierta, ya que su concepto, tan familiar a nosotros, no es para nada obvio». Lo que es más natural para las sociedades orgánicas es una fecunda y englobadora «vitalidad» que resulta integral para su saber, un modo de vida que «ocupa todo el terreno ante la vista del hombre... Tierra, viento, y agua —engendrando, pariendo, alimentando, destruyendo— no son sino modelos de "mera materia"».

Así, la implicación directa de la humanidad en la naturaleza no es una abstracción, y el estudio de Dorothy Lee sobre las ceremonias hopi no es una descripción de la «ciencia del hombre primitivo», como creían los antropólogos victorianos. La naturaleza comienza como vida. Desde el surgimiento mismo de la conciencia humana, la naturaleza entra en asociación con la humanidad, no sólo en armonía o en equilibrio. La naturaleza como vida come de cada comida, ayuda en cada nuevo nacimiento, crece con el niño, ayuda a cada mano que arroja una semilla o siega una planta, se calienta junto al fogón de los que bailan, y se sienta a las reuniones de la comunidad así como el susurro de las hojas y las hierbas es parte del aire mismo, no tan sólo un ruido ocasionado por el viento. Las ceremonias ecológicas validan la «ciudadanía» que la naturaleza adquiere como parte del entorno humano. «La gente» (para usar el nombre que muchas culturas prealfabetizadas se dan a sí mismas) no desaparece en la naturaleza, ni la naturaleza en «la gente». Pero la naturaleza no es meramente un hábitat; es un socio, que aconseja a la comunidad con sus presagios, la protege con su camuflaje, deja mensajes en ramas rotas o en huellas, le susurra advertencias en el viento, la alimenta con cantidad de plantas y animales, y en sus incontables funciones y determinaciones es absorbida en la red de derechos y deberes de la comunidad.

Lo que la ceremonia ecológica hace, en efecto, es socializar el mundo natural y completar el vínculo entre sociedad y naturaleza. De esta forma, la ceremonia —a pesar de su contenido ingenuamente ficticio— responde más sinceramente a la articuladísima ligazón entre sociedad y naturaleza que ciertos conceptos que se refieren al mundo natural como una «matriz», un «fundamento», o, peor aun, una «precondición» para el mundo social. De hecho, lejos de tratar a la naturaleza como un «eso» o un «tú» (pra usar las palabras de Martin Buber), la ceremonia valida a la naturaleza como un pariente, una condición trascendente que términos tales como ciudadano no pueden expresar. La naturaleza es nombrada incluso antes de ser divi-

nizada; es personificada como parte de la comunidad antes de ser elevada a una «supernaturaleza». Para los pigmeos del bosque de Ituti, es «ándura», y para los aldeanos bantúes la misma palabra designa estrictamente la foresta que los pigmeos ven como una entidad real en sí misma, activa y formativa en todas sus funciones.

Por ende, la propia noción de naturaleza siempre es social en este punto del desarrollo humano, en un sentido ontológico que el protoplasma de la humanidad retiene en continuidad con el protoplasma de la naturaleza. Para hablar en el lenguaje de la sociedad orgánica, la sangre que fluye entre la comunidad y la naturaleza durante el proceso de emparentamiento es impulsada por distintos actos de la comunidad: ceremonias, bailes, dramas, canciones, adornos, y símbolos. Los que bailan imitando gestos de los animales o chillidos de pájaros hacen algo más que una mera mimesis; forman una unidad comunal y coral con la naturaleza, una unidad que despunta en las relaciones sexuales, en el nacimiento y en las transformaciones sanguíneas. En virtud de una solidaridad comunitaria que ni siquiera piensa en conceptos tales como el de dominio, las sociedades orgánicas «oyen» una naturaleza y «hablan» de una naturaleza que lentamente irá siendo acallada por las «civilizaciones» que ganan primacía histórica sobre ellas. Hasta entonces, la naturaleza no es un mundo silencioso o un ambiente pasivo que carece de significado más allá de los dictados humanos. De aquí que la ecología social tenga sus orígenes en la comprensión inicial por parte de la humanidad de su propia socialidad, no tan sólo como una dimensión cognitiva de la epistemología sino también como una asociación ontológica con el mundo natural.

No es mi propósito negar de plano la vieja regla epistemológica por la cual los seres humanos ven a la naturaleza en términos sociales, pre-formados por intereses y categorías sociales, pero ésta regla requiere una mayor articulación y elaboración. La palabra «social» no debería sumergirnos en un diluvio de abstracciones intelectuales que ignoran las distinciones entre una forma social y otra. Es fácil notar que la armónica visión de la naturaleza que poseen las sociedades orgánicas se sigue directamente de las relaciones armónicas dentro de la primitiva comunidad humana. Así como la teología medieval estructuró al Cielo cristiano con los rasgos feudales, la gente de todas las eras ha proyectado sus estructuras sociales sobre el mundo natural. Para los algonquinos de los bosques del norte de América, los castores vivían en clanes y viviendas propias, cooperando sabiamente para promover el bien común de la comunidad. Los

animales también tenían su magia, sus ancestros totémicos (el hermano mayor), y eran revitalizados por el Manitú, cuyo espíritu nutría al cosmos entero.

De acuerdo con esto, los animales debían ser apaciguados, porque sino podrían negarse a proveer con pieles y carne a los humanos. El espíritu cooperativo que formaba la base de la subsistencia de la comunidad orgánica era una parte integral de la visión que la gente prealfabetizada tenía de la naturaleza y el intercambio entre el mundo natural y el social.

Todavía tenemos que encontrar un lenguaje que describa adecuadamente la calidad de este profundo espíritu cooperativo. Expresiones tales como «amor a la naturaleza» o «comunismo», por no hablar de la jerga usada por la sociología contemporánea, están imbuidas de las problemáticas relaciones de nuestras propias sociedad y mentalidad. Los hombres prealfabetizados no tenían que «amar» a la naturaleza; vivían una relación de parentesco con ella, una relación más primaria que nuestro uso de la palabra amor. Ellos no hacían distingos entre nuestra concepción «estética» de esta relación y su concepción funcional del mundo natural, dado que la belleza natural está ahí, a mano, en la cuna de la experiencia de cada individuo. El lenguaje poético con que los indios expresan sus aflicciones, que tanta admiración despierta entre los blancos, no es para nada «poesía» desde el punto de vista del indio; antes que eso, es una elocuencia inconsciente que refleja la dignidad de la vida de los indios.

Lo mismo pasa con otros elementos de la sociedad orgánica y sus valores: la cooperación es demasiado primaria como para ser expresada adecuadamente en el lenguaje de la sociedad occidental. Desde el nacimiento de la vida, la coerción aplicada a los niños es tan rara en la mayoría de las comunidades prealfabetizadas que los observadores occidentales suelen quedar estupefactos por la suavidad con la que los así-llamados primitivos tratan a los más rebeldes de entre sus jóvenes. No obstante, no es que los padres sean «permisivos», sino que simplemente respetan la personalidad de sus niños, tal como lo hacen con los adultos. Hasta que las jerarquías basadas en la edad empiezan a aparecer, la conducta cotidiana de los padres alienta una continuidad casi ininterrumpida entre los años de la niñez y la adultez en las vidas de los jóvenes. Farley Mowatt, un biólogo que vivió con el último remanente de los esquimales Ihalmut, en Canadá, observó que si un muchacho deseaba convertirse en un cazador, no era ni reprendido por su presunción ni tratado condescendientemente. Por el contrario, su padre se encargaba de fabricarle un arco en miniatura y algunas flechas que eran verdaderas armas,

no juguetes. El muchacho iba entonces de cacería, alentado por las tradicionales palabras de buena suerte de los Ihalmiut. A su regreso, Mowatt nos refiere:

> ***«Lo saludan tan seriamente como a su padre. Todo el campamento quiere verlo volver con presas, y él puede esperar el mismo ridículo —si fracasa— o el mismo halago —si se las arregla para cazar un ave— que le correspondería a un hombre maduro. Así es que él juega, y aprende, sin nigún tipo de desaprobación paterna, y sin ningún tipo de temor.»***

Los Ihalmiut no son excepcionales. Las relaciones no autoritarias que Mowatt encontró entre los niños y los adultos esquimales son aún frecuentes en las sociedades orgánicas subsistentes. No afectan sólo a los lazos entre niños y adultos, sino también a las vigentes nociones de propiedad, intercambio, y liderazgo. Una vez más, la terminología de la sociedad occidental nos falla. La palabra propiedad connota una apropiación individual de los bienes, un reclamo personal de herramientas, tierras, y otros recursos. Concebida así, en un sentido amplio, la propiedad es bastante común en las sociedades orgánicas, inclusive en grupos que tienen una tecnología muy simple y subdesarrollada. Del mismo modo, el trabajo cooperativo y la distribución de recursos en una escala que podría ser llamada comunitaria son asimismo bastante comunes. En ambos lados de la vida económica, tanto en el de la producción como en el del consumo, la apropiación de herramientas, armas, alimentos, e incluso vestimentas, puede variar ampliamente —y a veces idiosincráticamente desde la perspectiva occidental— de lo posesivo y aparentemente individualista hasta el más meticuloso racionamiento de una cosecha o de una cacería entre los miembros de una comunidad.

Pero, primordial para ambas de estas aparentemente contrastantes relaciones, es la práctica del usufructo, la libertad de los individuos en una comunidad para apropiarse de los recursos sólo por el hecho de usarlos. Tales recursos le pertenecen al que los usa mientras son usados. La función, en efecto, reemplaza a nuestro santificado concepto de posesión, no sólo como un préstamo o una «ayuda mutua», sino como un énfasis inconsciente en el uso mismo, en la necesidad que está libre de enredos psicológicos con respecto a la propiedad, el trabajo, e incluso la reciprocidad. La identificación occidental de la individualidad con la propietareidad y de la personalidad con el ingenio —este último imbuido de una metafísica del sí que se expresaría en el objeto ingeniado como un logro del poder humano sobre una naturaleza indomable— tiene que surgir a partir de

la noción del uso en sí y del disfrute sincero de las cosas necesitadas. La necesidad, en efecto, todavía moldea el trabajo hasta el punto en que la propiedad de cualquier tipo, comunal o no, tiene aún que adquirir independencia de los reclamos de satisfacción. Una necesidad colectiva moldea sutilmente el trabajo, y no una necesidad personal, pues lo colectivo está implícito en la primacía del usufructo por sobre la propiedad. Por lo tanto, incluso el trabajo llevado a cabo en la vivienda propia posee una dimensión colectiva subyacente en la potencial disponibilidad de sus resultados para toda la comunidad.

La propiedad comunal, una vez que la propiedad se ha vuelto una categoría de la conciencia, ya marca el primer paso hacia la propiedad privada, así como la reciprocidad, una vez que también se ha vuelto una categoría de la conciencia, marca el primer paso hacia el intercambio. La celebración que Proudhon hace de la «ayuda mutua» y el federalismo contractual, como la celebración que Marx hace de la propiedad comunal y la producción planificada, no señala un avance considerable sobre el principio primario del usufructo. Ambos pensadores estaban cautivos de la noción de interés, de la satisfacción racional del egotismo.

Puede haber habido un período en el temprano desarrollo de la humanidad en el que el interés aún no había sustituido a la complementareidad, es decir, a la voluntad desinteresada de mancomunar cosas y servicios necesarios. Había una época en la que Gontran de Poncins, andando por las más remotas regiones del Artico, todavía podía hallar «los puros y verdaderos esquimales, los esquimales que no sabían cómo mentir», y por ende cómo manipular, calcular, y proyectar un interés privado más allá de la necesidad social. En este caso, la comunidad lograba una plenitud tan cándida y exquisita que sólo necesitaba las cosas y los servicios dispuestos en un mosaico común y con una gran personalidad propia.

No deberíamos desdeñar estas visiones casi utópicas de las potencialidades humanas, con sus inmaculadas cualidades para dar y para la colectividad. Los pueblos prealfabetizados que todavía carecen de un «yo» con el cual reemplazar un «nosotros» no son (como lo sugiriera Levy-Bruhl) tan deficitarios en materia de individualidad como ricos en materia de comunidad. Lo que tenemos aquí es una grandeza de la riqueza tal que puede dar lugar a un altivo desdén por los objetos.[2] La cooperación, en este punto, es algo más que una mera

2 Las ceremonias de los indios de la costa noroeste de Norteamérica, de hecho, ya no parecen poseer una riqueza comunitaria que induzca al desdén de los objetos. Estas ceremonias de «desacumulación», hoy por hoy, fetichizan las cualidades del dar de las cuales pueden haber derivado, pero siguen

cohesión entre los miembros del grupo; es una fusión orgánica de identidades que, sin perder su exclusividad individual, retiene y fomenta la unidad de la asociación. El contrato, al ser introducido por la fuerza en esta totalidad, sólo sirve para subvertirla, haciendo que un irrazonado sentido de la responsabilidad se vuelva un calculador nexo de ideas y que un sentido inconsciente de la colectividad se vuelva un sentido de la mutualidad. En cuanto a la reciprocidad, tan frecuentemente señalada como el logro máximo de la colectividad, comprobaremos que es más importante a la hora de formar alianzas entre grupos que a la hora de fomentar la solidaridad interna dentro de ellos.

El usufructo, en suma, difiere cualitativamente del *quid pro quo* de la reciprocidad, el intercambio, y la ayuda mutua, todos los cuales están atrapados por las razones «justas» y los «honestos» diagramas de los rebajantes libros de Historia. Atrapada a su vez por esta limitada esfera de cálculo, la asociación siempre se ve corrompida por la racionalidad de la aritmética. El espíritu humano nunca podrá trascender un mundo cuantitativo de «tratos limpios» entre egos audaces cuya ideología del interés apenas encubre una deshonesta proclividad a la adquisición. Por cierto, era obvio que las fuerzas sociales habían de fracturar la colectividad humana al introducir lazos contractuales y al cultivar los impulsos más adquisitivos del ego. En tanto que los honrados pueblos de las sociedades orgánicas se aferraron a los valores del usufructo de una manera inconsciente, permanecieron tremendamente vulnerables a la tentación —y a veces la cruda imposición— de un progresivo mundo contractual. La Historia en general no tiene la capacidad de elegir y preservar los rasgos más virtuosos de la humanidad. Pero no hay motivo todavía para que la esperanza, reforzada por la conciencia e imbuida de las memorias de nuestros ancestros, no pueda perdurar en nuestro interior como un apercibimiento de lo que la humanidad ha sido en el pasado y lo que puede ser en el futuro.

Las relaciones contractuales —o más propiamente, los «tratados» y «pactos» que le confieren formas específicas a la vida en comunidad— le pueden haber servido a la humanidad cuando la necesidad forzoza o las perplejidades de un entorno social cada vez más complejo imponían un premio basado en un nítido sistema de derechos y obligaciones. Cuanto más exigente es el entorno, más deben los

siendo buena prueba de la existencia de formas de usufructo más inocentes, carentes de toda connotación de prestigio y reconocimiento social.

pueblos prealfabetizados explicar las formas en que son responsables el uno por el otro y cómo deben ser tratados los factores exógenos —particularmente las comunidades vecinas— que se les imponen. La necesidad ahora surge como una fuerza ordenadora y estructuradora que institucionaliza los aspectos casuales e incluso placenteros de la vida. Las áreas sexual, familiar, recíproca, federativa y civil de la comunidad deben adquirir una mayor estructura, para tratar no sólo con una naturaleza más exigente sino especialmente con una que incluye comunidades adyacentes que establecen reclamos por un entorno común. Tales reclamos son internalizados por la comunidad como un sistema de participación. Y no es sólo que ahora surgen intereses que deben ser articulados cuidadosa y meticulosamente, sino que además, irónicamente, surgen de individuos que empiezan a sentir que portan cargas y responsabilidades más pesadas en el seno de la comunidad. Estos individuos son los «oprimidos» nacientes (con frecuencia mujeres) y aquellos que podríamos considerar como los nacientes «privilegiados».

Los hombres y las mujeres de las comunidades prealfabetizadas se necesitan unos a otros, no sólo para satisfacer sus deseos sexuales sino también *para la ayuda material que se dan unos a otros.*[3] Su matrimonio establece una primaria división del trabajo —una división sexual del trabajo con una economía también sexual— que tiende a asignarles a los hombres la cacería y tareas pastorales, incluyendo la defensa de la comunidad y su relación con los vecinos, y las responsabilidades domésticas, recolectoras y horticultoras, a las mujeres. Por una división sexual del trabajo no me refiero a una división meramente biológica, tan importante como la dimensión biológica pueda ser, sino a una economía que adquiere el propio género del sexo al cual le es otorgada. Tampoco se debe creer que eran necesariamente los hombres los que formulaban la distribución de las actividades de la comunidad entre los sexos. Es muy probable, en

3 No siempre es claro qué tan fuertes son estos deseos sexuales desde una «óptica heterosexual». Mis propios estudios sobre la sexualidad primitiva sugieren un grado de «perversidad polimórfica», para usar la fórmula de Freud, como un fenómeno comunal —y más aun, de bisexualidad y homosexualidad— que empalidecería incluso a nuestra era «liberadora». Esta sexualidad es tan ubicua que lo que los antropólogos podrían describir discretamente como masturbación es, de hecho, una cópula con todas las cosas naturales, especialmente los animales. Por esto, el matrimonio bien podría suponer más consideraciones económicas y lazos sociales que sexuales, y la sexualidad puede estar latente con un significado mucho más rico de lo que podemos imaginar. La sexualidad que imbuye a las técnicas más tempranas no ha sido totalmente explorada, ni tampoco la forma en que ésta define el trabajo en la sociedad prealfabetizada.

mi opinión, que fueran las mujeres las que hacían esta distribución con una preocupación por la integridad de sus sagradas responsabilidades y sus derechos personales. Sólo más tarde pudo el surgimiento de formas sociales más complejas y jerárquicas volver a sus roles domésticos en su propia contra. Este desarrollo, como ya lo veremos, había de provenir de una envidia masculina que debe ser analizada cuidadosamente.

En un nivel de subsistencia bajo y en una comunidad bastante primaria, ambas divisiones del trabajo son necesarias para el bienestar, si no la supervivencia, de todos sus miembros; a partir de esto, los sexos se tratan unos a otros con respeto. Por cierto, la habilidad de un hombre o de una mujer para desenvolverse bien en esta división del trabajo influye profundamente la elección de un compañero y preserva la integridad de un matrimonio, que suele ser disuelto por la mujer, cuyas responsabilidades en la protección, la alimentación, y la crianza de los niños sobrepasa por mucho a la utilidad que presta el hombre en estas funciones vitales. Dado de facto el rol de la mujer en los arreglos sociales de la comunidad, nuestra obsesiva preocupación por la «monogamia primitiva» parece casi ridícula, si no fuera tan lisa y llanamente ideológica y ofuscatoria.

El vínculo sanguíneo y los derechos y deberes están incluídos en un silencioso pacto que comprendía el único principio unificador visible de la vida en las tempranas comunidades. Y este lazo se deriva inicialmente de la mujer. Ella sola se convierte en el protoplasma mismo de la socialidad: la ancestralidad que congrega a los jóvenes en una asociación perdurable, la fuente de la sangre que fluye en sus venas, la que nutre orígenes comunes, la que cría y produce una mutualidad de reconocimiento espiritual y físico que se extiende de la infancia hasta la muerte. Ella es la instructora de las formas básicas de vida, la personificación más indisputable de la comunidad concebida como una experiencia familiar íntima. Los jóvenes, que al principio se ven unos a otros como parientes —como carne, huesos, y sangre comunes, a través de su madre—, más tarde se ven unos a otros con un intenso sentido de identidad a través de su memoria, y sólo vagamente en el padre, cuyos rasgos físicos mantienen firmemente.

El hecho de tener una sangre común conlleva un inquebrantable pacto de apoyo entre los parientes. Este apoyo mutuo supone no sólo participación y devoción, sino el derecho a reconvenir a aquellos que injuriosamente no respetan la sangre de un pariente. Más allá de las necesidades materiales obvias que deben ser satisfechas para la supervivencia, las pretenciones del pacto de sangre proveen los primeros

dictados con que se encuentra la comunidad primitiva. Son los primeros reflejos comunales que emergen de la asociación humana, si bien todavía algo vagos. La comunidad, a través del pacto de sangre, se afirma de este modo con cada muerte y con cada nacimiento. Violar el pacto es violar la solidaridad del grupo, es desafiar su sentido del misterio comunal. Por lo tanto, tales violaciones —sean de dentro del grupo o no— son demasiado odiosas como para ser contempladas. Los dramáticos cambios en las premisas más fundamentales de la sociedad orgánica sólo podrán hacer más tarde del parentesco y sus demandas un tema cuestionable y un objeto de exploración ceremonial.[4]

Meros reflejos, sin embargo, son demasiado vinculantes, demasiado defensivos, demasiado rígidos y auto-envolventes como para dar lugar a avances sociales más amplios. Ellos no permiten una solidaridad social basada en alianzas conscientes, en construcciones y elaboraciones sociales de mayor alcance. Ellos constituyen un retroceso hacia adentro, hacia una cautela temerosa dirigida hacia todo lo que es exógeno a la comunidad, un temor social que subyace más allá del limitado terreno demarcado por el pacto de sangre. A partir de aquí, la necesidad y el tiempo exigen que se encuentren maneras de ubicar a la comunidad en una matriz social mucho más grande. Las obligaciones deben ser establecidas más allá de los confines del grupo cerrado en sí mismo para reclamar nuevos derechos que han de fomentar la supervivencia, en suma, un más amplio sistema de derechos y deberes que harán que grupos exógenos se pongan al servicio de la comunidad en períodos de desgracia y conflicto. Limitados por el pacto de sangre, los aliados son difíciles de encontrar; a la comunidad, basada en la asociación a través del parentesco, se le hace imposible reconocerse a sí misma en otras comunidades que no comparten ascendencias comunes. A menos que tales ascendencias puedan crearse con intermatrimonios que recreen el pacto de sangre en sus términos primarios, hay que pergeñar nuevos pactos que, a pesar de ser secundarios en cuanto a la sangre, puedan encontrar una tangibilidad comparable en las cosas. A pesar de la noción de

4 Por importante que desde lo psicológico la Orestíada pueda ser para el intelecto moderno, yo consideraría a la trilogía de Esquilo —que trata tanto sobre el parentesco como sobre el derecho materno y las pretensiones de la ciudadanía por sobre las de la consanguineidad— como un obsesivo ceremonial griego antes que como un drama bien orquestado. Recién ahora, quizás, en nuestro indefenso aislamiento y nuestra condición monádica como seres socialmente alienados, podemos calcular el poder con que la trilogía operaba sobre una antigua audiencia griega que tenía aún que exorcisar al pacto de sangre y a la costumbre tribal de sus dominios en la psique humana.

Claude Levi-Strauss, las mujeres decididamente no son «cosas» con las que los hombres puedan negociar para ganar aliados; son los orígenes del parentesco y la socialidad —el arjé de la comunidad y su inmanente poder de solidaridad—, no pasteles que se pueden comprar y degustar en un café parisino.

Incluso las «cosas» en sí no son suficientes, puesto que sugieren un sistema de consideraciones y razones que no concuerda con la práctica del usufructo de la sociedad orgánica. Por este motivo, antes de que las cosas puedan pasar a ser regalos —dejo de lado su posterior degradación a comodidades—, se vuelven símbolos. Lo que en un principio cuenta para los tempranos pueblos prealfabetizados no es la utilidad de una cosa dentro de la economía de la sociedad orgánica, sino su simbolismo en calidad de representación física de reciprocidad, de una predisposición para entrar en una obligación mutua. Estos son los tratados que se extienden más allá del pacto de sangre y se convierten en pactos sociales: la temprana elaboración de la comunidad biológica hacia la sociedad humana, los primeros destellos de una humanitas universal que mora más allá del universo de una «universal animalitas».

Mientras las comunidades prealfabetizadas extendían el alcance de sus «parientes», el tradicional nexo familiar probablemente iba siendo cada vez más influenciado por el elemento social. El matrimonio, la reciprocidad, la adopción ritualística de extranjeros como parientes cosanguíneos, e instituciones intracomunitarias tales como fraternidades y sociedades totémicas, deben haber producido una lenta consolidación de las responsabilidades, especialmente en sociedades orgánicas más dinámicas, que habrían de articularse ricamente merced a la costumbre y el ritual. De esta sustancia social comenzó a surgir una nueva esfera civil, paralela a la más antigua esfera doméstica.

Que esta esfera civil estaba exenta de coerción y mandato algunos, está probado por nuestra evidencia de «autoridad» en las pocas sociedades orgánicas que han sobrevivido a la culturización europea. Lo que llamamos «liderazgo» en las sociedades orgánicas suele ser un guía, carente de las formalidades del mandato. Su «poder» es funcional, antes que político. Los jefes, cuando existen verdaderamente y no son las meras creaciones de la mente de los colonizadores, no tienen autoridad en sentido coercitivo. Son consejeros, maestros, y consultores, valorados por su experiencia y sabiduría. Sea cual sea, el «poder» que poseen suele estar confinado a tareas muy limitadas, tales como la coordinación de la cacería y expediciones bélicas, y acaba una vez que la tarea está cumplida. En consecuencia, se trata de

un poder episódico, no institucional; periódico, no tradicional (como los rasgos de «dominación» que encontramos entre los primates).

Todo nuestro lenguaje está plagado de eufemismos históricamente moldeados, que adquieren una vida propia. La obediencia desplaza a la lealtad, el dominio desplaza a la coordinación, el poder desplaza a la sabiduría, la adquisición desplaza a la generosidad, las comodidades desplazan a los regalos. Mientras que estos cambios son históricamente reales, con el surgimiento de la jerarquía, la clase social, y la propiedad, se vuelven groseramente malconducentes cuando extienden su soberanía al lenguaje y tratan de imponerse sobre la totalidad de la vida social. Cuando se usan como herramientas para recuperar la memoria de la humanidad, no ayudan a contrastar el presente con el pasado y revelar la naturaleza tentativa del mundo existente y de los patrones de conducta humana vigentes; al contrario, estos eufemismos asimilan el pasado al presente, y con el pretexto de esclarecer el pasado, astutamente lo distorsionan. Esta traición por medio del lenguaje es estúpidamente ideológica y le ha prestado buenos servicios a la autoridad. Detrás de la inextricable trama de la Historia, que tan frecuentemente nos impide ver un largo desarrollo desde su origen y que nos confunde con una ideología de la «retrospección», subyace el simbolismo aun más ofuscante del lenguaje surgido del engaño. Para que la memoria regrese con toda su autenticidad, con el arduo desafío que ésta supone para el orden vigente, debe retener su fidelidad para con el arjé de las cosas y obtener una conciencia de su propia historia. En suma, la propia memoria debe «recordar» su evolución hacia la ideología tanto como la evolución de la humanidad que alega poder revelarnos.[5]

La etiqueta formal de la Antropología exige que ocasionalmente matice mis observaciones con las típicas advertencias sobre mi uso de «datos selectivos», mi proclividad a hacer «especulaciones», y mi «interpretación normativa» de ciertos materiales. Consecuentemente, el lector debería darse cuenta de que al interpretar lo mismo de un modo distinto se podría demostrar que la sociedad orgánica era egotística, competitiva, agresiva, jerárquica, y atormentada por todas las aflicciones que minan a la humanidad «civilizada». Habiendo hecho esta aclaración en cuanto a las convenciones, permítaseme ahora ar-

5 Para que no se entienda que sostengo que las herramientas para la renovación del recuerdo han sido creadas por las escuelas lingüísticas, la teoría de la comunicación, y la semiología, me gustaría dejar en claro que este trabajo debe ser llevado a cabo por los antropólogos y los historiadores, en tanto éstos se mantengan lo suficientemente autocríticos de su propio uso del lenguaje y su mutable contexto histórico.

gumentar la postura opuesta. Una cuidadosa observación de los datos antropológicos disponibles, mostraría que las comunidades como las Hopi, Wintu, Ihalmiut, y otras citadas aquí y en páginas siguientes, no eran únicas desde el punto de vista cultural; en realidad, cuando encontramos una sociedad orgánica en la que prevalecen nuestros valores modernos, esto suele poder ser explicado mediante transformaciones tecnológicas, invasiones, problemas de relación con un entorno particularmente adverso, y, sobre todo, mediante contactos con blancos.

Paul Radin, resumiendo décadas de experiencia, investigación y trabajo de campo antropológico, observó una vez:

«Si se me pidiera que expresara breve y sucintamente las características más notables de las civilizaciones aborígenes, no dudaría en afirmar que son tres: el respeto por el individuo, sin tener en cuenta edad o sexo; el sorprendente grado de integración social y política alcanzado; y la existencia de una concepción de la seguridad personal que trasciende todas las formas gubernamentales y todos los intereses y conflictos tribales y grupales.»

Estas características pueden resumirse así: completa paridad o igualdad entre los individuos, grupos de edades y sexos; usufructo y una posterior reciprocidad; la falta de coerción al tratar los asuntos internos; y por último, lo que Radin llama el «mínimo irreductible»: el «derecho inalienable» (en palabras del propio Radin) de cada individuo de la comunidad a tener «casa, comida y cobijo», independientemente de lo que contribuya a la adquisición de medios de vida. «Negarle a alguien este mínimo irreductible equivalía a decir que un hombre ya no existía, que estaba muerto», en suma, a interponerse con el universo de la vida.

No quiero decir con esto que cualesquiera de las comunidades «primitivas» existentes puedan ser consideradas como modelos para los primeros períodos del desarrollo social humano. Es muy probable que la solidaridad de las «civilizaciones aborígenes» de Radin y su profundo respeto por el mundo natural y los miembros de la comunidad puedan haber sido mucho más intensos en la pre-historia, cuando no existía ninguna de las relaciones políticas y comerciales del capitalismo moderno, que tan groseramente han distorsionado a las sociedades orgánicas existentes.

Pero los carácteres de una cultura no existen en el vacío. Aunque puedan estar integrados en muchas formas diferentes e inesperadas, tienden a surgir ciertas estructuras características que dan lugar a instituciones similares, a pesar de las diferencias de tiempo

y lugar. Los factores culturales de vestuario, técnica, y entorno que ligan los pueblos pre-históricos a los «primitivos» existentes son tan llamativos que resulta difícil creer que los cazadores de mamouts de Siberia, con sus abrigos de piel, sus herramientas de hueso, y su entorno glacial, fueran tan diferentes a los cazadores de focas del Artico. El patrón físico posee una unidad que justifica un número de inferencias culturales relacionadas.

De este modo, la existencia de imágenes femeninas obviamente cargadas de valor mágico o religioso en las ruinas pre-históricas de un campamento de caza o en un poblado hortícola del neolítico, sugiere la razonable probabilidad de que la comunidad le atribuyera a las mujeres un prestigio social que sería difícil de encontrar en las sociedades patriarcales de los nómadas pastoriles. De hecho, una comunidad así podría haber trazado su sistema de linaje a través del nombre de la madre (descendencia matrilineal). Si los implementos de hueso del paleolítico están diseñados con formas cultuales de animales, tenemos entonces suficiente motivo como para creer que la comunidad tenía una visión animista del mundo natural. Si las viviendas pre-históricas se destacan por la ausencia de grandes habitáculos individuales y los adornos en los sepulcros no dejan entrever gran ostentosidad, podemos creer que en la comunidad existía la igualdad social y que ésta poseía una visión igualitaria de sus propios miembros. Cada elemento por separado puede no ser base suficiente para tales conclusiones, pero si se suma todo y se observa que tal sumatoria es característica de una era social, habría que tener un fanatismo empirista muy grande y un temor casi perverso a las generalizaciones para no aceptarlas.

Como sea, hace unos diez mil años, en alguna región entre el Mar Caspio y el Mediterráneo, bandas de cazadores-recolectores nómadas comenzaron a desarrollar un primitivo sistema de horticultura, y a establecerse en pequeños poblados, dedicándose a la labranza. Fueron seguidos de un modo bastante independiente por los indios del centro de México, unos cuatro o cinco mil años más tarde. El desarrollo de la horticultura o la jardinería fue iniciado probablemente por las mujeres. Ciertos estudios sobre mitología y ciertas comunidades prealfabetizadas basadas en un sistema de jardinería simple, parecen aportar pruebas para esta creencia. En este remoto período de transición, cuando el sentido de pertenencia a una comunidad relativamente sedentaria fue reemplazando gradualmente a la perspectiva nómada, la vida social comenzó a adquirir nuevas cualidades unitarias que —para usar un concepto de Erich Fromm— bien po-

drían ser llamadas matricéntricas. Con tal término no quiero dar a entender que las mujeres ejercitaban algún tipo de soberanía institucional sobre los hombres, o que habían logrado un estatus dirigente en la sociedad; simplemente quiero decir que la comunidad, al separarse de la dependencia de los animales migratorios, comenzó a sustituir su imaginario social del macho cazador por el de la mujer recolectora de alimentos, del depredador al procreador, de la fogata del campamento al hogar doméstico, de caracteres sociales asociados a la figura del padre a otros asociados con la figura de la madre.[6] El

6 Desde que estas líneas fueron escritas (1970), se han publicado varios trabajos que retrotraen ciertos elementos de estas imágenes al período de cacería y recolección del paleolítico e incluso antes, a un estadío más lejano de homínido forrajero. A pesar de que hay diferencias entre ellos, los autores de estos trabajos coinciden en ver a estas comunidades cazadoras-recolectoras como sociedades pacíficas, igualitarias, y probablemente matricéntricas. Esta imagen se contrasta profundamente con el mundo del labrador moderno, centrado en un varón calculador, estólido y hosco (para usar conceptos de Paul Shepard), que preside una gran y obediente familia que ha sido llevada de una vida más libre, basada en la caza, a una disciplinadada vida de trabajos duros y agotadores, basada en el cultivo de alimentos. Marshall Sahlins ha descrito incluso la «economía de la edad de piedra», cazadora-recolectora, como la «primera sociedad opulenta», en tanto que las necesidades eran tan pocas, el instrumental tan simple, y la vida tan sobrellevable que los hombres, al menos, gozaban de vidas muy sosegadas y de una considerable autonomía personal. Elizabeth Fisher ha llevado esta prístina imagen de la caza y la recolección a un punto en el que arguye que el matriarcado existía verdaderamente sólo cuando los hombres no asociaban el coito con la concepción, asociación ésta que tuvo lugar por primera vez cuando plantaron semillas y se criaron animales —o mejor dicho, se eligieron— por su docilidad.

No comparto estas opiniones. En realidad, no sólo las encuentro simplistas, sino regresivas. Dejando de lado la importancia de progresos sociales tales como la escritura, el urbanismo, artes y técnicas avanzadas, e incluso los rudimentos de la ciencia —ninguno de los cuales podría haber sido logrado por los nómadas del paleolítico—, sostengo que la aseveración de que el período cazador-recolector fue «la edad de oro» de la humanidad es totalmente falsa si se la ve desde una expectativa evolutiva. Pero un excurso analítico sobre las opiniones de Shepard, Sahlins, y Fisher no viene al caso en una obra general como lo es ésta. No obstante, no puede ignorarse el asunto en un momento en el que la necesidad de una nueva civilización amenaza con evocar sentimientos atávicos en contra de cualquier tipo de civilización, y, de hecho, con fomentar un nuevo movimiento «supervivencialista», que es, en carácter, antisocial, si no fascista. Debo hacer notar que este rumbo no es un «regreso» a la presunta auto-suficiencia del cazador del paleolítico, con todas sus presuntas virtudes, sino un descenso a las profundidades del egotismo burgués, con su brutal ideología de la «ética del bote salvavidas». En cuanto a informes más legibles y bien argumentados sobre el tema de la caza y la recolección, el lector debería consultar: *La Economía de la Edad de Piedra*, (New York. Adine-Atherton, Inc., 1972), de Marshall Sahlin; *El Carnívoro Generoso y la Presa Sagrada* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), de Paul Shepard; y *La Creación de la Mujer* (New York: Anchor Books/Doubleday, 1979), de Elizabeth Fisher.

cambio del énfasis es más que nada cultural. «Por cierto que "hogar y madre" están inscritos en cada fase de la agricultura del Neolítico», observa Lewis Mumford, «y no menos lo están en los nuevos centros urbanos». Se puede estar de acuerdo con Mumford en que fue la mujer la que probablemente sembró el jardín y obtuvo esas obras maestras de la selección y la fertilización que lograron que especies salvajes se transformaran en variedades domésticas prolíficas y muy nutritivas; fue la mujer la que fabricó los primeros recipientes, tejiendo canastas y moldeando los primeros envases de arcilla. Sin este largo período de desarrollo agricultural y doméstico, el excedente de alimento y energía humana que hizo posible la vida urbana no se hubiera producido.[7]

Hoy en día, uno querría sustituir algunas de las palabras de Mumford, tales como «agricultura», que los hombres habían de extender más allá de la jardinería de las mujeres, hacia una producción en masa de alimentos y animales. Nos gustaría también limitar «hogar y madre» a las fases tempranas del Neolítico, antes que «cada fase». Igualmente, el punto en donde acaba la selección de variedades vegetales comestibles y la fertilización de otras nuevas comienza, es un punto de la pre-historia del cultivo de alimentos que está demasiado borroso. Pero el espíritu de las observaciones de Mumford es incluso más válido hoy que lo que era dos décadas atrás, cuando una antropología más reacia y machista lo hubiera rechazado por sentimental.

Siquiera, el reconocimiento del papel de la mujer en los comienzos de la Historia humana ha crecido, antes que haber disminuído. Ella fue la que, a diferencia de toda otra criatura viviente, hizo que el compartir el alimento fuera una sólida actividad comunal, e

7 Es discutible si muchas de las variedades vegetales comestibles eran elegidas conscientemente o desarrolladas espontáneamente. Erich Isaac y C. D. Darlington se inclinan a pensar que la selección espontánea primó en el temprano desarrollo de los cereales y otras variedades vegetales. Levi-Strauss, por otra parte, sostiene que la mayoría de los avances tecnológicos alcanzados por los agricultores del Neolítico (incluyendo la transformación de una «raíz en una planta cultivada») «requirió una actitud genuinamente científica, un interés sostenido y atento, y un deseo de saber por el saber en sí», que las comunidades prealfabetizadas logren una adaptación a sus entornos notablemente sensible y comprensiva es positivamente cierto, pero «un interés atento» alimentado por una necesidad apremiante está muy lejos de provenir de una «actitud genuinamente científica», de la que carecía hasta un Arquímedes durante el auge del Helenismo. Ver Erich Isaac, *La Geografía de la Domesticación* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1970); C. D. Darlington, «Los Orígenes de la Agricultura», en *Historia Natural*, Vol. LXXIX, no. 5; Claude Levi-Strauss, *La Mente Salvaje* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

incluso una actividad hospitalaria que alcanzaba al extranjero, haciendo que ese compartir se volviera una ambición exclusivamente humana. Las aves y los mamíferos, por cierto, alimentan a sus pequeños y muestran una extraordinaria preocupación por su cuidado. Entre los mamíferos, las hembras proveen el producto de sus cuerpos en forma de leche y calor. Pero sólo la mujer había de lograr que el compartir fuera un fenómeno universalmente social, hasta el punto en que sus hijos —como bebés, luego como adultos machos y hembras, y por último como padres— hubieran de compartirlo todo sin tener en cuenta sexos o edades. Ella es quien hizo del compartir un imperativo comunal sagrado, y no meramente un factor transitorio o marginal.

No podemos ignorar, por último, el hecho de que las actividades forrajeras de la mujer contribuyeron a despertar en la humanidad un agudo sentido del emplazamiento, del *oikos*. Su sensibilidad ayudó a crear no sólo los orígenes de la sociedad sino literalmente las raíces de la civilización, tarea que el varón siempre se ha atribuído arrogantemente. Su «aporte a la civilización» fue distinto al del macho depredador: fue más doméstico, más pacificador, y más comprometido. Su sensibilidad era más honda y más esperanzada que la del varón, puesto que ella portaba en su propio cuerpo el antiguo mito de una perdida «edad de oro» y de una naturaleza fecunda. Sin embargo, e irónicamente, ella ha estado entre nosotros rodeada de un misterio especial, un misterio cuyas potencialidades han sido brutalmente disminuídas, pero que siempre ha estado presente como la voz de la conciencia.

Las cualidades benignas fomentadas en este mundo urbano del Neolítico son quizás no menos significativas que sus logros materiales. Existe una estrecha asociación entre el control comunal de la tierra y la descendencia matrilineal en las culturas jardineras subsistentes. La sociedad de clanes, acaso una lenta reestructuración de los cultos totémicos, podría haber alcanzado su apogeo en este período, y, con ella, una disposición comunal de la tierra y sus productos. «Vivir con» se había vuelto probablemente «compartir», si es que las dos expresiones fueron alguna vez diferentes en significado. En los restos de los poblados del Neolítico, solemos percibir la existencia de lo que alguna vez fue una sociedad claramente pacífica, plagada de símbolos de la fecundidad de la vida y la dadivosidad de la naturaleza. Aunque hay evidencias de armas, empalizadas defensivas, y trincheras protectoras, los tempranos horticultores parecen haberse especializado en artes pacíficas y objetivos sedentarios. A juzgar por las edificaciones y las tumbas, hay escasa evidencia —si

es que la hay— de que existía la desigualdad social en estas comunidades o de que la guerra signara las relaciones mutuas.

Presidiendo este remoto mundo estaba la figura y el simbolismo de la Diosa Madre, un principio de fertilidad tan viejo que sus restos pétreos han sido hallados hasta en cavernas del Paleolítico. Los cazadores-recolectores, los primitivos horticultores, los agricultores avanzados, y los sacerdotes de las «altas civilizaciones», le han atribuido rasgos contradictorios, a veces muy benignos, otras, demoníacos. Pero es más que justo aceptar que en el Neolítico temprano, los sacerdotes no habían esculpido aún una figura cruel al modo de Kali. Aparentemente, como Deméter, ella era más un principio femenino que un símbolo de la fertilidad, el objeto mágico que tanto preciaban los cazadores-recolectores. Que ella no podía permanecer inmaculada ante el patriarcado resulta obvio de una lectura de la *Odisea*, en la cual los marinos degradan a la mujer y su dominio hasta que, confiados, caen en desgracia.

Lo que refuerza tan patentemente las interpretaciones de la diosa como un principio generoso es la naturaleza del amor materno en sí, en contraste con el amor condicionado asociado con el patriarcado. Erich Fromm, en los sugestivos ensayos que preparó para el Instituto de Investigación Social, hizo notar que el amor de la mujer, comparado con el del patriarca, que otorga amor como recompensa por el desempeño y el cumplimiento de los deberes por parte del niño, «no depende de alguna obligación moral o social para que el niño cuente con él; ni siquiera tiene la obligación de retribuirlo.» Este amor incondicional, sin espera de recompensa filial, da lugar a que lo humano sea un fin en sí mismo antes que un instrumento de la jerarquía y de las clases sociales. Aceptar que la diosa no simbolizaba este inmaculado sentido de identificación es cuestionar su asociación con lo femenino, en suma, transformarla en un dios, lo cual sería llevado a cabo posteriormente y con extraordinaria aptitud por las corporaciones sacerdotales. Ulises, al degradar Deméter a Circe, también revela cómo es que las adorables sirenas podrían haber encantado a los hombres y las bestias con un sentido de comunión unos con otros. La épica de Homero, sin embargo, siempre nos ocultará la inquietante posibilidad de que el canto de las sirenas le hubiera dado originalmente la música de la vida a la humanidad, en lugar de la seductora melodía de la muerte.

Nunca podrá saberse qué tan cerca pudo haber estado el mundo urbano del Neolítico temprano del mundo de los indios agricultores mexicanos, que los más reacios invasores blancos describieran

en términos tan brillantes. Sin embargo prevalece la idea de que, en el amanecer de la Historia, había surgido una sociedad urbana en la cual la vida parecía estar unificada por una disposición comunal del trabajo y sus productos; por una relación procreadora con el mundo natural, la cual se expresaba mediante ritos de fertilidad; por una pacificación de las relaciones entre los humanos y el mundo que los rodeaba. Los cazadores-recolectores pudieron haber dejado el mundo prácticamente sin tocar a no ser por algunos pastoríos, pero tal logro está demarcado claramente por su ausencia de actividad. Existe una falta de elaboración del medio ambiente, de un paisaje que haya sido mejorado por la presencia del hombre, uno que está impregnado de la mentalidad y el espíritu humanos. Hoy, cuando el mero parasitismo de los cazadores-recolectores se presenta como una virtud en yuxtaposición con la demente explotación contemporánea, tendemos a fetichizar la limitación hasta el punto de la pasividad. Pero los horticultores matricéntricos se las ingeniaron para relacionarse con la tierra y transformarla, pero con una gracia, una delicadeza, y un sentimiento que bien pueden considerarse como la propia cosecha de la evolución. Su arqueología es una expresión de habilidad humana y plenitud natural. Los utensilios del Neolítico parecen reflejar una comunión de la humanidad con la naturaleza que expresaba a las claras la comunión entre los humanos: una solidaridad de la comunidad con el mundo de la vida que articulaba una intensa solidaridad dentro de la propia comunidad. Mientras esta solidaridad persistió, la naturaleza fue su beneficiaria, pero cuando ésta empezó a decaer, el mundo circundante empezó a decaer con ella, y entonces se impuso el largo invierno de dominación y opresión que acostumbramos llamar «civilización».

III

EL SURGIMIENTO DE LA JERARQUÍA

La ruptura de la sociedad urbana del Neolítico temprano marca un punto decisivo en el desarrollo de la humanidad. En la era milenaria que separa a las primeras comunidades horticultoras de las «altas civilizaciones» de la antigüedad, presenciamos el surgimiento de pueblos, ciudades, y finalmente imperios, es decir, de un terreno social cualitativamente nuevo en el cual el control colectivo de la producción era suplantado por un control elitista; las relaciones de parentesco, por relaciones territoriales y de clase; y las asambleas populares o los consejos de ancianos, por burocracias estatales.

Este desarrollo tuvo lugar muy disparejamente. Cuando las comunidades agrícolas con establecimiento fijo eran invadidas por nómadas pastoriles, el cambio de estructuras sociales puede haber sido tan explosivo que adquiriera proporciones apocalípticas. Los idiomas, las costumbres, y las religiones parecían sustituirse unos a otros con sorprendente rapidez; las viejas instituciones (tanto terrenales como celestiales) eran reemplazadas por otras nuevas. Pero los cambios así de apabullantes eran infrecuentes. Más a menudo, el pasado y el presente se veían sutilmente fusionados en una enorme variedad de formas sociales. En tales casos, presenciamos una lenta asimilación de formas tradicionales con nuevos fines, un repetido uso de viejas relaciones para objetivos nuevos. En la compleja interpenetración de lo viejo por lo nuevo, pueden haber subsistido formas sociales primitivas a lo largo de todo el período post-Neolítico. La aldea de campesinos y su bagaje cultural no desaparecieron hasta el surgimiento del capitalismo, hecho, éste, que será de considerable

importancia cuando consideremos el legado de la libertad de la humanidad.

En verdad, el cambio más completo tuvo lugar en el aparato físico del individuo. Incluso mientras la Diosa Madre continuaba ocupando un lugar destacado en la mitología (pero siempre adornada con los rasgos demoníacos exigidos por el patriarcado), las mujeres comenzaron a perder toda paridad con los hombres, un cambio que ocurrió no sólo en su *status* social sino también en la visión que tenían de sí mismas. Tanto en lo que se refiere al hogar como a la economía, la división social del trabajo fue perdiendo sus tradicionales rasgos igualitarios y adquirió una forma progresivamente jerárquica. El hombre reclamó la superioridad de su trabajo por sobre el de la mujer; más tarde, el artesano alegó su superioridad sobre el que cultivaba alimentos; finalmente, el pensador afirmó su soberanía sobre los trabajadores. La jerarquía se estableció no sólo objetivamente, en el mundo real y cotidiano, sino también subjetivamente, en el inconsciente individual. Penetrando prácticamente en todos los campos de la experiencia, terminó por asimilarse a la sintaxis del discurso diario. La diferencia pasó de su tradicional status de unidad en la diversidad a un sistema lineal de poderes separados y crecientemente antagónicos: un sistema convalidado por todos los recursos de la religión, la moralidad, y la filosofía.

¿Qué es lo que puede explicar estos vastos cambios en el desarrollo de la humanidad, aparte del impacto meteórico de las grandes invasiones históricas? ¿Fueron acaso sus aspectos más turbios y sangrientos el precio inevitable que debimos pagar por el progreso social? Las posibles respuestas tocan una de las mayores problemáticas sociales de nuestra era: el rol de la carestía, de la razón, del trabajo, y de la técnica en arrancar a la humanidad de su «brutal» mundo animal, para llevarla a la resplandeciente luz de la «civilización», o, en terminología marxista, de un mundo dominado por la «necesidad» a uno dominado por la «libertad». Mi empleo de «dominado» no debe tomarse a la ligera; sus implicaciones para la teoría marxista serán examinadas más adelante. Por el momento, básteme anotar que el Iluminismo, y, más aun, las ideologías victorianas —las ideologías que Marx compartía en términos generales con los economistas liberales— explicaban el «ascenso del hombre» desde la «barbarie» del Neolítico hasta el capitalismo en formas curiosamente similares. Vale la pena reexaminar estas explicaciones, no tanto para refutarlas como para situarlas en una perspectiva más amplia que la que tenía el pensamiento social del siglo XIX.

De acuerdo a estas visiones, la transición de la Historia desde la Edad de Piedra hasta la Era Moderna sucedió principalmente por motivos de índole tecnológica: el desarrollo de avanzadas técnicas agrícolas, excedentes materiales en aumento, y el rápido crecimiento de las poblaciones humanas. Sin los incrementos de excedentes materiales y «recursos» laborales que la sociedad del Neolítico hizo posibles, la humanidad no podría haber desarrollado una economía compleja y una estructura política. Debemos el advenimiento de la «civilización» a las tempranas artes del cultivo sistemático de alimentos y a herramientas cada vez más sofisticadas, como la rueda, el horno, la fundición, y el telar. Todos estos elementos dieron lugar a una progresiva abundancia de alimento, abrigo, cobijo, maquinaria, y transporte. Con esta reserva básica de comida y de técnica, la humanidad adquirió tiempo libre suficiente como para alcanzar una penetración de los procesos naturales y establecerse sedentariamente, lo que originó pueblos y ciudades, una agricultura en gran escala, el arado, la tracción animal, y por último, una rudimentaria tecnología.

Pero este desarrollo, presumiblemente tan rico en cuanto a lo prometedor para la auto-satisfacción de la humanidad, no ha estado libre de una ambigüedad con rostro de Jano, libre de un lado oscuro y de aspectos siniestros. La corriente del progreso humano ha sido dividida: el desarrollo hacia la seguridad material y la complejidad social ha generado fuerzas de contrapunto, que dan lugar a una inseguridad material y a un conflicto social exclusivos de la «civilización». Por un lado, y sin la economía agraria que introdujo el Neolítico temprano, la sociedad habría permanecido estancada indefinidamente en una cruda economía de subsistencia, viviendo crónicamente al borde de la supervivencia. La naturaleza, sostenían los teóricos sociales del siglo pasado, es normalmente «tacaña», como si fuera una «madre» mezquina. Ella ha favorecido a la humanidad sólo en unas pocas regiones del planeta, y rara vez ha sido la generosa alimentadora inventada en otros tiempos por la mentalidad mitopoética. El «salvaje» de la etnografía victoriana siempre debe luchar (o «combatir», para usar el término de Marx) con ella para perpetuar la vida, que en general es miserable y misericordiosamente breve, tolerable por momentos pero nunca segura, y sólo raramente plena e idílica. El surgimiento de la humanidad desde este restrictivo mundo de la carestía natural ha sido por lo tanto percibido como un problema técnico: poner las fuerzas de la naturaleza bajo un mandato social, crear e incrementar los excedentes, dividir el trabajo (especialmente, separar a la artesanía de la agricultura), y sostener elites urbanas intelectualmente productivas. De esta forma, dado el tiempo libre

para pensar y para administrar la sociedad, estas elites pudieron crear la ciencia, ensanchar la esfera del conocimiento humano, y sofisticar a la cultura humana.[1] Como lo declarara Proudhon, haciéndose eco del espíritu de su momento histórico:

«Sí, la vida es una lucha. Pero no una lucha entre hombres, sino entre hombre y naturaleza; y es el deber de cada uno compartir esta lucha.»

Marx asumió idéntica postura en lo referente a la «carga de la naturaleza». Pero puso un considerable énfasis en que la dominación humana era un rasgo inevitable de la dominación de la humanidad sobre el mundo natural. Hasta el desarrollo de la industria moderna (arguyeron Marx y Engels), los nuevos excedentes producidos por las técnicas pre-capitalistas pueden variar cuantitativamente, pero rara vez son suficientes para proveer abundancia y descanso para más de una afortunada minoría. Dado el nivel relativamente bajo de técnicas pre-industriales, se pueden producir suficientes excedentes como para sostener a una privilegiada clase de gobernantes, quizás incluso a una que sea sustancial, bajo condiciones geográficas y climáticas excepcionalmente favorables. Pero estos excedentes no alcanzan para liberar a la humanidad de las presiones de la escasez, la inseguridad, y el esfuerzo. Si estos limitados excedentes fueran repartidos equitativamente entre las multitudes que los producen, surgiría una condición social en la cual «la carencia se hace general», como lo observara Marx, «y con la carencia, la lucha por las necesidades resultaría intensificada». Una división igualitaria de los excedentes meramente conduciría a una sociedad basada en la igualdad de la pobreza, una igualdad que simplemente perpetuaría las condiciones latentes para la restauración del sistema de clases. En definitiva, la abolición de las clases presupone «el desarrollo de las fuerzas productivas», el avance de la tecnología hasta un punto en el que todos pueden estar libres de la carga de la «carencia», la inseguridad, y

1 Es difícil decir en qué medida este complejo ideológico de tener que rescatar a los «salvajes» de los peligros de la naturaleza, del paganismo, y de la ignorancia de la tecnología moderna, se condecía con la mentalidad colonialista de Europa y América. Las interpretaciones económicas del desarrollo social humano, ya sean liberales o marxistas, proveyeron una estupenda razón ideológica para colocar a los «salvajes» en la Historia, ubicándolos bajo la soberanía euro-americana, no sólo para «civilizarlos» culturalmente sino también para «industrializarlos» técnicamente. Para Marx, esta consideración era fundamental en su tratamiento del mundo colonial, pero no era menos importante para ciertos imperialistas como Kipling, Rider Haggard, y Leopoldo de Bélgica.

el esfuerzo. Mientras los excedentes son sólo marginales, el desarrollo social tiene lugar en una zona gris, entre un pasado remoto en el cual la productividad es demasiado baja como para tolerar clases, y un futuro distante en el cual ésta es lo suficientemente alta como para abolir un sistema de clases.

De aquí surge el otro aspecto del drama de la humanidad: el lado negativo de su desarrollo, al que alude el «problema social» de los teóricos marxistas. El progreso técnico se cobra un precio por los beneficios que le confiere a la humanidad. Para resolver el problema de la escasez natural, el desarrollo de la técnica acarrea la reducción de la humanidad a una fuerza técnica. La gente se vuelve instrumentos de producción, tales como las máquinas y herramientas que fabrican. Están sujetas a las mismas formas de coordinación, racionalización y control que la sociedad trata de imponer sobre la naturaleza y los instrumentos inanimados. El trabajo es el medio con el cual la humanidad forja su auto-formación y el objeto de la manipulación social. Este involucra no sólo la proyección de los poderes humanos hacia una libre expresión sino su represión mediante el principio de que las tareas deben ejecutarse con obediencia y abnegación. La auto-represión y la represión social forman el contrapunto indispensable para la emancipación personal y la emancipación social.

Por el momento, sería bueno preguntarse si la problemática que he expuesto tan resumidamente es tan autónoma como los primeros teóricos sociales sostuvieron. ¿Se trata de un drama inevitable, de una dialéctica entretejida en la condición humana como la sustancia misma de la Historia? ¿Hay una penalidad incluida en nuestra «desvinculación» de la naturaleza, en nuestro «ascenso hasta la civilización», y en nuestra plena satisfacción —la dominación del hombre por el hombre como precondición para la dominación de la naturaleza a manos de la humanidad— que pueda hacer que el «éxito» de este proyecto histórico se vuelva una espantosa burla, al permitir la deshumanización de la humanidad y la inmolación de la sociedad?

Al tratar de responder a estos interrogantes, de nuevo nos vemos atribulados por todas las paradojas creadas por la retrospección. El drama que presenta el pensamiento victoriano parecería irrefutable si hubiéramos de mirar hacia atrás desde una historia escalonada, en la que cada nuevo peldaño sea un lógico resultado de los peldaños anteriores. Algo de cierto hay en la opinión de que el presente amplía el sentido del pasado, que se conoce plenamente a sí mismo

a la luz de su «destino». Pero la idea de «destino» no debe ser simplificada a una predestinación. La Historia bien podría haber seguido diferentes sendas de desarrollo que podrían haberla conducido a «destinos» absolutamente distintos a los que hoy enfrentamos, y es importante, por ende, preguntarse qué factores favorecieron unas posibilidades sobre otras. Puesto que los factores que le han dado forma a nuestra propia historia están profundamente arraigados en nuestras sensibilidades como los malos hábitos del pasado, hábitos a los cuales tendremos que hacerles frente si queremos evitar el lado oscuro del futuro ante nosotros.

Consideremos un factor que ha jugado un importante papel ideológico en el delineamiento de la sociedad contemporánea: la «avaricia» de la naturaleza. ¿Está establecido ya que la naturaleza es «avara» y que el trabajo es el principal medio que la humanidad tiene para redimirse de la animalidad? ¿De qué formas se pueden distinguir la escasez, la abundancia, y la post-carestía? Siguiendo a la ideología victoriana, ¿las sociedades clasistas surgen porque existen suficientes técnica, trabajo, y «fuerza humana» como para que la sociedad pueda saquear efizcamene a la naturaleza y hacer que la explotación sea posible, o incluso inevitable? ¿O es que los estratos económicos usurpan los frutos de las técnicas y el trabajo, para consolidarse a sí mismos luego en clases gobernantes claramente definidas?

Al establecer estas preguntas, deliberadamente estoy revirtiendo la dirección en la que los teóricos sociales victorianos siempre las han orientado, y no estoy preguntando si la noción de dominar a la naturaleza dio lugar a la dominación del hombre por el hombre, sino si la dominación del hombre por el hombre dio lugar a la noción de dominar a la naturaleza. En resumen, ¿abrieron o cerraron nuevas posibilidades sociales, la cultura en lugar de la técnica, la conciencia en lugar del trabajo, o las jerarquías en lugar de las clases, posibilidades sociales que podrían haber alterado profundamente la presente condición humana, poseedora hoy de un decreciente prospecto de supervivencia?

Nuestro compromiso contemporáneo con la «lógica de la Historia» en su típica forma económica ha hecho difícil el efectuar una relación seria y significativa de los explosivos choques entre la tradición y la innovación que deben haber ocurrido a lo largo de la Historia. En vez de mirar al pasado desde el punto de vista de sus orígenes, hemos hecho cautivos tanto al pasado como al futuro de la misma creencia en la inexorabilidad económica y técnica que le hemos impuesto al presente. De esto se deduce que le hemos estado sirviendo

al presente como la historia del pasado, una historia típicamente económica que menosprecia la necesidad de cambios más amplios en la vida, el status sexual, las definiciones de la libertad, y las relaciones comunales. Acordemente, la postura que asumimos con respecto al desarrollo social humano posee una relevancia que va más allá de nuestra consciencia del pasado. Reformulada de un modo más abierto e intelectualmente más amplio, esta nueva postura bien podría otorgarnos una perspectiva que modifique significativamente nuestra imagen de un futuro liberado.

Las recientes controversias relativas al significado del concepto de carestía nos muestran lo fácil que podemos caer en una postura histórica convencional. Se ha puesto de moda describir a la carestía simplemente en cuanto a función de las necesidades, por lo que cuanto menos sean éstas, más «abundante» y «generosa» se vuelve la naturaleza. En su divina simplicidad, esta contienda remueve la necesidad de efectuar un balance entre las potencialidades humanas para producir una rica tradición literaria, una ciencia, un sentido del lugar, y un amplio concepto del compartir, por un lado; y los límites que una tradición oral, la magia, una forma nómada de vida, y un sentido del pueblo basado en el parentesco le imponen a estas potencialidades, por el otro. En verdad, al poner el acento sobre la afluencia material per se en términos de necesidades y recursos, este acercamiento funcional a la carestía sutilmente se somete a la propia postura económica que se propone corregir. Lo que hace es recrear apenas desde un punto de vista cazador-recolector, un cálculo de recursos y necesidades que un punto de vista burgués le impartió a la teoría social durante el siglo pasado.

A riesgo de adentrarme en un excurso que podría desafiar la paciencia del lector, me gustaría discutir un poco la cuestión de la carestía en términos generales para luego regresar al tema del surgimiento de la jerarquía. La carestía no es tan sólo un fenómeno funcional que puede ser descrito en términos de necesidades o requerimientos. Como es obvio, si los medios de vida no son suficientes, la vida es imposible, y sin un cierto exceso de estos medios, la vida se rebaja a una cruel lucha por la supervivencia, independientemente del nivel de necesidades. El tiempo para el esparcimiento, bajo estas condiciones, no es un tiempo libre, que fomenta los progresos intelectuales. El «tiempo» de una comunidad al borde de la supervivencia es un «tiempo de sufrimientos», un tiempo en el que el hambre es un miedo persistente en toda la comunidad, un tiempo en el que la disminución del hambre es la constante preocupación

de la comunidad. Se hace clara aquí la urgencia de un equilibrio entre una suficiencia de los medios de vida, una relativa libertad de tiempo para satisfacer las propias ambiciones, y, por último, un grado de auto-conciencia, complementareidad, y reciprocidad. Para definir la carestía, deben ser introducidos no sólo los dictados funcionales de las necesidades y los requerimientos sino también una concepción de los seres humanos como algo más que «animales pensantes» (para usar la expresión de Paul Shepard).

Estas distinciones llevan a un segundo —y quizás más complejo— problema: la carestía puede no sólo perjudicar a la supervivencia humana, sino también impedir la actualización de las potencialidades humanas. Por lo tanto, puede ser definida tanto por su impacto biológico como por sus consecuencias culturales. Hay un momento en el que la sociedad comienza a intervenir en la formación de necesidades para producir un tipo especial de carestía: una carestía socialmente inducida que expresa contradicciones sociales. Permítaseme hacer notar que no me estoy refiriendo en este caso a requerimientos más nuevos o más exóticos que el desarrollo social puede transformar en necesidades. Una sociedad que ha ensanchado los objetivos culturales de la vida humana puede generar carestía material incluso cuando existen las condiciones técnicas para lograr la superfluosidad de los medios de vida.

La carestía no es tan sólo una cuestión de cantidad o de clase; también puede ser una objetivación socialmente contradictoria de la necesidad en cuanto tal. Así como el capitalismo lleva a la producción por la producción en sí, también lleva al consumo por el consumo en sí. La gran máxima burguesa, «crecer o morirse», tiene su contraparte en «comprar o morirse». Y así como la producción de comodidades ya no se relaciona con su función como valores de uso, como objetos de verdadera utilidad, así los requerimientos ya no se relacionan con el sentido que la humanidad pueda tener de sus necesidades reales. Tanto las comodidades como las necesidades adquieren una ciega vida propia; asumen una forma fetichizada, una dimensión irracional que parece determinar el destino de la gente que las produce y las consume. La famosa noción de Marx, la «fetichización de las comodidades», encuentra su paralelo en una «fetichización de las necesidades». La producción y el consumo, en efecto, adquieren cualidades sobrehumanas que ya no están relacionadas con el desarrollo técnico y el control racional de las condiciones de existencia, y están regidas en cambio por un mercado ubicuo, por una universal competencia no sólo entre comodidades sino además entre la creación de necesidades, una competencia que aleja a las

comodidades y a las necesidades del conocimiento racional y del control personal.[2]

Las necesidades, en efecto, se convierten en una fuerza de producción, no en una fuerza subjetiva. Se enceguecen tal como se enceguece la producción de comodidades. Dirigidas por fuerzas exteriores al sujeto, existen fuera de su control, como la producción de las propias comodidades que se supone deben satisfacer. Esta autonomía de las necesidades, como ya veremos, se desarrolla a costa de la autonomía del sujeto. Esto revela una grieta fatal en la propia subjetividad, en la autonomía y espontaneidad del individuo para controlar las condiciones de su vida.

Acabar con la «fetichización de las necesidades» es recuperar la libertad de elección, lo cual está ligado a la libertad del sí para elegir. Las palabras libertad y elección deben ser subrayadas: ellas coexisten y están vinculadas al ideal del individuo autónomo, sólo posible en una sociedad libre. Aunque una comunidad cazadora-recolectora pueda estar exenta de las necesidades que hoy nos acosan, tiene todavía que responder a imperativos muy estrictos. La libertad que posee no es el producto de la elección sino de los limitados medios de vida. Lo que la hace «libre» son sus mismas limitaciones, no un conocimiento expansivo del mundo material. En una sociedad verdaderamente libre, sin embargo, las necesiades se formarían mediante la consciencia y la elección, no simplemente por el entorno o el instrumental disponible. La riqueza de una sociedad libre se transformaría de una abundancia de cosas a una abundancia de cultura y creatividad individual. De aquí que los requerimientos no dependerían solamente del desarrollo tecnológico, sino además del contexto cultural en que se forman. La «avaricia» de la naturaleza y el nivel de desarrollo de la tecnología serían importantes, pero sólo como factores secundarios a la hora de definir a la carestía y a la necesidad.

Los problemas relativos a estas últimas, en suma, deben ser vistos como un problema de selectividad, de elección. Un mundo en el que las necesidades compiten con las necesidades tal como las co-

2 No puedo resistir citar a Karl Polanyi: «El acto racional en cuanto tal es la relación de fines con medios; la racionalidad económica, específicamente, asume que los medios son escasos. Pero la sociedad humana involucra más que eso. ¿Cuál sería el fin del hombre, y cómo debería elegir él sus medios? El Racionalismo Económico, en un sentido estricto, no tiene respuesta alguna a estas preguntas, puesto que éstas implican motivaciones y valoraciones de un orden moral y práctico que escapan a la lógicamente irresistible —pero por otra parte vacía— exhortación a ser un orden "económico"». Ver Karl Polanyi, *El Sustento del Hombre* (New York: Academic Press, 1977), pág. 13.

modidades compiten con las comodidades es un mundo de consumo ilimitado. Este mundo de necesidades ilimitadas ha sido desarrollado por el intenso aparataje de la publicidad, los medios masivos, y la grotesca trivialización de la vida diaria, con su firme desvinculación entre el individuo y la Historia. Si bien la elección supone una suficiencia de medios de vida, no implica en cambio la existencia de una inadvertida abundancia de bienes que asfixia la capacidad del individuo para elegir racionalmente valores de uso, para definir sus necesidades en términos de criterios cualitativos, ecológicos, humanísticos, y, de hecho, filosóficos. La elección racional supone no sólo una suficiencia de los medios de vida, con un mínimo de trabajo para conseguirla; ante todo presupone una sociedad racional.

La libertad de la carestía, o de la post-carestía, debe ser vista a esta luz si es que ha de atribuírsele un sentido liberatorio. El concepto en sí presupone que los individuos tienen la posibilidad material de elegir lo que necesitan, no sólo una suficiencia de bienes asequibles de entre los cuales elegir sino una transformación del trabajo, tanto cualitativa como cuantitativamente. Pero ninguno de estos logros es adecuado a la idea de la post-carestía si el individuo no tiene la autonomía, la profundidad moral, y la sabiduría para elegir racionalmente. El consumismo y la mera abundancia son insensatos. La elección está viciada por la asociación de necesidades con el consumo por el consumo mismo, con el empleo de la propaganda y los medios masivos de comunicación para hacer que la adquisición de bienes sea un imperativo, con el fin de que la «necesidad» devenga irracional. El individuo cuyas necesidades son racionales alcanza una personalidad autónoma. Diríamos, en palabras de Marx, que así como el trabajo define la identidad del sujeto y le otorga habilidad para transformar o alterar la realidad, las necesidades también definen la racionalidad del sujeto y le otorga habilidad para transformar y alterar los bienes producidos por el trabajo. En ambos casos, el sujeto está obligado a formarse juicios, que reflejan su grado de racionalidad o irracionalidad, el grado en que es libre y autónomo o dominado por las fuerzas que escapan a su control. La post-carestía presupone lo primero; el consumismo, lo segundo. Si el objetivo del capitalismo o el socialismo es incrementar las necesidades, el objetivo del anarquismo es incrementar la elección. Por mucho que el consumidor crea que está eligiendo libremente, es heterónomo y está regido por una necesidad inducida; el sujeto libre, en cambio, es autónomo y satisface espontáneamente sus requerimientos racionalmente concebidos.

En resumen, la verdadera historia de las necesidades no está escrita en términos de la disminución o la expansión de las necesidades. Más bien, es en la selección de necesidades como una función del desarrollo libre y espontáneo del sujeto que éstas se vuelven cualitativas y racionales. Las necesidades son inseparables de la subjetividad del «necesitado» y del contexto en el cual se ha formado su personalidad. La autonomía dada a los valores de uso en la formación de necesidades deja afuera a la calidad personal, los poderes humanos, y la coherencia intelectual del que no los usa. No es que la productividad industrial cree valores de uso mutilados, sino que la irracionalidad social crea usuarios mutilados.

La carestía no significa lo mismo cuando es aplicada a un «salvaje», un campesino, un esclavo, un siervo, un artesano, o un proletario, así como no significa lo mismo cuando es aplicada a un jefe, un Señor, un amo, un noble, o un comerciante. Las necesidades materiales de un «salvaje», un campesino, un esclavo, un siervo, un artesano, y un proletario no son tan distintas unas de otras, pero las diferencias más importantes derivan del hecho que sus definiciones individuales de carestía han cambiado significativamente como resultado de las diferencias entre las necesidades. A menudo, las necesidades de estas clases oprimidas son generadas por su contraparte, la clase gobernante. La historia del pan en la antropología de las necesidades, por ejemplo, es una metáfora del grado al cual los gustos asociados con la gentileza —no con el bienestar y la supervivencia— se vuelven necesidades de los oprimidos tan urgentes como los propios medios de subsistencia. Similarmente, el ascético rechazo que los oprimidos hacen de las necesidades de sus gobernantes ha funcionado como agente compensador al impartirles a los oprimidos una altanera sensación de superioridad moral y cultural por sobre sus superiores. En ambos casos, el fetichismo de las necesidades le ha impedido a la humanidad el usar sus técnicas racionalmente y elegir sus necesidades conscientemente.

Nuestras propias concepciones de la carestía y las necesidades aportan más evidencia aun a favor de este fetichismo. Hasta no hace mucho, las necesidades retenían cierto grado de contacto con la realidad material y estaban moldeadas por un cierto grado de racionalidad. Para todas las diferencias culturales que circundaban a los conceptos de carestía y de necesidad en el pasado, su fetichización fue mínima en comparación con nuestros propios tiempos. Pero con el surgimiento de una sociedad de mercado, el ideal de producción y necesidad ilimitados fue del todo mistificado, no menos por los ideólogos socialistas que por sus contrapartes burguesas. Las restricciones

que los teóricos sociales griegos como Aristóteles intentaron hacerle al mercado, fueron completamente disueltas, y los objetos o los valores de uso comenzaron a infiltrarse en los sublimes objetivos que la sociedad había elaborado desde los días en que éstos fueron concebidos en la polis. Los ideales del pasado, en efecto, habían quedado tan hechizados por las cosas que pronto se convirtieron ellos también en cosas. El honor, hoy en día, es más importante como un título que como un sentido de la probidad moral; la personalidad es así la suma de las posesiones y los bienes antes que una auto-conciencia y un auto-cultivo. Esta lista podría continuar infinitamente.

Habiendo demolido todos los límites éticos y morales que alguna vez la contenían, la sociedad de mercado ha demolido casi toda relación histórica entre la naturaleza, la técnica, y el bienestar material. La «avaricia» de la naturaleza ya no es más un factor para explicar la carestía, ni la carestía es concebida ya como una función del desarrollo técnico que explica la creación o la satisfacción de las necesidades. Tanto la cultura como las técnicas del capitalismo moderno se han unido para producir crisis no de carestía sino de abundancia, o, al menos, la expectación de la abundancia. La sociedad occidental puede aceptar la realidad de las crisis económicas, la inflación, y el desempleo, y la credulidad popular no ha desterrado el mito de una naturaleza «tacaña», que se va quedando sin materias primas y recursos energéticos. La abundancia, más que nada por ser negada por razones económicas y no naturales, todavía orquesta la cultura popular de la sociedad contemporánea. Mezclando metáforas victorianas con otras más actuales diríamos: si los «salvajes» tenían que alcanzar progresos técnicos heróicos para librarse del bestial mundo de la selva y llegar a un cierto grado de humanidad, los consumidores modernos de la sociedad de mercado tendrán que alcanzar progresos éticos igualmente heróicos para librarse de los escaparates de los negocios y recuperar su propio grado de humanidad.

Para «desentenderse» de los escaparates, pueden precisar algo más que ética. Bien podrían precisar una abundancia de bienes tan inmensa que el fetichismo de las necesidades tendría que ser disipado en sus propios términos. De aquí que los límites éticos tan significativos desde los tiempos helénicos resulten hoy inadecuados. Hemos llegado a un punto en el que la capacidad para seleccionar las necesidades, que supuestamente la libertad de la carestía material había de crear, ha sido subvertida por una sensibilidad puramente ansiosa. La sociedad bien puede tener que ser excesivamente liberada si quiere recuperar su capacidad de elegir. Hablar del apetito «insaciable» de la sociedad, como nuestros expertos son proclives a hacer, es justamente lo que el consumidor moderno no está preparado para escuchar. Y empobrecer a la sociedad con limitaciones restrictivas, alteraciones económicas, y privaciones materiales, sólo contribuiría a que la mistificación de las necesidades sea transportada a un *ethos* más siniestro: la mistificación de la carestía. Este ethos —ya cristalizado en la «ética del bote salvavidas» y en una nueva imaginería burguesa llamada supervivencialismo— marca los primeros peldaños hacia el eco-fascismo.

Si términos tales como el de carestía y necesidad son tan condicionales, una vez que la humanidad se ha asegurado la supervivencia y el bienestar material, ¿por qué la Historia traicionó los ideales humanistas que había creado en el pasado, especialmente cuando una distribución equitativa de recursos podría haberlos hecho accesibles? En el umbral de la Historia, tal como lo señalan los textos antiguos, se desarrollaba una tendencia inercial en la que el arribo de unos pocos a un estado superior se condecía con una degradación de muchos a un estado inferior. Las creencias de la Mesopotamia y el Egipto, y posteriormente los escritos de Platón y Aristóteles, no dejan duda de que la precondición para el surgimiento de los «grandes hombres» no sólo radicaba en una suficiencia material sino también en una inferioridad cultural. Poder, personalidad, e inmortalidad social están implicados en la falta de poder, la despersonalización, y a menudo el genocidio. «Grande» y «pequeño» nunca han sido diferencias de tamaño, en términos sociales, sino diferencias de contraste, tales como «necesidades» y «lujos», o «carestía» y «seguridad». Incluso para alguien tan perceptivo como Aristóteles, las grandezas de los helenos eran una compensación natural por las deficiencias de los bárbaros. Esta idea, tan apremiante en todas las relaciones entre gobernante y gobernado, a menudo favorece la entrega por sobre la riqueza personal, la generosidad por sobre la adquisición, la dureza por sobre el confort, y la abnegación por sobre el lujo. Son los primeros factores, y no los segundos, los que elevan a los «bien nacidos» por encima de los «mal nacidos». Mucho de lo que pasa por ser lujuria en el mundo precapitalista no era sino una exhibición de poder, antes que de placer. La represión ha sido comunmente la afirmación de la autoridad, no de la explotación, y malinterpretamos la Historia cuando creemos que sólo interesaba obtener trabajo, y no obediencia. De hecho, las clases gobernantes del pasado han tratado a sus gobernados como niños, no como a trabajadores.

¿Pero cómo es que estos valores jerárquicos se cristalizaron a partir de las comunidades igualitarias que he descrito hasta ahora? ¿Qué factor social les dio entidad antes de que surgieran los Estados y las clases y les dieron un poder casi incuestionable? Ignorar los incrementos de la productividad y la población del Neolítico temprano sería tan simplista como creer que ellos solos fueron el factor determinante que trastocó los valores complementarios de las primeras sociedades en los valores egocéntricos de las sociedades posteriores. Excedentes crecientes y la «energía humana» son un hecho demasiado trascendente como para ser ignorado al explicar el movimiento histórico de la humanidad.

Pero aquí, una vez más nos encontramos con una paradoja que revierte la interpretación convencional que se les ha dado a los excedentes de bienes y de trabajo en la producción de la «civilización». Los pobladores del Neolítico eran más una especie de homo collectivicus, no el homo economicus que somos hoy en día. Su visión social estaba moldeada por el usufructo y el mínimo irreductible, no por ansias de adquisición o rivalidad. Si se los arrojara en el avaro y atomizado mundo del capitalismo, se horrorizarían al ver las relaciones impersonales y el tenaz egotismo de la sociedad burguesa. Por esto, los problemas psicológicos, institucionales y culturales que estos pobladores deben haber tenido que enfrentar a raíz de los nuevos excedentes, deben haber sido formidables. ¿Cómo disponer de estos nuevos excedentes sin transgredir las normas de usufructo, complementareidad y mínimo irreductible? ¿Cómo podían preservar la armonía y la unidad de la comunidad con nuevas posibilidades de riqueza?

Responder estas preguntas desde los modelos sociales actuales hubiera sido imposible, porque tales modelos aún no habían sido ideados. Se adoptaron otros modelos, con frecuencia del todo distintos a los nuestros; mayormente, la desacumulación en vez de la acumulación, de lo cual las ceremonias de los indios de la costa noroeste son un ejemplo extremo. Incluso si miramos más allá de la vida tribal, hacia sociedades más organizadas políticamente, presenciamos una orgía de construcciones funerarias y pródigos edificios públicos, de lo cual las pirámides de Egipto y los *ziggurats* de la Mesopotamia son ejemplos extremos de otro tipo. A despecho de las teorías convencionales, basadas en el análisis de clases, el liderazgo se apoyaba menos en la propietareidad, las posesiones personales, la riqueza, y la adquisición —en suma, en los objetos que confieren poder— que lo que se apoyaba en el valor simbólico del status, la representación comunal, la autoridad religiosa, y la desacumulación de bienes que la aldea neolítica había santificado.

Por ende, las premisas morales de la temprana aldea neolítica no fueron descartadas del todo hasta un milenio más tarde, con el surgimiento del capitalismo. Fueron, eso sí, manipuladas, modificadas, y grotescamente distorsionadas. Mas persistieron como un íncubo dentro del nuevo orden de relaciones: una amenazadora fuerza del pasado, siempre acechando a la sociedad como el recuerdo de una «edad de oro». Es difícil comprender cómo es que las nociones de carestía, excedentes emergentes, avances técnicos, y valores autoritarios pudieron haber contribuido a la formación de clases y del Estado a pesar de los problemas de distribución de los excedentes creados por estas sociedades igualitarias. La resistencia de la aldea neolítica a formas sociales como la clase, la propiedad privada, e incluso el patriarcado, bien puede haber excedido a las dificultades que el capitalismo de «mercado libre» encontró al disolver la resistencia de la sociedad agraria inglesa en pos de una economía de mercado (al decir de Karl Polanyi). Así como debemos mirar hacia el mundo medieval para dar con el germen del espíritu burgués que habría de acabar con la sociedad feudal, debemos mirar hacia la comunidad primordial para dar con las estructuras embrionales que transformaron la sociedad orgánica en una sociedad clasista. Estas estructuras deben ser consideradas más importantes que las clases. Eran jerarquías sustentadas en el sexo, la edad, y en necesidades cuasi-políticas y cuasi-religiosas que crearon el poder y las relaciones materiales con los cuales se formaron las clases. Dado el énfasis que la sociedad orgánica ponía en el usufructo, la complementareidad, y el mínimo irreductible, es difícil creer que el sistema de clases, la propiedad privada, y el Estado podrían haber emergido principalmente porque los excedentes lo hicieron posible.

Las sociedades orgánicas, incluso aquellas más igualitarias, no son grupos sociales homogéneos. Cada miembro de la comunidad es definido por ciertos roles cotidianos basados en el sexo, la edad, y la ascendencia. En las primitivas sociedades orgánicas, estos roles no parecen haber estado estructurados jerárquicamente, ni parecen haber involucrado la dominación del hombre por el hombre. En general, lo que hacen es definir las responsabilidades del individuo para con la comunidad: la materia prima, podría decirse, de un status funcional en la compleja trama de relaciones humanas. La ascendencia determina quién puede casarse con quién, y las familias vinculadas por el matrimonio suelen estar tan obligadas a ayudarse mutuamente como lo están los parientes de sangre. La edad confiere el prestigio de la experiencia y la sabiduría. Por último, las diferencias sexuales definen la división básica del trabajo.

Inclusive antes de que los excedentes materiales comenzaran a crecer significativamente, los roles de cada individuo empezaron a cambiar de relaciones igualitarias a elites basadas cada vez más en sistemas de mandato y obediencia. Tal aseveración plantea una cantidad de interrogantes muy sugestivos. ¿Quiénes integraban estas nacientes elites? ¿Cuál era la base de sus privilegios? ¿Cómo hicieron para transformar las formas de *status* de la sociedad orgánica —formas basadas en el usufructo, en una economía doméstica, reciprocidad, e igualitarismo— en lo que ulteriormente serían las sociedades clasistas explotadoras. Estos interrogantes no son académicos: están ligados a ideas con gran carga emotiva que todavía acechan en el inconsciente de la humanidad, especialmente la idea de la influencia de los factores biológicos —sexo, edad, ascendencia— sobre las relaciones sociales. A menos que estas ideas sean examinadas cuidadosamente, y lo verdadero sea separado de lo falso, es probable que debamos arrastrar un legado de dominación en cualquier futuro social que nos aguarde.

De los tres roles citados, los relacionados con el sexo y con la edad son los más importantes, y de algún modo se entrelazan en el desarrollo de las jerarquías que precedieron a las clases sociales y a la explotación económica. A fin de ser claros, sin embargo, debemos analizarlos separadamente. Discutir si es cierto que la socialización de individuos en roles sexuales está basada en factores biológicos sería volver sobre lo obvio; las diferencias físicas entre hombres y mujeres nítidamente producen diferentes capacidades vinculadas con el sexo, al menos en sociedades materialmente no desarrolladas. Pero la naturaleza de estas capacidades y el grado en que se reflejan en el *status* de las mujeres en las comunidades prealfabetizadas son tópicos que han sido tan distorsionados por los prejuicios culturales que rara vez son examinados adecuadamente por la antropología. Melville Jacobs acierta al advertirnos que:

«Los antropólogos euro-americanos enfrentan un problema al examinar sus proyecciones de ideas y sentimientos propios sobre el status de las mujeres dentro de otro sistema sociocultural. Para ser concreto: los juicios que los antropólogos establecen sobre el status del sexo femenino, cuando tales antropólogos provienen de la civilización occidental (cuyas mujeres han ocupado un status bajo a lo largo de toda la era cristiana), son acreedores de sospechas si no se han sustentado en comentarios personales de los nativos y no se han comprobado en las conductas. Y esta es una investigación que no puede llevarse a cabo en uno o dos días.

»Tales investigaciones tienen todavía que ser completadas en lo que se refiere a la mayoría de las culturas, a pesar de las generaciones de la antropología moderna que han polemizado agudamente.

»El hecho es que los prejuicios del varón hacia la mujer influyen en cualquier investigación hecha hasta el momento sobre este irritante tema. Aun cuando lo nieguen, los hombres (incluyendo a la primera generación de antropólogos) tienden a creer que las mujeres son físicamente "débiles" y que dependen necesariamente de los hombres para la subsistencia. En momentos más imaginativos, consideran a las mujeres emocionalmente "frágiles" y carentes, de nacimiento, de capacidad para el "pensamiento abstracto".»[3]

Estas ideas no tienen sustento en una investigación desinteresada. Si bien las mujeres por lo normal son más débiles y más bajas físicamente que los hombres del mismo grupo étnico, el término «más débil» es relativo: relativo a las diferencias musculares entre hombres y mujeres, no a las tareas de subsistencia que el mundo natural le impone a la humanidad. A pesar de lo que asegura el prejuicio masculino, las mujeres que se han abocado al trabajo duro durante la mayor parte de sus vidas pueden igualar a los hombres, tal como lo revelan muchos informes antropológicos sobre las comunidades prealfabetizadas. Sin duda, pueden aprender a cazar tan bien como los hombres si se presenta la oportunidad; y de hecho, suelen atrapar pequeños animales como parte de sus recolecciones de alimentos. En muchas culturas, las mujeres no sólo recolectan el alimento vegetal para la comunidad, sino que además suelen ocuparse de la pesca. Si la vivienda de la familia es pequeña, son ellas quienes la construyen, no los hombres. Las mujeres muestran po-

3 Lo profundo que estas ideas están enraizadas en la mente varonil se manifiesta al examinar las actitudes de los radicales varones, muchos de los cuales alzaron honestamente la bandera de la emancipación femenina como una cuestión social básica. Marx, por ejemplo, en respuesta a una de sus hijas, destacó que lo que le gustaba de las mujeres era la «debilidad». Robert Briffault, un antropólogo marxista de los '20 cuyo libro *Las Madres* era (a pesar de sus deficiencias) una monumental crítica a los prejuicios sobre las mujeres y sus contribuciones históricas, opinaba sin embargo que «las mujeres son constitutivamente deficientes en las cualidades que hacen al intelecto masculino.
«La inteligencia femenina difiere de la masculina en su tipo; la primera es concreta, no abstracta; particularizadora, no generalizadora. Los dones intelectuales críticos, analíticos, y creativos están menos desarrollados en las mujeres que en los hombres». Ver Erich Fromm, ed., *La Concepción del Hombre en Marx* (New York: F. L. Ungar, 1959), pág. 296; Robert Briffault, *Las Madres* (New York: The MacMillan Co., 1927), Vol. 3, pág. 507.

seer la misma resistencia que los hombres al recorrer grandes distancias, y acostumbran a llevar cargas iguales o más pesadas.[4]

Cuando las mujeres no han sido relegadas a una abyecta pasividad, su fortaleza emocional y su conducta madura a menudo hacen que los hombres parezcan niños mimados. Y en lo que se refiere a su capacidad para el «pensamiento abstracto», las mujeres probablemente contribuyeron con un gran número de pensadoras religiosas —verdaderos «generalizadores» de las comunidades prealfabetizadas— a la pre-historia de la humanidad, tal como lo atestigua el amplio predominio de hechiceras y profetisas entre los celtas y los escandinavos. Tampoco deberíamos olvidar aquí que los mensajes del Oráculo de Delfos, sobre los cuales se basaban los líderes de la Antigua Grecia, eran emitidos por sacerdotisas. Si eran sacerdotes los que luego interpretaban estos mensajes críticos, esto bien puede haber sido una modificación patriarcal de una práctica más arcaica, cuando profetisas y diosas «matriarcales» ocupaban una eminente posición religiosa en la sociedad orgánica.

Lo mismo podría argumentarse en contra de las limitaciones «innatas» que los hombres con tanta frecuencia les atribuyen a las mujeres. En lo que se refiere a sus primitivos status, un cuidadoso examen de las comunidades recolectoras y de las cazadoras muestra que las mujeres gozaban de un nivel de paridad más alto con los hombres de lo que podríamos llegar a creer. Ambos sexos ocupan un rol nítidamente soberano en sus respectivas esferas, y estos roles son demasiado complementarios desde el punto de vista económico como para que la dominación de las mujeres por los hombres sea la cómoda norma social de los patriarcas victorianos. En la vida diaria, las mujeres se refugiaban en una cofradía basada en sus actividades domésticas y recolectoras, y los hombres, en una fraternidad de cazadores. Ambos sexos son plenamente autónomos. La aguda distinción entre el «hogar» y el «mundo» que existe en la sociedad moderna no existe en las comunidades orgánicas: en ellas, hogar y mundo están tan emparentados que un hombre, al ser expulsado de la familia, se convierte en un ser asocial. Aunque el varón tienda, incluso en muchas comunidades igualitarias, a considerarse la «cabeza» de

4 Por citar uno de muchos ejemplos: Elizabeth Marshall Thomas, que pasó muchos meses con los bosquimanos del desierto de Kalahari, describe a una de las muchachas, Tsetchwe, frágil y de menos de metro y medio de altura, que entró al campamento con un *cargamento de melones y de leña después de juntar comida por el llano. Con su niño a cuestas, la carga de Tsetchwe «debe haber pesado casi 50 kilos ...»*, y no era cargada por unos pocos metros. Ver Elizabeth Marshall Thomas, *El Pueblo Inofensivo* (New York: Vintage Books, 1958), pág. 90.

la familia, su actitud es principalmente temperamental, y no le concede ningún poder, ni especial ni doméstico. Se trata sencillamente de una forma de jactanciosidad, ya que los duros acontecimientos del día corrompen sus pretensiones. Las actividades recolectoras de la mujer proveen por lo general el alimento. Ella no sólo recoge la comida, sino que la prepara, fabrica las vestimentas de la familia, y produce sus propios recipientes, tales como canastas y vasijas. Está más en contacto con los niños que el hombre y juega un papel más «dominante» en su educación. Si su marido es demasiado intolerable, ella puede echarlo de la choza o simplemente volver con su propia familia, donde ella y los niños tienen la bienvenida asegurada independientemente de lo que la familia pueda opinar de su decisión. A medida que envejece, su experiencia se convierte en una reverenciada fuente de sabiduría; ella misma se convierte en «matriarca» en muchos casos, cabeza de la familia de hecho, si no de forma.

De lo que las mujeres de las comunidades prealfabetizadas sí carecen, es de la movilidad del varón. El lento desarrollo y la dependencia del niño —un largo período de plasticidad mental que es vitalmente necesario para elaborar un continuum cultural— restringe la capacidad de la madre para moverse libremente. La primaria división del trabajo que le asignara la caza al macho y las tareas domésticas a la hembra, se basa en una dura realidad biológica: una mujer, siempre acompañada de un chiquillo molesto, difícilmente podría cazar grandes animales. Por su propia naturaleza, las relaciones materno-infantiles la limitan a una vida comparativamente sedentaria. Más aun, si la mujer no es débil en términos de su capacidad para realizar un trabajo pesado, sí lo es cuando se enfrenta a hombres armados, posiblemente hostiles, de una comunidad extraña. Las mujeres necesitan a sus hombres no sólo en cuanto cazadores sino también en cuanto guardianes. Los hombres pasan así a ser los guardianes de la comunidad, no por usurpación sino porque están mejor equipados muscularmente, en una cultura materialmente no desarrollada, para defender a la comunidad de los agresores.[5]

Sin ir tan lejos, Elizabeth Marshall Thomas recuerda una anécdota que resume curiosamente esta dura realidad. A medida que ella y su partida se aproximaban a un sospechoso grupo de bos-

5 Estas observaciones sobre las bien desarrolladas capacidades musculares del varón no quieren negar la considerable fuerza femenina. Las diferencias físicas entre los sexos son relativas. La sociedad primitiva las formó porque las necesitaba, pero no las fetichizó ni las polarizó en «hombres fuertes» y «mujeres débiles». *Ni tampoco extendió las diferencias físicas al carácter o a la personalidad.*

quimanos, éstos «retrocedieron todos juntos, las mujeres detrás de los hombres, con los niños en brazos, y contemplándonos con hostilidad». Este es un cuadro muy primitivo. Podría haber ocurrido en cualesquiera de las eras: las mujeres, con niños en sus brazos, detrás de los hombres, sus protectores. Y es también un cuadro muy revelador, ya que contiene enormes implicaciones para el futuro desasrrollo del grupo. Pues no sólo la caza, sino también la defensa y luego la guerra son parte del trabajo del hombre. En tanto estas responsabilidades requieren una lúcida coordinación de gente y de recursos, no son sólo hechos biológicos de la vida; más que eso, son hechos sociales únicos, o lo que llamamos, en el mundo moderno, hechos políticos.

A medida que los grupos comenzaron a crecer en tamaño y en número, a medida que comenzaron a diferenciarse en clanes, tribus, federaciones tribales, y empezaron a guerrear unos con otros, surgió un espacio social cada vez más amplio que fue siendo ocupado gradualmente por los hombres. Ellos tendían a convertirse en los líderes del clan o en los jefes tribales, llenando así los consejos de las federaciones tribales, puesto que todo esto era «trabajo de hombres», como cazar animales. Ellos contaban con la movilidad y la aptitud física para defender a sus comunidades, atacar comunidades hostiles, y administrar en consecuencia una esfera extrabiológica y nítidamente social.

En las comunidades en las que corría el linaje matrilineal y las actividades hortícolas formaban la base de la vida económica, la mujer asumió roles muy similares en forma a los del hombre. En general, ella ocupaba estos roles a nivel del clan, y rara vez a nivel tribal. más aun, casi siempre compartía su rol social con varones. En una sociedad matricéntrica, estos varones eran sus hermanos, no su marido. Lo que la eminencia social de la mujer en las comunidades matricéntricas nos revela, sin embargo, es que la ascendente posición del hombre en los asuntos sociales no resulta de una degradación consciente de la mujer a una esfera doméstica. Por el contrario, lo que esto muestra es que, al menos en el comienzo, el varón no tuvo que «usurpar» el poder de la mujer; de hecho, el «poder» social todavía no había sido inventado. La esfera social y la posición del varón en ella surgieron naturalmente. El primitivo equilibrio que les asignó funciones económicas complementarias a ambos sexos lentamente derivó hacia el varón, favoreciendo su preponderancia social.

Pero aquí debo introducir una nota discordante. Incluso mientras la balanza se inclinaba hacia el varón, su creciente poder co-

menzó a alterar el temperamento del grupo primitivo. La esfera social emergió no sólo como una elaboración del rol en la división del trabajo; también tendió a asimilar el temperamento varonil del cazador, de guardián, y eventualmente de guerrero. Sin lugar a dudas, el nuevo desarrollo hacia a una cultura machista sucedió muy lentamente y con muchas interrupciones, modificado en general por los cambiantes roles económicos de los sexos en el curso del desarrollo social. En sociedades netamente recolectoras, la comunidad parece ser esencialmente matricéntrica en cultura y en temperamento; lo mismo pasa en las tempranas sociedades hortícolas. Por otro lado, en sociedades predominantemente cazadoras y pastoriles, parecen predominar una cultura y un temperamento patricéntricos. No obstante, en este oscuro terreno de la prehistoria, se percibe una lenta cristalización de normas sociales con orientación varonil, incluso antes de que surjan jerarquías elaboradas y explotación económica. Con el ascenso de las ciudades, la matriz biológica de la vida social se ve casi completamente hecha pedazos. Los lazos de parentesco son reemplazados por lazos civiles; el entorno natural, por uno hecho por el hombre; la esfera doméstica, por una esfera política. No sólo la patricentricidad sino el patriarcado, para el cual no hay un análogo femenino en las comunidades orgánicas, se imponen por cuenta propia.[6]

Pero este desarrollo ocurre mucho después. Por el momento, examinemos las diferencias de temperamento entre los dos sexos, y determinemos si la transferencia de una perspectiva matricéntrica a una patricéntrica introdujo los elementos de dominación en las sociedades prealfabetizadas.

El varón, en una comunidad cazadora, es un especialista en violencia. Desde los primeros días de su niñez, se identifica con rasgos «masculinos» tales como el coraje, la fuerza, el auto-dominio, la convicción, y el atletismo, rasgos necesarios para el bienestar de la comunidad. Esta, a su vez, lo recompensa por tales rasgos y los estimula. Si se convierte en un buen cazador, será muy estimado por

6 Debo reiterar aquí que un «matriarcado», que implica la dominación de los hombres por las mujeres, nunca existió en el mundo primitivo, simplemente porque no existió la dominación en sí. Por ende, la «prueba» que da Levi-Strauss de que los hombres siempre «gobernaron» a las mujeres (porque no hay evidencias de que las mujeres hayan «gobernado» alguna vez a los hombres) es irrelevante. Lo que en definitiva se discute es si existía el «gobierno» de algún tipo. Cuando Levi-Strauss asume que el «gobierno» siempre existió, no hace más que proyectar su propia visión social en la sociedad primitiva, una característica típicamente masculina de la que resulta víctima incluso Simone de Beauvoir en su espléndida obra *El Segundo Sexo*.

todos: por hombres envidiosos y por mujeres admiradoras, por niños respetuosos y por jóvenes imitadores. En una sociedad preocupada por el problema de la supervivencia y obligada a compartir sus recursos, un buen cazador es un seguro para todos.

Del mismo modo, la mujer es una especialista en crianza de niños y recolección de alimentos. Sus responsabilidades se centran en la alimentación y en la provisión. Desde la niñez será educada para sentirse identificada con los rasgos «femeninos», tales como el afecto y la ternura, y será entrenada en ocupaciones relativamente sedentarias. La comunidad, a su turno, la recompensará por poseer esas cualidades, y las estimulará. Si ella cultiva estos rasgos, será muy estimada por su sentido de la responsabilidad hacia su familia, su creatividad y su habilidad. En una sociedad matricéntrica, tales rasgos se verán elevados a la categoría de preceptos sociales que bien podrían ser descritos como el temperamento de la comunidad. Este temperamento todavía puede ser rastreado en muchas aldeas indias y asiáticas que practican la horticultura, incluso si el sistema de parentesco es el patrilineal. Igualmente, en una sociedad patricéntrica, los rasgos «masculinos» serán elevados a los preceptos del temperamento de una comunidad, aunque raras veces coexistan con sistemas matrilineales de parentesco.

No hay una razón intrínseca por la que una comunidad patricéntrica, sólo porque posee un temperamento «masculino», deba ser jerárquica, o deba someter a las mujeres. Los roles económicos de los dos sexos son aún complementarios; sin el apoyo que los sexos se dan uno a otro, la comunidad se desintegraría. Más aun, ambos sexos todavía gozan de una absoluta autonomía en sus respectivas esferas. Al proyectar nuestras propias actitudes sociales sobre la sociedad prealfabetizada, solemos no darnos cuenta de cuán lejos está una primordial comunidad doméstica de una sociedad política moderna. Más adelante, al examinar la mitología primitiva, mostraré que en el mundo primitivo, el concepto del poder todavía es muy amorfo e indiferenciado. En la medida en que la creciente esfera civil es una extensión pragmática del rol masculino en la división del trabajo, es eso y nada más que eso. Incluso cuando dicha esfera se está expandiendo, aún está enclavada en la vida doméstica y, en este sentido, enclaustrada por él; de aquí el numinoso poder que rodea a la mujer en las sociedades primordiales más patricéntricas.

Sólo cuando la vida social experimenta una diferenciación jerárquica y se presenta como un campo separado, hallamos un conflicto entre la esfera doméstica y la civil: un conflicto que extiende la jerarquía hasta la vida doméstica y resulta no sólo en el sojuzgamiento de la mujer, sino en su degradación. En ese momento, los rasgos netamente «femeninos», que la sociedad primordial valora como un bien del que depende la subsistencia, se hunden hasta el nivel de la subordinación social. La capacidad alimentadora de la madre se ve degradada a una subordinación social, y su ternura, a la obediencia. Los rasgos «masculinos» del hombre también se transforman. Su coraje se torna agresividad; su fuerza es usada para dominar; su auto-dominio se transforma en egotismo; su convicción pasa a ser razón represiva. Su atleticidad se aplica progresivamente a las artes de la guerra y el pillaje.

Hasta que estas transformaciones ocurren, sin embargo, es importante conocer las materias primas con las que la sociedad jerárquica habrá de construir su edificio moral y social. La violación de la sociedad orgánica está latente dentro de la sociedad misma. La primaria unidad de la comunidad primitiva, tanto interna como en relación a la naturaleza, es debilitada por la elaboración de la vida social de la comunidad: su diferenciación ecológica. No obstante, el espacio civil en aumento ocupado por el hombre todavía está envuelto en una matriz de lazos sanguíneos, afinidades familiares, y responsabilidades laborales basadas en una división sexual del trabajo. La unidad entre humano y humano, y entre la humanidad y la naturaleza, no será rota hasta que surjan intereses nítidamente sociales que choquen con esta matriz y conviertan a las debilidades de la sociedad orgánica, quizás a las tensiones crecientes, en fracturas manifiestas. Entonces, surgirá el poder: no tan sólo como un hecho social, con todas sus diferenciaciones, sino como un concepto; y lo mismo sucederá con el concepto de libertad.

Para dar con el que quizás sea el grupo primario que, más que cualquier otro grupo de las comunidades prealfabetizadas, separa las líneas de ascendencia y la división del trabajo —el que forma el punto de partida de un interés social separado, diferenciado de las relaciones complementarias que unen a la comunidad— debemos pensar en el grupo organizado según la edad, particularmente en los ancianos de la comunidad. Nacer, ser joven, madurar, y finalmente envejecer y morir es un hecho natural, tanto como lo es ser una mujer, un hombre, o pertenecer a un determinado linaje. Pero cuanto más se envejece, más se adquieren intereses que no son «naturales». Estos intereses son exclusivamente sociales. Los últimos años de la vida son un período de poderes físicos en disminución; son los años de la declinación, un período de franca dependencia. Los que envejecen y los que ya han envejecido desarrollan intereses que no están

ligados ni a sus roles sexuales ni a su linaje. Dependen en definitiva del hecho que la comunidad es social en el más completo sentido de la palabra; que los proveerá no porque participen en el proceso de producción y reproducción, sino debido a los roles institucionales que ellos se pueden crear a sí mismos en el terreno social.

Los sexos se complementan económicamente; los viejos y los jóvenes, no. En las comunidades prealfabetizadas, los ancianos son vitales depósitos de conocimiento y sabiduría, pero esta función soslaya el hecho que sus capacidades pertenecen a la esfera social y cultural. Por lo tanto, incluso más que el jactancioso varón que puede estar ganando lentamente un sentido de poder social, el que envejece y el que ya ha envejecido tienden a ser socialmente conscientes en cuanto tales, ya que es una cuestión de subsistencia. Ellos comparten un interés independientemente de su sexo y linaje. Llevan las de ganar con la institucionalización de la sociedad y el surgimiento de la jerarquía, puesto que es en este dominio y como resultado de este proceso que pueden retener ciertos poderes que les son negados por debilidad física e inestabilidad. Su necesidad de poder social, y de poder social jerárquico, es una función generada por la pérdida de poder biológico. La esfera social es el único dominio en el que este poder puede ser creado y, concomitantemente, la única esfera que puede atenuar su vulnerabilidad hacia las fuerzas naturales. Así, ellos son los arquitectos «par excellence» de la vida social, del poder social, y de su institucionalización jerárquica.

Los ancianos también pueden desempeñar muchas funciones que relevan a los adultos jóvenes de ciertas responsabilidades. Las ancianas pueden cuidar a los niños y asumir tareas sedentarias productivas que de otro modo serían desempeñadas por sus hijas. Asimismo, los ancianos pueden fabricar armas y enseñarles a sus hijos y nietos a usarlas más eficazmente. Pero estas labores, si bien aligeran las cargas de los jóvenes, no hacen que los ancianos sean indispensables para la comunidad. Y en un mundo que a menudo es cruel e inseguro, un mundo regido por la necesidad natural, los ancianos son los miembros más deleznables de la comunidad. Bajo condiciones de escasez de comida y peligro de vida, ellos son los primeros en ser descartados. La literatura antropológica está repleta de ejemplos en los cuales los ancianos son asesinados o expulsados durante períodos de hambre, una práctica que de episódica se vuelve acostumbrada en el caso de las comunidades que dejan morir a los viejos cada vez que se levanta el campamento.

De este modo, las vidas de los ancianos siempre están oscurecidas por la inseguridad. La ambigüedad que gira en torno a la visión que el mundo primitivo tenía de la naturaleza —una visión cambiante que mezcla la reverencia o la adaptación ecológica con el miedo— se acentúa entre los ancianos con un poco de odio, ya que en lo que se refiere al mundo, ellos tienen más que temer de la naturaleza que los jóvenes. Las ambigüedades de los ancianos para con la naturaleza dio lugar más tarde al modo de razón represora propio de la «civilización» occidental. Esta racionalidad explotadora enfrenta a la sociedad civil contra la doméstica, e impulsa a las élites sociales a una búsqueda de la dominación que, en un contexto social posterior, transforma a la inseguridad en egotismo, y una manía por el poder: o sea, el principio social devenido por su propia dialéctica interna el principio asocial. Aquí, también, están las semillas del odio hacia eros y el cuerpo, un odio, a su vez, que conforma la matriz de la agresión deliberada y el thanático deseo de muerte.

Inicialmente, el medio por el cual los ancianos crean un poco de poder propio, es el control del proceso de socialización. Los padres les enseñan a sus hijos el arte de conseguir alimento, y las madres, a sus hijas. Los adultos, por su lado, consultan a sus padres por casi todo mínimo detalle de la vida diaria, desde lo pragmático hasta lo ritual. En una sociedad prealfabetizada, el mayor compendio de sabiduría radica en las cabezas de los más viejos. No importa lo mucho que a este saber se le ofrezca de amor y preocupación, no siempre es desinteresado del todo; suele estar influenciado, incluso inconscientemente, por un cierto grado de astucia y egoísmo. No sólo es que la mente juvenil está estructurada por los adultos, sino que está estructurada para respetar la sapiencia de éstos, ya que no su autoridad. Los arduos ritos iniciáticos que muchas comunidades prealfabetizadas les imponen a los adolescentes pueden responder al propósito de usar el dolor para «marcar a fuego» la sabiduría de los mayores en las mentes juveniles, tal como lo sostienen numerosos antropólogos; pero también parecería ser que «marca a fuego» un sentimiento de autoridad, además. Los viejos, que aborrecen de la necesidad natural, se convierten en la corporización de la necesidad social: la muda «crueldad» que el mundo natural les aplica es transmitida mediante catálisis social a la crueldad consciente que ellos les aplican a los jóvenes. La naturaleza comienza a vengarse de los primeros intentos de la sociedad primitiva por controlarla. Pero ésta es la naturaleza internalizada, la naturaleza en la humanidad misma. El intento de dominar a la naturaleza externa vendrá después, cuando la humanidad esté conceptualmente equipada para transferirle sus antagonismos sociales al mundo natural. Al beber de la mágica fuente de la sabiduría, sin embargo, los educadores son edu-

cados en el temperamento de la racionalidad represiva. El impuesto que en la cosmografía nórdica exige la naturaleza ya está siendo exigido: el ojo de Odín ya empieza a perder la vista.

Para ser justos con la sociedad primitiva, debemos hacer notar que la jerarquía fundada meramente en la edad no es una jerarquía institucionalizada. Antes que eso, es la jerarquía en su forma más naciente: jerarquía sustentada en la matriz de la igualdad. Ya que la edad es el destino de todo el que no muere prematuramente. Y dado que para los más viejos, los privilegios se acrecientan, cada miembro de la comunidad es heredero de tales privilegios. Por más que estos privilegios varíen con las fortunas de la comunidad, son todavía demasiado tenues como para ser considerados algo más que compensaciones por las dolencias de la ancianidad. El equilibrio original, que otorga paridad a todos los miembros de la comunidad, tanto mujeres como hombres, es perpetuado en los privilegios acordados a los ancianos. En este sentido, no son sólo privilegios.

Lo problemático en el ulterior desarrollo de la jerarquía es cómo es que los ancianos trataron de institucionalizar sus privilegios y qué fue lo que lograron. Radin, al discutir la jerarquía según la edad, observa que los ancianos de las comunidades recolectoras «casi siempre actuaban como médicos de algún tipo», y, con el desarrollo de sociedades agrícolas de clanes, adquirieron su «poder principal» de los «rituales y sociedades ritualísticas que controlaban cómodamente». El poder social se empieza a cristalizar como la fetichización del poder mágico sobre ciertas fuerzas de la naturaleza. Al intentar tratar con este quiebre dialéctico, debemos reenfocar nuestra perspectiva para incluir una forma de sensibilidad social y de experiencia totalmente nueva, una notoriamente moderna: la sensibilidad y experiencia del hechicero, o médico brujo.

El hechicero es una figura estratégica en cualquier discusión sobre la jerarquía social, porque él (y a veces ella, si bien predominaban los hombres) solidifica los privilegios particularizados de un segmento especial de ese estrato. El profesionaliza el poder. El hace del poder el privilegio de unos pocos, un grupo al cual sólo pueden aspirar a entrar aprendices elegidos, no cualquiera. Su personalidad de vate expresa esencialmente la inseguridad en la escala de una neurosis social. Si el cazador es un especialista en violencia, y la mujer recolectora lo es en alimentación, el hechicero es un especialista en miedo. Como mago y adivinador a la vez, intermedia entre el poder sobrehumano del medio ambiente y los miedos de la comunidad. Weston La Barre observa que, en contraste con el sacerdote, quien «le implora

al Omnipotente», el hechicero es «psicológica y socialmente el más primitivo de los dos ... Ciertos poderes externos invaden y abandonan su cuerpo con facilidad, tan débiles son las fronteras de su yo y tan falsas sus fantasías». Quizás más significativo que esto es el hecho de que el hechicero es el Estado personificado. A diferencia de otros miembros de la comunidad primitiva, que participan igualitariamente en los asuntos de la vida social, el hechicero y sus asociados son profesionales de la manipulación política. Son amigos de subvertir la inocencia y el amateurismo que signa la sociedad doméstica. Los hechiceros «se juntaban informalmente hasta en las más simples civilizaciones recolectoras», destaca Radin. «Pero tan pronto como surgían las estructuras políticas, los encontramos reunidos formalmente, ya sea en un grupo o por separado». Dicho llanamente, los grupos de hechiceros mentados por Radin eran incipientes instituciones políticas.

Su rol político es aun más subrayado por Weston La Barre en su copioso estudio del hechicerismo y los cultos de crisis:

«Cada grupo cultual es incipientemente una entidad autónoma, una sociedad cerrada, una unidad política, y por consecuencia cada Iglesia es un Estado potencial. Lo político ha sido curiosamente omitido en la mayoría de los estudios sobre la hechicería. Tanto los hechiceros americanos como los siberianos... solían ser líderes y además protectores de sus grupos; y los hechiceros-mesías sudamericanos normalmente combinaban el poder mágico y el político sobre los hombres y el cosmos. Paul Roux ha estudiado el poder igualmente sobre los elementos y los sucesos políticos entre los hechiceros del Genghis Khan; y Ren de Nebesky-Wojkowitz ha demostrado que el oráculo o adivinación ceremonial del Tibet es un trance profético de un carácter claramente hechicero. Los antiguos wu chinos eran hechiceros políticos también. Es claro que el hechicero asiático y el americano tienen las mismas raíces tradicionales, y su aspecto intrínsecamente político reaparece fuertemente en los mesiánicos profetas danzantes del Norte de América y en los reyes divinos y los líderes hechiceros de Sud América.»

Páginas más adelante, La Barre presenta datos similares para casi todas las regiones del planeta y casi todas las civilizaciones antiguas, incluyendo la greco-romana.

Pero la situación del hechicero en la sociedad primitiva es notablemente insegura. Si bien suele ser altamente recompensado por sus servicios, puede llegar a ser atacado encarnizadamente, hasta asesinado, si falla. Por ello, siempre debe buscar aliados y, más que nada, estimular la creación de centros de poder mutuamente benéfi-

cos para él y la comunidad. En calidad de pensador cuasi-religioso, de cosmólogo primitivo, él crea literalmente el mito ideológico que cristaliza al poder incipiente en poder real. Puede hacer esto de acuerdo con los ancianos, reforzando su autoridad sobre los jóvenes, o con los guerreros más jóvenes pero también más prominentes, que tienden a formar sociedades militares propias. De ellos, a su vez, él recibe el apoyo que tanto precisa para atenuar las graves consecuencias que pueden ocasionar sus fracasos. Que él pueda competir con estos poderes e intentar apoderarse de la autoridad es irrelevante en esta fase del desarrollo. El punto central es que el hechicero es el demiurgo de las instituciones políticas. No sólo valida la autoridad de los ancianos con un aura mágico-política, sino que, en su necesidad de poder político, tiende a acrecentar el temperamento «masculino» de una comunidad patricéntrica. Exagera los elementos violentos y agresivos de ese temperamento, alimentándolos con un soporte místico y un poder sobrenatural.

La dominación, la jerarquía, y la subordinación de la mujer al hombre ahora comienzan a surgir. Pero es difícil delinear en este desarrollo el surgimiento de clases económicas organizadas y la explotación sistemática de un estrato social sometido. Los jóvenes, sin duda, se ubican bajo el dominio de una gerontocracia de clan o de tribu; los ancianos, los hechiceros, y los jefes guerreros, a su vez, adquieren privilegios sociales exclusivos. Pero los preceptos primordiales de usufructo, complementareidad y mínimo irreductible están tan enraizados en la sociedad, que la economía de este mundo primitivo se revela como sorprendentemente impermeable a estos cambios sociopolíticos. «La mayoría de las tribus aborígenes», observa Radin, «no poseían un agrupamiento de individuos basado en verdaderas distinciones de clase». Agrega luego que «no pocos de ellos tenían esclavos, pero, mientras que las vidas de éstos eran inseguras debido a que no tenían status, nunca estaban sistemáticamente forzados o a hacer un trabajo servil o a ser considerados como una clase inferior y degradada en nuestro sentido de la palabra». También había hombres ricos, pero como lo observa Manning Nash, «en las economías primitivas y rurales, los mecanismos de nivelación juegan un papel crucial en inhibir al acrecentamiento de ciertos individuos o de grupos especiales». Estos mecanismos de nivelación asumen varias formas:

«... préstamos forzados a parientes o co-residentes; una gran fiesta después de un éxito económico; una competencia de desembolsos, como la ceremonia de los indios de la costa noroeste, en la que se destruyen cantidades de bienes valiosos; los gravámenes rituales sobre las jerarquías civiles y religiosas de meso-América; o los regalos de caballos y bienes de los indios de los llanos. La mayoría de las economías de pequeña escala tienen una forma de dispersar la riqueza para evitar la reinversión en avances técnicos, y esto impide la cristalización de clases económicas.»

De hecho, la riqueza independiente —el más preciado de los objetivos personales de la sociedad burguesa— tiende a ser sospechosa en las sociedades prealfabetizadas. A menudo, es tomado como prueba de que el individuo rico es un brujo que ha adquirido sus riquezas por un siniestro pacto con fuerzas demoníacas. La riqueza así adquirida es un «tesoro», un poder endemoniado concretizado, de lo cual la mitología derivará sus leyendas faústicas. La misma «independencia» de esta riqueza —su libertad de todo control social— implica una ruptura con la más básica de todas las reglas primordiales: las obligaciones mutuas impuestas por los lazos sanguíneos. La preponderancia del sistema de linajes, distinto del sistema territorial de la «civilización», implica que la comunidad consiste en parientes, aun si existen jerarquías o diferencias de *status*; su riqueza, como lo observa Patrick Malloy, debe ser «usada para reforzar o expandir las relaciones sociales», no para debilitarlas. La riqueza sólo puede adquirirse dentro de los parámetros del sistema de linajes, y se filtra en la comunidad mediante los mecanismos de nivelación. Como lo observa astutamente Malloy: el «más rico» de la comunidad frecuentemente será «el peor, ya que ha regalado toda su riqueza material». Tiene la obligación específica «de dar regalos cuando son requeridos, ocuparse de las dotes, y de otras importantes funciones, críticas para la supervivencia de la comunidad».

Así, la naturaleza mantiene ligada a la sociedad con el pacto de sangre. Dicho pacto no sólo valida el parentesco como la base de la vida social primitiva, sino también a su compleja trama de derechos y obligaciones. Antes de que la jerarquía y la dominación puedan consolidarse en clases sociales y explotación económica; antes de que la reciprocidad pueda dar lugar al «libre intercambio» de comodidades; antes de que el usufructo pueda ser reemplazado por la propiedad privada y el «mínimo irreductible» , por el trabajo; antes de que este inmenso complejo se disuelva y sea sustituído por uno de clase, intercambio, y propiedad, el pacto de sangre y todos sus poderes deben ser rotos.

La jerarquía y la dominación permanecen cautivas del pacto de sangre hasta que se puede establecer un campo social enteramente nuevo, que apoya las relaciones de clase y la sistemática explotación del hombre por el hombre. Debemos fijar este período pre-clasista —de hecho, pre-económico— del desarrollo social con claridad en nuestras mentes, porque el vasto corpus ideológico de la «modernidad» —el capitalismo, especialmente en su forma occidental— ha sido diseñado en gran parte para velarlo ante nuestros ojos. Incluso nociones tales como las de comunismo primitivo, matriarcado, e igualdad social, tan celebradas por los teóricos y antropólogos radicales, juegan un papel mistificador en la perpetuación de este velo, en vez de acabar con él. Y junto a la idea del comunismo primitivo, está el insidioso concepto de la «naturaleza tacaña», de una «carestía natural» que dicta relaciones comunales, como si una repartición comunal de las cosas fuera exógena a la humanidad y debiera ser impuesta por las necesidades de supervivencia hasta superar un «innato» egoísmo humano que la «modernidad» tan a menudo identifica con una «existencia para sí». El comunismo primitivo también contiene el concepto de propiedad, por más «comunal» que sea, que homologa la existencia para sí a la posesión. El usufructo, en cuanto transgresión de todo tipo de propiedad, es acallado por la propiedad como una institución pública. De hecho, la «propiedad comunal» no está tan lejos conceptual e institucionalmente de la «propiedad pública», la «propiedad nacionalizada», o la «propiedad colectivizada». Por último, el «matriarcado» —gobierno de la sociedad a manos de las mujeres— tan sólo altera la naturaleza del gobierno, no conduce a su abolición; meramente cambia el género de la dominación y la perpetúa como tal.

La «carestía natural», la «propiedad», y el «gobierno» persisten así gracias a la crítica de la sociedad de clases, la explotación, la propiedad privada, y la adquisición de riqueza. Al velar el pacto de sangre —que restringe el desarrollo de la jerarquía y la dominación— en sociedad de clases, explotación económica, y propiedad, la crítica de clases tan sólo reemplaza las restricciones del parentesco por las restricciones de la economía en vez de trascenderlas a ambas hacia una libertad más amplia. Reconstituye el derecho burgués al dejar a la propiedad a salvo del usufructo; al gobierno, a salvo de relaciones no jerárquicas; y a la carestía, a salvo de una abundancia de la cual se pueda derivar una selectividad ética de necesidades. El sustrato más crítico del usufructo, la reciprocidad, y el mínimo irreductible, es tapado por una crítica menos fundamental: la crítica de la propiedad privada, de la injusticia en la distribución de los medios de vida,

y de un injusto pago del trabajo. La propia crítica de la justicia de Marx en sus observaciones sobre el Programa de Gotha, sigue siendo una de las contribuciones más importantes que hizo a la teoría social radical, pero sus limitaciones económicas son evidentes en el tenor de la obra considerada íntegramente.

Estas limitaciones adquieren un carácter casi rígido en el centralismo europeo de su visión de la Historia, particularmente revelado en el énfasis que pone en el «progresivo rol del capitalismo» y sus duras metáforas para el mundo no capitalista. ¿Es verdad, como lo subrayó Marx, que el «progreso humano», después de dominar a «los resultados de la época burguesa, el mercado del mundo, y los modernos poderes de producción», al ponerlos bajo el control común de los pueblos más avanzados (especialmente los europeos), «dejará de parecerse a ese horrible ídolo pagano que no bebía sino de las calaveras de los muertos»? Estas observaciones revelan una lamentable arrogancia victoriana y omiten claramente la vital «pre-historia» que el mundo no occidental había elaborado en miles de años de desarrollo.

Es importante recordar que la sociedad de clases no es una creación de toda la humanidad. En su forma más cruda, es el «logro» de esa proporción numéricamente pequeña de «pueblos avanzados» que estaban confinados en Europa. Por lejos, la gran masa de seres humanos que ocupaban el planeta antes de la Era de la Exploración habían desarrollado alternativas propias al capitalismo, e incluso a la sociedad de clases. No tenemos ningún derecho a considerarlas sociedades detenidas en el tiempo que aguardaban la suave caricia de la «civilización» y la llegada de la Cruz. El hecho de que sus formas sociales, tecnologías, obras culturales, y valores, hayan sido degradados a meras «antropologías» antes que a historias por derecho propio, es prueba del atavismo intelectual que lo ve todo en sus propios términos.

Lo que tan arrogantemente llamamos el «estancamiento» de muchas sociedades no-europeas, bien puede haber sido una elaboración diferente y muy enriquecedora de ciertos patrones culturales que eran ética y moralmente incompatibles con el dinamismo depredatorio que los europeos consideran «progreso» e «historia». Pensar que estas sociedades se estancaron sólo porque elaboraron cualidades y valores que los europeos habían de sacrificar por la cantidad y la adquisición egoísta nos dice más acerca de las concepciones de la Historia y la moralidad de los europeos que de las concepciones de la vida social de los no-europeos.

Sólo ahora, después de que nuestros «ídolos paganos», tales como la ingeniería nuclear, la guerra bacteriológica, y la cultura de masas nos han humillado lo suficiente, podemos empezar a ver que las culturas no-eureopeas pueden haber seguido complejas sendas sociales, a menudo más elegantes y comprensibles que las nuestras. Nuestras pretensiones de alcanzar una hegemonía cultural mundial por derecho de conquista han vuelto como un *boomerang* en nuestra contra. Nos hemos visto obligados a mirar hacia otras culturas no sólo en pos de valores más humanos, sensibilidades más delicadas, y percepciones ecológicas más ricas, sino también en pos de alternativas técnicas para nuestros mistificados «poderes de producción», poderes que ya han comenzado a írsenos de las manos y a amenazar la integridad de la vida sobre el planeta. Pero hasta hace poco, nuestro sistema de dominación preponderante no sólo nos cegaba ante la historia total de nuestro propio desarrollo social; también obstaculizaba una clara comprensión de los desarrollos sociales alternativos, algunos mucho mejores que el nuestro, otros igual de malo, pero rara vez peor. Si estos desarrollos han de proveernos con sendas éticas y técnicas alternativas que conduzcan hacia un futuro mejor, primero debemos reexaminar el vasto legado de la dominación que hasta ahora nos ha bloqueado la vista.

IV

EPISTEMOLOGIAS DEL PODER

La transición de las sociedades jerárquicas a las sociedades clasistas ocurrió en dos niveles: el material y el subjetivo. El surgimiento de la ciudad, del Estado, de una técnica autoritaria, y de una economía de mercado altamente organizada, corporizó una transformación claramente material. Las transformaciones subjetivas encontraron su expresión en el surgimiento de una sensibilidad represora, en variadas formas de internalizar el dominio de la experiencia según un ordenamiento de mandato y obediencia. Tales mentalidades bien podrían ser llamadas *epistemologías del poder*, para usar un término filosófico. Tanto como cualquier desarrollo material, estas epistemologías del poder estimulaban el desarrollo del patriarcado y de una moralidad egoísta en los gobernantes de la sociedad; y en los gobernados, estimulaban un aparato físico basado en la culpa y el renunciamiento. Así como una agresión predispone nuestro cuerpo a la lucha, las sociedades de clases organizan nuestras estructuras físicas para el mandato o la obediencia.

Una racionalidad represora, que no debe ser confundida con la razón en cuanto tal, hizo que el cambio social de la sociedad orgánica a la sociedad clasista se volviera ambiguo. La razón siempre ha identificado la satisfacción humana con una conciencia de sí, con una claridad lógica, y con la salvación de la caída en el tenebroso mundo de lo mito-poético. Incluso los asuntos de la fe y la religión han sido interpretados racionalmente: como teologías sistemáticas derivadas racionalmente de unas pocas creencias esenciales. Pero este vasto proyecto de humanización —de la sociedad orgánica a la sociedad de

clases— ocurrió sin una base ética clara para la satisfacción humana. De aquí que el surgimiento de la sociedad de clases estuviera signado desde su inicio por una paradoja: ¿cómo puede la razón, concebida como un método o una herramienta para lograr objetivos éticos, integrarse a la razón concebida como una característica o un significado inherente a estos objetivos éticos?

Trágicamente, no le fue permitido sólo a la razón resolver esta paradoja, tal como lo creían tan optimistamente los grandes pensadores del Iluminismo. Las crisis han minado la sociedad de clases desde su origen. En el mundo occidental, por lo menos, han producido un legado de dominación tan formidable que amenaza con lanzarnos a un abismo que también puede involucrar a la vida social. El resultado ha sido el surgimiento de un inoportuno anti-racionalismo, tan introvertido que ha perdido literalmente de vista al legado de la dominación en sí. Al someter la mente a la intuición, la racionalidad al mero impulso, la coherencia al eclecticismo, y la totalidad a una «unidad» mística, bien podemos reforzar este legado si nos rehusamos a acabar con él con los medios del análisis racional.

En nuestra reacción al pensamiento iluminista, debemos rescatar a la razón sin volvernos «racionalistas», sin reducir la razón a la mera técnica. Rara vez ha estado la sociedad tan necesitada de una clara comprensión del modo en que mentalizamos al gobierno y de la historia de la dominación como hoy en día, cuando está en juego la propia supervivencia de la humanidad. En cualquier caso, la mente muestra sus promesas y sus riesgos más en el uso de la razón que en su racionalización sobre la razón. Sería mejor usar nuestras facultades racionales y reflexionar luego sobre ellas que librarlas a una confusión capaz de anular a la propia mente.

Los niveles material y subjetivo sobre los cuales las sociedades jerárquicas se cristalizaron en sociedades de clases no son del todo separables. O para usar el lenguaje del pensamiento social victoriano, no podemos hablar con comodidad de un nivel como la «base» del otro; ambos, de hecho, están sólidamente entrelazados. La ciudad, que desde los comienzos de la Historia aparece como el «efecto» de los cambios básicos del parentesco al territorialismo, es tan importante como el campo de la disolución del pacto de sangre que sólo puede ser considerada como una «causa», por más secundaria que parezca en lo que se refiere a los cambios en las técnicas y en la ideología. De hecho, la vida urbana ocupa desde su origen un lugar tan ambiguo en la lógica de la causa y el efecto que haríamos bien en usar estos conceptos con una gran precaución.

Esto es claro: que el pacto de sangre, que unía los valores e instituciones primordiales más que cualquier otro factor, sólo pudo ser destronado después de que los lazos de sangre pudieron ser reemplazados por los lazos civiles. Sólo después de que el sistema territorial comenzó a disolver el sistema de parentesco, o, al menos, a atenuar sus poderes, ciertos términos sagrados como «hermano» y «hermana» cesaron como realidades naturales.[1] En consecuencia, «hermandad» pasó a significar una comunión de intereses materiales y políticos antes que de intereses parentales, y las «hermanas» se convirtieron en el medio para establecer alianzas, para unir a los varones en fraternidades sociales basadas en necesidades militares, políticas, y económicas. El impacto social y cultural de estos factores materiales y subjetivos, tan enraizados en el desarrollo de la ciudad y el Estado, no puede ser exagerado más aun. La humanidad se aferró con tal tenacidad al pacto de sangre que ciertas formas sociales primordiales a menudo permanecieron intactas, incluso después de que habían sido desprovistas de contenido. En muchos casos, los clanes no fueron destruídos inmediatamente; a menudo fueron retenidos y persistieron como meras sombras del pasado. De hecho, en ciertas sociedades fueron sutilmente reincorporados como instrumentalidades del naciente Estado: primero, al servicio de tempranas corporaciones sacerdotales; más tarde, al servicio de jefaturas militares y de reyes.

Se hacen perceptibles aquí las actividades ideológicas de los sacerdotes primitivos, que habían surgido de una reinterpretación del hechicero. Al liberarse de las vulnerabilidades sociales de este último, cuyo cuerpo constituía una mera vasija para espíritus, la corporación sacerdotal había adquirido el rol de una empresa de corretaje entre la humanidad y sus divinidades crecientemente antropomórficas, divinidades que ya no eran confundidas con los espíritus de la naturaleza que poblaban el medio ambiente de la sociedad orgánica. La teología comenzó a preponderar por sobre la adivinación. Relatos

1 Esto no equivale a decir que el surgimiento de las ciudades les confirió ciudadanía inmediata a sus ocupantes, independientemente de su *status* étnico o social. Muy por el contrario: la etnicidad, ya sea real o ficticia, todavía formaba la base jurídica de la asociación urbana; la ciudad alejó gradualmente a sus habitantes de los mitos o las realidades de una ascendencia común. La víctima más vulnerable de la sociedad urbana fue el clan, o, quizás más generalmente, los lazos y las responsabilidades corporativas basadas en el parentesco. Hasta los tiempos de Roma, cuando las exigencias del Imperio exigían lealtad de parte de grupos étnicos dispares, las ciudades otorgaban privilegios de un tipo u otro y en grados variables a ciertos miembros, que compartían una ascendencia común, antes que a extraños, que a menudo estaban confinados a lugares apartados de la ciudad (como los judíos en los ghettos de la Edad Media).

aparentemente racionales de los orígenes y el destino del cosmos —portadores de una epistemología del poder— tendieron a reemplazar a la magia. Al enfatizar la «culpa» del malvado y el «disgusto» de las divinidades, la corporación sacerdotal podía conseguir una inmunidad al fracaso que al hechicero siempre le había faltado. Las fallas técnicas del hechicero, que hacían que su status social fuera tan inseguro en la sociedad primitiva, podían ser reinterpretadas por los emergentes sacerdotes como una evidencia de las fallas morales de la comunidad. Sequías, enfermedades, inundaciones, plagas de langosta, y derrotas bélicas —por citar las aflicciones bíblicas de la humanidad antigua— eran reinterpretadas como la retribución que los dioses, encolerizados, le hacían a la maldad comunal, no ya tan sólo como la siniestra obra de unos espíritus malévolos. La falla técnica, en efecto, fue transferida de la corporación sacerdotal a una humanidad caída que tenía que purgar sus fragilidades morales. Y sólo súplicas sacerdotales, reforzadas visiblemente por generosos sacrificios de bienes y servicios, podían redimir a la humanidad, moderar las acciones punitivas de las divinidades, y restaurar la armonía primigenia entre la humanidad y sus dioses. Con el tiempo, el sacrificio y la súplica se volvieron una carga constante de la que ni la comunidad ni los sacerdotes se podían librar. Cuando dicha carga se institucionalizó hasta el punto en que lo episódico se volvió crónico, creó las primitivas teocracias que van de la mano con las ciudades primitivas, donde podían situarse el templo, los cuarteles sacerdotales, los depósitos, los negocios de artesanías, y las viviendas de los artesanos. La vida urbana comenzó con un altar, no con un mercado, y probablemente con muros que estaban destinados a separar lo sagrado de lo natural, no a servir como empalizadas defensivas.

Resulta abrumador reflexionar sobre la intrincada variedad de ideologías en esta nueva trama, con sus rígidas insignias de clase y de explotación material. Al convertir espíritus y demonios mundanos en dioses antropomórficos y diablos supernaturales, la corporación sacerdotal había creado astutamente una distribución social e ideológica radicalmente nueva: de hecho, una nueva forma de mentalizar el gobierno. La divinidad guardiana de la comunidad se volvió cada vez más un sustituto de toda la comunidad: literalmente, una personificación y materialización de una solidaridad original que gradualmente fue adquiriendo las galas de la soberanía social. Ludwig Feuerbach desacertó al declarar que nuestros dioses y diosas eran las proyecciones de la mismísima humanidad en un mundo religioso y trascendental; en verdad, eran la proyección de la corporación sacerdotal en un panteón de dominación social y explotación material.

En todo caso, las tierras comunales y su producto, alguna vez asequible para todos en virtud del usufructo, eran vistos ahora como la dote de una deidad supernatural cuyos agentes terrenales representaban. Al cabo, ellos adquirieron soberanía teocrática sobre la comunidad, su trabajo, y su producto. La propiedad comunal, para jugar con una contradicción en los términos, había surgido con una venganza bajo la forma del comunismo de la divinidad y sus administradores de terrenos. El todo comunal, que alguna vez había estado a disposición de la comunidad como un todo, se ponía ahora a disposición de un «dios», protector en un panteón supernatural, que en su papel de personificación de la comunidad, había terminado por convertirla en una obediente congregación, gobernada por una élite sacerdotal. Los espíritus de la naturaleza que habían poblado al mundo primitivo fueron absorbidos como dioses tutelares. La Diosa Madre, que representaba la fecundidad de la naturaleza en toda su diversidad, con toda su rica variedad de sub-dioses, fue burlada por el «Señor de los Anfitriones», cuyos toscos códigos morales fueron formulados en el abstracto dominio de su celestial Supernaturaleza.

Como la corporación sacerdotal, también el clan se transformó en una corporación económica. La comunidad, concebida alguna vez como la vital actividad de poner cosas en común, se convirtió en la fuente del trabajo comunal pasivo, un mero instrumento de producción. Las características comunales fueron valuadas según se prestaban a la coordinación técnica, la explotación, y la racionalización, un muy antiguo comentario sobre la naturaleza explotadora de un comunismo estructurado en la jerarquía. De aquí, la sociedad de clanes, lejos de haber sido borrada, fue usada en contra de sí misma para producir objetos materiales. La corporación sacerdotal, en efecto, se había vuelto un clan en sí mismo, como los sacerdotes hebreos. Se había vuelto algo del todo nuevo: una clase.

La riqueza acumulada, concebida ahora como la suma de los sacrificios materiales que la humanidad le ofrecía a los dioses, perdió los rasgos demoníacos que la sociedad orgánica le había conferido al tesoro. Los costosos templos que surgieron en el Viejo y en el Nuevo Mundo son testimonio de la sacralización de la riqueza acumulada; más tarde, del botín como premio al valor; y finalmente, del tributo como resultado de la soberanía política. Los regalos, que alguna vez simbolizaron la alianza entre la gente en sistemas de apoyo mutuo, fueron ahora transformados en diezmos e impuestos para la seguridad supernatural y política. Estas firmes reelaboraciones de los clanes comunales en fuerzas laborales, de tierras comunales en propiedades sacerdotales, de mitos conciliadores en represores dra-

mas religiosos, de responsabilidades parentales en intereses de clases, de mandato jerárquico en explotación de clases, etcétera, habían de aparecer más como cambios de énfasis en sistemas tradicionales de derecho que como rupturas definitivas con las costumbres. Dejando de lado los catastróficos efectos de las invasiones, la sociedad primordial parece haber sido tentada por la nueva disposición social de la sociedad de clases, sin alejarse demasiado de los esquemas de la sociedad orgánica.

Pero estos cambios no ocurrieron dentro de los muros del templo. Datos bastante recientes provenientes de la Mesopotamia y de las admirables comparaciones de Mesoamérica con la Mesopotamia que hizo Robert McAdam, indican que la esfera civil del guerrero estaba tan implicada en transformar a la sociedad orgánica en sociedad de clases como lo estaba la esfera sacerdotal de la corporación de sacerdotes. El sacerdotado tiene el poder de la ideología, poder nada despreciable, pero que se apoya en la persuasión y la convicción. El guerrero tiene el poder de la coerción, que se apoya en los apremiantes efectos de la fuerza física, las armas, y la violencia. Mientras que los intereses de la corporación sacerdotal y la sociedad militar se entrelazan, a veces muy íntimamente, a menudo también se desligan y se oponen. El guerrero que enfrenta a su oponente tiende a ser más exigente y por cierto más persistente en el ejercicio de sus intereses que el sacerdote, que opera como agente entre la comunidad y sus dioses. Ni las ideologías ni las instituciones que estas figuras históricas crean son idénticas o al menos calculadas para producir los mismos efectos sociales. Las sociedades guerreras que surgieron en la sociedad orgánica fueron más persistentes en desarraigarla que las corporaciones sacerdotales que surgieron fuera de ella después de que ésta ya había padecido considerables modificaciones en manos de instituciones jerárquicas y de que había relegado la hechicería a la magia o a la medicina. Los guerreros suplantaron a sus predecesores teocráticos, en realidad apoyándose al parecer en los mismos cambios ideológicos que las teocracias habían producido. Por lo tanto, fue del jefe guerrero y de sus compañeros militares que la Historia reclutó su nobleza clásica y sus Señores, que produjeron el Estado político y, más tarde, la monarquía centralizada con vestigios sacerdotales. Esta fraternidad militar cortó con el sistema de linaje de la sociedad de clanes como con un hacha, y eventualmente perdió el control de la vida social. Y una vez más, los clanes persistieron, como los «capulli» de los aztecas y las unidades familiares de Sumeria, si bien carecían de poder social.

Las teocracias no son incompatibles con ciertos elementos democráticos de la vida tribal, tales como asambleas populares y consejos de ancianos. En la medida en que los privilegios de la corporación sacerdotal son respetados, la democracia y la teocracia tribal pueden fortalecerse institucionalmente una a otra: la primera, tratando los temas políticos; la segunda, tratando los temas del templo y de lo sagrado. Entre ellas, puede surgir una activa división de funciones que las sociedades militares fraternales sólo pueden considerar como una humillante restricción de sus anhelos de poder civil. Los primeros conflictos entre Iglesia y Estado fueron inicialmente, de hecho, conflictos trilaterales que involucraban a las demandas democráticas de los clanes, y, en definitiva, su completa remoción del conflicto.

Como lo he venido diciendo durante años, el Estado no es meramente una constelación de instituciones burocráticas y coercitivas. También es un estado mental, una inspirada mentalidad para ordenar la realidad. Acordemente, el Estado tiene una larga historia, no sólo institucional sino también psicológica. A diferencia de una invasión, en la que los conquistadores someten o aniquilan a los conquistados, el Estado se desenvuelve gradualmente, a veces deteniéndose en formas tan incompletas o híbridas que sus límites son casi imposibles de fijar en términos estrictamente políticos.

Su capacidad para gobernar por la fuerza bruta siempre ha sido limitada. El mito de un Estado puramente coercitivo y omnipresente es una ficción que le ha venido muy bien al aparataje estatal, al crear una sensación de temor y debilidad en los oprimidos que acaba en el quietismo social. Sin un alto grado de cooperación de hasta la más sufrida de las clases sociales, la de los esclavos y los siervos, su autoridad se disolvería en algún momento. El temor y la apatía ante el poder estatal son los productos de un condicionamiento social que justamente hace posible dicho poder. Por ende, ni las explicaciones espontáneas o inmanentes del origen del Estado, ni las narraciones económicas de su surgimiento, ni las teorías basadas en la conquista, explican cómo es que las sociedades pudieron saltar de una condición sin Estado a una con Estado y cómo es que la sociedad política se difundió por el mundo.

Tampoco hubo jamás un salto que diera debida cuenta de la inmensa variedad de Estados y cuasi-Estados que aparecieron en el pasado. El primitivo Estado súmero, en el cual los ensi, o señores militares, eran repetidamente investigados por asambleas populares; el Estado azteca, que se enfrentaba a una guerra entre los «capulli» y la nobleza; las monarquías hebreas, que eran continuamente pertur-

badas por profetas con pretensiones democráticas; y el Estado ateniense, institucionalmente basado en la democracia directa; todos estos, por mucho que difieran entre ellos y no concuerden con los Estados burocráticos centralizados de la actualidad, constituyen desarrollos muy incompletos del Estado. Incluso el sumamente Estado Faraónico de los Ptolomeos dejó mucho de la vida aldeana egipcia sin siquiera tocar, a pesar de sus exigencias de impuestos y trabajo. Los Estados centralizados que surgieron en el Cercano Oriente y en Asia no eran tan invasores de la vida en la comunidad como lo es el Estado moderno, con sus medios masivos de comunicación, sus sofisticados sistemas de vigilancia, y su autoridad para supervisar casi todos los aspectos de la vida personal. El Estado, en la forma auténticamente acabada e históricamente completa en que lo encontramos hoy, pudo haber emergido sólo después de que las sociedades tradicionales, las costumbres y las sensibilidades fueron tan profundamente reelaboradas para concordar con la dominación, que la humanidad perdió todo sentido de contacto con la sociedad orgánica de la cual provenía.

La sociedad de clanes no desapareció de golpe, así como el Estado no se estableció de un salto. Hasta que fueron neutralizados como fuerza social, los clanes retuvieron grandes áreas de tierra durante la temprana fase urbana de la sociedad. Las sociedades guerreras, por su parte, reforzaron su poder militar con poder económico al reclamar las tierras de los pueblos conquistados, no las de su propio pueblo, como botín. La conquista extratribal, en efecto, había de conducir al acrecentamiento del jefe guerrero con grandes propiedades privadas, a menudo trabajadas por sus habitantes aborígenes en calidad de siervos. En cuanto a las sociedades guerreras que se apiñaron alrededor de los jefes, los restos más permanentes de las batallas y los triunfos eran las tierras que ellos reclamaban como heredad propia (hacienda), a las que convertían en una jerarquía señorial interna de pobladores, inquilinos, siervos, y esclavos. A juzgar por los datos provenientes de mesoamérica, la economía señorial comenzó en un momento a sobrepasar a la economía de los «capulli» en tierras y productos. Por cierto, los registros de Sumeria y los informes españoles sobre la sociedad azteca relatan la triste historia de la venta gradual de las tierras de los clanes a los señoríos y la degradación de los que cultivaban alimentos, libres o cautivos, a un status de siervo o de inquilino.[2] Más allá de los muros de la ciudad,

2 La venta de las tierras de los clanes no debería ser tomada como prueba del derecho a las tierras libremente disponibles. La nueva estructura feudal que normalmente sucedía al ascenso y luego al debilitamiento de los reinados

en las regiones más remotas de la sociedad, la vida aldeana aún conservaba mucho de su vitalidad. Las viejas costumbres habían de permanecer, sin importar cuan vagamente, en los tiempos modernos. Pero el pacto de sangre, con sus ritos y formas tan variados, se convirtió en algo más simbólico que real. La sociedad de clases había suplantado a la sociedad jerárquica, así como la sociedad jerárquica había suplantado a los factores igualitarios de la sociedad orgánica.

Este abrumador pasaje de los lazos sociales basados en el parentesco, el usufructo, y la complementareidad, a las clases, la propietareidad, y la explotación, no pudo suceder sin cambios concomitantes en la técnica. Sin la agricultura a gran escala y basada en el trabajo animal —en general, ahora era el hombre quien se ocupaba del arado, reemplazando al sistema de azada usado por la mujer— es difícil creer que se habían de lograr suficientes excedentes como para sustentar sacerdotes profesionales, artesanos, escribas, cortes, reyes, ejércitos, y burocracias, en suma, la vasta parafernalia del Estado. Sin embargo, nos enfrentamos a numerosas paradojas culturales. La sociedad azteca, a pesar de su evidente estructura clasista, no poseía más adelantos técnicos que las más simples comunidades indias mexicanas. Entre las sociedades indias americanas no hallamos arado alguno, ni rueda alguna usada para el transporte (si bien sí en los juguetes aztecas), ni animal domesticado alguno que sirva a propósitos agrícolas. A pesar de sus grandes logros de ingeniería, no hubo una transformación del cultivo de alimentos de un arte a una industria. A la inversa, en las sociedades en las que los arados, los animales, los granos, y los grandes sistemas de irrigación formaban las bases de la agricultura, las instituciones comunales primordiales todavía eran conservadas con sus normas distributivas. Estas sociedades y sus valores persistieron o sin desarrollar clases o coexistiendo, en general de un modo ignominioso, con instituciones feudales o monárquicas que las explotaban crudamente, pero que rara vez las transformaban estructural y normativamente.

Por lo general, o la humanidad no «avanzaba» hacia la sociedad de clases, o lo hacía sólo en grados variables. La agricultura de

militares todavía veía en la tierra el escenario de un sentido casi sagrado del lugar, no como mero «bien raíz». Es más que probable que las tierras de los clanes que eran vendidas a la nobleza ascendente se consideraran como una transferencia dentro de la comunidad, y entre la gente del clan y sus líderes militares. Incluso Aristóteles no podía comprar tierras en Atenas porque no era un ateniense nativo, no importaba lo renombrado que fuera. Si bien era griego, en Atenas él seguía siendo un extranjero, no un ciudadano.

arado, los granos, y la elaboración de artesanías pueden haber provisto la condición necesaria para el surgimiento de las ciudades, las clases, y la explotación en muchas regiones del mundo, pero nunca proveyeron las condiciones suficientes. Lo que hace que la sociedad europea —especialmmente en su versión capitalista— haya sido histórica y moralmente única, es que ésta sobrepasó por lejos a toda otra sociedad, incluyendo a las del Cercano Oriente (en las que se basaba), en el grado en que las clases económicas y la explotación económica —o sea, la economía actual— colonizaron los aspectos más íntimos de la vida personal y social.

El papel que juega la ciudad en la consecución de esta transformación difícilmente pueda ser exagerado, ya que fue la ciudad la que proveyó el territorio para el territorialismo, las instituciones civiles para la ciudadanía, el mercado para formas elaboradas de intercambio, la exclusividad de ciertos vecindarios para las clases, y las estructuras monumentales para el Estado. Sus maderas, piedras, ladrillos, y adobe le dieron una perdurable tangibilidad a los cambios sociales, culturales, institucionales, y hasta morales, que de otro modo no hubieran pasado de ser episodios fugitivos en la Historia de la humanidad o hubieran sido reabsorbidos por la naturaleza. En virtud de esta persistencia y este crecimiento, la ciudad concretizó las demandas de la sociedad sin la biología, las del arte sin la naturaleza, las de la política sin la comunidad. Como el filo del hacha de la sociedad clasista, combatió los permanentes reclamos del parentesco, del usufructo, y de la complementareidad, afirmando la soberanía del interés y la dominación por sobre la distribución y la igualdad. Para un ejército conquistador, destruir la ciudad de una cultura equivalía a aniquilar la cultura en sí; reclamar una ciudad, ya fuera Jerusalén o Roma, era restaurar una cultura y la gente que la había creado. En los mismísimos altares urbanos del pacto de sangre, la ciudad le extrajo el contenido al parentesco mientras exaltaba su forma, hasta que sólo quedara una cáscara: la mera unidad reproductiva que eufemísticamente llamamos «familia núcleo».

Por muy abrumadores que estos cambios objetivos hacia la sociedad de clases puedan haber sido, no son tan desafiantes como los cambios que debieron lograrse en el plano de lo subjetivo, antes que las clases, la explotación, la adquisición y la mentalidad competitiva burguesa pudieran volverse parte del equipamiento psíquico de la humanidad. Malinterpretaríamos seriamente a la naturaleza humana si la vemos sólo a través de una epistemología del poder y la dominación, o peor aún, de las relaciones de clase y la explotación. Howard

Press ha observado que «la separación es la tragedia arquetípica». Pero hay diferentes formas de separarse. Aunque esta «tragedia» pueda ser necesaria para permitirle al individuo el descubrir su condición única y su identidad, no tiene por qué asumir la forma explosiva de la rivalidad y la competencia entre individuos.

Debería escribirse una fenomenología del sí que tuviera en cuenta los aspectos conciliatorios y participativos de la formación del sí. El «yo» que surge de las conmociones del «ello», la mágica frontera que el niño debe cruzar para diferenciarse a sí mismo de las indiferenciadas experiencias que abarrotan su aparato psicomotriz, no es el producto del antagonismo. El miedo tiene que ser aprendido; es una experiencia social, tal como el odio. La ideología comunmente aceptada de que el engrandecimiento del egocentrismo es el auténtico camino para que tengan lugar la personalidad y la individualidad, es una trampa burguesa, la exposición razonada del egotismo burgués. Esta idea se ve contradecida por las investigaciones de Piaget sobre los primeros años de la infancia. Como él lo observa:

«A través de un mecanismo aparentemente paradójico cuyo paralelo hemos descrito a propósito del egocentrismo de los niños mayores, es precisamente cuando el sujeto más se centra en sí mismo que menos se conoce a sí mismo, y es para descubrirse que se ubica en el universo.»

En esta misma línea, Piaget encuentra que el lenguaje, el pensamiento reflexivo, y la organización de un universo espacial, causal, y temporal, se hacen posibles «cuando el sí es liberado de sí mismo al encontrarse a sí mismo y así asignarse un lugar como una cosa entre las cosas, un hecho entre los hechos». Dejando de lado al darwinismo social, las criaturas especializadas en la poderosa capacidad neurofísica de mentalizar, conceptualizar, planear, y calcular, se habrían destruído unas a otras en una hobessiana guerra de todos contra todos. De haber sido usada la razón —con su capacidad para el cálculo— para dividir y destruir en vez de unir y crear, la mismísima cualidad humana de la humanidad se habría vuelto en su propia contra y las especies se habrían matado eras atrás, mucho antes de que la razón pergeñara su armamento moderno.

La sensibilidad conciliatoria de la sociedad orgánica encuentra expresión en su perspectiva al tratar el mundo externo, especialmente en el animismo y la magia. Básicamente, el animismo es un universo espiritual de conciliación antes que una forma agresiva de conceptualización. El que todas las entidades tengan «alma» —una simple «identidad del espíritu y del ser», en palabras de Hegel— es algo que

verdaderamente se vive y se siente. Esta perspectiva penetra las prácticas de los pueblos prealfabetizados simples. Cuando Edward B. Tylor, en su clásica discusión sobre el animismo, anota que un indio americano «razonará con un caballo como si éste fuera un ser racional», nos está diciendo que los límites entre las cosas son funcionales. El indio y el caballo son sujetos; la jerarquía y la dominación están totalmente ausentes de su relación. «El sentido de una distinción física absoluta entre hombre y bestia, tan actual, difícilmente pueda ser hallado entre razas inferiores (sic)». La epistemología misma de estas «razas inferiores» es cualitativamente distinta a la nuestra.

La epistemología prealfabetizada tiende a unificar antes que a dividir: personifica animales, plantas, incluso fuerzas naturales y perfectamente inanimadas, tanto como a los seres humanos. Lo que en nuestras mente suelen ser meras abstracciones adquieren vida y sustancia en la mente animista prealfabetizada. Para el animista, el alma de un hombre, por ejemplo, es su aliento, su mano, su corazón, u otras entidades sustanciales.

Esta perspectiva animista penetra la mente humana mucho después de que la sociedad orgánica haya quedado atrás. La dificultad que hallamos al tratar las cualidades al parecer paradójicas de la filosofía griega surge de la tensión entre su perspectiva animista y la razón secular. Tales y los pensadores jónicos, si bien parecían ser racionalistas considerando que su «óptica era secular y se basaba en la causalidad lógica, veían no obstante al mundo como algo vivo, como un organismo, «de hecho», como lo dice Collingwood, «como un animal». Se trata de algo «con alma ... dentro de lo cual hay organismos menores con almas propias; de modo tal que un árbol o un alma es, según Tales,[3] tanto un organismo vivo en sí como una parte de ese gran organismo viviente que es el mundo». Esta perspectiva animista persiste en la filosofía griega hasta los tiempos de Aristóteles; de aquí la dificultad que encontramos al clasificar el pensamiento helénico en compartimientos «idealista» y «materialista».

La magia, técnica que el animista emplea para manipular al mundo, parece violar la epistemología conciliatoria de esta sensibilidad. Los antropólogos tienden a describir los procedimientos mágicos como las técnicas ficticias del «hombre primitivo» en pro de la «coerción», en pro de lograr que las cosas le obedezcan. Una mirada más atenta, sin embargo, sugiere que somos nosotros los que leemos esta mentalidad coercitiva en el mundo primordial. Al imitar

3 Filósofo y matemático griego (624-548), concibió la Tierra como un disco flotante en el agua.

mágicamente a la naturaleza, a sus fuerzas, o a los actos de los animales y de la gente, las comunidades prealfabetizadas proyectan sus propias necesidades en la naturaleza externa; es esencial subrayar que la naturaleza externa es conceptualizada desde el principio como una comunidad mutualista. Antes del acto manipulador está la ceremonial palabra suplicatoria, el llamado a un ser racional —a un sujeto— para que coopere y comprenda. Los ritos siempre preceden a la acción y significan que debe haber una comunicación entre participantes iguales, no una coerción. El consentimiento de un animal, digamos un oso, es una parte esencial de la cacería en la que será matado. Cuando su cadáver es llevado al campamento, los indios fuman una pipa de la paz como gesto conciliatorio. La simple mímesis, característica integral de la magia y el ritual, implica por su propia condición una unidad con el «objeto», un reconocimiento de la subjetividad del «objeto». Más tarde, por cierto, la palabra habría de separarse del hecho y se convertiría en la Palabra autoritaria de un dios patriarcal. La mímesis, a su vez, habría de ser reducida a una estrategia para producir conformidad y homogeneidad social. Pero la palabra bajo la forma de conjuros o de cánticos nos recuerda una sensibilidad más primordial, basada en el reconocimiento mutuo y la racionalidad compartida.

No quiero decir con todo esto que la sociedad orgánica carecía de un sentido de la particularidad. Para el animista, los osos eran osos, y no bisontes, o seres humanos. El animista discriminaba los individuos y las especies tan bien como lo hacemos nosotros, con frecuencia exhibiendo una atención por el detalle como la que se deja ver en las pinturas rupestres del Paleolítico. La abstracción represiva del oso individual en un espíritu de oso, una universalización del espíritu de los osos que niega su especificidad, es, sospecho, un posterior desarrollo en la elaboración del espíritu animista. Al poner al sujeto individual oso al servicio de formas manipuladoras de depredación humana, la generalización de esta forma marca los primeros pasos hacia la objetivización del mundo externo. Antes de que hubiera espíritus de osos, había probablemente sólo osos individuales, como lo sugiere Tylor cuando nos cuenta que «si un indio es atacado y herido por un oso, el animal se le arrojó encima por puro enojo, o quizás para vengar el daño causado a otro oso». Un oso que tiene voluntad, intencionalidad, y que conoce el enojo, no es un mero epifenómeno de un espíritu de oso; es un ser con derecho y autonomía propios.

Al abstraer el espíritu de oso de los osos individuales, al generalizar de lo particular a lo universal, y más aun, al infundirle a este proceso de abstracción un contenido mágico, estamos desarrollando

una nueva epistemología para explicar el mundo externo. Si el oso individual no es más que un epifenómeno de un espíritu animal, ahora se hace posible objetivar a la naturaleza sometiendo completamente lo particular a lo general y negando la exclusividad de lo específico y lo concreto. El énfasis de la perspectiva animista pasa así de la organización y la comunicación a la dominación y la coerción.

Este proceso intelectual probablemente ocurrió a pasos. La leyenda de Orfeo, una de las más antiguas, está basada en la idea de un espíritu guardián, antes que un amo de los animales. Orfeo hechiza al universo animal y lo lleva a la reconciliación y la armonía. Es un pacificador en un mundo brutal. De la leyenda de Orfeo, percibimos la existencia de un tiempo en el que la pacificación y la abstracción no eran procesos mutuamente excluyentes. Pero si se efectúa una pequeña alteración en la leyenda, pasamos de la imagen de un guardián de animales a la de un amo de los animales. Esta alteración es probablemente obra del hechicero, quien, como lo sugiere Ivar Paulson, corporiza a la vez al protector de las presas —el amo de sus espíritus— y al que ayuda al cazador. El hechicero entrega mágicamente al animal cazado en manos del cazador. En tanto anciano y mago profesional, establece las nuevas y cuasi-jerárquicas fronteras que subvierten la antigua perspectiva animista.

Ese sagrado proceso de generalización y clasificación llamado Razón, aparece muy tempranamente y de una forma intrincada y contradictoria: la manipulación ficticia de la naturaleza comienza con la manipulación real de la humanidad. Aunque los esfuerzos del hechicero por darle una mayor coherencia al mundo habrán de convertirse en un poder social que le confiere a la humanidad más control sobre el mundo externo, el hechicero y, más precisamente, su sucesor, el sacerdote, dividen inicialmente este mundo para manipularlo. Las mujeres, en cuanto hechiceras o sacerdotisas, ya no son inmunes a este fenómeno. En todo caso, Weston La Barre acierta al decir que los primitivos cazadores-recolectores proyectaron la estructura social del poder secular en lo supernatural tal como otros grupos lo hacen: «El calce que el mito tiene en la estructura social de una horda cazadora es exacto. El mito no anticipaba ninguna manifestación social posterior, puesto que la religión reflejaba sólo a la entonces contemporánea estructura social».

Más aun, como podemos sospecharlo, los hechiceros y los sacerdotes siempre están trabajando. No sólo generalizan y formulan, sino que regeneralizan y reformulan. Las primitivas coaliciones que éstos forman con los ancianos y los jefes guerreros, y más tarde los conflictos que presenta el surgimiento de sociedades agrícolas cada

vez más complejas, le imponen nuevos requerimientos a su ingenuidad ideológica, la cual, a su vez, conduce a nuevas generalizaciones y formulaciones. Después de su muerte, los hechiceros y los sacerdotes más renombrados son la materia prima para la creación de dioses. Se establece así un compromiso entre el animismo y la religión, uno que lleva la hechicería hacia la corporación sacerdotal. Los dioses primitivos revelan esta nueva fusión al combinar un rostro animal con un cuerpo humano o viceversa, como en los casos de la Esfinge y el Minotauro. Inexorablemente, este proceso de continua sustitución da lugar a un panteón de dioses que son íntegramente humanos, incluso en su comportamiento.

A medida que la sociedad evoluciona lentamente hacia la jerarquía y luego hacia las clases sociales, también lo hacen los dioses. En una sociedad jerárquica que todavía está saturada de tradiciones matricéntricas, la deidad principal es la Diosa Madre, que personifica la fertilidad y el suelo, los unidos dominios de la sexualidad y la horticultura. En una sociedad patricéntrica bien establecida —una que emplea al varón, sus bestias, y el arado para el cultivo de alimentos— la Diosa Madre adquiere un consorte, al que ella le va concediendo gradualmente su poder en la medida en que se va imponiendo el patriarcado. Este proceso continúa hasta cruzar el umbral de la «civilización» y llegar a las sociedades urbanas, en las que la socialización de los dioses conduce a teogonías políticas. Si la comunidad conferencia en asambleas, también lo hacen las divinidades; si el impacto que la guerra provoca en las primitivas democracias urbanas conduce al establecimiento de un supremo gobernante, también surge una divinidad suprema. Mientras el mundo está bajo el imperio de la mediación hechicera, o, más significativamente, sacerdotal, tiende a permanecer enclavado en una matriz religiosa. Ni tampoco se libera alguna vez de lo mito-poético y lo religioso, mientras el humano domina al humano. Las divisiones sociales son oscurecidas por el mito y la mitología: incluso el jefe guerrero trata de validar su status social convirtiéndose en sacerdote o en dios. Las fuerzas sociales autoritarias están hechas para parecer fuerzas naturales, como las divinidades que las personifican o parecen manipularlas.

En los lugares en que la naturaleza es tocada por las obras del cultivador de alimentos, la humanidad no tuvo obstáculos en idear dioses que son parte de la tierra y del hogar: dioses y diosas populares cuya conducta estaba a menudo determinada por las estaciones del año o la súplica humana. Guerras, catástrofes, hambrunas, y grandes desgracias tenían lugar, seguro que sí, pero sucedían en el mar-

co del orden natural. Los dioses de la Mesopotamia, por ejemplo, pueden parecer más rústicos e inquietos que los que presidían el destino del Egipto; el comportamiento del río en la primera de las regiones aludidas era menos predecible y más destructivo que el de la segunda. Por significativas que puedan ser, sin embargo, las diferencias entre las divinidades de las dos grandes civilizaciones aluvionales eran diferencias de grado, y no de clase. La naturaleza todavía era una madre nutricia que proveía cuidado y solicitud. Ella le otorgaba suculentas cosechas y cierta seguridad a la comunidad, que la reverenciaba y nunca dejaba de ofrecerle ceremonias exclusivas.

Pero contrastemos estas fértiles tierras con las áridas estepas y el desolado desierto de los beduinos. En estas regiones, la inseguridad y el conflicto entre los patriarcas guerreros y pastores en pos del agua y los rebaños son una situación crónica, y resulta fácil ver porque surgen nuevos dioses que asumen un aspecto más terrible que el de los espíritus naturales, los dioses, y las diosas de los agricultores. En estas regiones, la naturaleza se parece mucho a un puño que caprichosamente aplasta al hombre y sus rebaños. No existe el hogar en el que se pueda calentar al volver del trabajo diario: sólo el campamento nómada, con su ambiente de fugacidad. Tampoco hay campos abundantes, recorridos por ríos. Para los beduinos, sólo los cielos son azules, presididos por el sol. El ancho horizonte, cortado aquí y allá por montañas, instila un sentido de infinitud del espacio, de lo trascendental y lo extraterrenal. La mujer, corporización de la fecundidad y de una naturaleza relativamente benigna para los agricultores, no tiene valor simbólico en este áspero universo, excepto quizás como un mero recipiente para producir hijos, pastores, y guerreros. No es que sea explotada, sino que está sencillamente degradada.[4]

4 Admito que esta decripción es un «tipo ideal» weberiano. No toma en cuenta las diversas variaciones y complejidades propias de la ecología beduina o, más generalmente, pastoral. Hay un consenso general hoy en día sobre que el pastoralismo representa un desarrollo tardío, de hecho, un desvío de la sociedad agricultural, no el «estadio» intermedio entre los «estadíos» cazador y agricultor, tal como pensaron los antropólogos del siglo XIX. Por lo tanto, los valores y estructuras patriarcales posteriores están entremezclados con tradiciones matricéntricas desde los primeros días de la vida. Este hecho puede explicar la posición equívoca de las mujeres en la *Biblia* hebrea y en muchas comunidades pastorales existentes en la actualidad. Ni tampoco todas las comunidades pastorales se limitan al pastoreo. Cultivan alimentos cuando pueden, y han interactuado pacíficamente con comunidades rurales en todas las fases de la historia, tanto comerciando con ellas como pastoreando sus rebaños. Mi preocupación, aquí, es principalmente lo que es único del mundo pastoral, no lo que éste comparte con las muchas comunidades hortícolas y agrícolas que habían de ser objeto de invasiones pastorales.

Estos nómadas pastorales, separados de la agricultura por cambios climáticos o por problemas poblacionales, son un pueblo errante e infatigable. Están condenados por los dioses que aún perduran entre ellos a vagar como fantasmas de un Edén perdido. Como pastores, viven principalmente entre animales domésticos, cada uno de los cuales es un bien comercial; el solo número de animales que posee el patriarca es índice de su riqueza y su prestigio. El poder y la fortuna pueden ser determinados con exactitud numérica: por el tamaño de la manada y el número de hijos. De esta gente —históricamente, los hebreos, que articulan la sensibilidad pastoral *par excellence*— surgirán una nueva epistemología del poder y una nueva divinidad, basadas ambas en la bruta expresión de la voluntad masculina y la cruel negación de la naturaleza. Según lo notaron H. y H.A. Frankfort:

«La premisa dominante del pensamiento hebreo es la absoluta trascendencia de Dios. Yahvé no está en la naturaleza, ni la tierra ni el sol ni el cielo son divinos; hasta los más potentes fenómenos naturales no son sino reflejos de la grandeza de Dios. Ni siquiera es posible nombrar a Dios ... El es sagrado. Eso significa que él es sui generis ... Bien se ha señalado que el monoteísmo de los hebreos es un correlato de su insistencia en la incondicionada naturaleza de Dios. Sólo un Dios que trasciende todo fenómeno, que no está condicionado por modo alguno de manifestación, sólo un Dios incalificado puede ser la base única de toda existencia.»

Detrás de tales cosmogonías yace la dialéctica de una contradictoria racionalidad, a la vez liberadora y represiva: razón enclavada en el mito. Sin lugar a dudas, están siendo ejercitados verdaderos poderes intelectuales, se están auto-realizando con materiales mitopoéticos. La graduación que el pensamiento animista hace del individuo a la especie, de los osos a los «espíritus de osos» es obviamente un paso preliminar a la concepción de las fuerzas naturales como humanamente divinas. Las divinidades son una evidencia sutil de la presencia de la humanidad en la naturaleza como una fuerza natural por derecho propio.

Es tentador, en este punto, el ver a las estepas y especialmente al desierto como medioambientes dominadores que sometieron la humanidad a la naturaleza, y ver a los beduinos como sumergidos en una amarga «lucha» con la naturaleza. No obstante, tal imagen sería muy simplista. Para el beduino, la severidad del árido mundo del nómada solía ser vista como una fuente de purificación, de libertad moral y personal. Para los grandes profetas hebreos, muy especialmente figuras de la talla de Amos, el desierto era sobre todo la

tierra a la que uno retornaba para encontrar la fuerza de carácter y la probidad moral necesarias para combatir la injusticia. De aquí la nobleza imputada al pastor, quien, vagando con sus rebaños y abandonado a sus propios pensamientos, estaba más cerca de la divinidad que el que cultivaba alimentos. Su contacto con el desierto lo imbuía de un sentido de la rectitud. La importancia de la contribución semita a nuestra sensibilidad occidental no yace simplemente en el tono patriarcal que le dio a las ya existentes jerarquías de las sociedades agrícolas, contribución que he subrayado aquí por propósitos heurísticos. También yace en la probidad moral y en la mentalidad trascendental que generalizaron la imagen concreta de la naturaleza vigente entre los pueblos campesinos en una supernaturaleza que era tan intelectual como intencionada.

Desde los hebreos, la religión exhibe una creciente tendencia a abstraer, a clasificar, y a sistematizar. Por todas sus obvias contradicciones, la *Biblia* es un relato notablemente coherente de la evolución humana hacia la sociedad. Incluso en la desvalorización que los hebreos hacen de los fenómenos naturales, tenemos una ruptura con el pensamiento mito-poético en cuanto tal, una ruptura con los fenómenos como fantasías, una voluntad de tratar la vida en términos realistas e históricos. La historia social, como la Voluntad de Dios, reemplaza a la historia natural como la cosmogonía de espíritus, demonios, y seres divinos. Los hebreos, como lo han destacado los Frankfort:

«... no propugnaron una teoría especulativa, sino una enseñanza revolucionaria y dinámica. La doctrina de un Dios único, incondicional, y trascendente, descartaba valores tradicionales, proclamaba valores nuevos, y postulaba una significación metafísica para la Historia y los actos del hombre.»

El destino del hombre pasa a ocupar el centro del escenario intelectual: es su destino y el de sus especies, aun bajo la forma del «pueblo elegido», lo que constituye un tema central en la *Biblia* hebrea.

Pero una racionalidad antitética penetra esta «enseñanza revolucionaria y dinámica». Con los hebreos, la epistemología del poder se transforma por sí sola en una concepción trascendental del orden. La dominación se vuelve sui generis: divide lo indivisible por mandato. Tan sólo relegar el Yahvé hebreo a un derecho de propiedad monoteísta de la naturaleza o incluso a las divinidades humanas que poblaban el mundo pagano es una simplificación. En realidad, tales intentos habían estado rondando durante siglos antes de que el judaísmo adquiriera importancia al pasar a ser, en su versión cristiana, una religión mundial. Ni eran los hebreos el único pueblo que se consideraba elegido; este es un arcaísmo tribal que la mayoría de los pueblos simbolizan en su nomenclatura cuando se describen a sí mismos como «la gente» y a los otros, como «extranjeros» o «bárbaros».

Lo que hace a la *Biblia* hebrea única es que es auto-derivativa: la Voluntad de Dios, por así decirlo, es Dios. Ninguna cosmogonía, ni moralidad, ni racionalidad, son necesarias para explicarlo, y el deber del hombre es obedecer sin cuestionamientos. Cuando Moisés se encuentra con Yahvé y le pregunta su nombre, la respuesta es una imprecación: «Yo soy el que soy». Y luego: «Yo he descendido hasta ti». Lo que Moisés enfrenta no es tan sólo un Dios único o celoso; es un Dios sin nombre, cuya trascendencia lo cierra a todo otro ser más allá de su propia existencia. Lo concreto se vuelve ahora completamente el mero producto de lo universal; el principio por el cual el animismo y las primitivas cosmogonías iban desde lo particular a lo general, ha sido revertido totalmente. El orden de cosas no surge de la naturaleza y va hacia la supernaturaleza, sino todo lo contrario.

Característicamente, la noción bíblica de la creación «no es una cosmogonía especulativa», observa Rudolph Bultmann, «sino una confesión de fe en Dios como Señor. El mundo le pertenece y él lo sostiene con su poder». Este mundo está ahora atravesado por la jerarquía, por el gobernante y el gobernado, por sobre los cuales se rige la abstracción sin nombre, el Señor. El hombre, a los ojos del Señor, es una criatura abyecta; sin embargo, ante nuestros ojos, es un jerarca por derecho propio. Pues el Señor ordena que No será «temido» por «todas las bestias de la tierra», por «todas las aves del cielo», y por «todo lo que se mueve sobre la tierra y ... todos los peces del mar». La comunicación que el animista logra mágicamente con el animal cazado, primero como ser individual y más tarde como un epifenómeno de un espíritu, no se convierte en «miedo». Que los animales puedan sentir «miedo» les concede todavía su subjetividad —sentimiento que, irónicamente, comparten con la gente que tiene «miedo de Dios»—, pero se trata de una subjetividad colocada bajo la dominación humana.

Igual de importante, la gente también es atrapada en una red de dominación humana. El poder bíblico es el maná que todos los amos pueden usar en contra de sus esclavos: gobernante contra gobernado, hombre contra mujer, ancianos contra jóvenes. A partir de ésto, no tenemos ya dificultad alguna en comprender por qué la *Biblia* hebrea se vuelve un documento universalizado: el supremo có-

digo del Estado, la escuela, el trabajo, la política, y la familia. Es un maná que ha adquirido adornos metafísicos que lo vuelven virtualmente invulnerable a la incredulidad que un mundo cada vez más secularizado les tiene a un jefe guerrero, un rey divino, y un patriarca doméstico. «El pensamiento hebreo no superó del todo al pensamiento mito-poético», aseguran los Frankfort. «De hecho, creó un nuevo mito: el mito de la Voluntad de Dios». Empero, en los mandamientos de Yahvé hay algo más que un simple mito. Detrás de las historias y los episodios que narra la *Biblia* se esconde un apriorismo filosófico que liga la soberanía humana al comportamiento agresivo. La perpetuación de la jerarquía, en efecto, aparece como una cuestión de supervivencia humana enfrentada a fuerzas inexorables.

La Voluntad de Yahvé completa la creciente separación entre sujeto y objeto. Más significativamente, su voluntad dividió a los dos no simplemente como elementos particulares de una totalidad, sino antagonísticamente: el objeto es sometido al sujeto. Ambos son divididos como opuestos que suponen una negación de lo concreto, lo específico, y lo corporal, en favor de lo abstracto, lo universal, y lo mental. El espíritu puede ser opuesto ahora a la realidad, el intelecto al sentimiento, la sociedad a la naturaleza, el hombre a la mujer, y una persona a otra, porque el orden de cosas expresado por el «yo soy» de Yahvé así lo ha dispuesto. Uno ya no tiene que invocar la costumbre, la ley, o la teoría para explicar este orden; la trascendental Voluntad de Dios —un Dios que es sui generis— rige los designios. Cuestionar su omnipotencia no le compete al hombre.

Esta separación religiosa del orden mundial en términos de soberanía antes que de complementareidad, había de servir muy bien a sus acólitos. A las emergentes clases gobernantes y al Estado le proveyó una ideología de obediencia ciega, de gobierno por mandato y los poderes de la retribución supernatural. Y esta demoledora transformación no se había logrado invocando a la naturaleza y sus divinidades —el «espíritu del oso», las divinidades mitad humanas, mitad animal del Egipto, o las irascibles divinidades antropomórficas de Sumeria y Grecia— sino invocando una supernaturaleza descorporeizada, abstracta, y sin nombre, que permitió la codificación de la creencia sin los límites de la realidad empírica. El desértico paisaje de los beduinos agudizó esta ideología, pero no la formó, pues el «pacto beduino» tiende a desnudar sus demandas políticas de soberanía irrestricta. En verdad, es dudoso que una ideología tan exigente de sometimiento y obediencia por parte de los patriarcas, así como de sus esposas y niños, pueda haber provenido de unos pobres beduinos a punto de adoptar una forma de vida agrícola. Esta ideo-

logía fue evidentemente pergeñada por sacerdotes y comandantes militares, por duros legisladores y soldados espartanos tan claramente representados en la figura de un Moisés. El hecho de que el Señor le exija a Moisés que tenga por vivienda una tienda de pelo de cabra sugiere que la ideología, en la primera parte de la *Biblia*, fue formulada cuando las tribus hebreas confederadas se abrían paso hacia Canan. Luego, después de la conquista de la tierra, se elaboró un documento ético muy humanista y sumamente idealista.[5]

Con los griegos, la epistemología del poder es transmutada de un principio moral, basado en la fe, a un principio ético, basado en la razón. Si bien el pensamiento mito-poético nunca está ausente en el legado cultural helénico, o asume una forma muy intelectualizada, o es regido por la mente, o nous. El dominio griego de la razón no se centra en una supernaturaleza; su lugar auténtico es la *polis*, la asi-llamada ciudad-Estado.

Como el clan patriarcal semítico, la *polis* también está parcialmente moldeada por un medio-ambiente restrictivo: montañas que estimulan la autonomía comunal y el virtuosismo personal aplicado a casi todas las tareas, desde la agricultura y la metalurgia hasta la guerra. La palabra «amateur» es latina, pero refleja acertadamente la predisposición helénica a un modesto grado de competencia en todos los campos, en pos de equilibrio y auto-suficiencia (*autarkeia*), que tan característicamente ha signado a las comunidades montañesas en el pasado y ha inmerso en sus habitantes la auto-confianza, el carácter, la dureza, y un espíritu amante de la libertad. Para tales pue-

5 Irónicamente, los valores beduinos de la *Biblia* hebrea, moralmente exigentes y antinaturalistas, jugaron un papel más formativo en el Nuevo Testamento que en el Antiguo, a pesar del amor cristiano. En el período inmediatamente anterior al surgimiento del Imperio Romano, el judaísmo adquirió un carácter altamente ético. Los profetas hebreos, especialmente Amos, le infundieron un compromiso con la justicia y un desprecio de la tiranía tan fuerte que los antiguos judíos no dejaban de levantarse en contra de los romanos, lo que condujo finalmente a la destrucción de Judea como Nación. En tiempos de Jesús, los fariseos habían reelaborado el Código Deuteronómico, haciéndolo uno de los códigos más humanos en el mundo antiguo. La *lex talionis mosaica*, con su exigencia del «ojo por ojo», había sido reemplazada por una compensación monetaria; el castigo corporal estaba muy restringido; el uso de ordalías para determinar el adulterio femenino fue abolido; finalmente, tanto los deudores como los esclavos eran tratados con un grado de consideración inusitado para la época. Como lo indica *La Revolución en Judea*, de Hyam Maccoby (New York: Taplinger Publishing Co., 1980), la transición del judaísmo al cristianismo fue torpe y casi cínicamente reescrita por los autores helénicos de los Evangelios. De acuerdo con Maccoby, estos autores distorsionaron hasta lo imposible los objetivos nacionalistas de Jesús, las ideas éticas de sus seguidores nazarenos, y el mensaje activista de la Iglesia de Jerusalén encabezado por Jaime, primo hermano de Jesús.

blos, la independencia de espíritu tendía a ser un fin en sí mismo, aunque su aislamiento también podía dar lugar a un localismo adverso a cualquier ensanchamiento de la perspectiva.

El intelectualismo helénico estaba ubicado primariamente en las *poleis* costeras o de islas, donde se mantenía un raro equilibrio entre el espíritu libre de sus orígenes montañeses y el espíritu cosmopolita de sus contactos marítimos. En el seno de estas *poleis*, más específicamente la ateniense, surgió un nuevo dualismo: el hogar, u *oikos*, y el *ágora* (un mercado que, con el tiempo, se transformó en un variado centro civil), se contrapusieron uno contra otro. El *gora*, o más generalmente la *polis* misma, «era la esfera de la libertad», como lo destacó Hannah Arendt, haciéndose eco de la *Política* de Aristóteles. En la medida en que hogar y *polis* estaban interrelacionados, era obvio que el dominio de las necesidades de la vida en el plano doméstico fuera la condición para la libertad de la *polis*. Lo que todos los filósofos griegos, no importa cuán opuestos estuvieran a la *polis*, tomaron por dado es que la libertad está exclusivamente localizada en el dominio político, que la necesidad es primariamente un fenómeno pre-político, propio de la organización doméstica, y que la fuerza y la violencia son justificadas en esta esfera porque son la única forma de dominar a la necesidad —por ejemplo, gobernando esclavos— y ser libre. Dado que todos los seres humanos son sujetos pasibles de necesidad, están facultados para usar la violencia en contra de otros; la violencia es el acto pre-político de liberarse a uno mismo de la necesidad en pos de la libertad.

Este dualismo epistemológico entre necesidad y libertad, dualismo ajeno al pensamiento monístico hebreo, se apoyaba en presunciones sobre la naturaleza, el trabajo, la individualidad, la razón, la mujer, la libertad, y la técnica tan demoledoras que sería preciso otro libro para tratarlas adecuadamente. Ofrezco aquí, pues, un examen resumido de algunas de estas presunciones, en especial el legado occidental de la dominación, y dejo sus implicaciones para un estudio posterior.

Para comenzar, la racionalidad griega no propició del todo una negación de la naturaleza. Una naturaleza sojuzgada por el hombre, especialmente los prolijos campos del agricultor y los sagrados bosquecillos de los dioses, era una ambición placentera. Los campos y bosques eran refrescantes para el ojo y el espíritu. La naturaleza, de esta forma, estaba impregnada por la razón y era esculpida por la creatividad humana. Lo que los griegos verdaderamente temían y resistían era una naturaleza salvaje, indomable (como lo destacó Havelock Ellis), es decir, una naturaleza bárbara. La naturaleza salvaje

no era meramente pre-política: estaba más allá del dominio del orden. La noción griega de la dominación de la naturaleza por el hombre —una noción no menos real que la moderna— no podía encontrar estabilidad y significado allí. Para la mente griega, la *polis*, que incluía a sus fértiles alrededores, libraba una constante batalla contra el incontrolable mundo natural. Dentro de su perímetro, la *polis* creaba un espacio no sólo para el discurso, la racionalidad, y la «buena vida», sino incluso para el *oikos*, que al menos tenía su propio dominio de orden, por más pre-político que fuera. Apuntalando la supremacía de la *polis* por sobre el *oikos*, había un dualismo más universal, la supremacía del orden o *kosmos* por sobre la disolución o caos. Toda la filosofía de la naturaleza griega tomó estas coordenadas intelectuales —especialmente en lo referido a la coherencia de la *polis* en desmedro de las fuerzas de la incoherencia— como puntos de referencia básicos. El amor por la naturaleza salvaje habrá de venir más tarde, con la Edad Media europea.

Por todo esto, el racionalismo griego no denigró ni al trabajo ni a la materialidad. En efecto, el hacendado ateniense, el *hoplita* que como granjero-ciudadano constituía la médula militar de la democracia, trabajaba codo a codo con los ayudantes y los esclavos que podía mantener. A menudo, padecía junto a ellos idénticas condiciones de vida. El amor griego por el cuerpo humano, el atletismo, y el físico es proverbial. Lo que el racionalismo griego denigraba profundamente —y estamos hablando de sus élites— era el trabajo asociado con el comercio y la búsqueda de ganancia. Pues en el mercado moraban las fuerzas que amenazaban con socavar el ideal helénico de auto-suficiencia, equilibrio, y límite: o sea, el *kosmos* que podía ser minado tan fácilmente por el caos cuando la vigilancia de la razón se distraía.

En un párrafo ampliamente citado, Aristóteles manifestó este temor con una claridad típica de los griegos:

«Hay personas que creen que el objeto de la administración hogareña es adquirir riqueza y la sola idea de sus vidas es que deben tener cada vez más dinero, y a toda costa no perderlo. El origen de esto es que los hombres se preocupan sólo por vivir, y no por vivir bien; y, como sus deseos son ilimitados, ellos también desean que sus gratificaciones también lo sean.»

Para Aristóteles, la amenaza de lo ilimitado yace no sólo en el desequilibrio y la dependencia, sino también en la subversión de la forma, sin la cual la identidad se disuelve y lo significativo es suplantado por lo insignificante.

Por lo tanto, más que el equilibrio, lo que los griegos buscaban era una organización metódica de las dualidades que ellos mismos habían introducido en la tradición intelectual occidental: la dualidad entre naturaleza y sociedad, trabajo y tiempo libre, sensualidad e intelecto, individuo y comunidad. Las dualidades existían y adquirían significado sólo porque existían contrapuntísticamente, cada una en oposición y a la vez en conjunción con la otra. La razón había de reconocer y ajustar esta tensión, dándole prioridad epistemológica y social a ambos términos. Incluso la *polis*, concebida como el dominio de la libertad, estaba continuamente aquejada por el problema de si la comunidad sería capaz de mantener una paridad entre el interés colectivo y el individual. «En la ideología ateniense, el Estado era superior y antecedente a sus ciudadanos», observa Max Horkheimer. Como resultó, al menos por un breve periodo de tiempo:

«Este predominio de la polis ***facilitó, en vez de obstruir, el ascenso del individuo: efectuó un equilibrio entre el Estado y sus miembros, entre la libertad individual y el bienestar común, perfecta y elocuentemente ilustrado en la*** Oración Fúnebre ***de Pericles.»***

Pero en la mente helénica, el orden siempre tenía que resistir el desorden, el kosmos tenía que resistir al caos. Esta imagen es esencial para lograr alguna comprensión de cómo los griegos —y toda clase gobernante europea que sucedió a la caída de la *polis*— pensaban acerca de la condición humana. A pesar de su gusto por el equilibrio, la nota predominante del pensamiento helénico siempre era una organización jerárquica de la realidad. Siempre se la manifestaba en términos racionales y seculares, pero no podemos olvidar que el caos poseía una sustancialidad muy mundana y terrenal, en la forma de una gran población de esclavos, extranjeros, mujeres y «libertos»[6] potencialmente ingobernados que estaban situados en un status inferior dentro de la *polis* o que no tenían ningún *status*.

Los principales arquitectos de la epistemología jerárquica griega —Platón y Aristóteles— tenían un largo linaje filosófico, enraizado en la filosofía de la naturaleza pre-socrática. ¿Cómo dar cuenta de la dominación de prácticamente la mitad de la *polis*, de sus mujeres, y de un gran número de esclavos? ¿Cómo negarles los derechos civiles y políticos a los residentes extranjeros y a los *libertos* que literalmente infestaban la *polis* y proveían los servicios diarios más esenciales?

6 Liberto: esclavo a quien se le ha dado libertad respecto de su dueño (N. de E.).

Estas preguntas tenían que ser contestadas de un modo racional, sin recurrir a mitos que le abrieran la puerta al caos y a su turbio pasado.

Tanto para Platón como para Aristóteles, una respuesta racional requería objetividad intelectual, no la revelación divina y la voluntad deificada del pensamiento social hebreo. La noción de la igualdad humana (que la *Biblia* no excluye y que de hecho sus más grandes profetas destacaban) debía ser refutada con basamentos naturalistas, una naturaleza racional y ordenada que la mente griega pudiera aceptar. En esto, Platón y Aristóteles coincidieron. Pero no se ponían de acuerdo sobre el lugar de esta naturaleza, en el cual las diferencias entre la gente pudieran ser estratificadas en sistemas de mandato y obediencia.

La estrategia de Platón fue, de muchas formas, la más atávica: las diferencias en las capacidades y los desempeños individuales provienen de diferencias en el alma. Los pocos que están capacitados para gobernar —los guardianes en la idealizada sociedad de Platón, mal llamada *La República*— nacen con almas «de oro» y «de plata». Los de las almas «de oro» están destinados por sus innatas cualidades espirituales a ser los gobernantes-filósofos de la *polis*; los de las almas «de plata», sus guerreros. Los dos son entrenados de la misma forma, en un régimen riguroso que estimula el atletismo, la distribución comunal de todas las posesiones y medios de vida —una solidaridad familiar que hace del estrato entero un gran *oikos*— y una espartana negación de los lujos y el confort. Más tarde, las almas «de oro» y las «de plata» son separadas funcionalmente: las primeras, para desarrollar sus cualidades intelectuales y teóricas; las segundas, para elaborar su capacidad para cumplir responsabilidades prácticas, generalmente militares.

El resto de la población —granjeros, artesanos, y mercaderes, que poseen almas «de bronce» o «de hierro»— casi no son mencionados. Aparentemente, gozarán de vidas más seguras gracias a sus guardianes. Pero sus formas de vida no parecen ser muy distintas a las de los plebeyos. *La República* es por lo tanto en esencia autoritaria, y en algunos aspectos, totalitaria. Los gobernantes-filósofos son libres de mentirle descaradamente («noblemente», según Platón) al pueblo entero, en aras del interés social, purgando así a la *polis* de libros e ideas «innobles». En esto, Platón incluye expresamente a la poesía homérica y probablemente a los dramas contemporáneos, a los que veía como degradantes por la imagen que los dioses podían llegar a tener de la humanidad.

Por otro lado, las mujeres del estrato guardián gozan de una igualdad completa e irrestricta con los hombres. Platón, habiendo desplazado al *oikos* de la vida de la clase gobernante y habiéndolo sustituído por una forma de comunismo doméstico, ha transferido el dominio de la necesidad de lo pre-político, a los hombros de los plebeyos. Con lógica irrefutable, no ve motivo por el cual las mujeres del estrato guardián sean tratadas de modo distinto a los hombres. Por lo tanto, todo lo que limita sus actividades —sean éstas la guerra, el deporte, la educación, o la filosofía— son sus habilidades físicas. Pueden ser gobernantes-filósofos, no menos que los hombres de estatura intelectual. Ni tampoco las almas «de oro» o «de plata» que «mutan» —por así decirlo— de entre los plebeyos, han de ser detenidas y obstruidas de acceder al estrato guardián. Idénticamente, las almas «de bronce» o «de hierro» que aparecen entre los niños de los guardianes han de ser sustraídas del estrato gobernante y ubicadas entre los plebeyos.[7]

A pesar de todos los elogios que *La República* recibió con el correr de los siglos, no es una utopía, una visión de una sociedad comunista, o una democracia (en cualquier sentido del término). Es una forma ideal, un *eidos*, en el mundo metafísico de formas de Platón. Lo que debe ser destacado aquí, es que la racionalidad de Platón es cruda, cínicamente jerárquica. La *polis*, si había de sobrevivir desde el punto de vista de Platón, debía entregarse a la «crueldad de la razón», por así decirlo, y seguir la lógica de la dominación. Sin jerarquía y dominación, no puede haber *kosmos*, no puede haber orden. Los griegos —única preocupación de Platón— deben alterar drásticamente la *polis*, basándose en una epistemología represiva.

Para Aristóteles, el idealismo racionalista de *La República* está mal situado. Su pureza teórica lo separa de la categoría aristotélica de razón práctica, a la cual pertenece la formulación de una *polis* racional. En este punto, Aristóteles discrepa con la «crueldad de la razón» de Platón, que diluye los problemas pragmáticos del ordenamiento de la *polis*. Su *Política* conlleva una severa crítica de la *polis* ideal en sí, incluyendo a la de Platón y a las de sus predecesores. Quizás ninguna otra obra haya ejercido tanta influencia en el pensamiento social occidental. Lo que importa para nosotros es la intensa crítica de Aristóteles hacia las diversas estrategias. La razón debe exorcisar sus propios mitos, especialmente el idealismo de Platón y

7 La teoría tripartita de las almas de Platón no acabó en *La República*. Apareció de nuevo en teorías gnósticas muy radicales y en herejías cristianas de la Edad Media y de la Reforma. Ver capítulos 7 y 8.

su proclividad a apartarse de los problemas prácticos de la administración y la reconstrucción social.

Las principales preocupaciones de la *Política* de Aristóteles son claramente las de su época: la esclavitud, la ciudadanía, y la clasificación racional de *poleis* que valida la elección de una por sobre la otra, sin olvidar que la razón debe estar moldeada por la ética y por el deseo racional de llevar una «buena vida», no sólo en el aspecto material. La obra establece con claridad una base racional para la esclavitud y el patriarcado, y una meritocracia política como auténtico escenario para la ciudadanía. Para Aristóteles, a los griegos les ha sido concedido gobernar, por la geografía, el clima, y sus innatas cualidades intelectuales, no sólo a los bárbaros, sino también a los esclavos y las mujeres, los cuales son «pre-políticos» y se benefician profundamente con las «superiores» facultades mentales de sus amos varones. Dada la racionalidad «inferior» de la mujer y el esclavo, su inhabilidad para formular políticas y comportamientos significativos, es obvio que se benefician con la racionalidad «superior» de aquellos, y con su capacidad para dirigirlos y gobernar sus conductas irracionales. La esclavitud y el patriarcado, en efecto, son vistas como dones de la razón, no como cadenas.

A pesar de sus diferencias, Platón y Aristóteles elaboraron teorías sociales con una consistencia y una lógica que les deben haber parecido impecables a sus sucesores. Y ambos echaron no sólo las raíces de una filosofía social racional, sino que establecieron una tradición epistemológica represiva que recorre eras enteras del pensamiento occidental. Numerosas sociobiologías habían de inspirarse en las teorías platónicas y neo-platónicas. La teoría aristotélica había de adquirir a su vez una trascendencia increíble, que alcanza hasta la teología tomista[8] y, a pesar de su severa orientación clasista, al «socialismo científico».

Pero lo más importante es que estos dos pensadores, y en realidad todo el pensamiento helénico, universalizaron la jerarquía como algo racional, quizás democrática cuando era posible, a menudo totalitaria si era necesaria. Con su sola existencia, la *polis* creó una nueva tradición en las nociones occidentales de ciudadanía y les impartió una secularidad sin precedentes, que le dio sus verdaderas bases al pensamiento social moderno. También creó los puntos que habrían de bloquear a la mente y la praxis occidental en los siglos venideros, y una mentalidad agudamente represiva para tratarlos.

8 Sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino. Llegó a ser durante siglos la filosofía preferida por la iglesia católica de Roma.

Para mejor o para peor, no estamos en absoluto libres de la lógica, la universalidad, y la inocencia de este legado. Fertilizada con el pensamiento hebreo, la intelectualizada europea nació en Atenas y se abrió paso a lo largo de los siglos hasta, nos guste o no, tenernos como sus actuales herederos.

Las mentalidades hebrea y helénica eran similares en lo que se refiere a su firme compromiso con relaciones jerárquicas estructuradas en la fe o en la racionalidad. Objetivamente, hemos hecho un largo camino desde la astucia de la corporación sacerdotal al volver los valores del clan en contra de la sociedad orgánica; desde el ascenso de los jefes guerreros en lo referido a la expansión de la esfera civil del varón; desde la desintegración de una economía comunal en una señorial; y por último, desde el surgimiento de la ciudad como el escenario de la disolución de las relaciones de parentesco y del pacto de sangre en favor de la ciudadanía, los intereses de clase, y el Estado. Ya hemos visto cómo la voluntad trascendental de Yahvé y los elementos racionales de la epistemología helénica han estructurado las diferencias de acuerdo a criterios de antagonismo, violando el sentido de complementareidad y la interpretación de la realidad concreta con miras conciliatorias propias del animista.

El legado de la dominación se desarrolla así como una manipulación de instituciones y sensibilidades primitivas, a menudo como meros desplazamientos de énfasis en la realidad social y en la sensibilidad personal. La abstracción y la generalización, ya sean como fe o como razón, son usadas no para lograr una totalidad, sino para producir un antagonismo divisorio en los dominios objetivo y subjetivo. Otras epistemologías posibles que podrían haber favorecido una «mayor apertura a la percepción», para usar las palabras de Alvin Gouldner, han sido ignoradas en favor de «valores centrados en el dominio y el control». Este desarrollo innecesariamente divisorio puede ser visto como una traición de la sociedad y la sensibilidad a lo que la mente occiental ha proclamado «la Historia de la humanidad». Ahora que estamos empezando a recoger la terrible cosecha de esta traición, debemos desafiar a esa Historia.

Pero la historia de esta traición no culmina con estos cambios subjetivos e institucionales. Se ahonda en el seno de la psique, internalizando la jerarquía y la dominación como características eternas de la naturaleza humana. Se precisa más que la Voluntad de Yahvé y la racionalidad antigua para asegurar que el gobierno se vuelva una característica integral del sí. Esta característica no sólo supone el apego de la humanidad a una auto-represión por medio de la fe y

la razón; también debe vigilarse a sí misma internamente, adquiriendo un auto-regulador «principio de realidad» (para usar palabras de Freud) basado en la culpa y en el renunciamiento. Sólo entonces los gobernados pueden ser del todo cómplices de su opresión y explotación, forjando dentro de ellos mismos el Estado que manda más por el poder de la «voz interior» del arrepentimiento que por el poder de la violencia física movilizada.

Ni Freud ni Marx nos han ayudado a comprender íntegramente este proceso. Cada uno a su modo ha absuelto a la «civilización», específicamente a su forma occidental, de su culpa en la formulación de un principio de realidad basado en el gobierno. Al hacer de la auto-represión (Freud) y la auto-disciplina (Marx) el castigo histórico para lograr el control de la naturaleza —y en definitiva la visión de Freud, no menos que la de Marx, se refiere precisamente a este proyecto social victoriano—, ellos han hecho de la dominación una fase o momento indispensable en la dialéctica de la «civilización». Ya sea como sublimación o como producción, el auto-dominio de la humanidad persiste como una precondición del desarrollo social.

Términos tales como represión, renunciamiento, y disciplina, usados en su típico sentido psicológico, han sido con demasiada frecuencia eufemismos de opresión, explotación, e indefensión. Y han sido ligados a «propósitos históricos» que nunca han servido a los fines de la «civilización», sean los que fueren, sino simple y sencillamente al engrandecimiento y al poder de elites y clases gobernantes. De manera intensa, el cuerpo teórico de Marx y Freud empaña y oculta el grado en el cual tales intentos de manipular el sí son en verdad extensiones de los intereses de clases. Pero ahora se está haciendo patente que estos intereses están forjando una psique apática, culposa, menos voluntariosa, que sirve no al estímulo del desarrollo social, sino a su subversión. El dominio del hombre por el hombre, tanto interna como externamente, ha comenzado a carcomer al sí. Al darle un carácter cada vez más inorgánico a la personalidad, el sí se ha ido pulverizando. En términos de la personalidad contemporánea, poco hay para moldear o formar. La «civilización» está «avanzando», no tanto montada en la espalda de la humanidad, sino sin ella.

Más recientemente, la sociobiología ha provisto su propio reforzamiento de este «paradigma» freudo-marxista. La noción de que el cerebro humano, como producto de la evolución biológica, contiene componentes «superiores» y más complejos que deben modificar o reprimir los brutos impulsos del cerebro «inferior» y «animal» para evitar el desorden comportamental y social, es netamente ideológica. Su origen en el dualismo helénico es obvio. El que tengamos cere-

bros estratificados que desempeñan muchas funciones impensadamente suena a neurología. Pero imputarle a ciertas capas específicas, funciones sociales que están a favor de intereses jerárquicos y clasistas; crear un término tan abarcativo como el de «civilización», que incorpora estos intereses a una biología de la mente; y, finalmente, fomentar una objetivación victoriana del trabajo, el renunciamiento, la culpa, la sublimación, y la disciplina, al servicio de la producción industrial y de excedentes ventajosos; todo esto equivale a enclavar los lemas de la Voluntad de Yahvé y de la racionalidad represora helénica en la evolución y en la anatomía.

Para que este desarrollo ideológico se nos haga más claro, retornemos a ciertas suposiciones que están construidas como categorías psicoanalíticas, y veamos cómo se comportan ante una mirada antropológica. ¿Al hablar de las sociedades orgánicas, tiene algún sentido decir que la vida social crea un «principio de realidad» represivo, que la necesidad de actividad productiva exige la postergación del placer y la satisfacción inmediatos, que el juego debe ceder ante el trabajo y la libertad completa ante las restricciones sociales que hacen a la seguridad? ¿O que, en términos más fundamentales, el renunciamiento es una característica inherente a la vida societaria y que la culpa es la restricción que la sociedad le impone al individuo para prevenir la transgresión de sus reglas y usos?

Admito que estas preguntas simplifican enormemente el rol que el freudianismo y el freudo-marxismo le asignan a la racionalidad represiva. Sin embargo, es precisamente en los niveles en los que los argumentos psicoanalíticos están más simplificados que encontramos las diferencias más importantes entre las sociedades orgánicas y las jerárquicas. Quizás la mejor respuesta general que se le podría dar a todas estas cuestiones es esta: hay poco que reprimir o a lo que renunciar cuando es poco lo que se ha formado. Los agudos instintos que los psicólogos del pasado le atribuyeron a la naturaleza humana son considerados hoy en día puras tonterías. La naturaleza humana sí existe, pero al parecer consiste de proclividades y potencialidades que se definen progresivamente por la acción de las necesidades sociales. El instinto sexual se transforma en un objeto de represión cuando la sociedad lo sobreestimula y consecuentemente frustra lo que ha exagerado, o, por supuesto, cuando la sociedad bloquea la adecuada satisfacción de las necesidades biosexuales mínimas. Incluso el placer, concebido como la satisfacción del deseo o como un amplio «principio» (para seguir con la nomenclatura freudiana), está socialmente condicionado. Si la gratificación

inmediata es frustrada por el mundo natural en sí mismo, no se necesita ningún aparato renunciatorio para «reprimir» esta «necesidad». La «necesidad», si es que existe, simplemente no puede ser satisfecha, y lo que es más humano de la naturaleza humana es que los seres humanos pueden conocer este crudo hecho.

En las sociedades orgánicas, la vida social se aproxima más o menos a este estado de cosas. La naturaleza generalmente le impone condiciones tan restrictivas a la conducta humana que los límites sociales con que se topa el individuo son casi congruentes con aquellos creados por el mundo natural. El «super-yo» y el «yo» —para usar categorías freudianas— formados por el niño, parecen ser (como de hecho lo suelen ser) los productos de las limitaciones naturales transmutadas en relaciones sociales. La aguda tensión entre el niño y sus padres y entre el individuo y la sociedad, que la represión presupone, es atenuada por el hecho de que el mundo natural forma la matriz del mundo social y le pone límites a su desarrollo. Dicho de un modo freudiano: el «principio del placer» es formado por el «principio de realidad». Los dos sencillamente no son distinguibles uno del otro, dado que no están en el marco de sociedades jerárquicas y clasistas. Por lo tanto, casi no existen como principios separados, y el antagonismo entre ellos es prácticamente insignificante. La sensibilidad receptiva, tan característica de la sociedad orgánica, tiene todavía que ser subvertida por la actitud exigente y agresiva que le provee a la «civilización» su razonamiento a favor de una razón y unas instituciones represivas.

De forma acorde, las sociedades orgánicas no hacen los juicios morales que nosotros hacemos constantemente contra las transgresiones de nuestras reglas sociales. En el mundo prealfabetizado, las culturas normalmente se preocupan por los efectos objetivos de un crimen y por si éstos son convenientemente corregidos, no por el *status* subjetivo en una escala de «bueno» o «malo». «A juzgar por ciertos datos provenientes de Africa, un crimen es allí siempre un daño hecho a la sociedad y que ha sido detectado», anota Paul Radin. «Un daño cometido con plena conciencia de tal pero que no ha sido detectado es simplemente un hecho sin consecuencias sociales». Mientras que puede haber una dimensión «espiritual» en el «estado anímico del criminal», no hay «sentimiento del pecado en el sentido hebreo-cristianno del término». Todo lo que la sociedad le exige al criminal es que él o ella reconozca que se ha cometido una ofensa contra la armonía de la comunidad. Si la ofensa es subsanada, el acto queda sin marca. «Este, en realidad, es el mejor y más efectivo método contra la criminalidad», subraya Radin con un carcterístico

fervor utilitario. Y prosigue refiriendo que cuando a un bantú se le pregunta:

«... si se arrepintió cuando cometió algún crimen y el nativo contesta "no, no se había descubierto", la respuesta no implica cinismo ni depravación moral. No había ocurrido ninguna perturbación de la armonía de la vida comunal.»

El nativo puede tener vergüenza si la transgresión es descubierta, o puede perder prestigio como resultado de la desaprobación pública, pero él o ella no sienten culpa, es decir, no sienten un internalizado sentido de auto-culpamiento y de ansiedad de arrepentimiento.[9]

La culpa y el arrepentimiento, distintos de la vergüenza y de la necesidad práctica de subsanar los efectos de una transgresión social, se convierten en rasgos distintivos con el surgimiento de la moralidad. Históricamente, la formulación de preceptos morales les compete al profeta y al sacerdote; posteriormente, en sus formas más sofisticadas (como la ética), es el dominio del filósofo y del pensador social. Estos preceptos reflejan un estadio mental absolutamente distinto a lo que ocurre en la sociedad orgánica. Decir que las transgresiones sociales son «malas» y que la obediencia de las costumbres es «buena» es muy distinto a decir que una conducta sostiene la armonía del grupo y que la otra la destruye. «Bueno» y «malo» son juicios morales y posteriormente éticos. No están limitados exclusivamente a los actos. Lo que hace que «bueno» y «malo» sean particularmente significativos es que son evidencia de las sutiles introyecciones de códigos sociales en la psique del individuo: los juicios que los individuos hacen cuando consultan con su propia conciencia, ese tan poderoso producto de la socialización. Luego ya veremos que la moralidad, especialmente cuando penetra en su forma racional, la ética, fomenta el desarrollo de la personalidad, la individualidad, y un nuevo conocimiento de lo bueno y lo virtuoso. En este punto, mi interés principal son esas sanciones emocionales tan

9 Mis citas están tomadas del excelente trabajo de Paul Radin, *El mundo del hombre primitivo* (New York: Henry Schuman, Inc., 1953). Al parecer de una forma independiente de Radin, E. R. Dodds hizo la distinción entre una cultura de la vergüenza y una cultura de la culpa hacia la misma época, basado fundamentalmente en materiales helénicos primitivos. Ver E. R. Dodds: *Los griegos y lo irracional* (Berkeley: University of California Press, 1951). El que no me haya apoyado mucho en el trabajo de Dodds es puramente una cuestión de ignorancia. Su obra no me era conocida cuando escribí estas líneas.

opacas llamadas costumbres. Vista desde esta «óptica, la moralidad fue ideada para mistificar y disfrazar un sistema igualitario de conducta alguna vez unificado. Los patrones aparentemente morales de esa comunidad no se centraban en la «pecaminosidad» de la conducta o en los incuestionables mandamientos de una divinidad patriarcal y un Estado despótico, sino en los efectos funcionales de la conducta en la integridad y la viabilidad de la comunidad.[10]

Con la ruptura de la comunidad orgánica, el privilegio comenzó a reemplazar a la paridad, y la sociedad jerárquica o la sociedad clasista comenzaron a reemplazar a las relaciones igualitarias. Los preceptos morales podían ser usados ahora para velar la mutilación de la sociedad orgánica, al hacer que los valores sociales fueran el objeto de criterios ideológicos, antes que prácticos. Una vez que los actos eran transferibles del mundo real a este mistificado dominio, las reglas de la sociedad eran libres de mistificar a la propia realidad y de enturbiar las contradicciones que ahora surgían en el campo social.

Pero este proceso era meramente el lado ideológico de una reestructuración más crucial de la psique. Porque la moralidad no sólo marcó su soberanía sobre la conducta bajo la forma de restricciones a los actos «inmorales»; fue más lejos aún, y asumió la vigilancia de los «malos» pensamientos que acosaban a la mente del individuo. La moralidad no sólo exige una virtud de comportamiento, sino además una virtud espiritual, psíquica, y mental. La evaluación racional de lo correcto y lo incorrecto es ignorada, ya que eso quedaba para la ética. La jerarquía, la clase, y finalmente el Estado, penetran el tegumento de la psique humana y establecen en ella poderes internos de coerción y constreñimiento. En este sentido, logran una autoridad «sanadora» que ninguna institución o ideología puede tener la esperanza de comandar. Con la culpa y la auto-condena, el Estado interior puede controlar la conducta mucho antes de que haya que invocar al temor de los poderes coercitivos del Estado. La autocondena, en

10 Vale la pena elaborar más esta distinción, con dos ejemplos. Lo que los bantúes condenan «no es el engaño, ni el robo», observa W.C. Willoughby, «sino una torpeza que conduce a la detención». Esta actitud «amoral» habría de persistir en Esparta, la menos desarrollada de las ciudades-Estado griegas. Como parte de su entrenamiento militar, los jóvenes espartanos eran mandados a robarle a los ciudadanos y a matar a los siervos o *hilotas* que eran sospechosos de actitudes agresivas contra sus amos. Lo que era vergonzoso, no maligno, era el ser atrapado. Para los hebreos y los atenienses, en contraste, el engaño y el robo eran intrínsecamente punibles, no sólo como actos sociales sino como violaciones de mandamientos divinos o de la conducta racional.

efecto, se transforma en auto-temor: la introyección de la coerción social en forma de inseguridad, ansiedad y culpa.

El renunciamiento se vuelve ahora pleno de sentido social y «moralmente» invalorable para las élites gobernantes, porque realmente hay algo a lo que renunciar: los privilegios del *status*, la apropiación de excedentes materiales, incluso el persistente recuerdo de un orden igualitario en el cual el trabajo era placentero y el usufructo y el mínimo irreductible regían todavía los medios de vida. Bajo las condiciones del sistema de clases, surge, en efecto, un «principio del placer». Y se enfrenta agudamente con el «principio de realidad», cuyos límites alguna vez fueron coincidentes. Al punto que los pocos gobernantes son liberados de estos límites por los muchos trabajadores, la tensión entre los dos principios se ve claramente exacerbada; asume la forma no sólo de un trauma social —como conflicto de clases— sino de un trauma psíquico, como culpa, renunciamiento, e inseguridad.

Pero aquí el drama freudiano nos defrauda completamente, y revela un contenido extraordinariamente reaccionario. El hecho de que los límites de la naturaleza constituyen el único «principio de realidad» de la sociedad orgánica es ignorado; en realidad, es desplazado por un mítico «principio del placer», que deberá ser restringido por la culpa y el renunciammiento. La naturaleza cooperativa es transformada en naturaleza depredadora, regida por el egoísmo, la rivalidad, la crueldad, y la búsqueda de la gratificación inmediata. Pero la «civilización», formada por la racionalidad, el trabajo, y una epistemología de la auto-represión, genera un «principio de realidad» que retiene a la naturaleza indomada bajo su soberanía y le provee a la humanidad una matriz para la cultura, la cooperación, y la creatividad.La transposición freudiana de naturaleza y «civilización» involucra una grosera mala lectura de la antropología y la Historia. Un «principio de realidad» que, de hecho, se origina en los límites de la naturaleza, es transmutado en una egoísta búsqueda de la gratificación inmediata: en suma, en el «principio del placer» que la dominación social todavía tiene que crear históricamente y cargar con sentido. El hogar natural de la humanidad, para usar la terminología de Bloch, que promueve el usufructo, la complementareidad, y la distribución, es degradado a un mundo hobessiano de todos contra todos, mientras que el hogar «civilizado» de la humanidad, que fomenta la rivalidad, el egotismo, y la posesividad, es visto como un mundo judeo-helénico de moralidad, intelecto, y creatividad. El drástico reacomodamiento que Freud hace del «principio del placer» y el «principio de realidad», valida sólidamente el triunfo de la dominación, el elitismo,

y una epistemología del gobierno. Desprovista de lo que Freud llama «civilización», con sus rasgos de dominación, razón represiva, y renunciamiento, la humanidad es reducida al «estado de naturaleza» que Hobbes consideraba como animalidad brutal.

La vergüenza no tiene lugar en este universo freudiano: sólo la culpa. La «civilización», a cuyos fines debe servir este especioso «principio de realidad», resulta ser precisamente la sociedad clasista y explotadora propia del capitalismo occidental, una «civilización» de dominación y privilegio social.[11] La congruencia de las opiniones de Freud con las de Marx suele ser notable en su orientación común hacia la «civilización». Para Freud, el trabajo «tiene un mayor efecto que cualquier otra técnica de vida en el sentido de sujetar al individuo más a la realidad; en su trabajo, él está por lo menos vinculado concretamente a una parte de la realidad: la comunidad humana».

En definitiva, el «principio de realidad» freudiano no sirve a los fines de la «civilización», sino a los del «principio del placer» que las élites gobernantes se han arrogado a sí mismas. No es la naturaleza la que estimula una indomada animalidad psíquica, deseosa de gratificación inmediata, sino que es un «principio de realidad» jerárquico (una epistemología del poder), uno que se apoya en la dominación y la explotación. La «plebe» verdaderamente brutal que Freud asociaba a la ascendencia de instintos agresivos sobre la delicada razón existe en las cimas de la «civilización», no en su base. El pesimismo de Freud en cuanto al destino de la «civilización» puede haber sido justificado, pero no por los motivos que él alegó. El responsable no es una humanidad reprimida cuya agresividad amenaza con extinguir a la «civilización» actual, sino los propios arquitectos de su super-yo: las instituciones burocráticas y sus «figuras padres», que gobiernan a la sociedad desde lo alto.

11 La similitud entre el drama freudiano y el hobessiano aún no ha recibido la atención que se merece. Quizás, nadie coincidiría más con Freud que Hobbes en su visión de la libertad individual como «no beneficiosa para la cultura». Era mayor antes de la cultura, aunque tenía poco valor entonces, porque el individuo apenas si estaba en posición de defenderla. Más aun: «El deseo de libertad que se hace sentir en una comunidad puede ser una reacción contra alguna injusticia y resultar pues favorable a un mayor perfeccionamiento de la civilización, permaneciendo compatible con éste. Pero también puede originarse en las primitivas raíces de la personalidad, aún libre de influencias civilizadoras, y convertirse así en una fuente de antagonismo para la cultura». Ver Sigmund Freud, *La civilización y sus malestares* (Londres: The Hogarth Press, Ltd., 1930), pág. 60.

V

EL LEGADO DE LA DOMINACION

Los orígenes jerárquicos de la moralidad tienen lugar en las tempranas y clásicas formas de organización familiar, en la autoridad moral arrogada por su líder varón. La *Biblia* provee amplia evidencia de la soberanía que gozaba el patriarca por sobre sus mujeres y niños. Para decirlo de una vez: ellos eran sus bienes, como los animales de sus rebaños. Su poder carecía de toda contención que no fuera la proveniente de la compasión. Esté o no esté el hijo hecho a imagen del padre, ambos sí están hechos a imagen del dios que por ende los une por sangre y por convenio. Las exigentes características del amor del padre, en contraste con las desinteresadas características del amor de la madre, representan la resolución que el varón hace de su contienda con la eternidad. Los patriarcas hebreos no precisaban un Cielo o un alma inmortal, puesto que éstos dos ya existían en la realidad física de sus hijos.

La autoridad paterna exigida por los griegos, sin embargo, es más intrigante, ya que sus filósofos trataron de darle una sanción racional o ética —pero no divina— a sus preceptos morales. Inicialmente, la cabeza de la casa ocupaba una posición casi digna de un rey con respecto a los otros miembros de la familia. A pesar de la dimensión racional que la filosofía helénica trató de impartirle a las relaciones sociales, empero, su capacidad para invadir la familia era originalmente limitada. Como lo observara E.R. Dodds en un fascinante estudio sobre el tema:

«Sobre sus hijos, su autoridad es en los primeros tiempos ilimitada: él es libre de entregarlos en la infancia (o sea, de cometer infanticidio) y en la adultez, de expulsar a un hijo rebelde de la comunidad, tal como Teseo expulsó a Hipólito, como Eneo expulsó a Tydeo, como Zeus mismo expulsó a Hefaistos del Olimpo por ponerse del lado de su madre.»

Hasta bien entrado el siglo VI A.C. el hijo «tenía obligaciones pero no derechos; mientras viviera su padre, él era un menor perpetuo». En esta forma clásica, el patriarcado implicaba gerontocracia masculina, no sólo el gobierno de los hombres sobre las mujeres. Los jóvenes, independientemente de su sexo, eran rigurosamente puestos bajo la autoridad moral y social de los miembros más viejos de la familia.

La posición dominante del patriarca griego sobre las vidas privadas de sus pupilos había de ser profundamente atenuada por el Estado, que había de manifestar exigencias propias sobre los jóvenes varones, a los que necesitaba para burócratas o soldados. Pero en ese turbio período de transición en que el Neolítico Tardío derivó en las «civilizaciones» de la Edad de Bronce y la de Hierro, cuando culturas invasoras marcadamente patriarcales habían de abrumar a las culturas establecidas y a menudo matricéntricas, estructuras familiares inclinadas a favor del varón formaron los elementos sociales básicos de la comunidad y le imprimieron valores de amplio alcance a la vida social. En realidad, contribuyeron a preparar los apuntalamientos morales de las instituciones políticas y del Estado: irónicamente, las mismas estructuras por las que al final serían absorbidas.

Incluso antes de que surgieran las clases y de que el sacerdotado estableciera despotismos cuasi-políticos sobre la sociedad, el patriarca corporizaba de una forma social el mismo sistema de autoridad que el Estado corporizaría posteriormente de una forma política. En el capítulo próximo, examinaremos la curiosa tensión dialéctica entre la familia patriarcal y el Estado que dio lugar a las ideas de justicia y de ética, una dialéctica por la cual el padre pasó a ser un juez, y luego, de juez, pasó a ser un maestro. Pero hasta que el poder patriarcal fue atenuado por las fuerzas políticas, el padre fue el que encarnó no sólo una moralidad pre-política de dominación social, sino más específicamente, una moralidad que acarreaba perspectivas de la dominación de la naturaleza.

La primera víctima de esta relación fue la naturaleza humana, y especialmente la naturaleza humana de la mujer. Si bien el patriarcado representa una forma autoritaria de gerontocracia en la

cual los ancianos inicialmente comenzaron a regir la sociedad como un todo colectivo, la mujer fue perdiendo cada vez más su paridad con el hombre en la medida en que éste fue ganando preponderancia social sobre la esfera doméstica con la expansión de su esfera civil. Del mismo modo, la mujer se convirtió en el arquetípico «Otro» de la moralidad, en definitiva, la corporización humana de su retorcida imagen del mal. El que el varón todavía oponga su sociedad a la naturaleza femenina, su capacidad de producir comodidades a la habilidad femenina de reproducir la vida, su racionalismo a los impulsos «instintivos» de ésta, ha sido ya muy señalado por la antropología y el feminismo. Acordemente, la mujer entra al desarrollo moral del hombre como su antípoda —el factor antitético y contrastante *par excellence*— en lo que se refiere a sus principios. Ella no tiene lugar «en la eficiencia en la cual se basa la civilización (del varón)», observan Horkheimer y Adorno en su soberbia discusión del *status* de la mujer:

«Es el hombre el que tiene que salir a un mundo hostil, el que tiene que luchar y producir. La mujer no es un ser por derecho propio, un sujeto. Ella no produce nada, sino que cuida a quienes lo hacen; es el monumento viviente a una era largo ya desvanecida, en la que la economía doméstica era auto-continente.»

En una civilización que desvaloriza a la naturaleza, la mujer es la «imagen viva de la naturaleza», la «débil y pequeña», y las diferencias impuestas por la naturaleza entre los sexos se transforman en «lo más humillante que puede haber en una sociedad favorable al varón ... un estímulo a la agresión».[1]

No obstante, la mujer habita esta «civilización» masculina con un poder que es más arcaico o atávico. Toda sociedad orientada hacia el varón debe exorcisar persistentemente los antiguos poderes de la mujer, que residen en su capacidad de reproducir a la especie, de sustentarla, de otorgarle un cálido refugio del «mundo hostil», y además, de desarrollar los logros materiales —cultivo de alimentos, teje-

1 El principal error de esta aserción es el grado de ignorancia que los autores tienen acerca del rol productivo de la mujer en la propia economía que el hombre se arroga a sí. Inconscientemente, ellos refuerzan la imagen, tan común en sus días, de que la mujer está siempre confinada a un mundo doméstico —un mundo concebido literalmente como un refugio— y que sus funciones en el mundo del trabajo son mínimas. De hecho, la primitiva economía doméstica, que Horkheimer y Adorno relegan a la prehistoria, era una economía en la que la mujer estaba lejos de ser una «refugiada», ya que en realidad estaba en el mundo tanto como el hombre, pero en un mundo cuyo entorno era más doméstico que civil.

duría, y vasijería, por citar a las más consistentes invenciones técnicas de la mujer— que hacían posible ese mundo, si bien en términos muy distintos a los formulados por el hombre.

Incluso antes de embarcarse en la conquista del hombre, de una clase sobre otra clase, la moralidad patriarcal lo obliga a afirmar su conquista de la mujer. El sometimiento de la naturaleza femenina y su absorción en la moralidad patriarcal constituyen el acto arquetípico de dominación que ulteriormente dará lugar a la imagen de la naturaleza sometida. Quizás no sea un accidente el que «naturaleza» y «tierra» retengan el género femenino. Lo que podría parecer un mero atavismo lingüístico que refleja una era ya ida hace mucho, en la que la vida social era matricéntrica y la naturaleza era su morada doméstica, bien podría ser una expresión vigente y viable de la continua violación que el hombre hace de la mujer como naturaleza y de la naturaleza como mujer.

El simbolismo de esta violación ya aparece en las ceremonias primitivas, como si el deseo engendrara el acto y su afirmación ritual fuera un presagio de su realización posterior. Desde las profundidades del bosque hasta los confines de la Iglesia, la mujer es exaltada más que nada para ser sometida al hombre. Hasta los pigmeos del Africa Central, la Gente del Bosque de Turnbull, tienen los equivalentes de Eva o Pandora, quien seduce y socorre al hombre, pero que al final no puede «dominarlo». La asociación de esta figura con las artes de la «civilización» está impregnada con una negatividad envidiosa. Eva seduce a Adán para que coma el fruto del árbol del bien y el mal, sólo para perturbarlo con la maldición de la sabiduría. Su hermana helénica, Pandora, expone el hombre a todos los males que siguen a la pérdida de la inocencia. Y la «mujerzuela» súmera que se acuesta con Enkidu en el *Gilgamesh*, lo desnaturaliza irrevocablemente al separarlo de sus amigos, los animales de los llanos y del bosque. *La Odisea* es una penosa expedición en la cual la épica exorcisa a las antiguas divinidades femeninas, ridiculizándolas como perversas viejas regañonas.

Pero la moralidad patriarcal no se contenta con reducir la mujer a un *Otro* hegeliano que debe ser resistido, negado, y contenido, tal como lo destacó Simone de Beauvoir una generación atrás; particulariza esta alteridad como un odio específico por su curiosidad, por su subjetividad indagadora. Incluso al negar que la mujer «está en su derecho», el hombre lo reafirma al condenar a Eva por responderle a la serpiente, a Pandora por atreverse a abrir la caja de los pesares, y a Circe por su poder de previsión. Un corrosivo sentido de inferioridad signa todos los aspectos de la emergente moralidad masculina:

el mal abunda por doquier, el placer y los sentidos son traicioneros, y el caos que siempre amenaza con devorar al *kosmos* debe ser constantemente vigilado. Irónicamente, aquí no hay ya una negación de la subjetividad de la mujer, sino un enorme temor de sus poderes latentes, y de que éstos cobren vida de nuevo.

Por lo tanto, es preciso que la moralidad patriarcal la haga cómplice de la imagen de inferioridad que le atribuye el hombre. Ella debe aprender a ver su renunciamiento, modestia, y obediencia, como los atributos intrínsecos de su subjetividad, en suma: su total negación como una personalidad. Resulta absolutamente imposible comprender por qué es que tantas guerras sin sentido, tanta jactanciosidad varonil, tantos rituales exagerados, y tanta descabellada elaboración de instituciones civiles, son comunes a tantas sociedades diferentes, sino se admite que todos estos fenómenos son afirmaciones de la actividad del hombre y expresiones de su «supremacía». Desde los conflictos de los aborígenes de Nueva Guinea hasta la meticulosa institucionalización de formas políticas, el varón está siempre alerta y «sobrecargado» con sus responsabilidades, a menudo porque tiene muy poco para hacer en las comunidades primitivas e incluso en muchas sociedades históricas. Pero la creciente denigración que hace de la mujer y su transposición de la alteridad desde una relación conciliatoria a una relación antagónica, generan una hostilidad en la sociedad —una bajeza de espíritu, un apetito agresivo, y una temible exageración de la crueldad— que predispone el hombre a la victimización de su propia especie. El esclavo pasa a ser la encarnación masculina de la mujer, por largo tiempo esclavizada: mero objeto que es poseído y usado. La estructuración de la alteridad en forma antagónica, que Hegel celebraba como el primer paso hacia la autoidentidad, se convierte en una epistemología que desvaloriza a la humanidad, en una regresión psicológica que finalmente conduce a la concepción de los seres humanos como la mera corporización del trabajo.

Como víctima y agresor, respectivamente, la mujer y el hombre entran en ciega complicidad con un sistema moral que les niega su naturaleza humana y en definitiva, la integridad de la naturaleza externa. Pero siempre latente en la represiva moralidad que surge con el patriarcado, hay una adormecida predisposición a la revolución. Las restricciones morales impuestas por el patriarcado y finalmente por el sistema de clases continúan siendo una constante ofensa a la racionalidad humana. De entre las cenizas de la moralidad, emerge el programa de un nuevo acercamiento al bien y el mal —una disciplina racional llamada ética— que está libre de patrones de conduc-

ta jerárquicos. De la ética surgirán criterios racionales para evaluar la virtud, el mal, y la libertad, no sólo la culpa, el pecado, y sus penalidades. La ética puede intentar abarcar a la moralidad y justificar sus epistemologías del poder, pero siempre es vulnerable a los mismos modelos racionales que ha creado para justificar la dominación.

La auto-negación y las ascendentes contradicciones del gobierno crean tensiones tan desestabilizadoras para la «civilización» que la sociedad clasista siempre debe estar a la defensiva, no sólo psicológica, sino también físicamente, a favor del Estado al que ella institucionaliza. Tal como Platón se lo recordaba a los atenienses, la naturaleza del esclavo es incontrolable. Cuando la moralidad y la introyección psíquica fallan en contener a las contradicciones sociales y personales, la sociedad de clases debe tener algún recurso para sostener la coerción: el sistema de fuerza institucionalizada que llamamos «Estado político».

Entre la sociedad y el Estado político plenamente desarrollado, hay un punto histórico en el que las restricciones físicas creadas por la socialización y la moralidad represiva se comienzan a deteriorar. Las contradicciones sociales y personales ya no pueden ser resueltas con palabras, y todo lo que queda por hacer es recurrir a la amenaza de la violencia bruta. La sociedad pre-capitalista nunca eludió esta posibilidad ni nunca la disimuló con homilías sobre la sacralidad de la vida; admitió cándidamente que la coerción era su última defensa contra el descontento social y popular.

Se podría conjeturar que el Estado, en tanto instrumento de violencia organizada, evolucionó a partir del abierto ejercicio de la violencia. Tal ha sido la tesis de muchos teóricos radicales, como Proudhon. Pero una visión tan reductivista deja muchas cosas sin resolver, como Marx y Kropotkin lo dieron a entender en un gran número de escritos.[2] El Estado no explotó sencillamente como un

2 En el caso de Marx, me refiero a la muy curiosa formulación de *La Guerra Civil en Francia*, que asegura que la libertad «consiste en convertir al Estado, de un órgano impuesto sobre la sociedad, a un órgano completamente subordinado a ella», formulación que no llama a la abolición final del Estado sino que sugiere que *éste continuará existiendo como una fuente «no-política» de autoridad.* En el caso de Kropotkin, me refiero a su creencia —compartida por Bakunin— de que el Estado era un «mal históricamente necesario», y a su elaboración de las virtudes de la comuna medieval como forma de vida cuasi-libertaria. Hay una cuestión mucho más amplia que el anarquismo, especialmente en su versión sindicalista, aún no ha enfrentado claramente: ¿qué formas del órgano administrativo del Estado desaparecerían con exactitud si la estructura piramidal formulada por la teoría sindicalista se concretara efectivamente? Martin Buber, en sus *Sendas en la Utopía*, explotó

volcán en el horizonte social. Su desarrollo puede haber sido acelerado drásticamente por invasiones pastoriles, pero un salto de una forma a-estatal a un Estado constituído probablemente sea una ficción.

El que el Estado sea una hibridización de instituciones políticas y sociales, de funciones coercitivas y distributivas, de procedimientos regulatorios y punitivos, y de necesidades de clase y administrativas, todo este proceso de fusionamiento ha producido paradojas ideológicas y prácticas muy fuertes, que persisten como temas fundamentales aún hoy. Por ejemplo, ¿qué tan fácilmente podemos separar al Estado de la sociedad en los niveles municipal, económico, nacional, e internacional? ¿Es posible hacerlo completamente? ¿Se han vuelto el Estado y la sociedad tan entrelazados al punto que una sociedad libre sea imposible ya sin ciertos factores estatales, como la delegación de la autoridad? En resumen, ¿es posible la libertad sin el Estado «despolitizado» de Marx, o sin un Estado «mínimo», como lo han propuesto algunos de sus adherentes «libertarios»? Dejo para los capítulos finales el intento de responder a estos interrogantes. Por el momento, lo que nos ocupa son los atributos del Estado que lo han fusionado con la sociedad a tal punto que nuestra habilidad para distinguir entre ambos se ve completamente ofuscada.

Es preciso, antes que nada, hacer una clara distinción entre coerción social e influencia social. A pesar de sus similitudes, las dos no son idénticas: el líder carismático weberiano de los comienzos de la Historia difícilmente sea lo mismo que la burocracia impersonal actual. El primero es personal; la segunda, institucional. Para llevar esta distinción aún más lejos, es de decir que las relaciones jerárquicas basadas en la personalidad son marcadamente vagas, «*ad hoc*», y fácilmente disgregables, como las «jerarquías de dominio-sumisión» que los etólogos les imputan a los primates. Las relaciones burocráticas, por contraste, son notoriamente rígidas, endurecidas, e intencionalmente desprovistas de toda personalidad. Tienden a ser auto-perpetuantes y auto-expansivas. En cuanto meros instrumentos de gobierno, las estructuras burocráticas son quintaesencialmente jerárquicas; en verdad, son la expresión política del poder objetivo, del poder que «meramente» es ejecutado por gente que, como buenos burócratas, está totalmente desprovista de personalidad y exclusividad. Consecuentemente, en muchas regiones del planeta tal gente ha pasado a formar parte casi literalmente de una tecnología de Es-

tales paradojas en sus críticas a Kropotkin y en su referencia a la noción bakuniana de los efectos regenerativos de la revolución.

tado, una tecnología en la cual cada burócrata es intercambiable por otro, incluyendo, recientemente, aparatos mecánicos.[3]

La diferencia entre coerción social e influencia social se ve con claridad en las sociedades al parecer jerárquicas que todavía están políticamente subdesarrolladas. Los indios de la Costa Noroeste, bastante estratificados, proveen un buen ejemplo que podría ser extendido fácilmente hasta incluir a las más sofisticadas culturas de la Polinesia. Estas sociedades indígenas tenían esclavos, y es de presumir que hasta el «último y más bajo ciudadano conocía su exacta posición hereditaria con una distancia definida del jefe», observa Peter Farb. Pero, en honor a la verdad, no se las puede llamar comunidades estructuradas sobre un Estado. El jefe «no tenía poder político aguno y ninguna forma de respaldar sus decisiones». Su influencia social se basaba en el prestigio. Carecía de algún «monopolio de la fuerza». Si fallaba en el desempeño de sus deberes, podía ser destituído. En realidad, a pesar de la muy estratificada estructura de estas comunidades, éstas no eran una «sociedad de clases» en ningún sentido moderno del término. La estratificación se basaba en el grado de parentesco con el jefe; en términos de Farb, era una cuestión de «distancia del jefe». En suma, el linaje determinaba el *status*, no la posición económica o las gradaciones insitucionales. «Insistir en el uso del término "sistema de clases" para la sociedad de la Costa Noroeste», observa P. Drucker, «significa que cada individuo estaba en una clase solo»: una situación que se asemeja más a las «jerarquías» primates que a la estratificación institucionalizada que asociamos con una sociedad de clases.

Lo que caracteriza inicialmente al surgimiento del Estado es la gradual politización de importantes funciones sociales. Desde la América india hasta las más distantes regiones del Asia, podemos encontrar considerable evidencia de que los roles de status, similares en principio a las jefaturas de la Costa Noroeste, se transformaron lentamente en instituciones políticas, transformación que comprendió no sólo coerción sino también satisfacción de genuinas necesidades sociales. Una de las principales necesidades que estas instituciones satisfacieron fue la redistribución de bienes entre áreas ecológica y culturalmente dispares. Ante la ausencia de mercados locales, las figuras reales que llegaron a la proeminencia en el Valle del Nilo, en las llanuras mesopotámicas, en las montañas peruanas, y en los valles de la India y China, lo abrieron, a fines de que el producto de los labradores, los cazadores, los criadores, y los pescadores, pudiera llegar a las comunidades, que de lo contrario sólo hubieran tenido acceso a una limitada variedad de bienes. Si bien antes los templos habían desempeñado idénticas funciones en una escala local, los monarcas de las civilizaciones antiguas llevaron estas funciones a una escala imperial.

3 Las grandes purgas stalinistas de la última generación son prueba a favor de la pérdida de toda dimensión humana en el gobierno burocrático. Las proporciones de genocidio que alcanzaron estas purgas demuestran que en el sistema, cualquiera es considerado prescindible y puede ser fácilmente liquidado, para usar la barbárica terminología oficial referida a los arrestos y asesinatos.

Más aún, ellos también sirvieron para compensar períodos de «festejos» con los de «hambruna». La historia de José es más que una parábola bíblica sobre las responsabilidades cosanguíneas: ejemplifica a la ideología autocrática, que entremezcla a lo social con lo político en el mistificado mundo de los sueños proféticos. José encarna a los roles combinados de clarividente y vizir, las figuras mito-poéticas y el funcionario calculador. Si *Gilgamesh* nos recuerda la guerra que debe ser socializada del dios al rey, José nos recuerda un cambio aún más temprano: el hechicero tribal que ha de convertirse en una figura explícitamente política antes de que la sociedad y el Estado sean claramente distinguibles. Su historia, de hecho, nos enfrenta a una de las paradojas que todavía perduran desde el pasado: ¿dónde termina el veedor político (desde el líder carismático hasta el teórico constitucional) y dónde comienza el puro y simple administrador social? En realidad, ¿dónde se distingue al Estado de las funciones socialmente pragmáticas que empieza a absorber? Estas no son cuestiones ociosas, como ya veremos, porque reaparecen continuamente en nuestros intentos de reconstruir una visión de un futuro social libre y humano.

José es también uno de los primeros profesionales políticos, y el profesionalismo es una marca del estatismo, siendo la abolición de la administración social una actividad «amateur».[4]

Los cánones de eficiencia se vuelven una moralidad política en sí mismos, reemplazando en consecuencia a la todavía inarticulada noción de formas informales y presumiblemente ineficientes de libertad. Aun más que Yahvé, el Estado es un dios celoso. Debe arrogarse, absorber, y concentrar el poder como un nutritivo principio de

4 El aspecto ritual de la adquisición del poder de José, que luego será secularizada en el ritual electoral, es uno de los pasajes más intensos en el drama: «Y el Faraón se quitó el anillo con sello de su mano, y lo puso sobre la mano de José, y lo vistió con finas vestiduras, y le puso una cadena de oro en el cuello. Y lo hizo cabalgar en la segunda carroza; y todos le gritaban: "Abrec"; y lo mandó por toda la tierra de Egipto». (Génesis 41: 52-41, Texto Masorático).

auto-preservación. Esta forma de imperialismo político sobre toda otra prerrogativa produce una jungla de ideologías estatistas: la identificación iluminista del Estado con la sociedad, el concepto hegeliano del Estado como la realización de la idea ética de la sociedad, la noción spenceriana del Estado como «organismo biológico», la visión de Bluntschli del Estado como la institucionalización de una «voluntad colectiva», la idealización de Meyer del Estado como un principio organizador de la sociedad. Se podría seguir indefinidamente y encontrar así una visión corporativa del Estado que fácilmente se conecte con la ideología fascista.

Históricamente, el Estado borra la distinción entre gobierno y administración. Los así-llamados pueblos primitivos eran muy conscientes de esta diferencia. Cuanto más nos acercamos a culturas organizadas en hordas y tribus simples, más vemos que el «gobierno» es un sistema de administración *ad hoc* no-institucionalizado. Incluso las sociedades militares y religiosas de los indios Crow (en realidad, fraternidades semejantes a clubs) son ejemplos no de gobierno sino de administración. En contraste con las permanentes estructuras institucionalizadas basadas en la obediencia y el mandato que el gobierno presupone incluso en los niveles más rudimentarios, las sociedades Crow se caracterizaban por una rotación de funciones y por una soberanía efímera, limitada a fines muy definidos. Tal soberanía era más que nada funcional: en general, controlaba las cacerías de bisontes, cuyo éxito involucraba un alto grado de coordinación y disciplina.

Llamar a estas actividades «gubernamentales» antes que «administrativas» y ver en ellas evidencia de un Estado plenamente desarrollado antes que de funciones políticas de la clase más rudimentaria no es una mera cuestión de palabras: refleja una nefasta confusión conceptual. En ideologías políticas de todo tipo, el abuso de términos como «gobierno» y «administración» hacen que el Estado se vuelva el patrón para una sociedad libre, no importa cuán reducidas estén sus funciones a un «mínimo». En su esencia, esta confusión le provee al Estado el razonamiento ideológico necesario para su máximo desarrollo, especialmente en los regímenes de la Europa Oriental, como el soviético. Como el mercado, el Estado no conoce límites, y fácilmente se puede convertir en una fuerza auto-generadora y auto-expansiva.

La capacidad del Estado para absorber funciones sociales le otorga no sólo un razonamiento ideológico para su existencia; además, reordena la vida social física y psicológicamente, de suerte tal que el Estado parece indispensable como principio organizador de la

asociación humana. En otras palabras, el Estado tiene una epistemología propia, una epistemología política que está impresa en la psique y en la mente. Un Estado centralizado da lugar a una sociedad centralizada; un Estado burocrático, a una sociedad burocrática; un Estado militarista, a una sociedad militarista: todas las sociedades desarollan las perspectivas y las psiques con las técnicas «terapéuticas» apropiadas para adaptar el individuo a cada una.

Al reestructurar a la sociedad en torno a sí, el Estado adquiere funciones sociales superagregadas que ahora aparecen como funciones políticas. No sólo regula la economía, sino que la politiza; no sólo coloniza la vida social, sino que la absorbe. Las formas sociales aparecen así como formas estatales y los valores sociales, como valores políticos. La sociedad está organizada de modo tal que se vuelve indiferenciable del Estado. La revolución se enfrenta así no sólo con la tarea de demoler al Estado y reconstruir la administración en forma libertaria; también debe demoler a la sociedad, por así decirlo, y reconstruir la asociación humana en forma comunal. El problema, pues, del movimiento revolucionario, no es tan sólo reapropiarse de la sociedad, sino reconstituirla.[5]

Pero esta fusión de Estado y sociedad, como ya veremos, es un desarrollo bastante reciente. Inicialmente, lo que pasa por ser Estado en la literatura sociológica de nuestra era es un conjunto vago, inestable, e inclusive bastante democrático, de instituciones que tienen raíces superficiales en la sociedad. Las asambleas populares de ciudadanos rara vez son formas estatales, aun cuando su conformación sea muy restringida. Ni tampoco las jefaturas y los reinos rudimentarios podrían ser llamados auténticas instituciones políticas. Durante las primeras fases de la antigüedad, cuando los concejos y las instituciones centralizadas empezaron a asumir formas estatales, éstos se ven fácilmente disueltos a cada momento y el gobierno vuelve a la sociedad. Haríamos bien en llamar a las tenues instituciones políticas de Atenas formas cuasi-estatales, y los así-llamados despotismos orientales de la antigüedad están a menudo tan alejados de la vida aldeana, que su control de las comunidades tradicionales es vago y asistemático.

5 Con esto quiero decir crear una sociedad cualitativamente nueva, no meramente establecer «democracia laboral», una «distribución equitativa de bienes», o incluso «expropiarle al expropiador». La aserción de Lenin de que «el socialismo es capitalismo de Estado para el beneficio del pueblo», revela el colapso del proyecto socialista de apropiarse de la sociedad actual sin perpetuar sus rasgos perversos en la «nueva» sociedad. Los economistas libertarios tampoco nos ofrecen una alternativa cualitativamente nueva, por más antiautoritarios que sean sus objetivos.

La comuna medieval está marcada por ambigüedades igual de fuertes en las relaciones entre Estado y sociedad. Lo que hace que la discusión de la comuna en *El apoyo mutuo* de Kropotkin sea tan fascinante, es su uso tan suelto de la palabra «Estado» para describir sus sistema de auto-gobierno. Como él lo destaca:

«La auto-jurisdicción era el punto esencial, y la auto-jurisdicción significaba auto-administración. Pero la comuna no era simplemente una parte autónoma del Estado (tales ambiguas palabras no se habían inventado todavía), sino que era un Estado en sí misma. Tenía el derecho a la guerra y la paz, a confederarse y a aliarse con sus vecinos. Era soberana en lo concerniente a sus propios asuntos. El poder político supremo podía estar investido en un fórum democrático, como sucedía en Póskov, cuyo vyeche ***enviaba y recibía embajadores, firmaba tratados, aceptaba y enviaba príncipes, o se las arreglaba sin ellos por docenas de años; o estaba investido en —o usurpado por— una aristocracia de mercaderes o incluso nobles, como era el caso de centenares de ciudades italianas o de Europa Central. El principio, con todo, siempre era el mismo: la ciudad era un Estado, y —lo que quizás sea más destacable— cuando el poder en la ciudad era usurpado por una aristocracia, la vida interior y el democratismo de la ciudad no desaparecían: dependían bien poco de lo que podía ser llamado la forma política del Estado.»***

Dadas las visiones anarquistas altamente sofisticadas de Kropotkin, estas líneas resultan destacables, y arrojan en verdad buena luz sobre la formación del Estado como un fenómeno graduado. El Estado adquiere estabilidad, forma, e identidad sólo cuando las lealtades personales son transmutadas en instituciones despersonalizadas, el poder se vuelve centralizado y profesionalizado, la costumbre da lugar a la ley, y el gobierno absorbe la administración. Pero el pasaje decisivo de la sociedad al Estado ocurre con el acto político más supremo de todos: la delegación del poder. No es casual que haya habido acaloradas disputas sobre este acto tan crucial. La teoría del contrato social, desde Hobbes hasta Rousseau, veía en la delegación del poder un tema metafísicamente central. El contrato social era visto como una cesión personal y consciente del poder. Para Hobbes y para Locke, por cierto, la delegación del poder estaba restringida para la seguridad de la vida (Hobbes) y su extensión a través del trabajo en la santidad de la propiedad (Locke).

Las opiniones de Rousseau eran más graves y más cándidas que las de sus predecesores británicos. En un párrafo muy citado del *Contrato social*, declara:

«La soberanía, por la misma razón que la hace inalienable, no puede ser representada. Yace esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no admite representación: o es la misma, o es otra; no hay alternativas. Los diputados del pueblo, en consecuencia, no son ni pueden ser sus representantes: son apenas sus administradores, y no pueden actuar de modo definitivo. Cada ley que el pueblo no ha ratificado es nula y vacía: de hecho, no es una ley. El pueblo de Inglaterra se considera libre, pero se equivoca gruesamente: sólo es libre durante la elección de los miembros del Parlamento. Tan pronto como éstos son elegidos, prima la esclavitud.»

Quitado del contexto general del *Contrato social*, este párrafo es susceptible de malinterpretaciones. Pero lo importante es la distinción que hace Rousseau entre diputación y delegación, denuncia directa y representación. Delegar el poder es sacarle a la personalidad sus rasgos más integrales, es negar la idea de que el individuo no sólo es competente para manejar su vida personal, sino también su contexto más importante: el contexto social.

El problema del poder delegado surgió más claramente en los asuntos de la «ciudad-Estado», y ciertamente, más allá de ciertas áreas sociales localizadas, resulta borroso y oscuro. En Sumeria, de acuerdo a Henri Frankfort, las primeras «ciudades-Estado» eran administradas por «asambleas igualitarias», que poseían una «libertad inusitada». Incluso el sometimiento a la voluntad de la mayoría expresada en el voto era desconocido. La delegación del poder a una mayoría numérica, en efecto, era considerada al parecer como una transgresión de la integridad primordial, al menos en su forma tribal. «La asamblea continuaba deliberando bajo la guía de los ancianos hasta que se alcanzaba la unanimidad». En la medida en que las ciudades-Estado comenzaron a expandirse y a pelear por la tierra y por el agua, el poder para decretar la guerra le fue conferido a un ensi, o «gran hombre». Pero este poder delegado podía retornar a la asamblea una vez terminado el conflicto. Como lo hace notar Frankfort, sin embargo:

«La amenaza de una emergencia jamás estaba ausente una vez que las ciudades florecían y crecían en número. Campos contiguos, el drenaje y la irrigación, la seguridad del tránsito: todos éstos podían ser temas de disputa entre ciudades vecinas. Durante cinco o seis generaciones se libró una guerra fútil y destructiva entre Umma y Lagash. Bajo tales condiciones, el reinado (bala) parece haberse vuelto permanente.»

Aun así, parece que hubo revueltas populares, posiblemente para restaurar el viejo orden social o para disminuir la autoridad del bala. No hay datos claros sobre cuales pueden haber sido los conflictos internos en Sumeria, pero el salto del tribalismo al despotismo es un mito.

La cuestión de delegar el poder y mientras tanto afirmar la competencia del cuerpo político alcanza un extraordinario grado de conciencia y claridad en la Atenas clásica. La *Oración Fúnebre* de Pericles es uno de los más notables vestigios que tenemos de la democracia en la *polis*, tal como está reconstruida por uno de sus oponentes, Tucídides. Dicha *Oración* no sólo celebra al deber cívico y la libertad, sino que además afirma fuertemente los requerimientos de personalidad y libertad privada. Las leyes de Atenas «fomentan igual justicia para todos en sus diferencias privadas», se asegura que declaró Pericles, y «las consideraciones de clase» no «interfieren con el mérito, ni tampoco lo hace la pobreza. Si un hombre libre es capaz de sevir a la polis, la oscuridad de su posición no es un obstáculo».

«La libertad política también se extiende a nuestra vida diaria. Así, lejos de tener que vigilar celosamente a los demás, no nos sentimos enojados porque el vecino hace lo que quiere. Toda esta comodidad de nuestras relaciones privadas no nos hace ciudadanos sin leyes.»

De estas observaciones, sin precedentes en la literatura clásica, la *Oración* pasa a una concepción mundial de Atenas como polis que trasciende los confines de una comunidad tradicional:

«Dejamos abierta nuestra ciudad al mundo, y nunca dejamos de aprender de los extranjeros, aunque un enemigo ocasionalmente pueda beneficiarse con nuestra liberalidad, ya que confiamos menos en el sistema y la política que en el espíritu nativo de nuestros ciudadanos; la educación, que nuestros rivales siguen buscando penosamente en la adultez, hace que en Atenas vivamos tal como queremos y que estemos siempre listos para algún verdadero peligro.»

La confianza de Pericles en la *polis* proviene de su confianza en los ciudadanos. Aquí, el ideal ateniense de la ciudadanía como la realidad física del cuerpo político, como la sociedad encarnada en una comunidad de individuos libres que formulan y administran directamente la política, encuentra una expresión lúcida, que no se volverá a lograr hasta tiempos muy recientes. Para Pericles, todos los atenienses son individuos competentes, capaces de auto-administrarse, y de aquí su derecho a reclamar soberanía inmediata sobre los asuntos públicos. El concepto de autarkeia, auto-suficiencia individual, es la auténtica base de la democracia ateniense. No es casual que este famoso pasaje comience con una alabanza a Atenas y acabe con un tributo a los atenienses.

Pocos discursos tenemos, incluyendo las declaraciones de derechos humanos generadas por las grandes revoluciones, que puedan compararse al de Pericles. La *Oración* exhibe un equilibrio entre la comunidad y el individuo y una asociación de la administración social con la competencia que rara vez asume tanta centralidad en discursos posteriores sobre la libertad. No es en «dios» que la polis ateniense apoya su «confianza», sino en sí misma. La democracia directa era una afirmación de la ciudadanía como un proceso de acción directa. Atenas estaba institucionalmente organizada para que su ciudadanía potencialmente monádica pasara de ser tomos dispersos a un organismo político cohesivo. Sus asambleas regulares de ciudadanos (*Ecclesia*), su rotativo Concejo de los 500 (*Boule*), y los jurados que imitaban a la *polis* en miniatura, eran las creaciones conscientes de un dominio público que había sido estimulado intuitivamente en las sociedades tribales y que rara vez habría de alcanzar igual grado de racionalidad en los siglos venideros. Todo el sistema ateniense estaba diseñado para obstruir el profesionalismo político, para impedir el surgimiento de la burocracia, y para perpetuar una ciudadanía activa. Por cierto que podemos criticar a esta democracia por negarle poder a los esclavos, mujeres, y extranjeros residentes, que formaban la gran mayoría de la población. Pero esto no era exclusivo de Atenas; era común en todo el mundo mediterráneo en el siglo V A.C. Lo que sí era propio de Atenas, eran las formas institucionales que ésta desarrolló para una minoría, formas que «civilizaciones» más tradicionales volvieron el privilegio de una muy pequeña clase gobernante.

Los conflictos a raíz de la delegación del poder, la burocracia, y las exigencias de competencia por parte de los ciudadanos, aparecen a lo largo de la Historia. Se repiten en la comuna medieval, en las Revoluciones inglesa, norteamericana, y francesa, en la comuna parisina de 1871, e incluso recientemente bajo la forma de demandas populares en pro de autonomía municipal y vecinal. Como un extraño talismán, estos conflictos sirven para disociar casi eléctricamente las pretensiones sociales del Estado de las pretensiones políticas de la sociedad. La cuestión de la competencia pública penetra la coraza ideológica que oculta las funciones del Estado de las sociales, separando gobierno de administración, profesionalismo de amateurismo,

relaciones institucionalizadas de relaciones funcionales, y el monopolio de la violencia de ciudadanos armados. Las instituciones atenienses eran únicas no sólo debido a sus prácticas, sino a que eran producto de un esfuerzo consciente antes que los azares de una intuición política o de la costumbre. La misma práctica de los atenienses al crear sus instituciones democráticas era en sí misma un fin; equivalía a la *polis* concebida como un proceso social.

Una línea muy delgada es la que separa a la práctica de la democracia directa de la acción directa.[6] La primera es institucionalizada y auto-disciplinada; la segunda, episódica y a menudo espontánea. Sin embargo, se puede establecer una relación entre un pueblo reunido en asamblea que formula política cara a cara y acciones tales como paros, desobediencia civil, e incluso insurrección, una relación en torno al derecho de un pueblo a asumir control no mediatizado sobre la vida pública. La representación ha sido validada por una creencia elitista en que sólo los individuos elegidos (a lo máximo, elegidos por su experiencia y habilidad; a lo mínimo, por nacimiento) están calificados para hacerse cargo de los asuntos públicos. Hoy en día, la representación es validada por razones instrumentales, tales como la complejidad de la sociedad moderna y su laberinto de intricaciones logísticas.

La democracia helénica adquirió una intensa —y temible— reputación de «gobierno de la multitud», moderna traducción de las opiniones de sus oponentes en el siglo V AC, quizás porque revelaba que la acción directa podía ser institucionalizada sin ser burocratizada. Por lo tanto, la acción directa podía transformarse en un proceso permanente, una revolución permanente, no sólo en una serie de hechos temporarios. Si podía demostrarse que la acción directa en cuanto forma de auto-administración sirve para estabilizar a una sociedad, y no para fragmentarla, el Estado pasaría a ser historia, como una fuerza ya vieja de violencia y dominación.

6 Las definiciones más comunes de la acción directa son usualmente ejemplificatorias, no teóricas. Consisten en citar huelgas, marchas, violencia de masas, sentadas, la desobediencia civil ghandiana, e incluso huelgas de sueño. En todos estos casos, nuestra atención se dirige a eventos antes que a objetivos y generalizaciones teóricas. Lo que une estos comportamientos bajo el nombre de «acción directa» es la intervención no mediatizada de la gente en asuntos que por lo general son resueltos en debates parlamentarios y en las legislaturas. La gente ocupa las calles; incluso llega a ocupar los edificios parlamentarios, confiando más en su acción que en la de los vicarios políticos para lograr ciertos fines.

Nos quedan unas pocas cuestiones importanntes. ¿Bajo qué condiciones sociales la acción directa puede ser institucionalizada como una denuncia directa? ¿Y cuáles son las formas institucionales que habrían de producir esta transformación? Las respuestas a estos interrogantes, como otras que hemos enfrentado, deben quedar para la parte final de este libro. Lo que sí nos podemos preguntar en este punto es qué clase de ciudadano o persona pública —qué principio de ciudadanía y personalidad— forma la verdadera base de una denuncia directa. El principio común que legitima la acción directa y la denuncia directa es un compromiso del cuerpo político con la creencia de que una asamblea pública, formada por individuos libres y autónomos, puede ocuparse de un modo competente y cara a cara de los asuntos públicos.

Ningún otro concepto político ha sido blanco de tanto desprecio y denuncia ideológica por parte del Estado, ya que la acción directa impugna todo razonamiento a favor del estatismo. El Estado sustituye el ideal de la competencia personal por el elitismo, el amateurismo por el profesionalismo, una democracia cara a cara por la delegación y la burocratización del poder, el poder del individuo y el esfuerzo por llegar a un acuerdo a través del diálogo por el monopolio del poder y la violencia. Desde el punto de vista del Estado, la «usurpación» pública de los asuntos sociales representa el triunfo del caos sobre el *kosmos*. Y si el legado de la dominación ha tenido algún otro propósito además de apoyar los intereses jerárquicos y clasistas, éste ha sido el intento de exorcisar la creencia en la competencia pública desde el propio discurso social. Si bien la democracia directa ha sido tratada como un arcaismo incompatible con las necesidades de una sociedad «compleja» y «sofisticada», la acción directa, la auto-afirmación, y la sensibilidad para una democracia directa han sido sistemáticamente denunciadas como anarquía, o, lo que es equivalente, la degradación de la vida social al caos.[7]

Una sociedad, el capitalismo (tanto en sus formas democráticas como totalitarias), ha tenido un enorme éxito en el logro de este

7 Desafortunadamente, la causa de la democracia directa y la acción directa no ha tenido un muy buen servicio por parte de sus adherentes. El mejor ejemplo de este mal servicio es la común opinión de que la acción directa es meramente una «táctica» o «estrategia», no una sensibilidad que da lugar a la conciencia necesaria para la auto-administración y la democracia directa. Tampoco el elitismo les es extraño a los auto-proclamados «libertarios», que usan altos ideales e ingenuos seguidores como peldaños para trepar en sus carreras personales y su reconocimiento social.

exorcismo, y sólo en épocas muy recientes. La extraordinaria intensidad con que la sociedad burguesa ha desacreditado a las demandas populares de control sobre los procesos sociales es el resultado de cambios estructurales en la propia sociedad. Los reclamos de autonomía local resultan políticamente ingenuos y atávicos, porque la dominación se ha transformado en algo más que un mero legado: se ha sedimentado sobre cada aspecto de la vida social. En realidad, los reclamos cada vez más desesperados de control local pueden reflejar el grado en que la comunidad misma, sea una municipalidad o un vecindario, se enfrenta a la extinción.

Lo que hace que el capitalismo sea tan único es el abrumador poder que le concede a la economía: la supremacía que le imparte al homo economicus. Marx, que celebró este triunfo en cuanto historiador económico con el mismo vigor con el que lo condenó en cuanto crítico social, así lo observó:

«La gran influencia civilizadora del capital (reside en) que produce un estadio de la sociedad en comparación al cual todos los anteriores aparecen como meros desarrollos locales de la humanidad y como idolatría de la naturaleza. Por primera vez, la naturaleza se vuelve puramente un objeto de la humanidad, puramente una cuestión de utilidad; deja de ser reconocida como un poder por sí mismo; y el descubrimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como un ardid para someterla a las necesidades humanas, ya sea como objeto de consumo o como medio de producción.»

Mucho de este párrafo fue escrito con mala fe, ya que nadie era más consciente en su momento de que el temor del capital y los intentos éticos por contenerlo se remontaban a la época de Aristóteles, e incluso antes. Pero los efectos del capitalismo y su originalidad histórica están representados con agudeza. En toda sociedad precapitalista, existían fuerzas compensatorias para restringir la economía de mercado, y lo que es no menos importante, muchas de dichas sociedades trataron de imposibilitar que el Estado penetrara en la vida social.

En *El capital*, Marx exploró meticulosamente la notable capacidad de la tradicional vida aldeana de la India para retener su identidad en contra de los corrosivos efectos del Estado. Como él escribiera:

«Esas pequeñas y tan antiguas comunidades indias, por ejemplo, algunas de las cuales todavía existen, se basan en la posesión de la tierra en común, en la combinación de la agricultura y las artesanías, y en una inalterable división del trabajo, lo que sirve como plan establecido y como base de acción en toda nueva comunidad que surja ... La ley de la división del trabajo opera con la autoridad irresistible de una ley de la naturaleza, mientras que el artesano, el herrero, el carpintero, y los demás, se conducen en lo relativo a su trabajo de modo independiente, sin reconocer autoridad alguna. La simplicidad del organismo productivo de estas comunidades auto-suficientes es la clave de la estabilidad de las sociedades asiáticas, que contrasta con la constante disolución de los Estados asiáticos y su incesante cambio de dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad permanece inalterada por las tormentas políticas.»

Una vez más, uno desearía una interpretación menos económica y tal vez menos técnica de la aldea asiática, cuya elaborada cultura parece escapar a la atención de Marx. Esta «inercia» cultural era tan intensa que nada, excepto el genocidio, podía sobrepasar su capacidad de resistir fuerzas invasoras económicas y políticas.[8]

Las cofradías medievales, las guardias reales de la Reforma inglesa, y el campesinado de la Europa occidental, jugaron un idéntico papel. Bien entrado el siglo XX, los granjeros y los habitantes urbanos estaban arraigados a vecindarios claramente definidos, a familias expandidas, a tradiciones culturales muy fuertes, y a un comercio a pequeña escala . Estos sistemas coexistían con el aparato comercial e industrial de la América y la Europa capitalistas. Aunque la economía de mercado y la tecnología industrial ya habían establecido su soberanía sobre estas áreas, había aún un refugio no-burgués para las exigencias de la sociedad puramente capitalista. En el hogar y la familia (reconocidamente patricéntrica y provincialista), en el pueblo o el vecindario, en un comercio personalizado y a pequeña escala, y en un proceso de socialización que predicaba la decencia, la hospitalidad, y el servicio, en todo esto la sociedad todavía preservaba un refugio comunal propio, a salvo de las fuerzas atomizadoras de la economía de mercado.

8 Muy especialmente los masivos desarraigos de poblaciones y las «hambrunas» calculadas llevados a cabo por los ingleses en la India hace más de un siglo, y la masacre de campesinos indochinos a manos de los norteamericanos. Quizás parezca cruel, pero debo agregar que los norteamericanos le prestaron un gran servicio a la causa del «socialismo» cuando destruyeron la sociedad aldeana vietnamita. Sea cual fuere el futuro del Sudeste asiático, estoy convencido de que este «servicio» norteamericano coincidiría de todo punto con los planes de los comunistas de Vietnam del Norte para establecer granjas colectivas y estimular el desarrollo industrial, así como el genocidio stalinista de la aldea rusa, allá por los '30, abrió el camino para el «socialismo» en la Unión Soviética.

A mediados de nuestro siglo, sin embargo, las operaciones de mercado a gran escala ya habían colonizado todos los aspectos de la vida social y personal. La relación comprador-vendedor —relación que subyace en el corazón mismo del mercado— sustituyó a todas las otras relaciones humanas. «Comprar barato» y «vender barato» hace que las partes involucradas en el proceso asuman una postura antagónica. La comodidad —muy distinta al regalo, que tiene por fin el crear alianzas, fomentar la asociación, y consolidar la socialidad— lleva a la rivalidad, la disociación, y la asocialidad.

Más allá de los temores que los filósofos desde Aristóteles a Hegel han mostrado ante el rol disociativo de un comercio y una industria organizados por el intercambio, la sociedad misma hacía mucho que había limitado al intercambio con una etiqueta social propia. En ella, no se anuncia lo que se quiere comprar a gritos, no se comparan precios, ni se entra en ese duelo universal llamado «regateo». Mejor que eso, la etiqueta requiere que el proceso de intercambio comience prolijamente y retenga su dimensión comunal. En el comienzo se sirven bebidas, se intercambian noticias y chismes, alguna charla personal, y, en su momento, expresiones de admiración por las mercancías. Se llega al proceso de intercambio tangencialmente. El regateo se rige por imperativos éticos honrosos.

El aspecto aparentemente no-comercial de este proceso de intercambio no debería ser visto como una mera hipocresía, pues él refleja los límites que la sociedad pre-capitalista le imponía al intercambio para evitar la latente impersonalidad del comercio, tanto como su potencial bajeza de espíritu, su insaciable apetito de ganancia, su capacidad de someterlo todo al interés material privado, de disolver todos los modelos tradicionales de la comunidad, de subordinar las necesidades del cuerpo político a unos objetivos egoístas.

Pero no era sólo por estas razones que el comercio era visto con cautela. La sociedad pre-capitalista bien puede haber visto en el intercambio de comodidades, un regreso de lo inorgánico, de la sustitución de las relaciones humanas por cosas. Estos objetos ciertamente podían ser vistos simbólicamente, como signos de asociación, alianza, y mutualidad, que es precisamente lo que el regalo representaba. Pero desprovisto de este significado simbólico, estos meros objetos o comodidades podían adquirir características socialmente corrosivas. Librados al azar, bien podían viciar todas las formas de asociación humana y disolver finalmente la sociedad en sí. La transición del regalo a la comodidad, en efecto, podía dar lugar a la desintegración de la comunidad en un mercado, la unión cosanguínea y ética entre la gente, en un egotismo agresivo.

Que el triunfo de la comodidad por sobre el regalo fue posible sólo después de grandes cambios en las relaciones sociales ha sido ya soberbiamente examinado en la última parte de *El capital*. No necesito reseñar la devastadora narración y el análisis marxista de la acumulación capitalista, su «ley general», y especialmente el terrible dislocamiento del campesinado inglés desde el siglo XV en adelante. El regalo virtualmente desapareció como la corporización de la asociación, y pervivió apenas en las ceremonias. La ética tradicional que contenía al proceso de intercambio fue reemplazada por un proceso completamente impersonal, depredador, y, hoy en día, cada vez más electrónico. Primero vino el precio, después la calidad; y las cosas que alguna vez fueron símbolos se fetichizaron, junto con las «necesidades» a las que satisfacían. Fuerzas sobrehumanas parecían apoderarse ahora del yo. Incluso el auto-interés, que la teoría social griega consideraba la amenaza más seria para la unidad de la *polis*, parecía estar gobernado por un sistema de mercado que le quitaba al sujeto su capacidad de moverse libremente en el proceso de intercambio como un comprador y vendedor autónomo.

Irónicamente, la industria moderna, habiéndose derivado de los arcaicos sistemas de comercio y menudeo, ha regresado a sus orígenes comerciales con un vengativo auto-desprecio marcado por una rebajante racionalización del comercio. El supermercado, con sus extravagantes áreas para el estacionamiento de vehículos, su personal de ventas, su ordenamiento de bienes en estantes, su elaborado sistema de vigilancias, su falta de calidez y humanidad, su embalaje, y sus largos mostradores con cajas registradoras que toman nota del proceso de intercambio, todo esto habla de una desnaturalización de la sensibilidad humana y de la sacralidadd de los bienes destinados a conservar la vida.

Lo que resulta de una importancia crucial aquí es que este mundo penetra tanto la vida personal como la económica. El supermercado es el *ágora* de la sociedad moderna, el centro civil de un mundo totalmente económico e inorgánico. Se abre paso hasta el ámbito más personal y hasta cada aspecto de la vida doméstica. Las autopistas que conducen a él y a sus centros de producción, devoran a las comunidades y los vecindarios; su dominio total del comercio al por menor devora el depósito familiar; las subdivisiones que se apiñan a su alrededor devoran al mundo rural; los automóviles que llevan a los adoradores hasta sus templos son cápsulas auto-recluyentes que impiden todo contacto humano. Lo inorgánico regresa no sólo a la industria y al mercado; deshumaniza las más íntimas relaciones en el mundo presuntamente invulnerable de la habitación y la

guardería. La disolución masiva de lazos sociales y personales ocasionada por el regreso de lo inorgánico, transforma a la familia expandida en la familia nuclear.

Con el vaciamiento de la comunidad a manos del sistema de mercado, que acarrea una pérdida de estructura, de articulación, y de forma, presenciamos el consecuente vaciamiento de la personalidad. Así como los lazos espirituales e institucionales que ligaban a los seres humanos son corroídos por el mercado de masas, las fibras de la subjetividad, el carácter, y la auto-definición, son desprovistas de forma y de sentido. El yo aislado y al parecer autónomo que la sociedad burguesa celebraba como el máximo logro de la «modernidad», resulta ser la mera cáscara de un individuo cuya plenitud era posible gracias a que estaba emplazado en el seno de una comunidad integral.

Mientras lo inorgánico reemplaza a lo orgánico en la naturaleza, lo inorgánico reemplaza también a lo orgánico en la sociedad y la personalidad. La simplificación del mundo natural tiene su siniestro paralelo en la simplificación de la sociedad y la subjetividad. La homogeinización de ecosistemas va de la mano con la homogeinización del entorno social y de los así-llamados individuos que lo pueblan. La íntima asociación de la dominación del hombre por el hombre con la noción de la dominación de la naturaleza termina no sólo en la noción de la dominación en cuanto tal; su rasgo más llamativo es la clase de naturaleza —una inorgánica— que reemplaza a la naturaleza orgánica, reverenciada alguna vez por los humanos.

Jamás podremos desligarnos de la naturaleza, así como tampoco jamás podremos desligarnos de nuestras propias entrañas. La «utopía» tecnocrática de unos autómatas personalizados sigue siendo un mito vacío. Las terapias que buscan ajustar seres orgánicos a condiciones inorgánicas meramente producen autómatas sin vida, inorgánicos, y despersonalizados. Por ende, la naturaleza siempre afirma su existencia como la matriz de la vida social y personal, una matriz en la cual la vida siempre está comprendida por definición. Racionalizando y simplificando a la sociedad y a la personalidad, no les quitamos sus atributos naturales; en cambio, destruimos brutalmente sus atributos orgánicos. De este modo, la naturaleza no sólo coexiste con nosotros; es parte de cada aspecto de nuestro ser. Retroceder la evolución natural de formas más complejas de seres orgánicos a otras formas más simples, supone retroceder la sociedad y el desarrollo social de formas más complejas a otras formas más simples.

El mito de que nuestra sociedad es más compleja que las culturas primitivas no merece mayor atención; nuestra complejidad es estrictamente técnica, no cultural; nuestro efluvio de «individualidad» es más neurótico y psicopático, no más único o más intrincado. La «modernidad» alcanzó su apogeo entre las décadas que precedieron a la Revolución Francesa y 1840, después de lo cual el capitalismo industrial se apoderó de la vida social. Su decurso, con un modesto número de excepciones, ha dado lugar a una espantosa desnaturalización de la humanidad y la sociedad. Desde mediados de nuestro siglo, hasta los vestigios de su grandeza —aparte de ciertos dramáticos estallidos como el del '60— han desaparecido de prácticamente todo campo de la experiencia.

Lo que mayormente ha reemplazado a los ligamentos que unían a la comunidad y la personalidad es una burocracia abarcadora, fríamente despersonalizante. La mediación y el burócrata se han vuelto los sustitutos de la familia, el pueblo y el vecindario, las estructuras de apoyo personal, y las figuras sobrenaturales y míticas que regían el destino del individuo. Sin ninguna otra estructura de la que hablar que no sea la gestión burocrática, la sociedad se transforma en una burocracia en la que todos, como Camus gustaba decir, han sido reducidos a funcionarios. La personalidad coincide con los documentos, licencias y registros que definen el lugar que uno ocupa en el mundo. Más sagrada que documentos tales como el pasaporte, que equivale a una arcaica señal de ciudadanía, un registro de conductor literalmente valida la identidad, y una tarjeta de crédito se vuelve una moneda mundial.

El legado de la dominación culmina así en el crecimiento conjunto de Estado y sociedad, y con esto, una disolución de la familia, la comunidad, la ayuda mutua, y el compromiso social. Hasta el sentido del propio destino personal desaparece en la oficina y en el armario del burócrata. La Historia misma será leída en los microfilms y los archivos de las computadoras de las oficinas que ahora constituyen las auténticas instituciones de la sociedad. Las categorías psicológicas «se han vuelto categorías políticas», como lo observaba Marcuse en las líneas iniciales de su *Eros y Civilización*, pero de un modo pedestre que excede a sus visiones más sombrías. El super-yo ya no está formado por el padre o incluso por instituciones sociales dominantes; está formado por la anónima gente que controla los registros de nacimiento y defunción, de filiación religiosa y trayectoria educativa, de «salud mental» y tendencias psicológicas, de orientación vocacional y consecución de empleo, de certificados de matrimonio y divorcio, de tasas de interés y cuentas bancarias; en

suma, de la infinita serie de permisos, pruebas, contratos, grados, y rasgos personales que definen el *status* del individuo en la sociedad. Las categorías políticas han reemplazado a las categorías psicológicas en el mismo sentido en que un electrocardiógrafo ha reemplazado al corazón. Bajo el capitalismo de Estado, hasta las categorías económicas se transforman en categorías políticas. La dominación cumple su cometido en el Estado ubicuo; su legado alcanza su desenlace en la disolución, por cierto, en la completa desintegración, de una sociedad ricamente orgánica en favor de una inorgánica: un terrorífico destino que el mundo natural comparte con el mundo social.

La razón, de la que se esperaba acabar con las oscuras fuerzas que habían mantenido cautiva a la humanidad, ahora amenaza con convertirse en una de estas mismas fuerzas, bajo la forma de una racionalización. La razón acrecienta la eficiencia de la dominación. El gran proyecto del pensamiento especulativo occidental —hacer auto-consciente a la humanidad— se enfrenta a un inmenso abismo: un precipicio en el que el sí y la conciencia amenazan con desaparecer. ¿Cómo definir el sujeto histórico —rol que Marx le atribuyó al proletariado— que habrá de crear una sociedad guiada por la conciencia? ¿Cuál es el contexto en el cual se forma ese sujeto? ¿Es el lugar de trabajo, específicamente, la fábrica? ¿O una nueva *polis* emancipada? ¿O el campo doméstico? ¿O la universidad? ¿O la comunidad contracultural?

Con estas preguntas, comenzamos a apartarnos del legado de la dominación y a aproximarnos a tradiciones e ideales compensatorios, que pueden darnos algún punto de partida hacia una probable solución. Debemos mirar hacia el legado de la libertad, que siempre se ha entrecruzado con el de la dominación. Quizás éste contenga alguna pista que conduzca a una resolución de estos problemas, problemas que, más que nunca, dejan a nuestra era en la incertidumbre, confundida por las ambigüedades de la racionalización y el poder tecnocrático.

VI

JUSTICIA: IGUAL Y EXACTO

La noción de «libertad» no parece existir en la sociedad orgánica. Como ya lo hemos visto, esa palabra simplemente no tiene significado en muchos pueblos prealfabetizados. Por carecer de alguna estructura de dominación institucionalizada, éstos no tienen forma de definir una condición que todavía es parte intrínseca de sus vidas sociales, una condición en la que crecen sin las elaboradas estructuras jerárquicas —y más tarde clasistas— del Neolítico Tardío y de la «civilización». Como «libertad» y «dominación» no están en tensión una con otra, carecen de contraste y definición.

Pero es esta misma falta de diferenciación entre «libertad» y «dominación» la que deja a la sociedad orgánica desprotegida de la jerarquía y del sistema de clases. Su inocencia expone la comunidad a la manipulación en los niveles más elementales de la experiencia social. Los ancianos, los hechiceros, los posteriores patriarcas, las corporaciones sacerdotales, y los jefes guerreros, que se proponen corroer a la sociedad orgánica, sólo necesitan generar desplazamientos de lo particular a lo general, de animales específicos a sus espíritus; de divinidades zoomórficas a divinidades antropomórficas; del usufructo a la propiedad comunal; del tesoro popular a los depósitos reales; de regalos a comodidades; y por útimo, del mero menudeo a los elaborados mercados.

La Historia bien puede haber sido sangrienta, y su destino bien puede haber sido una tragedia universal, pero si hay algo que no fue, eso es un conjunto de ideales desesperanzados y un movimiento de sucesos sin sentido. Con la pérdida de la inocencia, apa-

recieron nuevos conceptos que habrían de tener un efecto sumamente equívoco en el desarrollo social. Ser expulsado del Edén puede ser considerado, como lo dijera Hegel, una importante condición para regresar a él, pero en un nivel en el que ya hayan sido resueltas las paradojas del Paraíso.

La universalización de ideas adquiere su más engañosa forma intelectual en el significado expansivo que la gente le da a la libertad. Una vez que la no-libertad surge para dar lugar a la noción de libertad, la noción adquiere una notable lógica propia que produce, en sus diversos desvíos y diferencias, un conjunto sumamente articulado de cuestiones y formulaciones, un verdadero jardín del cual podemos aprender y del cual podemos tomar lo que querramos para armar un atractivo bouquet. De la pérdida de una sociedad que alguna vez fue libre proviene la visión de una fantasiosa edad de oro, una edad que puede contener normas incluso más libertarias que las de la sociedad orgánica. De un utopismo «retrospectivo», generalmente basado en la imagen de una naturaleza dadivosa y un consumo irrestricto, surge un utopismo «prospectivo», basado en la imagen de una economía dadivosa y una producción irrestricta. Entre estos dos extremos, los movimientos religiosos y anárquicos desarrollan una visión de la utopía más equilibrada, aunque igualmente generosa, que combina el compartir con la auto-disciplina, la libertad con la coordinación, y la alegría con la responsabilidad.

Casi concomitantemente con este desarrollo utópico, ampliamente «subterráneo» en la naturaleza, presenciamos el abierto surgimiento de la justicia: primero, como un sustituto de la libertad que se pierde con la caída de la sociedad orgánica; después, como el inefable protagonista de nuevas concepciones de la libertad. Con la justicia, oímos los reclamos del individuo, y el ideal de una humanidad universal anuncia su oposición a los límites impuestos a la personalidad y la sociedad. Pero la libertad, asimismo, se dividirá en mera «felicidad» (Marx) y extravagante «placer» (Fourier), como ya lo veremos en los capítulos que siguen. Y lo mismo le ocurrirá al trabajo, concebido ya como el esfuerzo indispensable al que se aferra toda sociedad, ya como la liberación de las potencialidades humanas.

La coherencia requiere que intentemos reunir a los diversos componentes del legado de la libertad. Y la coherencia requiere, además, que intentemos entrelazar nuestro proyecto con la naturaleza, para impartirle racionalidad no sólo a la historia social, sino también a la natural. Debemos examinar los valores, las sensibilidades, y las técnicas que armonizan nuestra relación con la naturaleza tanto como a nosotros mismos. La coherencia, por último, requiere que

intentemos reunir los hilos de estas historias compartidas —la natural y la social— en un todo que una las diferencias en un ensamble cargado de sentido, que también acabe con nuestro sentido de la jerarquía y libere a la espontaneidad como una inquietud creativa.

Pero aquí se debe hacer una fuerte advertencia: ideas, valores e instituciones no son meras comodidades apoyadas en los estantes de un supermercado ideológico; no podemos tratarlas promiscuamente, como a bienes elaborados. El contexto que formamos a partir de las ideas, las formas en que las conectamos, y los sentidos que les damos, son tan importantes como los componentes y las fuentes de los que se compone nuestro «todo». A lo mejor es verdad, como lo creía el mundo de Schiller, que los griegos ya lo dijeron todo. Pero si es así, cada pensador y cada ejercitador lo dijeron de modos específicos, a menudo en condiciones sociales muy limitadas y por propósitos muy diferentes. Ya no podemos recuperar el marco en que se gestaron estas ideas, y tampoco debemos hacerlo. Es suficiente con que comprendamos las diferencias entre los primeros tiempos y el nuestro. Si nuestras ideas han de ser relevantes, debemos crear nuestro propio contexto para ellas. Y debemos distinguir los viejos contextos en que ellas se formaron, para no repetirlos. La verdad, dicho redondamente, no tiene «padres fundadores», sino sólo pensadores y ejercitadores libres. Si tuviera tales «padres», necesitaría sepultureros, ya que todo lo que es «fundado» está sujeto a mortalidad.

La libertad, concebida como un racimo de ideales y prácticas, tiene una historia muy agitada, y una gran parte de esta historia ha sido sencillamente inconscientemente: ha consistido de costumbres vagas e impulsos humanistas que no se articularon de modo sistemático, hasta ser violados por la no-libertad. Cuando se impuso el uso de la palabra «libertad», su significado fue confundido muchas veces a sabiendas. Por siglos, la libertad fue identificada con la justicia, la moralidad, o incluso el «tiempo libre», o bien fue asociada a un conjunto de derechos individuales, frecuentemente egoístas. Adquirió los rasgos de la propiedad y de los deberes, y fue diversamente refundida en términos positivos o negativos, tales como «libertad de ...» o «libertad para ...»

No fue sino hasta la Edad Media que esta palabra comenzó a incluir agregados metafísicos tales como libertad del dominio de la necesidad o libertad de los azares del destino, la *Anank* y la *Moira* de los griegos. El siglo XX se ha burlado de la palabra y le ha quitado su contenido idealista, al asociarle a países e ideologías totalitarias. Por ende, «definir» una palabra tan mutilada y torturada sería inge-

nuo. En mayor grado, la libertad puede ser mejor explicada como parte de un viaje de descubrimiento que comienza con su práctica temprana en la sociedad orgánica, su negación por parte de las «civilizaciones» jerárquicas y clasistas, y su realización parcial en tempranas nociones de justicia.

La libertad, una realidad nada sólida en muchas culturas prealfabetizadas, estaba aún abrumada por restricciones, pero estas restricciones estaban íntimamente ligadas a las condiciones materiales de vida de las comunidades primitivas. Es imposible reñir con el hambre, con la necesidad de coordinar las grandes cacerías, con las exigencias climáticas de los cultivos, y posteriormente, con la guerra. La restricción, normalmente regida por la opinión pública, la costumbre, y el pudor, era insoslayable en el temprano desarrollo social de la humanidad: no como una cuestión de voluntad, autoridad, o el ejercicio del poder, sino porque era inevitable.

La libertad personal se ve así restringida desde un punto de vista moderno. La elección, la voluntad, y las tendencias individuales podían ser ejercitadas o expresadas dentro de los confines concedidos por el entorno. Bajo circunstancias benignas, el comportamiento podía gozar de una extraordinaria soltura, hasta que el surgimiento de la dominación social lo restringía. Pero cuando la dominación aparecía, era un ingrato fenómeno que en general le otorgaba muy poco del «dinamismo» tan alabado en Occidente al desarrollo social de la comunidad. La Polinesia, con su estupendo clima y su natural abundancia, no fue en absoluto la más apta para el surgimiento de la jerarquía, y su modo de vida llegó al borde del abismo gracias a los colonizadores europeos. «Donde la naturaleza es demasiado pródiga, ella mantiene al hombre tomado de la mano, como a un niño», hubo de observar desdeñosamente Marx en alusión a las culturas en entornos benignos que solían ser más devotas de la elaboración interna que del «progreso social». «No es el trópico, con su exuberante vegetación, sino la región templada, la que es la cuna del capital».

Pero la sociedad orgánica, a pesar de las limitaciones físicas que debió enfrentar (desde un punto de vista moderno), funcionó sin embargo inconscientemente con un compromiso implícito con la libertad. El concepto del mínimo irreductible de Radin descansa en un inarticulado principio de libertad. Estar asegurado de los medios materiales de vida independientemente de lo que uno contribuya a la producción de la comunidad, implica que la sociedad compensará las flaquezas de los enfermos, los lisiados y los viejos, así como los limitados poderes de los jóvenes. Aun cuando sus capacidades productivas sean limitadas o fallidas, a la gente no les será negados los

medios de vida de que gozan los individuos sanos y productivos. Incluso, a aquellos que son perfectamente capaces de arreglárselas por sí solos, no se les negará el acceso al producto común de la comunidad, si bien los evasores deliberados son prácticamente ignotos en la sociedad orgánica. El principio del mínimo irreductible, de esta suerte, afirma la existencia de la desigualdad dentro del grupo: desigualdad de poderes físicos y mentales, de habilidades y rituosidades, de psiques y proclividades. Actúa así no para ignorar o denigrar a estas desigualdades, sino por el contrario, para compensarlas. La equidad, aquí, es el reconocimiento de iniquidades que no son la falta de nadie y que deben ser reparadas por una responsabilidad social tácita. Asumir que todos son «iguales» es absolutamente descabellado si se los considera como iguales en fuerza, intelecto, entrenamiento, experiencia, talento, disposición, y oportunidades. Tal «igualdad» se burla de la realidad y niega la solidaridad de la comunidad al subvertir sus responsabilidades para compensar las diferencias entre individuos. Es una «igualdad» desalmada, una igualdad sencillamente ajena a la naturaleza misma de la sociedad orgánica. Mientras existan los medios, deben ser compartidos lo más posible de acuerdo a las necesidades, y las necesidades son desiguales, en la medida en que se dan de acuerdo a las habilidades y responsabilidades individuales.

De aquí que la sociedad orgánica tienda a operar inconscientemente de acuerdo a la igualdad de los desiguales, o sea, una forma libremente dada e irreflexiva de distribución social que compensa las desigualdades y no cede a la ficticia creencia de que todos son iguales. Marx lo puso bien en claro cuando afirmó que, en oposición al «derecho burgués», con su pretendida «igualdad de todos», la libertad abandona la noción misma de «derecho» en sí e «inscribe en sus banderas: de cada uno según sus habilidades, a cada uno según sus necesidades». La igualdad está ligada inextricablemente a la libertad como el reconocimiento de la desigualdad y trasciende a la necesidad estableciendo un sistema distributivo basado en la compensación del «privilegio» natural.

La subversión de la sociedad orgánica drásticamente dañó a este principio de auténtica libertad. La compensación fue reestructurada como recompensa, así como los regalos fueron reemplazados por las comodidades. La escritura cuneiforme, base de nuestra escritura alfabética, tuvo su origen en los meticulosos registros que los clérigos llevaban de los productos recibidos y entregados, en suma, la cuenta exacta de los bienes, probablemente hasta cuando la tierra mesopotámica era trabajada y «poseída comunalmente». Sólo más

tarde esas marcas en tablillas de arcilla habrían de asumir la forma narrativa de escritura. Los primitivos registros cuneiformes del Cercano Oriente, prefiguran la literatura moral de un mundo menos dadivoso y más despótico, en el que la igualdad de los desiguales habría de dar lugar a la mera caridad. En consecuencia, el «derecho» había de suplantar a la libertad. Cuidar de los jóvenes, de los ancianos, de los enfermos, o de los desgraciados, ya no era una responsabilidad primaria de la sociedad; dicho cuidado se transformó en un «asunto privado» de la familia y los amigos, si bien muy lentamente y a través de diversas y sutiles fases. Al nivel de la aldea, por cierto, las viejas costumbres persistieron en su propio mundo, pero este mundo no era parte de la «civilización», sino simplemente un indispensable pero olvidado arcaismo.

Con la llegada de los guerreros y su economía señorial, emergió una nueva disposición social: el código guerrero del poder. Pero la sola coerción no podría haber creado la sociedad relativamente estable, ampliamente feudal en su estructura y en sus valores, que nos describen tan detalladamente los poetas homéricos. Antes que eso, fue el *ethos* de la coerción: la mistificación del coraje, del físico, y de la «salud» para el combate y la aventura. No fue el poder en cuanto tal sino la fe en el *status*, el maná que el poder le confería al individuo, lo que condujo a una ideología de la coerción, que el vencedor y su víctima mutuamente reconocían y honraban. Igualmente, la suerte misma —un derivado de la diosa del azar Tyje (griega), o Fortuna (latina)— adquirió la forma de un principio metafísico. Muy pocas expresiones son más antiguas que la «tirada del dado» y las «fortunas de la guerra». Tyje y Fortuna ahora surgían como los correlatos del atletismo guerrero de la Edad de Bronce.

Estas sociedades de la Edad de Bronce eran claramente sociedades de clases, y la riqueza bajo la forma de botín de guerra y excedentes domésticos poblaban axialmente sus nociones de fortuna. «El mundo de Agamenón, Aquiles y Ulises era un mundo de reyes y nobles secundarios», observa M. J. Finley, «que poseían las mejores tierras y rebaños considerables, y llevaban una vida señorial, en la cual los ataques y las guerras eran frecuentes». El poder y la actividad social giraban en torno al hogar del noble, que de hecho era una fortaleza. El poder en esta sociedad «dependía de la riqueza, la habilidad personal, los contactos a través del matrimonio, alianzas y sirvientes». la riqueza era en realidad un factor crucial: su acumulación y su adquisición determinaban la capacidad de un noble para adquirir sirvientes, que a menudo eran poco menos que mercenarios, para conseguir armas, y para financiar la guerra. El matrimonio era menos importante como instrumento de alianzas de clanes que de poder dinástico; el noble homérico adquiría tierras y riqueza, no sólo parentela, con una buena pareja. De hecho, las «alianzas» que él establecía estaban marcadas por la traición y la deslealtad, características propias de una sociedad política antes que de una tribal. La sociedad tribal agonizaba a las claras:

«Las tribus u otros grupos parentales ya no tienen papel alguno. En los 20 años que Ulises estuvo ausente de Itaca, los nobles (pretendientes de Penélope, la mujer de Ulises) se comportaron escandalosamente para con su familia y sus posesiones; y su hijo Telémaco no tenía parientes a quienes recurrir, y la comunidad tampoco estaba plenamente integrada. Los reclamos de Telémaco, en cuanto heredero de Ulises, fueron reconocidos en un principio, pero él carecía del poder (material y físico) para sustentarlos. El asesinato de Agamenón a manos de su esposa, Clitemnestra, y el amante de ésta, Egisto, le impuso la obligación de vengarse a su hijo, Orestes, pero salvo por eso la vida en Micenas siguió siendo igual, con la excepción de que Egisto gobernaba en lugar de Agamenón.»

Al parecer, estas disputas, asesinatos, y usurpaciones dinásticas, constituían una preocupación para las «masas», que vivían una vida indiferente, atendiendo sus propios negocios y pastando a los «considerables rebaños» de los nobles. En los poemas homéricos, no parecen haber intervenido en los conflictos de los héroes. Los poderes de las instituciones tribales democráticas estaban tan debilitados, y los lazos de parentesco habían sido reemplazados a tal extremo por los lazos de territorio y de clase, que cuando Telémaco pidió ayuda a la asamblea de Itaca, la asamblea «no hizo nada, como siempre actuó en los dos poemas homéricos». Los nobles de Homero, por cierto, todavía se regían por un código aristocrático del honor, «incluyendo camaradería, intercambio de regalos, sacrificios a los dioses, y ritos funerarios adecuados», pero este código aristocrático y sus obvias raíces en la sociedad primitiva eran ahora continuamente violados por la codicia, la posesividad, y el egotismo.

Los nobles de la *Odisea* eran una clase explotadora, no sólo material sino psicológicamente, no sólo objetiva sino subjetivamente. El análisis de Ulises desarrollado por Horkheimer y Adorno, que ven en él al burgués ascendente, es irrefutable por su claridad y perspicacia. Artificio, engaño, astucia, búsqueda del provecho: todo esto hacía a la nueva «disciplina» que los gobernantes emergentes se auto-

imponían a fin de gobernar. «Ser llamado un mercader era un gran insulto para Ulises», observa Finley; «los hombres como él o intercambiaban bienes ceremoniosamente, o los tomaban saqueando». Y el «valor» se convirtió en la excusa para el saqueo, que a su vez se convirtió en la forma aristocrática de «comercio». El honor había adquirido su comodidad equivalente. Antecediendo al prosaico mercado, con bienes y oro, estaba el colorido héroe con espada y escudo.

En verdad, la comodidad siguió abriéndose paso en contra de todos los códigos. En los tiempos homéricos hay una «vital preocupación por el comercio, más exactamente, por la importación de cobre, hierro, oro y plata, prendas finas y otros lujos», nota Finley. «Incluso los caudillos están autorizados a hacer expediciones para tales propósitos, pero generalmente el comercio y el mercado parecen ser negocio de extranjeros». El status se ve así afirmado y adornado, y su apetito, satisfecho por los que no tienen status alguno.

En este punto, presenciamos una disposición social radicalmente nueva. Cuando los caudillos están preparados para entremezclarse con los extranjeros, en verdad, comerciantes pedestres, y negociar con ellos, incluso el código guerrero se mantiene en equilibrio. El poder como derecho ya no puede gozar de su alto prestigio en la distribución de los bienes de la sociedad. Si la integridad del comercio y la seguridad de los comerciantes había de ser preservada, y las ciudades pobres habían de ser centros comerciales viables, un nuevo ethos tenía que surgir pronto. La piratería y el pillaje podían ser sólo transitorios: sus premios eran en realidad el botín y los despojos de la guerra. Y los nobles de la Grecia de la Edad de Bronce de ningún modo eran hijos de la costumbre y la tradición. Como sus pares ingleses de mucho después, estaban gobernados por un desnudo auto-interés y por un creciente deseo de las mejores cosas de la vida.

El nuevo código que ahora había de suplantar al valor y la coerción también tenía un linaje muy antiguo, especialmente en una reciprocidad que se había estandarizado y que había perdido su «forma accidental» (para usar la terminología de Marx) como modo de intercambio. La idea de equivalencia, distinta del usufructo, el mínimo irreductible, y la igualdad de los desiguales, poseía su grandeza cósmica, en el sentido de un orden formal y hasta geométrico. Tyje y Fortuna son demasiado irascibles para soportar el espíritu de cálculo, previsión, y racionalidad requerido por el comercio sistemático. El azar está en el «seno de los dioses», y en la Grecia homérica, estos dioses no eran para nada estables o predecibles. Hasta que el capitalismo no terminó de apoderarse de la vida social, los mercaderes

fueron los parias de la sociedad. Sus inseguridades eran las neurosis más conspicuas del mundo antiguo y el medieval, de ahí su apremiante necesidad de poder. Despreciados por todos, desdeñados hasta por los más bajos socialmente hablando, tenían, sea como sea que encontrar coordenadas firmes por las cuales fijar sus destinos en un mundo precario. Ya como caudillo o como comerciante sin status, aquel que se aventurara en las tormentosas olas del comercio, necesitaba más que Tyje y Fortuna para navegar.

El nuevo código tomó el principio de una equivalencia exacta y cuantificable de las formas avanzadas de reciprocidad, pero sin absorber su sentido de servicio y solidaridad. Se le concedió poder al apoyo de los tratos honestos y de los contratos, no sólo a la adquisición violenta y al saqueo. La naturaleza cósmica de la equivalencia pudo ser validada por las características más dramáticas de la vida. «El cielo y el infierno... van juntos», declaran Horkheimer y Adorno, y no sólo en el comercio de los dioses olímpicos con los otros dioses, del bien con el mal, de la salvación con el desastre, del sujeto con el objeto. En realidad, la equivalencia es tan antigua como las nociones mismas de cielo e infierno, y hubo de tener su propia dialéctica en cuanto la sustitución de Dike por Tyje y Justitia por Fortuna.

En la heroica Edad celebrada por el viaje de Ulises desde Troya a Itaca, los hombres todavía asociaban a la equivalencia con sus orígenes «naturales»:

«Así como Géminis —la constelación de Cástor y Pollux— y todos los otros símbolos de la dualidad se refieren al inevitable ciclo de la naturaleza, que a su vez tiene su signo antiguo en el símbolo del huevo del cual emergió, así el equilibrio sostenido por Zeus, que simboliza la justicia de todo el mundo patriarcal, se refiere a la sola naturaleza. El pasaje del caos a la civilización, en el que las condiciones naturales ya no ejercitan su poder directamente sino a través del medio de la conciencia humana, no ha modificado al principio de la equivalencia. En realidad, los hombres pagaron el precio de este pasaje adorando aquello a lo que alguna vez estuvieron esclavizados sólo en la misma forma que todas las demás criaturas. Antes, los fetiches estaban sujetos a la ley de la equivalencia. Ahora, la equivalencia misma se ha vuelto un fetiche. El vendaje de los ojos de Justitia no sólo significa que no habrá presiones sobre la justicia, sino que la justicia no redundará en libertad.»[1]

1 Estas ingeniosas observaciones fueron escritas por Horkheimer y Adorno. Pero yerran profundamente en algo: «los fetiches» no estaban «sujetos a la ley de equivalencia», aunque no hay dudas de que la «equivalencia se ha vuelto un fetiche». Análogamente, ambos aceptan la falacia (preponderante

Justitia, de hecho, preside una nueva ideología de la igualdad. No sólo está cegada; también sostiene una regla con la cual mide el intercambio justamente: «igual y exacto». Culpabilidad e inocencia son sustitutos jurídicos de los equitativos lotes de cosas que aparecen en el mercado. En realidad, todo lo que las escalas pueden hacer es reducir las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas. Del mismo modo, todos deben ser iguales ante Justitia; su vendaje le impide hacer distinciones. Pero las personas son muy distintas entre sí, tal como la primordial igualdad de los desiguales lo había reconocido. La regla de igualdad —de equivalencia— en poder de Justitia revierte completamente el viejo principio. Por más que todos sean teóricamente «iguales» ante sus ojos ciegos, si bien a menudo groseramente desiguales de hecho, ella convierte a la igualdad de los desiguales en una desigualdad de los iguales.

Análogamente, la regla de la equivalencia, simbolizada por las reglas en las manos de Justitia, exige equilibrio, no compensación. El vendaje le impide hacer cambios de medida según las diferencias de sus suplicantes. Su especiosa «igualdad» da lugar a una desigualdad muy real. Estar en lo correcto es ser «justo» o «recto», y ambos términos, por su parte, niegan la igualdad en sus propios términos.

Rara vez ha sido posible distinguir el reclamo de Justicia, con su desigualdad de iguales, del reclamo de Libertad, con su igualdad de los desiguales. Todo ideal de emancipación ha sido teñido por esta confusión, que aún persiste en la literatura de los oprimidos. El usufructo ha sido confundido con la propiedad privada, la democracia directa con la democracia representativa, la competencia individual con las élites populistas, el mínimo irreductible con la oportunidad equitativa. La exigencia de igualdad por parte de los orpimidos adquiere, como lo expresara Engels, «un doble significado». En un caso, es la «reacción espontánea contra las desigualdades sociales, contra el contraste de ricos y pobres... el empalago y el hambre; como tal es la expresión del instinto revolucionario y encuentra su justificación en eso, y sólo en eso». En el otro caso, la demanda de igualdad se convierte en una reacción contra la justicia como regla de la «equivalencia» (a la que Engels ve simplemente como la «demanda burguesa de igualdad»), y «en este caso, surge y cae con la propia igualdad

cuando escribieron el libro) de que el «hechicero reprime al peligro por medio de la equivalencia, (que) regula el castigo y la recompensa en la civilización». Aquí, también, estos autores le imputan al mundo primitivo, incluso al hechicero, la sensibilidad del intercambio, o de un mercado cósmico que aún debía ser establecido. Ver Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (New York: Herder and Herder, 1972), págs. 16-17.

burguesa». Engels enfatiza que la demanda de igualdad de los oprimidos («la demanda proletaria de igualdad») es «la demanda de la abolición de clases». Pero la libertad involucra más que la abolición de clases. En términos más generales, «la demanda proletaria de igualdad» es una demanda de «injusticia» en una sociedad igualitaria: rechaza la regla de la equivalencia en favor del mínimo irreductible, en suma, la igualdad de los desiguales.

El dominio de la justicia, sin embargo, también prepara el terreno para la libertad, al remover los arcaismos que persisten desde el mundo de la igualdad. La libertad primitiva, con su regla del mínimo irreductible y su igualdad de los desiguales, era marcadamente provincialista. Dejando de lado su generoso código de hospitalidad, la sociedad orgánica no proveyó concretamente los derechos del extranjero, del marginal, que no estaba ligado ni por matrimonio ni por ritual al grupo parental. El mundo más allá del perímetro de «La Gente» era «inorgánico», para usar el acertado término de Marx. Se extendieron lealtades en diversos grados de obligación hacia aquellos que compartían el pacto de sangre común de la comunidad y hacia los aliados unidos por sistemas materiales de reciprocidad. La idea de una humanidad en la que todos los seres humanos son considerados unidos por un origen común, aún era sumamente extraña. Los pueblos primordiales pueden ser inquisitivos, tímidos, o cordiales para con los extranjeros, o también pueden matarlos por cualquier razón. Pero no les deben ninguna obligación y no están ligados por código alguno que exija respeto o seguridad para el impredecible nuevo ser que se les ha unido, de ahí la impredecibilidad de la conducta de estos pueblos. Incluso la sociedad helénica, a pesar de sus pretensiones de racionalidad, no avanzó hasta un punto en el que el residente extranjero gozara de derechos sociales —y mucho menos políticos— más allá de la seguridad y la protección que la *polis* le brindaba al que la habitaba. En gran parte del mundo antiguo, el *status* del extranjero era dudoso, a pesar de los servicios cruciales que los extranjeros les prestaban a la comunidad y a los ciudadanos.

Rompiendo las barreras levantadas por el provincialismo primordial y arcaico, estaba la obra de Justitia y la regla de la equivalencia. Y lejos de constituir una auténtica «ruptura», los cambios llegaron muy lentamente, y no fueron la obra de teóricos aislados ni los frutos de un despertar intelectual. Los agentes de la nueva disposición jurídica de los derechos de los habitantes de la ciudad fueron los extranjeros, que a menudo servían a la ciudad con habilidades artesanales o comerciales. Eran ayudados generalmente por

los oprimidos, que tenían esperanza de escapar al poder arbitrario inscribiendo sus derechos y deberes en forma codificada e inviolable. Justitia, Dike, o cual sea el nombre que adquiere en las «civilizaciones» de la antigüedad, es en gran parte la diosa del marginal social y étnico. Su regla de la equivalencia honra al alegato en pro de la equidad, que debe ser claramente definido por escrito y en un código si se pretende que el «marginal» y el orpimido no padezcan más las iniquidades del poder arbitrario. Así, Justitia no sólo debe estar armada con la espada, sino también con las «tablas de la ley» que definen inequívocamente los derechos y los deberes, la seguridad y la protección, las recompensas y los castigos.

Las primeras de estas tablas, el Código babilónico de *Hammurabí* (Circa 1790 A.C.), aún contiene nítidos parcialismos clasistas y los instrumentos de la opresión de clases. Como la *lex talionis* mosaica, la regla de la equivalencia es reforzada por toda la furia de la venganza de clases. El precio de las infracciones sociales se paga con ojos, orejas, miembros, y lenguas, para no mencionar la vida misma. Pero el Código no trata de ocultar la «desigual» naturaleza de clases de esta venganza: los nobles extraen lo mejor de los plebeyos; los hombres, de las mujeres; y los hombres libres, de los esclavos. Aquí, la apropiación de la igualdad de los «desiguales» de la sociedad primordial, por muy pervertida que esté su forma, todavía reclama su penalización. Pero el Código también le adjudica al privilegio una mayor carga de responsabilidad social. Aunque los nobles de la época de Hammurabí «poseían enormes ventajas por su rango», como nos lo aseguran Howard Becker Y Harry Elmer Barnes, «incluyendo el derecho a cobrar un resarcimiento desproporcionado por daños personales... ellos también podían ser castigados más severamente por sus ofensas y, culpables o no, tenían que pagar tarifas más elevadas».

Los códigos posteriores habían de liberarse de tales «arcaismos». Desde el siglo VIII A.C. en adelante, observamos en la Palestina Hebrea y en Grecia un firme despliegue de la dialéctica de la justicia: la lenta transformación de la igualdad de los desiguales de la sociedad orgánica, en la desigualdad de los iguales de la sociedad clasista. La lex talionis mosaica estaba totalmente establecida como la ley de la tierra, a pesar de las concesiones a los pobres en el Código Deuteronómico, tales como restricciones hipotecarias, la liberación cada siete años de siervos hebreos, y la consagración del quinto año como un «jubileo» en el que todos readquieren sus posesiones. Como el mandato en el Levítico de que todo esclavo sea tratado como un «sirviente contratado y como un pasajero», estos gestos eran ampliamente simbólicos. La sola esclavitud, con su humillante *status*

de servicio vil, violaba el alma misma de la antigua democracia del desierto —el «pacto beduino»— en torno a la cual las tribus hebreas estuvieron unidas durante su invasión a Canan. El que haya podido entrar en la vida jurídica de la comunidad fue un cruel reconocimiento de la disolución del pacto.

En Atenas, la reforma iniciada por Solón le abrió el camino a una igualdad jurídica basada en la igualdad política, o lo que ha sido llamado democracia helénica. La justicia ahora funcionaba abiertamente como la regla de la equivalencia, que producía nuevas clases y desigualdades en el poder y la riqueza personal, incluso cuando vigilaba al *demos*, la gente de ascendencia ateniense, del ejercicio del poder social arbitrario. Sin embargo, dentro del marco de una sociedad presumiblemente gobernada por la ley en lugar de personas, sólo el *demos* tenía la completa custodia del sistema político. La *Oración Fúnebre* de Pericles puede marcar un ascenso secular y racional hacia el reconocimiento de la existencia de una humanitas, pero no nos provee con ninguna razón como para creer que el «bárbaro» y, por definición, el «marginal», estaban a la par del ateniense helénico y de sangre.

De hecho, los residentes extranjeros atenienses no sólo carecían del derecho a participar en en asambleas como la *Ecclesia* y el *Boule*, o en el sistema judicial; no tenían derechos jurídicos explícitos propios más allá de la seguridad de su propiedad y de sus vidas. Como sabemos, no podían comprar tierras en la *polis*, ni tenían recurso directo ante la ley, siendo sus casos llevados sólo por atenienses en las cortes. El que sus derechos fueran respetados por la *polis* puede hablar bien de sus moldes éticos, pero también testimonia la exclusividad de la clase gobernante, cuyas intenciones, antes que las leyes, eran los garantes de los derechos de los extranjeros.

Aristóteles, un extanjero residente en Atenas, no se equivoca sobre la superioridad de los helenos por sobre todos los demás pueblos. Al citar el fracaso de los «bárbaros» del norte para organizarse en poleis que pudieran «gobernar sus vecinos», él revela el grado al cual, junto con Platón, identificaba la *polis* con la dominación social. más aún, basaba la capacidad de los helenos para formar *poleis*, para «ser libres», y para ser «capaces de gobernar a toda la humanidad», en sus orígenes étnicos y su existencia como el genos helénico.[2]

2 Hannah Arendt nos recuerda que la palabra *humanitas*, con sus generosas implicaciones de una comunidad universal, es latina, no griega. En la Grecia Atica, el término para «humanidad» es *pan to anthropinon*. Por cierto, para Aristóteles (a menos que yo entienda mal su *Política*), la frase se refiere al «hombre» como elemento biológico, no social. En sí misma, la palabra no

La sangre, así como la geografía, confiere la capacidad para gobernar. Aristóteles ve a los helenos tan diversificados que «algunos tienen una naturaleza unilateral» y «otros están felizmente fusionados» con animosidad e inteligencia. Pero para él, la habilidad para formar *poleis*, para «gobernar», es una «cualidad natural» que no admite calificaciones sociales.

La desaparición formal del grupo sanguíneo en una *humanitas* universal que ve un origen común para todo individuo libre no habría de recibir reconocimiento jurídico hasta tarde en la antigüedad, cuando el Emperador Caracalla[3] le confirió la ciudadanía a toda la población masculina no-esclava del Imperio Romano. Bien puede haberse debido a que Caracalla necesitaba recaudar más impuestos, o a que deseaba impulsar el sentido de comunidad, pero lo cierto es que el hecho no tenía precedentes históricos. Por primera vez en la evolución humana desde la animalidad a la sociedad, una inmensa población de extranjeros diversos fue puesta bajo una rúbrica política común, con un acceso a las leyes que alguna vez había sido el privilegio de apenas un pequeño grupo étnico de latinos. Jurídicamente, al menos, el Imperio había disuelto la exclusividad del pueblo, del grupo parental. De acuerdo a la tardía ley romana, la genealogía se disolvió en meritocracia y la relación de sangre , en una relación territorial, ensanchando consecuentemente los horizontes de la comunidad política humana.

El edicto de Caracalla fue reforzado por la creciente y antigua evolución de la ley romana. En teoría, por lo menos, la noción de la igualdad de las personas estaba rondando durante los últimos tiempos imperiales. Hacia el siglo III D.C., la «ley natural» romana —que combinaba un cuerpo de jurisprudencia llamado el *ius naturale* y el *ius gentium*— reconoció que los hombres eran iguales por naturaleza aun cuando ésto no estuviera reflejado en su condición social. La separación entre esta idea y el concepto aristotélico de «humanidad» fue sencillamente monumental. Inclusive la esclavitud, tan básica para la economía romana, había sido enfrentada a la noción helénica de la innata inferioridad del esclavo. Para los juristas romanos del período imperial, la servidumbre ahora no derivaba de la inferioridad natural del esclavo sino, como lo observara Henry Maine, «de

tiene cualidades distintivas aparte de las obvias diferencias que separan a los seres humanos de los animales. Por lo tanto, a los ojos de Aristóteles, siempre habría «hombres» innatamente destinados a gobernar y otros innatamente destinados a obedecer.

3 Año 212 D.C. *Constitutio Antomana*. Ese mismo año asesinó a su hermano y colaborador junto con sus veinte mil partidarios. (N. del E.).

un presunto acuerdo entre vencedor y vencido en el cual el primero estipulaba los servicio perpetuos de su enemigo; y el otro ganaba en consideración la vida que legítimamente había confiscado». la esclavitud de posesión, en efecto, era cada vez más considerada una esclavitud contractual. Si bien la sociedad romana nunca dejó de ver al esclavo como una «herramienta parlante», su maquinaria legal para tratar a los esclavos había de desmentir esta degradación a través de las restricciones impuestas en los últimos tiempos imperiales sobre las prácticas inhumanas del período republicano.

La noción de una humanidad universal probablemente no habría seguido siendo más que una estrategia política para fines fiscales e ideológicos, de no haber sido por el surgimiento de un nuevo credo en la individualidad. La palabra «humanidad» es una abstracción estéril si no se le da una realidad existencial a través de personalidades auto-afirmantes que gozan de un visible grado de autonomía, y tales seres difícilmente pudieran ser creados por un edicto imperial. En el momento en que la sociedad orgánica declinó, también declinó el intenso sentido de colectividad que ella había fomentado. Urgía la creación de un nuevo contexto para el individuo, que lo volvería funcional en un mundo cada vez más atomizado. La agonía de la sociedad primordial le dio valor a un nuevo tipo de individuo: un yo lleno de recursos, confiado en sí mismo y relativamente auto-suficiente, que prestamente se pudiera adaptar a una sociedad que estaba perdiendo su escala humana y desarrollando instituciones políticas y lazos comerciales más complejos que lo que cualquier comunidad humana haya conocido en el pasado.

Tales individuos siempre habían existido en los márgenes de la colectividad primitiva. Por lo general, se les concedía un cierto grado de expresión institucional, aunque más no fuera para instaurar una válvula de seguridad para las idiosincracias personales muy marcadas. La sociedad tribal siempre le ha hecho concesiones al comportamiento sexual aberrante, a los caracteres psicológicos exóticos, y a la ambición personal (el síndrome del «gran hombre»), concesiones que hallan expresión en un alto grado de libertad sexual, roles de hechicero, y una exaltación del coraje y la habilidad. De esta zona marginal, la sociedad reclutaba a los sacerdotes y los jefes guerreros para las posiciones de mando en las posteriores instituciones, más jerárquicas.

Pero este desarrollo no es simplemente una ruptura y una recomposición. Ocurre a un nivel personal y a un nivel social, egocéntrico y sociocéntrico. Visto desde el nivel personal, el individuo

acompaña el surgimiento de la «civilización» como un niño inquieto, cuyos gritos rasgan la Historia y asustan a la colectividad, más apegada a la tradición, que sigue existiendo después de la caída de la sociedad orgánica. La presencia del ego es anunciada estridentemente por el guerrero, cuyas propias «fronteras del yo» se establecen a partir de la transgresión de las fronteras de todas las sociedades tradicionales. El héroe súmero Gilgamesh, por ejemplo, acoge al extranjero, Enkidu, que comparte sus diversos rasgos como compañero, no como pariente. El valor, antes que el linaje, es lo que marca sus características personales.

Pero figuras difusas y casi estereotipadas como Gilgamesh parecen como metáforas de la individualidad antes que seres verdaderos. Personalidades mejor delineadas, como Aquiles, Agamenón, y los guerreros homéricos, suelen ser citadas como los candidatos ideales para las concepciones occidentales del recién surgido ego. «El modelo del individuo emergente es el héroe griego», observa Max Horkheimer en su fascinante discusión sobre el ascenso y la declinación de la individualidad. «Osado y seguro de sí, él triunfa en la lucha por la supervivencia y se emancipa tanto de la tradición como de la tribu». Que estas cualidades del atrevimiento y la auto-confianza hubieran de ser valoradas en el mundo greco-romano es del todo acertado, pero resulta dudoso que el modelo sea apropiado. De hecho, los egos más llamativos del mundo arcaico no eran los héroes de la Edad de Bronce celebrados por Homero, sino los antihéroes de la Edad de Hierro descritos tan cínicamente por Arquíloco. En realidad, el propio Arquíloco era la corporización de esta personalidad sumamente única. El enlaza una oculta tradición de auto-afirmación del ego en la sociedad orgánica con el individuo calculador de la «civilización» emergente.

A diferencia de un déspota cuasi-mítico como Gilgamesh o un recién llegado aristócrata como Aquiles, Arquíloco representa a una estirpe notable: la vagabunda horda de mercenarios que deben vivir de su ingenio y de su astucia. El no es ningún héroe homérico, sino más bien una especie de bohemio armado del siglo VII A.C. Su autodominio y su espíritu libertario están en marcado contraste con los disciplinados modos de vida de la sociedad señorial de su época. Su existencia misma casi parece improbable, una afrenta a la postura heroica de su tiempo. Su ocupación de soldado itinerante refleja la arrolladora descomposición de la sociedad; su arrogante desdén por la tradición exhala la negatividad del rebelde. ¿Qué le importa a él el escudo perdido en combate? «Me salvé de la muerte, ¿por qué habría de preocuparme mi escudo? Que se quede donde está: me compraré

otro igual de bueno». Tales sentimientos jamás podrían haber sido expresados por un héroe homérico, con su aristocrático código de armas y de honor. Arquíloco tampoco valora a sus comandantes por su *status*. Le disgusta un «general alto, que avanza, veloz, con sus largas piernas; que se enorgullece de su melena, y se afeita el mentón como un presumido. Lo prefiero pequeño», declara, «quizás hasta de piernas arqueadas, mientras se pare firme sobre sus pies, lleno de ánimo».

Arquíloco y su errante banda de compañeros son el más temprano registro que tenemos de esa larga serie de «hombres sin amo» que aparecen repetidamente en los tiempos de descomposición y agitación social: hombres, y después también mujeres, que no tienen raíces en ninguna comunidad o tradición, que colonizan el futuro del mundo antes que su pasado. Sus caracteres están estructurados para desafiar las costumbres, para satirizar y vapulear a los usos establecidos, para vivir la vida según sus propias normas. Por muy marginales que sean, ellos son los precursores del rebelde individuado que está destinado a «poner el mundo patas arriba». Tienen los hombros anchos, no tienen neurosis culposas, y se expresan con una poesía o una oratoria salvaje. La sociedad debe hacerse a un lado cuando ellos irrumpen y rezan en silencio para que se vayan, porque son capaces de destruirla.

Pero éstas son las pocas personalidades bien delineadas de la Historia, el puñado de rebeldes marginales cuya importancia varía con la estabilidad de la vida social. Su fortuna depende de la recepción que le brinden las mucho más amplias —y a menudo inertes— masas de gente. A otro nivel más general de la Historia, la noción de individualidad comienza a infiltrarse en estas «masas» aparentemente inertes, y sus personalidades son emancipadas no por el bando de Arquíloco, sino por la sociedad misma, que tiene necesidad de egos autónomos libres que se encarguen de las variadas funciones de la ciudadanía. El desarrollo del individuo en este nivel social, en suma, no es un fenómeno personal aislado e idiosincrático; es un cambio en la «óptica y el destino de los millones que habrán de constituir la «civilización» en los siglos venideros e iniciarán la historia del ego moderno hasta el día de hoy. Así como el proletariado contemporáneo se formó al principio merced a la escisión del campesinado tradicional de una economía material arcaica, así la ciudadanía relativamente libre de la ciudad-Estado clásica, de la comuna medieval, y de la nación-Estado moderna, se formó inicialmente de la escisión de los jóvenes de un arcaico conjunto de relaciones de parentesco.

Como el pacto de sangre, la familia patriarcal constituía un obstáculo moral sumamente cohesivo para la autoridad política, no porque se opusiera a la autoridad en sí (como era el caso de la sociedad orgánica), sino porque formaba la estructura de la autoridad del padre. Irónicamente, el patriarcado representaba los rasgos de la sociedad orgánica en un mundo social cambiante y ya distorsionado.[4] Para decirlo rotundamente, se trata de una fuerte gerontocracia, que no responde a las necesidades del principio de distribución y solidaridad (propio de la sociedad orgánica), sino a las de los más viejos por sobre las de los más jóvenes. Ningún sistema de jerarquía según la edad tiene un contenido más poderoso o un modo de operación más represivo. En la forma más temprana de la familia patriarcal, como hemos visto, el patriarca no tenía que rendirle cuentas a nadie por su poder sobre los miembros de su familia. El era la encarnación, y quizás hasta la fuente histórica, del poder arbitrario, de la dominación sobre toda otra sanción legal, moral o ética que no fuera la tradición y los engaños ideológicos pergeñados por el hechicero. Como Yahvé, él era el «yo» primordial en una comunidad basada en el «nosotros». Hasta un cierto punto, esta implosión de individuación hacia un ser simple, casi arquetípico en su naturaleza, es un portento de individualidad y egotismo, pero de una forma tan intrincada que habría de convertirse en la personificación cuasi-mágica de la Voluntad antes de que apareciera una multitud de voluntades individuales.

La justicia transformó lentamente el *status* del patriarca, primero convirtiendo al padre temido en padre justo, así como hizo que Yahvé pasara de ser un Dios celoso a ser un Dios justo. El patriarcado, en efecto, dejó de ser una mera autoridad arbitraria: se volvió una autoridad jurídica, que respondía a ciertos preceptos de correcto o incorrecto. Al transformar a la cruda moralidad guerrera de «el poder es el derecho» en la regla de la equivalencia y la *lex talionis* de la equidad, la justicia produjo la transición de la mera coerción arbitraria a la coerción que debe ser justificada. La coerción tenía ahora que ser explicada de acuerdo a conceptos de equidad y desigualdad, lo correcto y lo incorrecto. La Justicia, en efecto, estimuló la transición del poder arbitrario y hasta supernatural al poder jurídico. De

4 Una vez más debo advertir al lector que no confunda patriarcado con patricentricidad. Incluso el término «Estado patriarcal» puede ser mal usado si no vemos el perpetuo antagonismo entre el Estado y toda clase de unidad familiar autónoma.

tirano, el patriarca se convirtió en juez, y apoyó su autoridad en la culpabilidad, no sólo en el miedo.

Esta transformación del *status* del patriarca sucedió como resultado de genuinas tensiones en el mundo objetivo. La elaboración de la jerarquía, el desarrollo de clases incipientes, y la temprana aparición de la ciudad y el Estado, se combinaron como fuerzas sociales para invadir la familia e instaurar un reclamo secular sobre el papel del patriarca en la socialización y el destino de los jóvenes. Las religiones organizadas también instauraron su propio reclamo. Las mujeres fueron ampliamente excluídas de este proceso de secularización y politización; siguieron siendo cada vez más llamadas a asumir responsabilidades sociales como soldados, ciudadanos, burócratas, artesanos, sembradores de alimentos, en fin, una cantidad de deberes que ya no podían ser restringidos por las formas familiares.

En la medida en que la sociedad se desplazó más aún de las formas parentales a las formas territoriales, de las formas jerárquicas a las formas más específicas de clase, la naturaleza del patriarcado siguió cambiando. Si bien el patriarcado retuvo muchos de sus rasgos jurídicos y coercitivos, se fue transformando en un modo de autoridad racional. A los jóvenes se les garantizaba la ciudadanía desde el nacimiento. Ya no eran sólo hijos; el padre estaba obligado a guiar a su familia de acuerdo a la razón. No era tan sólo el padre, sino el padre sabio. En grados variables, se daban ahora las condiciones para devaluar la familia patriarcal y para su sustitución por la familia nuclear patricéntrica, el dominio de una relación monógama sumamente privatizada entre los dos padres y sus hijos. Bajo la égida de la justicia, el Estado adquirió un control creciente sobre el aislado mundo doméstico; inicialmente, disolviendo las fuerzas internas que mantenían unidas a la familia patriarcal y a sus pretensiones jurídicas.[5]

La disolución del abarcador «yo» patriarcal en favor de individuos soberanos con «fronteras del yo» propias, ganó un mayor ímpetu cuando la *polis* se expandió a la cosmópolis, la pequeña «ciudad-

5 En muchas ocasiones, debe agregarse, ésto se hacía para politizar la familia y volvería un instrumento del Estado o la Iglesia. Nos viene a la mente la familia puritana cuando hablamos de ejemplos extremos de fanatismo religioso, pero los anabautistas y las tendencias religiosas utopistas de la Reforma no eran de ningún modo inmunes a los tipos teocráticos de estructuras de familia. Los ejemplos más siniestros de este desarrollo fueron las relaciones familiares propiciadas por el régimen nazi en Alemania y por el régimen stalinista en Rusia. Ni los hombres ni las mujeres habían de beneficiarse con estas entidades familiares totalitarias, que superficialmente restauraron el papel del *paterfamilias* con todo su atávico esplendor en pro de colonizar a los niños para la Juventud Hitleriana y los Jóvenes Pioneros.

Estado» a la amplia «ciudad del mundo» de la era helenística. Con el creciente papel del extranjero como artesano, comerciante, y mercader marino, la noción del demos unido por lazos éticos y de sangre en una suprema entidad colectiva dio lugar a las pretensiones del individuo. Ahora, no sólo la ciudadanía sino también los intereses privados del ego, parcialmente moldeados por los problemas de interés económico, se pusieron en la mira de la individualidad. La cosmopolis es un tremendo emporio comercial, y, para su época, un recreo para los mercaderes. Podemos rastrear la fortuna del individuo desde el grupo familiar y desde el enclave del patriarca, hasta la «ciudad-Estado», especialmente la *polis* ateniense, donde la individualidad asume unas cualidades cívicas ricamente articuladas y un estridente compromiso con la competencia política. Del «hermano» o la «hermana» de la sociedad orgánica, el individuo es transformado en el «ciudadano» de la sociedad política, especialmente la pequeña fraternidad cívica.[6]

Pero mientras la fraternidad cívica se expande hasta más allá de una escala comprensible para el hombre, el ego no desaparece; adquiere rasgos privatizados, a menudo neuróticos, que se centran en los problemas de una nueva interioridad. El ego retrocede hasta las profundidades de la subjetividad y la auto-preocupación. La cosmopolis no ofrece las recompensas sociales de la *polis*: un civismo con muchos atributos, un énfasis en la unión ética de los ciudadanos competentes, o firmes lazos de solidaridad o *philía*.

Tampoco ofrece un nuevo sentido de comunidad. Por ende, el ego debe replegarse sobre sí, casi canibalísticamente (como lo veremos en nuestra era), para encontrar algún significado en el universo. Epicuro, el filósofo del retraimiento «*par excellence*», le ofrece un jardín en el que cultivar sus gustos y pensamientos, con un muro, por cierto, para mantenerlo alejado del barullo de un mundo social que ya no puede controlar. En realidad, el Estado mismo se toma revancha en la misma criatura insolente que ayuda a crear: el «ciudadano del mundo», que ahora está indefenso ante el abrumador poder de un aparato imperial centralizado y sus esbirros democráticos.

Sin embargo, el ego precisa algo más que un lugar, por muy bien cultivado que esté, en el que encontrar una nueva ubicación en

6 Para el lector prudente, deseo anotar que uso el término «sociedad política» en el sentido helénico de la *polis* como una sociedad, no en el sentido moderno de un Estado. La *polis* no era un Estado, a pesar de las opiniones de muchos teóricos radicales. Institucionalmente, de hecho, era una democracia directa cuyo equivalente, al menos en lo formal, rara vez se ha visto desde la disolución de la sociedad orgánica.

la cosmópolis, o, como la cosmópolis misma lo sugiere, en el *kosmos*. La *humanitas* ahora se convierte en un *kosmos*, un nuevo principio para ordenar la experiencia; y la «ciudad-Estado», como el mundo popular previo, se convierte en un objeto de escarnio ideológico. Originalmente, esta visión escarnecedora toma la forma de la filosofía estoica, políticamente quietista, que las clases educadas adoptan en la antigüedad tardía.

Los estoicos, cuyas ideas habrían de nutrir al Clero cristiano en los siglos venideros, puso a los frutos de la justicia —el ego individuado y el ideal de la «ciudadanía universal»— en convergencia uno con otro durante la era de la cosmópolis y el Imperio. Epícteto, cuyos escritos se publicaron durante uno de los períodos más estables de la Era Imperial, le limpia el terreno a este nuevo y bastante moderno tipo de ego. Desde el principio, ridiculiza duramente el sentido de exclusividad de la *polis* por atávico:

«Te llamas a ti mismo ateniense o corintio por ese dominio más soberano que incluye no sólo el lugar donde naciste, y toda tu casa, sino también la región desde la cual la raza de tus antepasados ha llegado hasta ti.»

Pero esto es totalmente absurdo, declara él, y trivial:

«Cuando un hombre ha aprendido a entender el gobierno del universo y se ha dado cuenta de que no hay nada tan grande o soberano omni-incluyente como este marco de cosas en el que se unen los hombres y Dios, y que de aquí provienen las semillas de las cuales surgieron no sólo mi padre o mi abuelo, sino todas las cosas que son engendradas y que crecen sobre la tierra, y las criaturas racionales en especial —puesto que sólo éstas están capacitadas para compartir la sociedad de Dios, estando conectadas con El a través de la razón—, ¿por qué no debería llamarse a sí mismo un ciudadano del universo y un hijo de Dios?»

Por su universalidad, esta proposición de hace casi dos mil años atrás se iguala al más fervoroso internacionalismo de nuestra era. Pero lo que Epícteto formulaba con estas palabras no era un programa para un cambio institucional, sino una aseveración ética. La libertad, para Epícteto, consiste exclusivamente en la serenidad interna, en un aislamiento moral del mundo real, un aislamiento tan intenso que puede rechazar toda necesidad material y social, incluyendo a la vida misma. Por la naturaleza de una «libertad» llevada a tal extremo quietista, es imposible para cualquier ser:

«... el ser molestado o perturbado por algo que no sea sí mismo. Es el propio juicio de un hombre lo que lo perturba. Pues cuando el tirano le dice al hombre "Te encadenaré de las piernas", el que valora sus piernas dice: "No, ten piedad", pero el que valora su voluntad dice: "Si te parece mejor, encadéname".»

A su modo, Max Stirner, el así-llamado anarquista individualista del siglo XIX, le dio una vuelta de tuerca a esta idea estoica del yo auto-contenido y le infundió una militancia —una arrogancia— que aterraría a los estoicos. Pero en principio, tanto Epícteto como Stirner crearon una visión utópica de la individualidad que marcó un nuevo punto de partida para la afirmación de la personalidad en un mundo cada vez más impersonal.

De haberse escurrido de la Historia esta doctrina del desencantamiento humano junto con el Imperio que la propició, los períodos posteriores podrían haberla visto como la desapasionada voz de una era agonizante, como uno de los cultos exóticos y los cantos apáticos del fin de la antigüedad. Pero el cristianismo había de reprocesar la doctrina estoica de la voluntad personal quietista en una nueva sensibilidad de elevada subjetividad y desenvolvimiento personal, abriendo inadvertidamente nuevos rumbos para el cambio social. Es fácil —y por demás acertado— decir que la Iglesia ha sido un puntal del Estado. Por cierto que la interpretación que hace Pablo del mensaje de Jesús «dad al César lo que es del César» impide que el nuevo y convulsionado mundo aspire a algún cambio político o social. El cristianismo primitivo no se opuso a la esclavitud, si es que interpretamos correctamente a Pablo. Sin embargo, cuando Pablo persuade a Enésimo, el fugitivo esclavo cristiano, de volver a su amo cristiano, Enésimo es descrito como «ese querido y leal hermano que es un ciudadano y prójimo suyo», pues esclavo, amo y Pablo son ellos mismos «esclavos» de un «Amo de los Cielos». «Ciudadano» y «esclavo», en este caso, son usados indistintamente. Acordemente, el cristianismo se relacionó profundamente con la fortuna del individuo esclavo.

Esta cualidad existencial refleja una característica del cristianismo que ha sobrevivido desde su aparición: la ciudadanía universal no tiene sentido en ausencia de ciudadanos reales, únicos, y concretos. La concepción de la humanidad como un «rebaño» con un solo Pastor es prueba de la igualdad de todas las personas ante un solo Dios. Son iguales no porque comparten un reconocimiento político de su comunalidad sino un reconocimiento espiritual del Padre.

En Jesús, rango social y jerarquía se disuelven ante el poder nivelador de la fe y el amor. En este terreno espiritual, los amos mundanos pueden valer menos que sus esclavos ante los ojos de Dios, los ricos, menos que los pobres, y los más grandes reyes, menos que sus súbditos más bajos. Un penetrante igualitarismo libera al súbdito de todas las categorías, jerarquías, y clases definidas por las normas sociales. No sólo la ciudadanía sino también el principio de igualdad de todos los individuos y el valor absoluto de cada alma unen a los ciudadanos de la Ciudad Celestial en una «sagrada hermandad».

Las implicaciones terrenales de este mensaje están expresadas de un modo más intenso en la literatura exegética de Agustín que en cualquier escrito sagrado de Pablo, como Epícteto y Pablo, Agustín disuelve completamente al genos en una «Ciudad de Dios», que invita a la humanidad toda a ser sus ciudadanos. Ninguna ideología popular puede admitir esta clase de marco conceptual en su visión del mundo. Por contraste, la Ciudad de Dios —para Agustín, su primer representante sería la Iglesia universal— refunde toda diversidad entre los pueblos,...

«... a todos los ciudadanos de todas las naciones y lenguas (en) una simple caravana peregrina. A ella no le importan la diversidad de costumbres, leyes, y tradiciones, siempre que se busque y se mantenga la paz. En vez de anular y destruir, ella preserva y adecua las diversidades de las razas apuntando a un mismo objetivo: la paz humana, siempre que éstas no se interpongan con la fe y la adoración del único supremo y verdadero Dios.»

Para que esto no sea descartado meramente como quietismo estoico y paulino —o peor aun, oportunismo clerical que vuelve a la Iglesia infinitamente adaptable—, Agustín agrega que:

«... la Ciudad de Dios, mientras pasa por la Tierra, no sólo hace uso de la paz terrenal, sino que la fomenta y busca activamente con otros seres humanos una plataforma común en relación a todo lo que concierne a nuestra pura vida humana y no interfiere con la fe y la adoración.»

La Iglesia no sólo le da al César lo que es del César; reemplaza sus pretensiones de *dominus* por un dominio clerical, y sus pretensiones de *deus*, por una divinidad celestial:

«A esta paz, la Ciudad peregrina ya la posee por la fe, y vive sagradamente y de acuerdo a esta fe en tanto que, para lograr su competencia celestial, refiere cada buena acción realizada por

Dios o por el prójimo. Digo "prójimo" porque, por supuesto, toda comunidad debe enfatizar las relaciones sociales.»

Las ambigüedades de Agustín son más explosivas e implícitamente más radicales que sus certidumbres. En estas observaciones, está latente la disputa potencial entre Iglesia y Estado que estalla con el Papa Gregorio VII y la crisis de la investidura del siglo XI. El ecumenicismo de estas observaciones da lugar a salvajes compromisos no sólo con el paganismo y sus proclividades naturalistas, sino con tendencias anárquicas que exigen los derechos del individuo y el inmediato establecimiento de una Ciudad de Dios en la tierra. La «paz de la Ciudad peregrina» será reducida a una quimera para las incesantes «herejías», incluyendo demandas de un regreso de los preceptos comunistas y del igualitarismo por parte de la congregación cristiana apostólica. Por útimo, el historicismo de Agustín admite no sólo la postergación indefinida del retorno de Cristo a la tierra (tan parecida a la incumplida promesa comunista del marxismo), sino también la eventual certidumbre de dicho retorno para sanar los males del mundo en una remota era. Debido a estas ambigüedades, Agustín creó inmensos problemas que obstaculizaron al cristianismo occidental durante siglos y enriquecieron la concepción occidental del individuo con un nuevo sentido de la identidad.

La secularización del idividuo y el desencantamiento de la personalidad que sobrevinieron con el acento puesto por Maquiavelo en la amoralidad de la política y la noción de Locke del propietario individual, le quitaron al sí y a la humanidad su contenido utópico. Trágicamente, ambos fueron reducidos a objetos de la manipulación política y económica. El cristianismo había hecho del sí un alma en tránsito, resplandeciente con la promesa de la fe creadora e infundida con el hechizo de una gran empresa ética. Las nociones burguesas del sí habían de volverlo ahora una cosa de espíritu bajo, egoísta, y neurótico, regida por la astucia y la inseguridad. El nuevo evangelio de la individualidad secular concibió al sí en la forma de homo economicus, una monada luchadora y combativa, literalmente poseída por el egotismo y por un amoral apego a la supervivencia.

Desde el siglo XVI en adelante, el pensamiento occidental planteó la relación entre el ego y el mundo externo (especialmente la naturaleza) en términos de franca oposición. El progreso no fue identificado con la redención espiritual, sino con la capacidad técnica de la humanidad para poner la naturaleza al servicio del mercado. El destino humano fue concebido no como la realización de sus

potencialidades intelectuales y espirituales, sino como el control de la «fuerzas naturales» y el rescate de la sociedad de entre las garras de un «demoníaco» mundo natural. La visión de la naturaleza y de la riqueza que poseía la sociedad orgánica se vio completamente revertida. Ahora era la naturaleza la que se volvía demoníaca y la riqueza la que se volvía fecunda. El sometimiento del hombre por el hombre, que los griegos habían aceptado fatalísticamente como la base de una clase ociosa cultivada, era ahora celebrada como una empresa común para poner a la naturaleza bajo el control humano.

Esta sorprendente reelaboración de la escatología cristiana de un proyecto espiritual a un proyecto económico es fundamental para comprender la ideología liberal en todas sus variantes, y, como ya veremos, para el socialismo marxista. Tan profundamente penetra en las filosofías «individualistas» de Hobbes, Locke, y los economistas clásicos, que a menudo sigue siendo la presunción tácita de otras cuestiones sociales más debatibles. Para Hobbes, el «estado de naturaleza» es un estado de desorden, de «guerra de todos contra todos». La avaricia material de la naturaleza física reaparece como la avaricia ética de la naturaleza humana en la dura lucha del ego aislado en pro de la supervivencia, el poder, y la felicidad. Las caóticas consecuencias que el «estado de naturaleza» debe ocasionar inevitablemente, sólo pueden ser contenidas por el ordenado universo del Estado.

Más importante que la noción del Estado de Hobbes es el grado en que él le resta contenido ético a la naturaleza. Incluso más infaliblemente que Kepler, que se maravillaba de la simetría matemática del universo, Hobbes es el materialista mecánico «*par excellence*». La naturaleza es mera materia y movimiento, ciega en sus incesantes cambios, sin objetivo o promesa espiritual alguna. La sociedad, y más específicamente el Estado, es el dominio del orden precisamente porque mejora las oportunidades individuales de sobrevivir y conseguir los propósitos privados. No sería aventurado decir que la negación hobbesiana de todo sentido ético del universo, incluyendo la sociedad, crea el sustrato intelectual para una interpretación estrictamente utilitaria de la justicia. Y dado que la ideología liberal estaba influenciada por la obra de Hobbes, se vio forzada a tratar la justicia exclusivamente como un medio para asegurar la supervivencia, la felicidad, y los pragmatismos del logro material.

Locke, que intentó atenuar la herencia de Hobbes con una benigna concepción de la naturaleza humana, opera más explícitamente con la naturaleza externa. Pero, irónicamente, sólo lo hace para denigrarla más aún, como el mero objeto del trabajo humano. La naturaleza es la fuente de la propietareidad, el manantial de recursos

del cual el trabajo extrae los medios de vida y de riqueza. A todo lo que el hombre «extrae del Estado y fue provisto por la Naturaleza, él le ha aportado su Trabajo, y le ha agregado algo propio, y por ende lo hace su propiedad». Antes de que se piense que la naturaleza y el trabajo unen a la gente, Locke nos asegura que se trata justamente del caso contrario:

«Siendo ésto extraído por él de donde la naturaleza lo puso, y habiéndole anexado el trabajo, el derecho común de los demás hombres queda excluído. Pues siendo este Trabajo la incuestionable Propiedad del Trabajador, ningún hombre tiene derecho a ello, a menos donde queda lo suficiente como para los demás.»

Lo que salva a Locke de la mera trivialidad propietarista es la marcada función que él le asigna al trabajo. Al ego aislado, que Hobbes rescataba de los azares de la naturaleza mecánica por un contrato político, Locke lo rescata por un contrato económico. En esto, Hobbes y Locke son como uno a la hora de omitir toda cualidad espiritual de sus filosofías sociales. Cuando Hobbes se detiene a considerar el problema de la supervivencia humana en un mundo básicamente caótico o sin sentido, Locke subraya los más altos reclamos de propiedad y de persona, y quizás más sorprendentemente para nuestra era, el papel crucial del trabajo en el moldeo de la más fascinante instancia de la propiedad: el individuo mismo. Puesto que es «El Trabajo, en el comienzo, el que creó un Derecho de Propiedad, donde quiera que se lo haya empleado, sobre lo que era común», y fue la propiedad, «a la que iniciaron el Trabajo y la industria», la que apuntaló al «Pacto y al Acuerdo» que crearon la sociedad civil. El individuo logra su identidad como el «Propietario de su propia Persona, y las acciones o el Trabajo de ésta». La actividad humana, en efecto, es el trabajo humano. Lo profundo del abismo que abrió Locke entre el pensamiento greco-cristiano y la ideología liberal se puede ver mejor si recordamos que para Aristóteles, la actividad humana es básicamente el pensar, y para la teología cristiana, es la espiritualidad.

Esta reducción del pensamiento social a economía política prosiguió casi desfachatadamente en el siglo XIX, reflejando con claridad la degradación de todos los lazos sociales a lazos económicos. Incluso antes de que la ciencia moderna le quitara a la naturaleza todo contenido ético, la economía de mercado de la tardía Edad Media le había quitado toda santidad. La división entre miembros ricos y pobres en las cofradías medievales finalmente acabó con todo sentido de la solidaridad. El auto-interés instauró su preeminencia sobre el interés público; en verdad, el destino del último fue reducido

al del primero. La objetivización de la gente como meros instrumentos de producción alentó la objetivización de la naturaleza como meros «recursos naturales».

El trabajo también había perdido su santidad como medio redentor para una humanidad caída. Ahora se veía reducido a una disciplina para poner a la naturaleza externa bajo el control social y a la naturaleza humana bajo el control industrial. Incluso el caos aparente que la sociedad de mercado introdujo en la cofradía, la aldea, y la familia, que formaban la base del mundo pre-industrial, fue visto como el efecto superficial de una oculta legalidad por la cual el auto-interés individual, al buscar sus propios fines, servía al bien común. Esta ideología «liberal» persistió hasta bien entrado el siglo XX, y es celebrada no sólo dentro de la iglesia y la academia, sino también por los sofisticados medios masivos de comunicación.

¿Pero cuál era, después de todo, el bien común de una sociedad que celebraba el auto-interés y el egotismo desnudo? ¿Y qué redención le daba el trabajo duro a una humanidad que había sido forzada a resignar sus ideales espirituales en pro de una ganancia material? Si el liberalismo no podía añadir nada al concepto de justicia además de la objetivización de la propietareidad de Locke, y si el progreso no significaba más que el derecho a la adquisición ilimitada, entonces la mayoría de la humanidad tenía que ser excluída del seno de la «buena vida» por criterios clasistas de justicia y progreso. Hacia fines del siglo XVIII, la teoría liberal no sólo se había reducido a economía política, sino a una doctrina totalmente asocial del interés. El que los hombres actuaran en la sociedad sólo podía ser explicado por la compulsión de las necesidades y la búsqueda de ganancia personal. En un mecánico mundo de materia y movimiento, el egotismo se había vuelto, para nómadas humanos aislados, lo que la gravedad era para los cuerpos materiales.

El más importante intento por darle al liberalismo un credo ético más allá de la mera propiedad y adquisición, fue hecho en el mismo año que la Revolución Francesa. En 1789, Jeremy Bentham publicó su *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación*, exponiendo la justificación más coherente del interés privado como un bien ético. En un comienzo majestuoso, comparable al del *Contrato social* de Rousseau y al del *Manifiesto comunista* de Marx, Bentham enuncia la gran ley de la ética utilitaria:

«La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos: el dolor y el placer. A ellos les compete señalar lo que tenemos que hacer, tanto como determinar lo que deberíamos hacer.»

En todo caso, ellos «nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos». Cercado así por los principios universales que predeterminan nuestra conducta independientemente de nuestros deseos (una fórmula que yace en el corazón del cientificismo, ya sea liberal o socialista), Bentham abandonó «la metáfora y la declamación» en favor de un cálculo del dolor y del placer, un sistema moral que homologa al mal con el primero y al bien con el segundo. Este cálculo utilitario es explícitamente cuantificable: la felicidad social es vista como el bien mayor para el mayor número de personas. Aquí, el bien social comprende la suma de los placeres derivados de los individuos que constituyen la comunidad. Al atomismo sensorial de Locke, Bentham le agregó un atomismo ético propio, y ambos parecen condecir a la perfección con una era monádica de egos dispersos en un mercado en caída libre.[7]

«Súmense todos los valores de todos los placeres por un lado, y los de todos los dolores por el otro. El balance, si se inclina por el placer, arroja como resultado la buena tendencia del acto, y si se inclina por el dolor, la mala tendencia.»

Lo que se aplica al individuo, en opinión de Bentham, puede ser extendido a la comunidad como la suma de todas las tendencias buenas y malas a las cuales cada uno de sus miembros está expuesto.

Es raro que encontremos en la carrera de *Justitia* una armonización más desornamentada de su escala con cantidades éticas. Incluso los actos que dan lugar a una preponderancia calculable de placer o dolor son atomizados y se prestan, en opinión de Bentham, a episodios claramente delineables, como los capítulos de una novela. Lo llamativo del atomismo ético de Bentham es el tipo de racionalidad que emplea. La ética de Aristóteles también estaba cimentada en la idea de felicidad, pero la felicidad griega era una meta que perseguimos como «un fin en sí mismo», no como un «medio para algo más». Se derivaba de la naturaleza misma de los seres humanos en

7 En contraste con el radicalismo filosófico, que ve en las teorías atómicas (incluyendo a Demócrito y a Epicuro) una prueba de un individualismo ascendente, yo diría que son prueba de la disolución del sí en un individualismo decadente. Las teorías atómicas o atomísticas, lo sospecho, no logran la aceptación general cuando el sí está bien formado, sino cuando su forma y sus raíces han comenzado a marchitarse, y la base de la comunidad ha comenzado a desaparecer. Los grandes individuos de la Historia, como Pericles, Esquilo, los Gracos, Agustín, Rabelais, Diderot, Danton, etcétera, están arraigados psicológicamente a comunidades viables y vibrantes, no confinados neuróticamente a éticos oscuros y momificados por el aislamiento, como el Raskolnikov del *Crimen y castigo* de Dostoievsky.

cuanto distintos a los demás seres vivos, una naturaleza que no podía ser formulada con precisión matemática. Si la felicidad era una forma virtuosa y racional de vida, como alegaba Aristóteles, alcanzaba su realización plena en la mente contemplativa y en una ética que se erigía por encima de todo.

Bentham, por contraste, no le ofreció a sus lectores una ética en el sentido tradicional de la palabra, sino una metodología cientificista basada en el cálculo de unidades de placer y de dolor. La intangibilidad cualitativa del sentimiento humano fue codificada en valores aritméticos susceptibles de producir «excedentes» o de felicidad o de miseria. Pero desdeñar a Bentham como un mero contador ético es desconocer el punto central de su teoría. No es el cálculo ético que comprende los rasgos más vulnerables de la ética utilitaria sino el hecho de que el liberalismo había desnaturalizado a la razón misma en una mera metodología para calcular sentimientos, con las mismas técnicas operativas que usan los banqueros y los industriales para administrar sus empresas. Casi dos siglos más tarde, este tipo de racionalidad había de horrorizar a un público menos crédulo bajo la forma de una ética termonuclear en la que sumas diversas de refugios anti-bomba determinarían más o menos bajas en el caso de una guerra nuclear.

El que una generación posterior de liberales, representada por John Stuart Mill, se haya rebelado contra la cruda reducción de la ética a meros problemas de utilidad funcional no rescató al liberalismo de una pérdida patente de concepciones normativas de la justicia y el progreso. En realidad, si los intereses por sí solos determinan las normas sociales y éticas, ¿qué podía evitar que cualquier ideal de justicia, individualidad, y progreso social, se ganara la aceptación pública? La inhabilidad de la teoría liberal para responder a esta pregunta en otros términos que no fueran los de la utilidad práctica, la dejó moralmente en bancarrota. De aquí en más, se dedicó a predicar un oportunista mensaje de conveniencia antes que de ética, de adaptación antes que de cambio.

Pero por el momento, lo que nos preocupa es el liberalismo no como una causa o una ideología, sino más bien como la corporización de la justicia. El anarquismo y el socialismo revolucionario aseguran preocuparse por la libertad. El fascismo ni se preocupa por la justicia ni por la libertad, sino apenas por las instrumentalidades de la cruda dominación; sus diversas ideologías son puramente oportunistas. Por lo tanto, el destino de la justicia reposa junto al destino de las ideas de importantes pensadores como John Stuart Mill y sus seguidores. Su fracaso para producir una ética de la justicia que pu-

diera apoyarse en su regla de la equivalencia deja sólo a la ética utilitaria de Bentham —una cruda, cuantitativa teoría de dolores y placeres— como el desenlace de la justicia.

No nos engañemos en creer que la metodología, o, mejor, la ética de Bentham, ha caído ya en el horizonte ideológico. Aún hoy en día, sale al amanecer y se pone al atardecer, resplandeciente con una multitud de colores producidos por su contaminada atmósfera. Conceptos tales como «placer» y «dolor» no han desaparecido en cuanto homilías morales; simplemente compiten con conceptos tales como «beneficios» y «riesgos», «ganancias» y «pérdidas», la «tragedia de los comunes», y la «ética del bote salvavidas». La desigualdad de los iguales todavía prevalece por sobre la igualdad de los desiguales. Lo que le resulta tan sorprendente al observador atento es que si la justicia nunca se propuso compensar sino sólo recompensar, su espíritu se haya vuelto finalmente abyecto, y su valor, escaso. Como todo ideal limitado, su historia ha sido siempre más grande que su presente. Pero el futuro de la justicia amenaza con traicionar los «derechos» del individuo y la humanidad. Porque en la medida en que la desigualdad humana se incrementa en acto, ya que no en teoría, su ideología de equivalencia embiste al ideal de libertad con su cínico oportunismo y su endeble mejoramiento.

VII

EL LEGADO DE LA LIBERTAD

El momento más triunfante de Justitia no acontece en su apoteosis como «derecho burgués», cuando el mercado le da materialidad a la regla de la equivalencia. Más bien, acontece en los tiempos de transición, cuando la justicia se está liberando del mundo provincialista de la sociedad orgánica. Este es el heroico momento de la inocencia, antes que la materialidad de la equivalencia bajo la forma de la comodidad reclame un temprano idealismo. En este momento, la justicia es emergente, creativa, y fresca, está llena de promesas aún no gastadas por la Historia y la rancia lógica de sus premisas. La regla de la equivalencia está aflojando el puño del pacto de sangre, el patriarcado, y el provincialismo cívico que le niega reconocimiento al individualismo y a una humanidad común. Le está abriendo la puerta de la sociedad a la personalidad, munida de todas sus salvajes excentricidades, y al extranjero, sombría figura del «marginal». Pero para la era burguesa, especialmente su apogeo cultural decimonónico, la plenitud individual se revela como egotismo desnudo, y el sueño de una humanidad común se convierte en la excusa de duras desigualdades sociales. Penalización y recompensa están inscritas en la cara misma del siglo, y son calculadas con la cruel dialéctica de la desigualdad de los iguales. El Cielo y el infierno ciertamente van juntos, como dicen Horkheimer y Adorno.

¿Qué pasa, entonces, con la libertad, con la igualdad de los desiguales? ¿Dónde es que comienza a separarse de los logros liberadores de la justicia y toma su propia vía de desarrollo? No me refiero a un retorno a la sociedad orgánica; en su lugar, aludo a un nuevo

avance que incluiya a la individualidad alentada por la justicia y a la participación compartida del individuo en una humanidad común.

La palabra «libertad» aparece inicialmente en una tablilla cuneiforme súmera que relata una exitosa revuelta popular contra un tirano opresor, miles de años atrás. En *Los Súmeros*, Samuel Noah Kramer nos cuenta que «en este documento... encontramos la palabra "libertad" usada por primera vez en la historia escrita; la palabra es *amargi*, que... literalmente significa "retorno a la madre".» Desgraciadamente, se lamenta Kramer, «aún no sabemos por qué esta figura discursiva llegó a ser usada para indicar "libertad".» En consecuencia, «libertad» conserva sus características como un anhelo de «retorno a la madre», ya sea al matricentrismo de la sociedad orgánica o a la naturaleza concebida como una madre generosa. El mundo clásico está preocupado por la justicia, los tratos justos, la libertad individual, y la emancipación del marginal en la ciudad del mundo, antes que por la igualdad de los desiguales. La libertad es vista como utópica y fantasiosa, y está relegada al mundo subterráneo de los sueños reprimidos, las visiones místicas, y los «excesos» dionisíacos, tales como las saturnalias y otros rituales extéticos.

Como teoría e ideal explícito, la libertad penetra en la conciencia gracias, una vez más, al cristianismo. Cuando Agustín sitúa a la «Ciudad de Dios» en el mundo como una fuerza de cambio social, también la está situando en un drama histórico con un objetivo y un sentido definidos, un drama que conduce a la redención de la humanidad. A partir de esto, la humanidad es apartada de los ilógicos ciclos recurrentes del antiguo pensamiento social. Nos encontramos aquí con la faz radical del «doble significado» de la Historia, tal como fue desarrollada por los Padres cristianos. De acuerdo con Agustín, la creación inicia una evolución lineal análoga a los períodos en la vida de un individuo. El período de Adán a Noé es la infancia de la humanidad; el de Noé a Abrahám, la niñez; el de Abrahám a David, la juventud; y el de David al cautiverio en Babilonia, la madurez. Después de esto, la Historia entra en dos períodos concluyentes que comienzan con el nacimiento de Jesús y acaban en el Juicio Final. En esta Historia, las ciudades celestiales y terrenales se trenzan en una irreconciliable serie de conflictos en los cuales cada una consigue triunfos temporarios sobre la otra. Sin embargo, el triunfo final de la ciudad celestial está asegurado merced a una dialéctica de corrupción y germinación. La redención deja de ser el capricho de una divinidad; deja, en efecto, de ser exclusivamente trascendental, y se vuelve antropológica. La Historia le imparte a la fe una lógica y una inteligibilidad portadoras de esperanza, sentido, y acción. La visión

agustiniana de la redención es prospectiva antes que retrospectiva; la «edad de oro» de los paganos ahora yace en un futuro históricamente condicionado, un futuro al que se accederá en una batalla contra el mal, antes que en un pasado natural ya sucedido. En la época de Agustín, esta visión sirvió para difundir las esperanzas milenaristas del naciente mundo cristiano de una Segunda Venida de Cristo. Pero luego obsesionó a la Iglesia como una deuda pospuesta, cuyos reclamos deben ser satisfechos tarde o temprano.

La idea decisiva en la obra de Agustín, observa Ernst Bloch, es que...

«... por primera vez aparece una utopía política en la Historia. De hecho, dicha utopía produce Historia; la Historia llega a ser una Historia salvadora en dirección al Reino, como un proceso continuo que va de Adán a Jesús en la base de la unidad estoica de la humanidad y la salvación cristiana a la que está destinada.»

Al ubicar a la escatología cristiana en un contexto histórico, Agustín inicia una concepción terrenal y orientada hacia el futuro de la utopía. La Historia posee una meta que va más allá de un retorno cíclico a una consumación final en los asuntos prácticos de la humanidad. La narración bíblica es paralela al desarrollo personal; por lo tanto, deja de ser un inventario de milagros, retribuciones y castigos. El «orden del mundo», a su vez, deja de ser la consecuencia de un mundo trascendental, por más que Agustín le atribuya la Voluntad de Dios. Es un orden en el que la Voluntad es inmanente al mundo terrenal, un orden que incluye tanto eventos causales como milagrosos.

Pero Agustín no sólo nos da la primera noción de una utopía política; además, denigra enfáticamente la autoridad política. Por cierto, el cristianismo primitivo siempre había considerado corruptos a los manejos políticos. Al igual que sus predecesores, los estoicos, los Padres de la Iglesia de la Roma tardía articularon los sentimientos de creciente separación de todos los niveles del poder político y el control social. Las asambleas populares de la *polis*, los *hoplitas* o milicias de ciudadanos-labradores, y los ciudadanos *amateurs* elegidos al azar para administrar los asuntos cotidianos de la comunidad, ya se habían marchado. La República romana, y más acentuadamente el Imperio, los había reemplazado por gobernantes senatoriales e imperiales, ejércitos profesionales, y una elaborada burocracia. Para el estoicismo y el cristianismo, predicar la abstinencia del activismo político expresaba en términos espirituales y éticos una situación ya firmemente dada de hecho. Ni desafiaba al orden político de

la época ni se conformaba con él, sino que meramente reconocía realidades existentes.

Por contraste, Agustín hizo más que aconsejar la indiferencia para con la autoridad política: la denunció. Franz Neumann, describiendo lo que él llama «la postura agustiniana», agudamente resalta la naturaleza dual de esta denuncia. Para Agustín, la política es maligna: «El poder político es coerción, incluso en sus orígenes y propósitos». Puesto que la dominación del hombre por el hombre es «innatural»:

«Sólo en el fin de la Historia, con el advenimiento del Reino de los Cielos, la coerción podrá ser eliminada. De esta filosofía se derivan dos actitudes radicalmente distintas, si bien relacionadas inherentemente: la del conformismo total y la de la oposición total al poder político. Si la política es maligna, el retraimiento es obligatorio. Las formas de gobierno y los objetivos del poder político se vuelven irrelevantes. La salvación debe ser lograda por medio de la fe, y la vida debe ser una mera preparación para ella. El monasticismo es la primera consecuencia. Por el mismo motivo, sin embargo, la demanda de inmediata destrucción de la política y el establecimiento de un Reino de los Cielos puede ser cumplido por la premisa agustiniana. El movimiento anabautista (de la Reforma) fue quizás la manifestación más notoria del rechazo total de la sociedad.»

Más específicamente, los anabautistas rechazaban el mundo político representado por el Estado.

El conflicto latente en este mensaje dual de quietismo político y activismo mesiánico mal pudo ser suprimido una vez que la doctrina cristiana se secularizó. La Iglesia fue el factor más importante de su propia transformación desde un poder extraterrenal a uno terrenal, más que nada por su creciente conflicto con el poder profano, al cual el cristianismo paulino le había confiado el destino terrenal de la humanidad. El más explosivo de estos conflictos acaeció en el siglo XI, cuando el Papa Gregorio VII prohibió la investidura laica de los obispos y exclusivizó este poder para el papado. La disputa llegó a su fin cuando la Santa Sede excomulgó al Sacro Emperador Romano, Enrique IV, por resistirse contumazmente a la voluntad de la Iglesia, e instó a sus súbditos a negarle la obediencia.

Esto era algo más que una expansión del poder eclesiástico: Gregorio afirmaba la autoridad superior del poder espiritual sobre el poder político. Al hacerlo, desafiaba al poder político y cuestionaba su moralidad. Asimismo, el Papa vinculaba la autoridad política al mal y al pecado de una manera que hace que la postura agustiniana parezca moderada en comparación. De este modo, exclamaba Gregorio:

«... ¿quién desconoce que los reyes y los gobernantes se iniciaron a partir de aquellos que, ignorantes de Dios, han asumido, gracias a una codicia ciega y una presunción intolerable, ser amos de sus iguales, o sea los hombres, por medio del orgullo, la violencia, la mala fe, el asesinato, y casi todo tipo de crimen, siendo incitados a ello por el príncipe del mundo, el Diablo?»

Tomadas en sí mismas, estas audaces palabras igualan a los más incisivos ataques contra la autoridad política de los líderes revolucionarios de la Reforma.

De aquí en adelante, la doctrina cristiana se fue haciendo cada vez más social y secular, hasta que las disputas religiosas taparon a los enfrentamientos intelectuales sobre la postura agustiniana. El eventual sometimiento del poder sacerdotal al poder secular no acabó con estos conflictos. Por el contrario, les dio un carácter marcadamente terrenal. En el siglo XII, John de Salisbury le dio bruscamente la espalda a la jerarquía feudal de su época, una jerarquía basada en la obediencia incuestionadora del gobernado al gobernante, y examinó la validez del gobierno mediante la ley. La tiranía —que John entendía como la negación de la ley dictada por el pueblo— estaba más allá de toda legitimación y podía ser derrocada por la fuerza. Esta postura, de amplio alcance y reconocidamente revolucionaria, no provenía del Padre cristiano Agustín, sino del teórico republicano Cicerón. A pesar de sus referencias medievales a «príncipes» y «reyes», tenía un claro color republicano.

Mientras la doctrina cristiana derivaba en el escolasticismo tomista, munido de una justificación explícita de la jerarquía y una validación del poder político como «natural», Joaquín de Fiore, casi un contemporáneo de John de Salisbury, puso en el tapete a la radical escatología cristiana. La meta de Joaquín no era «purgar a la Iglesia y el Estado de sus horrores», observa Bloch. «Ellos eran abolidos, en cambio, o más bien, se encendía una *lux nova* en lugar de ellos: el "Tercer Reino", como lo llamaban los joaquinitas». El Tercer Reino —el período histórico por venir, iluminado por el Espíritu Santo— había de suceder al período del Antiguo Testamento, basado en el Padre, y al del Nuevo Testamento, basado en el Hijo. Con la Iluminación del Espíritu Santo, todos los amos, espirituales y profanos, habrían de desaparecer, y el «trigo» reemplazaría al «pasto» traído por el período del Antiguo Testamento y a la «paja» traída por el del Nuevo.

El joaquinismo penetró directamente en los grandes movimientos del mundo medieval en el siglo XIV y reapareció luego en la Reforma. La importancia que Bloch le asigna a Joaquín es digna de ser anotada:

«Por siglos, los escritos genuinos de Joaquín permanecieron en circulación. Aparecieron en Bohemia y en Alemania, inclusive en Rusia, donde las sectas que pregonaban el cristianismo original se vieron influenciadas por la prédica calabresa. El "Reino de Dios en Bohemia" de los husitas —reciclado cien años después por los anabautistas en Alemania— aludía a la Civitas Christi ***de Joaquín. Detrás de éste estaba la miseria, establecida mucho tiempo atrás; y en éste habría de acontecer la llegada, por lo que los hombres estaban listos para la bienvenida. Se le prestó especial atención a la abolición de la riqueza y la pobreza; la prédica de esos aparentes románticos tomó al amor fraternal literalmente y lo interpretó financieramente. "Durante su viaje por la Tierra", había escrito Agustín, "la Ciudad de Dios atrae ciudadanos y recoge peregrinos de todas las Naciones, más allá de las diferencias de costumbres, leyes, e instituciones que sirven a la ganancia material y aseguran la paz terrenal". La venidera*** Civitas Dei ***de los joaquinitas, por otra parte, se mantenía alerta sobre las instituciones que servían a la ganancia y la explotación material, y su tolerancia —hacia judíos y paganos— no podía sino ser extraña al eclesiastismo internacional. Su criterio con respecto a la ciudadanía no se basaba en si un hombre había sido bautizado, sino si era capaz de percibir al espíritu fraternal en sí mismo.»***

La interpretación «financiera» joaquinita del amor fraternal llevó a la escatología cristiana hasta más allá de la postura agustiniana, hacia una filosofía social netamente secular. Las teorías sociales de Maquiavelo, Hobbes y Locke le deben su cualidad secular a la asimilación de la «extraterrenalidad» en una «terrenalidad», un proceso que comienza con John de Salisbury y Joaquín de Fiore. La teoría social cristiana, particularmente su ala radical, había superado la dualidad entre Cielo y Tierra de la cual se había nutrido el cristianismo paulino. Una vez que la ruptura fue superada, las cuestiones celestiales fueron reemplazadas por problemas prácticos de ley, poder, autoridad, igualdad, y libertad. El Papa Gregorio VII había abierto una compuerta que su era ya no podría cerrar. Cuando la Iglesia misma se convirtió en el juguete de los poderes seculares y el papado, en un instrumento de la clase patricia romana, el Cielo también comenzó a perder su poder hipnótico sobre la mente humana, y la esperanza dejó de tener un refugio en la creencia espiritual en un Rey extraterrenal. Cuando los puritanos de 1649 cortaron la cabeza de Carlos I en el nombre de un nuevo credo religioso, también cortaron la cabeza de su Padre celestial. En el siglo siguiente, los *sans-culottes* parisinos habían de extirpar cabezas de reyes y reinar luego sin invocar otra autoridad que la de la razón.

El historicismo cristiano, con su promesa de un utópico futuro cercano, junto a las exhortaciones eclesiásticas en pro de apoyo popular directo en contra de los abusos anticlericales de las autoridades laicas, tuvieron una fuerte influencia en los movimientos sociales radicales del Medioevo y la Era Moderna. Hasta que el socialismo marxista adquirió el *status* de dogma oficial en casi la mitad del mundo, el cristianismo jugó un papel predominante en la vida intelectual y espiritual de la sociedad occidental. Ninguna otra doctrina supo encender esperanzas más fervorosas entre los oprimidos, sólo para tirarlas por el suelo cuando los poderes civiles y clericales se combinaban para reprimir a las sectas subversivas y a los movimientos populares radicales. Las contradicciones dentro de los preceptos religiosos cristianos habían de propiciar que la crítica social les hincara el diente, lo que, a su vez, dio origen a nuevas ideas para la reconstrucción social. A pesar de sus mensajes claramente conflictivos, el cristianismo expuso principios, ejemplos, metáforas sociales, normas éticas, y sobre todo un acento en la vida virtuosa, que habían de fomentar un fanatismo sin precedentes en los períodos de rebelión social. Su impacto ético sobre los movimientos medievales contrasta profundamente con las explicaciones económicas y materialistas del comportamiento humano. Un movimiento tan tremendo como el Anabautismo —movimiento que alistaba a nobles y sectarios instruidos, así como a aldeanos pobres y campesinos, en apoyo al comunismo apostólico y al amor— no podría haber surgido sin sustentar sus diversos ideales en los imperativos éticos cristianos. Estos ideales sobrepasaban a la vida misma, según sus acólitos.

Describir a la religión, especialmente al cristianismo, como el «alma de un mundo desalmado», como lo hace Marx, no implica denigrar a la religión, sino reconocer su existencia autónoma como una dimensión ética de la sociedad. Desde la Roma tardía hasta el Iluminismo, todo ideal radical significativo fue forjado en términos de la doctrina cristiana. Incluso cuando la gente miraba hacia atrás, hacia una edad de oro perdida, o hacia adelante, hacia un Ultimo Reino, a menudo también miraba hacia arriba, en busca de una inspiración «celestial», si no de una validación. La doctrina cristiana era una estrella en el firmamento mundial de la creencia, una fuente de iluminación que no sería descartada como guía hasta el siglo XVIII o el XIX.

La igualdad de los desiguales, propia de la libertad, nunca había desaparecido del todo como principio de «compensación», aunque más no fuera porque dicho principio también podía ser usado para

darle credibilidad a los privilegios, además de a la igualdad. Cuando la justicia cuestionaba las desigualdades del gobierno clasista o sus pretensiones de *status* por nacimiento, la idea de «compensación» reforzaba estas desigualdades al concederle a los «desiguales» un mayor incremento «compensatorio» de poder, riqueza, y autoridad. La «compensación» reconocía la «superioridad» del amo esclavista y del señor feudal por sobre sus esclavos y siervos; le concedía al gobernante la autoridad y los medios para vivir de acuerdo a las normas del gobierno. Irónicamente, los nobles de la Roma Imperial y la Europa feudal reclamaban la «libertad» para vivir en términos muy desiguales con los oprimidos y los explotados. Ni la libertad ni la justicia eran principios preponderantes en la sociedad señorial europea; en cambio, se estableció un sistema bastante preciso de derechos y obligaciones entre las clases gobernantes y las gobernadas, basado en costumbres y tradiciones muy modificadas que provenían de la época tribal. Los señores territoriales debían ser compensados por defender a sus tierras y a sus vasallos de los invasores bárbaros, y de los conflictos dinásticos generados por la sociedad feudal misma. Aldeanos, campesinos, y siervos también debían ser compensados por el apoyo material que le daban a la seguridad y la paz en una era muy convulsionada.[1] En efecto, la compensación de las desigualdades se había transformado en privilegio.

Cuando este sistema de derechos y obligaciones colapsaba, los oprimidos solían regresar a las premisas igualitarias que habían nutrido al principio de compensación. Para los oprimidos, lo que servía para los señores territoriales podía servir para ellos; ellos también podían reclamar los privilegios conferidos por la «desigualdad». De aquí que la «mirada hacia atrás», hacia una edad de oro, no siempre era prueba de nostalgia o de un drama ético en el que la autoridad y la opresión eran penalidades inevitables por el pecado original y la pérdida de la inocencia. A menudo, la «mirada hacia atrás» implica-

1 La función radical de la justicia era desbaratar este especioso principio de «compensación» como forma de libertad. La «libertad» para ser «desigual», propia de la nobleza feudal, tomó una forma muy concreta. Jurídicamente, las diferencias de clase «se manifestaban por las diferencias en la cantidad de penalización», observan Georg Rusche y Otto Kirchheimer. «La penalización era graduada según el status social del acusado y el de la parte ofendida. Aunque esta diferenciación de clases al comienzo sólo afectó el grado de la penalidad, fue al mismo tiempo uno de los principales factores en la evolución del castigo corporal. La imposibilidad de que los malhechores de clase baja pagaran las multas en dinero, llevó a su sustitución por castigo corporal». Rusche y Kirchheimer sostienen que este proceso «puede ser trazado en todo país europeo». G. Rusche y O. Kirchheimer, *Castigo y estructura social*, New York, Columbia Univversity Press, 1939, pág. 9.

ba un intento de los oprimidos por restaurar la igualdad de los desiguales, por recobrar las mismas premisas de las cuales las clases gobernantes habían reelaborado las tradiciones antiguas en pos de sustentar sus propios privilegios «compensatorios».

Pero con el cristianismo, esta «mirada hacia atrás» adquirió un vibrante sentido de futurismo, y no sólo debido a los historicismos agustiniano o joaquinita. Para el mundo pagano, el recuerdo de una edad de oro despertaba básicamente respuestas quietistas y nostálgicas. De Platón a los estoicos, la teoría social contiene una esencia quietista, un sentido de fatalismo y resignación, en el que las *poleis* «ideales» están paralizadas en su idealismo y su distanciamiento del mundo real, o bien están reducidas a jardines privados para un retiro ético. En cualquier ciclo social dado, no se podía esperar ya que la edad de oro regresara; luchar por ello no tenía sentido. Todos los períodos del ciclo estaban tan predeterminados como los inexorables ciclos de la naturaleza. Por cierto, los oprimidos o los moralmente inspirados no siempre repararon en este destino que las clases gobernantes de la antigüedad la impartieron a la Historia; los plebeyos y los esclavos podían llegar a alzarse en grandes conflictos insurrectivos. Pero la dominación y la esclavitud rara vez fueron cuestionadas. El sueño de libertad del esclavo, como lo sugieren algunas breves y exitosas rebeliones, era hacer del amo un esclavo. La idea rectora del ajuste de cuentas del pobre con su opresor era la venganza, no la esperanza.

El cristianismo, por contraste, ofreció una óptica distinta. Autoridad, leyes, dominación, y servilismo fueron explicados como la necesidad de contener a una «humanidad caída». El pecado, como los pesares de la caja de Pandora, había sido liberado por la «maldita curiosidad» de la mujer, pero la redención y su abolición de la autoridad, las leyes, la dominación, y el servilismo, quedaron fuera de cuenta. El Clero cristiano mantuvo una postura atávica en relación a la absolución e hizo que el rebaño de fieles se abocara a combatir el pecado, los infieles musulmanes, y los señores territoriales según las propias necesidades de la Iglesia. Por eso, retrotraer la mirada hacia el Jardín del Edén era en realidad mirar hacia su futura recuperación, no lamentar su desaparición. El drama ético que eventualmente propiciaría esta recuperación era una lucha activa contra los poderes del mal: la humanidad hacía su propia Historia. Yahvé, como la expresión trascendental de Voluntad, se había transmutado en las muchas voluntades existenciales de la congregación cristiana. Con el énfasis que el cristianismo puso sobre la individualidad y una humanidad universal, Fortuna ahora retornaba, en un ambien-

te más espiritual, para acabar con toda noción de predeterminación del destino personal, sentimiento al que Calvino habría de desafiar durante la Reforma. El drama ético cristiano se transformó en un campo de batalla —no un escenario— ocupado por combatientes voluntarios, no por actores estilizados. Las máscaras, usadas en el drama clásico para expresar los sentimientos del actor, fueron destruidas, para mostrar la verdadera cara del individuo medieval y el moderno. El libreto, de haberlo, era la *Biblia* —con todas sus rebuscadas ambigüedades— y no los fríos y calculados exmetros de la tragedia antigua.

Este campo de batalla estaba marcado por numerosas características llamativas, que influenciaron enormemente las luchas por la libertad en Europa. Sus jardines paradisíacos no sólo tenían ubicación en el tiempo sino tambin en el espacio.[2]

Por más limitados al pasado que pudieran estar, ocupaban, sin embargo, un lugar geográfico sobre la Tierra. Así, eran una afrenta constante y subversiva para el énfasis clasista y sacerdotal en lo sobrenatural, con su consecuente retribución de la obediencia y la virtud después de esta vida terrenal. Esta oposición implícita entre naturaleza y supernaturaleza —entre retribuciones terrenales y celestiales— resulta crucial. Se burla de la autoridad del Cielo y pone a prueba la ingenuidad de la humanidad a la hora de encontrar libertad y abundancia en la vida misma y sobre la Tierra. En consecuencia, estas visiones no eran un *utopos*, o «ningún lugar», sino un claro «algún lugar» con fronteras definidas. Históricamente, se hicieron muchos intentos para ubicar el Jardín del Edén, no sólo simbólica sino también geográficamente. La búsqueda de la «Fuente de la Juventud» de Ponce de León es apenas una de las innumerables expediciones que durante siglos ocuparon las vidas y reclamaron las fortunas de los exploradores.

Ciertamente, los oprimidos creían que el Jardín del Edén todavía estaba sobre la Tierra, no en el Cielo; en la naturaleza, no en la supernaturaleza. En la herética imagen medieval de tal jardín, la «Tierra de Cokaygne», este lugar era la creación de un generoso mundo natural y materno —un *amargi*— y no de una austera divinidad paterna. La versión de este «algún lugar» del siglo XIV, completamente

2 La idea fue expuesta una generación atrás por A.L. Norton en *La utopía inglesa* (Londres, Lawrence & Wishart, 1952), y recientemente destacada por Frank E. y Fritzie P. Manuel en su *Pensamiento utópico en el mundo occidental* (Cambridge, Harvard University Press, 1979).

anárquica, satiriza ampliamente al Cielo cristiano, al cual le opone un mundo casi dionisíaco, sensualmente terrenal, un mundo que, como el amor materno, le da gratuitamente sus frutos a una humanidad relegada y merecedora de ellos:

«Aunque el Paraíso sea feliz y luminoso, Cokaygne es un paisaje más bello.
»¿Qué hay en el Paraíso además de pasto y flores y ramas verdes?»

En contraste, Cokaygne tiene «grandes y finos ríos de aceite, leche, miel, y vino». La comida es abundante, cocinada y horneada por la propia mano de la naturaleza; el día eterno reemplaza a la noche, la paz reemplaza al ajetreo, y «todo le es común a jóvenes y viejos, a alegres y serios, a mansos y atrevidos».

Cokaygne, ya sólo en virtud de su ubicación, ofende abiertamente la sensibilidad clerical. «Lejos en el mar, al oeste de España, hay una tierra llamada Cokaygne». En su análisis de este poema, A. L. Norton añade:

«Esta ubicación hacia el oeste conecta claramente a Cokaygne con el paraíso terrenal de la mitología céltica. En la Edad Media se creía firmemente en la existencia de tal paraíso, pero la Iglesia siempre situaba a su paraíso en el este y se resistía duramente a la creencia en un paraíso occidental, tildándola de superstición pagana. A pesar de la oposición eclesiástica, la creencia persistió. ... Tan fuertes eran estas creencias que en la forma de la Isla de Saint Branden, el paraíso occidental debió ser cristianizado y adoptado por la Iglesia misma, y se enviaron varias expediciones desde Irlanda y otros lugares en busca de la Isla. Como sea, el hecho de que Cokaygne sea una isla occidental es índice de que el tema de Cokaygne es de carácter popular y pre-cristiano, y el emplazamiento occidental puede ser tomado en sí mismo como un rasgo específicamente anti-clerical.»

El heretismo del poema se revela más claramente en sus gustos flagrantemente «vulgares», ya que no en su tono de clase y bohemio. Para la mentalidad moderna, es notable por su ausencia de todo medio tecnológico para lograr su meta; tal tecnología, en todo caso, estaba resignadamente más allá de toda posibilidad humana en esa época. Más aún, no hay trabajo en Cokaygne, no hay ningún apremio, no hay necesidad de dominarse a uno mismo o a los demás para que trabajen. Cokaygne no ha sido creada por la humanidad, por sus artes, o por sus instituciones, sino por la naturaleza, que li-

bremente entrega su riqueza y sus placeres. La idea de que la naturaleza es un reino de «recursos escasos», claramente expuesta en la *Política* de Aristóteles, ha cedido ante la idea de que la naturaleza es un reino de plenitud y abundancia; por ende, no existe necesidad de institución o restricción alguna, ni de jerarquía o dominación. En realidad, Cokaygne no es una sociedad sino una tierra fecunda, y sus habitantes pueden vivir en ella sin restringir para nada sus deseos. Es libertaria —deliciosamente libertaria— porque la naturaleza ya no es el producto de un Creador exigente y severo; en vez de eso, es una naturaleza emancipada que va de la mano con una humanidad emancipada y una emancipación de la fantasía humana.

Las premisas sobre las que se apoya toda la visión de Cokaygne son curiosamente modernas. La paz, la armonía, y la libertad, son predicadas en el más absoluto sentido de su significado. La gente no precisa ni protección ni gobierno; todo deseo puede ser satisfecho sin la técnica y sin la necesidad de someter personal o institucionalmente a otros. El paisaje de Cokaygne no está signado ni por la guerra, ni por ningún conflicto, ni por la violencia. En el esplendor de esta naturaleza dadivosa, el «principio del placer» y el «principio de realidad» son congruentes. Por lo tanto, no hay tensiones que perturben la paz o la seguridad de Cokaygne. El placer es la regla, la abundancia le permite al deseo satisfacer cada necesidad, porque todo gusto puede ser satisfecho sin esfuerzo ni estrategia técnica.

Cokaygne, yendo más lejos, implica una visión benigna de la naturaleza humana, no una concebida en el pecado. La humanidad está atormentada no porque ha comido el fruto del árbol de la sabiduría, sino porque ha comido la amarga raíz de la escasez. La escasez no es la penalización del pecado sino más bien su causa. Dado un nivel de abundancia que elimine esta amarga raíz, los individuos no tienen necesidad de dominar, manipular, o darse poder a costa de los demás. El apetito de poder y el deseo de dañar son eliminados por la pura fecundidad de la naturaleza.

La tierra de Cokaygne vuelve a aparecer, en forma de santuario del privilegio, con la *Abadía de Theleme*, de Rabelais. Pero por el momento, quiero subrayar que Cokaygne es una concepción consumidorista de la libertad, que no implica trabajo, ni técnica, ni reglas de productividad. Esta concepción recorre los movimientos populares de la Historia durante siglos. Al permitir la libertad de consumo irrestricta, esta visión de la libertad adquiere una forma nítidamente utópica. Pasa del campo de la imagen y la geografía a una sensibilidad cerebral —casi una filosofía—, y un modo de vida representado

por los Hermanos del Libre Espíritu. Durante la Reforma, degenera en el «comunismo militar» de los saqueadores adamitas. Y en nuestra era, adquiere cualidades estéticas entre los artistas simbolistas y surrealistas, cuya demanda por la satisfacción del deseo es inscrita como *slogan* en las paredes de París durante los sucesos de mayo y junio de 1968. Las visiones utópicas de Charles Fourier incorporan la problemática de la escasez, la necesidad, y el trabajo, que esta tradición de libertad busca resolver por vías naturales, elitistas, o estéticas; pero sus falansterios, unidades básicas de dicha utopía, tienen una orientación técnica e implican una implementación de estrategias, lo cual los relacionan parcialmente con Cokaygne.

En contraste con estas concepciones consumidoristas, también constatamos el surgimiento de concepciones productivistas de la libertad. Estas ideas de la habilidad humana como creadora de una sociedad comunista, distributiva, y no-autoritaria, tienen sus raíces materiales en la ciencia, la técnica, y el uso racional del trabajo. En esta visión, los medios que propiciarán la reconciliación del hombre con el hombre son provistos no por la naturaleza, sino por el «hombre» mismo. La libertad es vista así como la racionalización técnica de los medios de producción, un proyecto asociado con frecuencia al concepto de razón en sí. Los medios tienden a volverse los fines del proyecto utópico y la emancipación humana. La naturaleza no es percibida ni como fecunda ni como generosa, sino en grados variables, como reticente e inclaudicable con respecto a los propósitos humanos.

Inicialmente, esta tendencia en el dominio de la libertad es sumamente ascética. La desigualdad será superada por una negación benévola y apacible de los medios de vida por parte de los individuos afortunados y en favor de los menos afortunados. Cada uno trabaja lo mejor que puede para crear un fondo común de bienes, que es parcelado según las necesidades auténticamente válidas. Las sectas radicales cristianas, como los Hutteritas, acentuaron los deseos éticos —y no los materiales— que surgen con esta forma comunista de vida. El comunismo era para ellos una disciplina espiritual, no una economía. Más tarde, el concepto de una comunidad libre, productiva, comunista, extrae su inspiración primaria, si bien para nada la única, de los motivos económicos que implican la estimulación del auto-interés («interés de clases») y la innovación técnica. Un espíritu netamente burgués influye, si no es que lo reemplaza totalmente, a un ideal ético. En contraste con las visiones de la edad de oro y el Reino Final, el reino de la libertad no es visto como un mundo retrospectivo del pasado, sino como un mundo prospectivo del futuro

en el que la humanidad debe apropiarse, a menudo en conflicto tanto con la naturaleza externa como la interna.

Pero el polarizar terminantemente las primitivas visiones de la libertad en categorías tales como consumidorista o productivista, hedonista o ascética, y naturalista o anti-naturalista, es groseramente artificial y unilateral. En la medida en que aspiraban a la libertad, las sectas y movimientos que suelen ser agrupados en estas categorías se oponían a la jerarquía tal como la entendían en sus días (especialmente en su exagerada forma eclesiástica) y favorecían intuitivamente una disposición de los medios de vida basada en la igualdad de los desiguales. Más allá de estos dos atributos, sin embargo, surgen algunas dificultades. Por lo general, muchas de las visiones de la libertad del Medioevo y la Reforma eran sumamente eclécticas, y, como el concepto de justicia, estaban cargadas de dobles significados. Más aún, ya fuera que estos visionarios se consideraran como rebeldes o como conformistas en relación al «verdadero» significado del cristianismo, sus ideas estaban guiadas por los preceptos cristianos. La *Biblia* era el terreno común de discurso y de disputa entre las partes. Hasta la Reforma, cuando la ruptura de la sociedad feudal condujo a una explosión de los experimentos comunitarios, los grupos e individuos que sostenían ideales libertarios eran pequeños en número, con frecuencia muy dispersos, y llevaban vidas extremadamente precarias. Sus ideales estaban formados ampliamente en el crisol de la transición social, en períodos de tumultuosos pasajes de una era histórica a otra.

De esta forma, grupos que durante el derribamiento del mundo antiguo y los años del cristianismo primitivo podrían haber enfatizado una perspectiva productivista y ascética, a veces, durante períodos más estables, variaban a una interpretación consumidorista y hedónica de la libertad. Los movimientos populares comparativamente grandes de la Roma imperial tardía se volvieron sectas sumamente elitistas durante la época medieval y desarrollaron una visión depredadora de sus derechos y sus libertades. Las visiones naturalistas de la libertad como la de Cokaygne padecieron un extraño desplazamiento de sentido, adquiriendo un furioso carácter anticlerical en un momento; volviéndose un «paraíso» visceral, terrenal, y accesible, en otro momento; y propiciando una fuente de sátiras en un tercer momento. La Reforma y la Revolución inglesa de 1640 pusieron en el tapete a todas estas tendencias bajo la forma de rebeliones y experimentos prácticos. Después de eso, se esfumaron y fueron suplantadas por utopías seculares, ideales más sistematizados, y grandes movimientos sociales tales como el anarquismo y el

socialismo. Por lo tanto, al hablar de visiones consumidoristas o productivistas de la libertad, se debe tener presente que a menudo éstas surgieron y cambiaron con el tiempo, siendo encarnadas o como ideales de reducidas sectas o como movimientos sociales que se apoderaron de la imaginación de enormes sectores de la población.

Si bien la interpretación y la exégesis bíblica formaron el sustrato de los debates escatológicos del mundo imperial tardío y del mundo medieval, las fuentes de casi todas las versiones del Último Reino o de los Últimos Días fueron sumamente eclécticas. Ideológicamente, los primeros siglos de la era cristiana no fueron menos tumultuosos que la Reforma, de unos trece siglos después. La consolidación misma del cristianismo como un canon y un dogma organizados tambaleaba aún, debido menos a sus conflictos con los paganos que a sus propias divisiones internas. En el arranque, la Iglesia Paulina de Roma (de la cual habría de surgir el catolicismo) estaba en completo desacuerdo con su contraparte jaimesiana, de Jerusalén. Los dos centros de la nueva fe estaban separados no sólo por la geografía sino también por las conflictivas concepciones del cristianismo en cuanto religión mundial. El cristianismo paulino propugnaba la adaptación al Estado romano y una orientación ideológicamente ecuménica en lo referente a los gentiles.[3] El jaimesiano, en cambio, se centraba en la resistencia nacionalista hacia Roma, la «puta», y en la preservación de las tradiciones judaicas. El problema del distanciamiento de los orígenes judaicos fue resuelto trágicamente con la caída de Jerusalén en el año 70 . De ahí en más, la Iglesia jaimesiana desapareció con la destrucción de Judea y de los intransigentes zelotas, que habían generado al Mesías cristiano.

Pero el intento de reconciliación de la Iglesia con el Estado se topaba ahora con una crisis. La «revuelta gnóstica», como en general se la describió, conformó una reinterpretación radicalmente única de la doctrina judeo-cristiana y de la temprana actitud conciliatoria de la Iglesia hacia la autoridad política. Vista desde un aspecto religioso, la gnosis es literalmente una «iluminación», a partir de su definición helénica como «sabiduría». Su acento en la religión tiende a ser reconocidamente intelectual y esotérico. Pero más aún que los ideales griegos de sabiduría (*sofía*) y razón (*nous*), su énfasis en la revelación es decididamente extraterrenal. Y su orientación escatológica se apoya ampliamente en las cosmogonías arcaicas del zoroas-

3 Idólatras o paganos. (N. del E.).

trianismo, el budismo, el propio cristianismo, y una amplia variedad de cultos paganos que invadieron la sociedad romana durante su decadencia. Ni el judaísmo ni el cristianismo paulino fueron inmunes a alguna de estas combinaciones sincráticas de creencia religiosa y cuasi-religiosa. Pero dejando de lado al nacionalismo judaico, sus campos de batalla fueron más estrechos que los de las religiones gnósticas que comenzaron a surgir en los siglos segundo y tercero después de Cristo.

El gnosticismo debe ser tratado con mucha prudencia, antes de que alguna de sus tendencias sea descrita como una «herejía» cristiana. En su forma maniquea, es simplemente una religión diferente, como el islamismo o el budismo. En su forma ofita, en cambio, es una inversión total y completamente anarquista del canon y el dogma cristianos. Y en su forma marcionita, su punto de contacto con el cristianismo es demasiado íntimo y demasiado desafiante como para ser considerado cristiano o no-cristiano. Prácticamente en todas sus formas (y son demasiado numerosas como para enumerarlas aquí), el gnosticismo se infiltró lentamente en el mundo cristiano, afectando sectas y movimientos radicales que habrían de generar novedosas visiones de la libertad personal y la libertad social. El gnosticismo maduró como un rival de la doctrina cristiana en el Cathari medieval, e indirectamente influyó en las desviaciones del cristianismo como la Hermandad del Libre Espíritu, ciertos credos apostólicos, y los primeros cismas históricos del Protestantismo. Reapareció finalmente como un panteísmo crecientemente mundano entre los radicales revolucionarios de la Revolución Inglesa, tales como Gerald Winstanley. En estas cinco grandes corrientes que habían de desestabilizar casi toda forma de ortodoxia, el gnosticismo o anticipó o propició los conflictos religioso-sociales que ulteriormente expandirían el legado de la libertad, un legado concebido como una historia no sólo de las doctrinas, sino también de los movimientos sociales.

La «religión gnóstica», como la llamara Hans Jonas en su incomparable estudio del tema, es demasiado compleja como para ser discutida ahora en detalle. Lo que nos concierne aquí son los rasgos comunes que le dan una cualidad marcadamente emancipatoria a las doctrinas descritas como «cristianismo gnóstico». Los gnósticos cristianos compartieron con los otros gnósticos un dramático dualismo, una doctrina platónica de las «tres almas», y una «ética» (si así se la puede llamar) que exhibe novedosas concepciones de la libertad humana y del sentido del ser.

Lo que unificaba a la «religión gnóstica» es un drama cosmogónico y una escatología tan estricta como la judeo-cristiana. Básicamente, la condición humana se define a partir de un conflicto entre dos principios: el «bien» y su «otro», que por lo general es interpretado como un principio malo, malévolo, e incluso «satánico». Estos principios eran personificados ordinariamente por divinidades de los gnósticos, pero sería un gran error identificarlos con el drama judeo-cristiano del dios celestial y su alter ego demoníaco. Por cierto, el maniqueísmo, que se convirtió en el más importante rival del cristianismo paulino en los siglos III y IV, absorbió plenamente la idea de un Dios representado por la luz, y un Satanás que es concebido como oscuridad y materialidad. Valentino (Circa 125-160), cuya teología gnóstica ejerció una considerable influencia en Roma y Africa del Norte, desarrolló una cosmogonía sumamente exótica de «evos» que terminan en la persona de Jesús, quien provee a la humanidad con la gnosis necesaria para adivinar el conflicto entre el Demiurgo, creador del mundo material, y la Madre o Sofía, que puede ser representada para nuestros propósitos como un principio espiritual proscrito. La salvación sucede cuando el cosmos es restaurado como una «plenitud» universal de espíritu a través del enlace de Sofía con Jesús. Con pocas excepciones, los gnósticos cristianos agrupaban las almas humanas en pneumáticas, espiritualmente puras e iluminadas; psíquicas, susceptibles de ser iluminadas; y las perdidamente materiales húlicas, incapaces por su constitución de redención o iluminación alguna. Estas categorías jugaron un papel determinante en la imagen de una élite «selecta» o «elegida», cuyas demandas sobre la sociedad son prácticamente ilimitadas, debido a su naturaleza pura y perfecta. Categorías similares habían de signar algunas de las herejías más radicales de la Edad media y la Reforma.

En términos de las consecuencias éticas del gnosticismo, la doctrina más cercana al propio cristianismo, y quizás más accesible a una interpretación cristológica del comportamiento personal y social, es el Evangelio de Marción (Circa 144), que precede a Valentino. Obispo cristiano excomulgado finalmente de la Iglesia romana, Marción partió de una reinterpretación muy selectiva del Nuevo Testamento. No nos abruma con todos los asuntos mitológicos que solían preocupar a los maestros gnósticos, ni recurre a las dudosas interpretaciones alegóricas de los teólogos católicos de la época. Alega interpretar literalmente el significado del Evangelio y la pasión de Jesucristo, en realidad, a fin de señalar el verdadero credo cristiano en los escritos de Pablo. Por ende, no es sólo que sus opiniones parecen tener una clara identidad cristiana (hecho que fastidiaba enormemente a los Padres de la Iglesia), sino también que sus trabajos se convirtieron en la más perturbadora «herejía» doctrinaria. Con todo,

el marcionismo siguió siendo irremediablemente gnóstico en su esencia, y abrió la grieta más profunda en la doctrina cristiana, una grieta en la que las «herejías» posteriores habían de encontrar refugio. Su gnosticismo posee una simplicidad infrecuente en otros maestros gnósticos. Su direccionalidad avasallante le imprimió consecuencias éticas de amplio alcance a su «herejía», de las que más tarde se harían eco ciertos grupos como los ofitas, en la misma época de Marción, los conciliábulos del Libre Espíritu, en la Edad Media, y los «Santos» puritanos de la Revolución Inglesa.

Como en general todas las doctrinas gnósticas, la de Marción es rigurosamente dualista. El mundo, incluyendo a la humanidad, ha sido creado por un Demiurgo, un creador opresivo. En marcado contraste con éste, existe un Dios superior, desconocido, una divinidad a-cósmica «extraña», que encarna la «bondad» y que es el padre de Cristo. El Dios «bueno» es el extraño, incluso para la gente cuya salvación ha de ser lograda por Jesús. Del mismo modo, esta divinidad es ajena al cosmos, que ha sido enteramente creado por el Demiurgo. Cada divinidad está separada de la otra y es su antítesis. El Demiurgo es «justo»; su antítesis, el Dios extraño, es «bueno». En este punto, Marción opone siniestramente «justeza» o justicia a «bondad», la cual hasta podría ser cercana al concepto de «libertad». Esta notable antítesis entre una «justeza» calculadora y una «bondad» generosa expresa una de las más notorias comprensiones del legado de la libertad. Marción no se equivoca sobre el contraste moral creado por estas dos divinidades. Como el pequeño, débil, bajo mundo que ha creado, el Demiurgo es digno de su creación, tal como se lamentaba Tertuliano, uno de los Padres de la Iglesia: «Con las narices para arriba, los totalmente desfachatados marcionitas se abocan a derrumbar la obra del Creador», y, se podría agregar, al Creador mismo. En cuanto al «buen» Dios de Marción, Tertuliano nos dice que es «naturalmente desconocido y jamás revelado, excepto en el Evangelio». Este Dios le es tan extraño a la humanidad como a todo lo que ha creado el Demiurgo, pero su dadivosa bondad lo induce a enviar a su hijo al mundo del Demiurgo, y redimir así a sus habitantes humanos.

Al examinar las conclusiones éticas de Marción, surge la pregunta de si él propone algún tipo de ética, siquiera. La desaprobación, la aversión, el disgusto para con el Demiurgo «justo» y su mundo son aparentemente ciertos, pero no hay prueba de que Marción tenga alguna otra postura ética. En un mundo que es corrupto pero libre de culpa, y que está regido por la justicia antes que por la bondad, es lógico preguntarse si Marción cree en la existencia del Mal, e incluso si la «bondad» puede tener sentido más allá de su relación antitética

y polarizada con la justicia. La redención de la humanidad parece involucrar una trascendencia antes que un acto de higiene ética. En lo que a la conducta humana se refiere, Marción pregona un ascetismo desinteresado, no como una cuestión de ética, como lo observa Hans Jonas, «sino de alineamiento metafísico». Al rechazar la participación en los placeres sensuales y los eventos mundanos, los marcionitas funcionaban como obstruccionistas a la creación del Demiurgo; la reproducción de la especie, por ejemplo, no hace sino reproducir el mundo del cual la humanidad tiene que ser rescatada.

El ascetismo amoral de Marción no sólo da pie a una brusca inversión del ideal ético, sino que también se presta inintencionalmente al libertinaje.[4] Los ofitas, un culto gnóstico que apareció en el Norte de Africa, extendieron la postura «amoral» de Marción y su interpretación del Antiguo Testamento hasta el punto de una manifiesta «moralidad» nihilista. De acuerdo con Marción, que veía, en el Antiguo Testamento y en gran parte del Nuevo, sucios documentos del Dios «justo», los ofitas llegaron a la conclusión de que una correcta interpretación de la alegoría del Jardín del Edén enaltece a la serpiente y a Eva. Al persuadir a Eva, y por medio de ella a Adán, de que coman el fruto del árbol de la sabiduría, la serpiente introduce la gnosis en el mundo. No es casual que la divinidad «justa» considere un «pecado original» a esta seducción, pues con la gnosis, la humanidad adquiere los medios para descubrir la naturaleza verdaderamente despreciable del Creador, y para desenmascararlo. Hipólito,[5] en su

4 Aquí, como en la obra de Agustín, hay otra de esas ambigüedades que alientan o el completo quietismo social o un furioso activismo. Si bien el rechazo marcionita del «dios justo» judaico por ser abyecto marca un gran avance en la limitada idea de justicia, su ascetismo marca una decidida regresión en la antigua vida política. Las doctrinas de Marción se difundieron después de que los judíos habían caído en una de las más heroicas revueltas contra el Imperio Romano, una revuelta que condujo al exterminio de Judea como nación. Marción, como antes Pablo, apeló a algunas de las tendencias políticas más sosegadas del Imperio. Su imagen de Jesús estimuló una versión totalmente distorsionada de un nacionalista hebreo que, como lo explica Hyam Maccoby, «era un buen hombre que cayo entre gentiles. ... Como judío, no peleó contra algún mal metafísico, sino contra Roma». (Hyam Maccoby, *Revolución en Judea*, pág. 195). Afortunadamente, los «heréticos» radicales cristianos que surgieron más tarde y perturbaron al mundo medieval, eran hombres y mujeres que estaban orientados tan mundanamente como el primitivo fundador de su religión. Como Jesús, ellos también lucharon «no en contra de algún mal metafísico», sino en contra del Papado y los señores feudales de su época. Marción formuló un conjunto de ideas que, al menos en el mundo real, fueron usadas para otros fines, en los que él nunca había pensado.

5 Hipólito de Roma. Siglo III. Ultimo escritor de Roma en lengua griega. Se opuso al Papa Calixto y dio lugar a un cisma (primer antipapal). (N. del E.).

relación de Peratal, un culto ofita, extiende esta dramática inversión hasta incluir el asesinato de Abel:

«Esta Serpiente es también la sabia Palabra de Eva. Este es el misterio del Edén; este es el río que va más allá del Edén. Esta es también la marca de Caín, cuyo sacrificio no fue aceptado por el dios de este mundo en tanto sí lo fue el sangriento sacrificio de Abel: pues el señor de este mundo disfruta con la sangre. Esta serpiente es la que apareció en los últimos días, en forma humana, en tiempos de Herodes.»

La «amoralidad» radical, así, alienta la libertad irrestricta y la abierta oposición a las premisas morales del Demiurgo. En contraste con Marción, los ofitas aceptan la clasificación en tres almas del gnosticismo: pneuméticas, psíquicas, y húlicas. Marción no hubiera aceptado esta noción prototípica de los «elegidos», que infectaba no sólo al cristianismo oficial, sino también a muchas de la «herejías» radicales que estaban relacionadas ideológicamente con el gnosticismo. De hecho, aquí llegamos al límite del gnosticismo como un «evangelio» de libertad. Dado el estado de las cosas, sólo unos pocos —una élite por naturaleza basada parcialmente en los «guardianes» de Platón— son libres de permitirse cualquier apetito. Si el gnosticismo hubiera sido dejado en este punto, hubiera regresionado a un libertinaje cuestionable que ya no podría ser identificado con el generoso mensaje libertario de Marción.

Lo que importa no es tanto la conclusión elitista adoptada por los cultos gnósticos, sino la estrategia escatológica que éstos usaron, estrategia que fácilmente podría ser desprovista de sus secuelas elitistas. Basado en esta estrategia, la exigencia de «cosas prohibidas» (incluyendo las orgiásticas) de cultos tales como el de los ofitas, podría ser considerada también como un «alineamiento metafísico». Todo juicio «moral», no sólo el de los ortodoxos cristianos, es corrupto. El código «moral» es apenas el «complemento de la ley física, y en cuanto tal es el aspecto interno de la omnipresente regla cósmica», observa Jonas. «Ambos emanan del señor del mundo como intermediarios de su mandato, unificados en el doble aspecto del Dios judío como creador y legislador». La voluntad humana en la ley normativa es apropiada «por los mismos poderes que controlan su cuerpo. El que lo obedece, ha abdicado la autoridad de su sí». Desafiar la autoridad del Creador pasaba de ser un «privilegio de libertad meramente permisivo» a ser «un fehaciente interés metafísico en el repudio de la obediencia a toda norma objetiva...»

Jonas ve en el libertinaje gnóstico más que un mero desafío: es una «obligación de desempeñar todo tipo de acto, con la idea de devolverle a la naturaleza lo suyo y así, agotar sus poderes». Análogamente, «pecar» es «una suerte de programa». Su cumplimiento es el «precio pagado por la libertad final». Jonas concluye que resulta dudoso si...

«... los que predicaban estas opiniones vivían según sus preceptos. Escandalizar siempre ha sido el orgullo de los rebeldes, pero mucho de ésto debe satisfacerse en la provocatividad de la doctrina antes que en la de los hechos. Sin embargo, no debemos subestimar los extremos a los que podían llegar la oposición revolucionaria y el vértigo de la libertad en el vacío de valores producido por la crisis espiritual. El descubrimiento mismo de una nueva perspectiva que invalida todas las normas constituía una condición anárquica, y un exceso en el pensamiento y en la vida fue la primera respuesta a la magnitud y las dimensiones de esa perspectiva.»

Pero, ¿es que acaso puede esta indagación gnóstica finalizar en una disciplina de la indisciplina, en una compulsión salvaje por ser libre? El compromiso gnóstico con la «bondad» y la indulgencia física implica la existencia latente de impulsos más creativos que un «nihilismo moral». Escuchamos el mensaje de la *Abadía de Theleme*, de Rabelais, cuyos devotos ya no son pneuméticos espirituales, sino racionalistas terrenales; también escuchamos el mensaje del «falansterio» de Fourier, que porta una propuesta social, cultural, y técnica absolutamente nueva: su cosmos psicológico de afinidades personales, sus delicias gastronómicas, su artística organización del trabajo, su concepción del trabajo como un juego, y su generoso (para la época) compromiso con la emancipación femenina. Este mensaje no está contaminado por ninguna jerarquía o sistema de dominación. Fourier puede ser situado, al menos parcialmente, en la tradición gnóstica, en virtud de su énfasis en la espontaneidad humana, la libertad personal, y el rechazo a negar las urgencias de la carne. Esto es más cierto aún en lo referente a Rabelais, quizás a causa de sus inclinaciones elitistas y su extracción clerical. En definitiva, la desaprobación de la justicia en favor de la «bondad» y la desaprobación de la represión en favor de la libertad, generan una base común más sólida para las utopías humanistas del mundo moderno y los gnósticos del mundo antiguo que lo que sus desvanecientes idiosincracias nos inducirían a creer.

También escuchamos otro mensaje. Cuando a la imaginación se le permite romper con todas las restricciones que la ideología, la moralidad, y la «ley» imponen sobre los poderes creativos del hombre, lo que surge es la voz del arte, no sólo ya la de la teología. La religión siempre ha sido un drama ritualizado que responde tanto a necesidades estéticas como a la fe. Y el gnosticismo compartía con los misterios cultuales del mundo antiguo, así como con el cristianismo, una necesidad de lograr un transtorno de los sentidos, una unión estética del espíritu con el cuerpo que la telogía describió como una unión del adorador con la divinidad. Un mundo patas arriba es un mundo que puede ser visto de un modo nuevo y modificado según los dictados del arte, además de los de la razón. Aquí yace el gran poder de la imaginación, que ha revitalizado a los movimientos radicales por siglos: un «mundo patas arriba» que ha sido la meta de los grandes movimientos anarquistas, desde la antigüedad hasta los estudiantes radicales franceses de 1968.

El gnosticismo, al pretender todo el universo de la experiencia para el deseo, no parece limitar su credo de «iluminación» a un lugar determinado de la vida personal. Su llamado a la oposición como una «obligación» es un programa para la vida diaria. La experiencia gnóstica, si así puede ser llamada, no está encerrada en rituales y ceremonias transitorios; es un llamado permanente. Lo que se espera es que la gnosis transfigure cada detalle del contacto con la realidad, que cree una realidad transmundana cercana a una comunión con el verdadero Dios. Para usar el lenguaje del surrealismo, coloca un «halo» sobre las cosas ordinarias que normalmente pasa desapercibido para nosotros. La espontaneidad misma que la gnosis fomenta en el sí es el correlato de un permanente estado de deseo antes que de mera necesidad, de una captación del mundo apasionada y no de una regida por la costumbre, la rutina, y la predecibilidad.

Si estos aspectos creativos, y en realidad estéticos, de los «programas» gnósticos están esbozados acertadamente, entonces los últimos siglos de la antigüedad anticiparon un impulso de libertad secular más universal que lo que una interpretación puramente religiosa del gnosticismo nos llevaría a creer. Lo que el gnosticismo parece implicar es una colonización de cada aspecto de la experiencia humana por parte del deseo. El sueño de Schiller de un mundo gobernado por lo estético, y la objetivización bretoniana de «lo maravilloso» como las granadas que acabarían con la realidad dada, serían experiencias limítrofes a la «iluminación extática» gnóstica. Pero los gnósticos no eran «animales políticos» en el sentido aristotélico de la

palabra: no eran ciudadanos ni de la *polis* ni de la cosmópolis, sino, al fin y al cabo, de un mundo espiritual. Destacaron las experiencias interiores, no un contacto activo con el mundo social. La secta Cathari, una secta gnóstica que floreció en la Edad Media, tenía un programa para el auto-exterminio. Su extremo rechazo de lo «húlico» o material —desde la reproducción hasta la alimentación— le habría asegurado un rápido abandono del cosmos del Demiurgo si la «cruzada» del siglo XIII no la hubiera conducido prácticamente a la extinción.

El comunismo, que no puede ser fácilmente reducido a conciliábulos culturales, se inspiró en los Hechos del Nuevo Testamento y en otros escritos «judaicos» que Marción hubiera censurado. Debido a que fue apostólico en su intento de establecer su superioridad y su legitimidad ética en contra del egoísmo y la codicia de la Iglesia, el comunismo no tiene raíces visibles en el gnosticismo antiguo. Pero la amplia historia del cristianismo —sea ésta el relato de su aviesa jerarquía o el de sus «heréticos» oponentes— no es una historia de consistencia doctrinaria. Así como la Iglesia había de inclinarse ante los sucesos cambiantes, también debían hacerlo las distintas congregaciones. Por el tiempo de Lutero y Calvino, y quizás más todavía durante la Revolución Inglesa del siglo XVII, numerosas congregaciones heréticas y recalcitrantes de «santos» revolucionarios se alzaron desde sus olvidados repliegues en la sociedad cristiana hasta el centro de la vida política. Ya investigaremos las actividades de estos «santos», sus diversas tendencias, sus políticas, y su creciente secularidad, en el próximo capítulo. Especialmente en las Islas Británicas, los radicales puritanos dejaron de conformar meros conciliábulos espirituales: de «santos» religiosos, pasaron a ser «ingleses de Dios». Congregaciones heréticas una vez ocultas ahora ocupaban los escaños de parlamentos rebeldes, tribunas parlamentarias, y los campamentos, las barracas y los concejos militares del ejército de Oliver Cromwell.

Lo significativo de esta arrolladora entrada de los herejes cristianos a las instituciones políticas, no es tan sólo la secularidad del desarrollo. En esencia, la mayoría de los herejes de antaño eran teócratas, y no muy tolerantes, especialmente en materia de dogma religioso. Las diversas sectas puritanas de fines del siglo XVI y principios del XVII no sentían nada bueno para con sus enemigos, ni ninguna caridad para con los «papistas», no importaba lo mal que vivieran dentro del protestantismo. Pero eran inconformistas. Su odio por la autoridad a menudo superaba su odio por el dogma religioso oficial. El intento de establecer un protestantismo inglés oficial (o

sea, el intento anglicano de contener a sus disidentes presbiteranos, y el posterior intento de los disidentes por contener a los puritanos) fue casi tan arduo como el esfuerzo de la Iglesia inglesa para exorcisar su pasado católico. El inconformismo introdujo así una tradición de fieras disputas por la estructura eclesiástica en cuanto tal. La política de la Iglesia promovió tormentosos cuestionamientos y, finalmente, rebeliones en torno al derecho del rey a encabezar la Iglesia inglesa, el derecho de los obispos a controlar las congregaciones, y la libertad de la congregación —de cada miembro de ella— a no responder a ninguna otra autoridad además de su «voz interior».

El cristianismo, en efecto, había procreado inadvertidamente una «política» notablemente nueva: una política claramente libertaria por su orientación, a menudo anárquica por su estructura, y enormemente liberadora en lo que se refiere a las restricciones a la libertad individual. Había creado el escenario ético para una recta ciudadanía, cuya amplitud era incluso mayor que la del concepto ateniense de ciudadanía. A diferencia del ciudadano de la *polis*, el «hereje» cristiano tenía que reconocer que uno sólo le rendía cuentas a Dios, y por lo tanto tenía que estar en un estado más alto de ciudadanía en la Nueva Jerusalén que en la ciudad terrenal. Al verse a sí mismos como los «elegidos» de Dios, los «santos» pueden haber sido elitistas. Pero cuando la Reforma le dio un nuevo ímpetu al activismo social, y cuando aparecieron teocracias en Ginebra bajo Calvino, en Escocia bajo Knox, y en Inglaterra bajo Cromwell, las cuestiones de la estructura autoritaria versus la libertaria dejaron de ser temas meramente eclesiásticos: se convirtieron además en temas políticos y sociales. El Nuevo Ejército Modelo puritano que puso a la realeza inglesa de rodillas y llevó al Rey Carlos al cadalso fue en sí un conjunto articulado de congregaciones radicales que era representado por «agitadores», que se sentaban junto a los generales en el Concejo del Ejército. Juntos, ellos formulaban y discutían furiosamente cuestiones de toda índole, no sólo de política militar sino también de política social. En por lo menos dos ocasiones, Cromwell perdió el control de sus propios «santos» militares, en motines reprimidos o declarados.

Al desperdigar el inconformismo, el heretismo, y el cuestionamiento de la autoridad, el cristianismo creó su propia antítesis: un anarquismo cuasi-religioso. Hasta el siglo XVII y por numerosas generaciones más, especialmente en América, las estructuras políticas y sociales de la libertad fueron tan cruciales para el discurso cristiano como lo fueron los temas de ideología religiosa.

Desde el Iluminismo del siglo XVIII hasta la época actual, el decaimiento de este discurso sobre las estructuras de la libertad había de tener las mismas consecuencias trágicas que la secularización del individuo y el desencantamiento de la personalidad que ya he referido. Los planteamientos morales de la libertad hubieron de sufrir una declinación con el secularismo introducido por Maquiavelo, Hobbes, Locke, Bentham, y los liberales victorianos. Además, la idea misma de que la libertad —o sea, la ciudadanía activa en el sentido helénico— presupone la existencia y el perfeccionamiento de ciertas instituciones libertarias, fue eclipsada por debates y análisis sobre los temas de la propiedad, la mística de la nacionalidad (y la nación-Estado), y la tendencia a igualar centralización institucional con racionalismo social. Hobbes, Locke, y Marx estaban lógicamente preocupados por la seguridad y por la propiedad cuando no hablaban de la naturaleza y la necesidad de una autoridad centralizada. Los revolucionarios activos de la era moderna —Cromwell, Robespierre, Babeuf, Blanqui, y Lenin, por citar a los más célebres— eran centralistas dogmáticos, que a menudo traspasaban los límites del republicanismo liberal en aras de fomentar formas políticas autoritarias. Excepto por refutaciones de los anarquistas y ciertos utopistas socialistas que habían surgido desde la Revolución Francesa, los herejes cristianos se esfumaron de la tradición revolucionaria y entraron en un limbo histórico, al menos hasta tiempos relativamente recientes. La nación-Estado ahora era equiparada a la comunidad. Y la noción de una república representativa, a la democracia directa de la *polis*. Los términos mismos del debate sobre la autoridad se habían distorsionado tanto que el debate prácticamente dejó de ser inteligible para las generaciones posteriores.

La imagen de una Historia recurrente, de carácter cíclico, a menudo remplazó la visión escatológica de los Ultimos Días del cristianismo, con su populista retribución de una tierra de Cokaygne o al menos, una Jerusalén terrenal. El ideal republicano que recorría la Revolución Francesa siempre estuvo perseguido por una sombra cesarista, un bonapartismo republicano que sus propios historiadores contemporáneos justificaron como un factor estabilizador en la marcha europea hacia la libertad, específicamente hacia la libertad de comercio. Los jacobinos leían a Plutarco no sólo como una introducción a la virtud romana sino también como un manual revolucionario; quizás les resultaba más como fuente de pronósticos sociales que *El Contrato Social* de Rousseau, que era leído como fuente de teoría social. Ellos esperaban a su Napoleón tanto como la plebe ro-

mana esperaba a su César. Viendo al mundo con un nuevo sentido de recurrencia, que había sustituído al énfasis cristiano en la Historia lineal, para ellos las cartas ya estaban echadas, por lo cual aceptaron la caída de la República fatalísticamente, y en realidad, en un trance casi hipnótico, si es que la pasividad con que Robespierre tomó su ejecución nos sirve de prueba.

Con excepción de la Comuna de París de 1871, que estálló como una anárquica imagen confederada de una Francia administrada por una Comuna compuesta de comunas descentralizadas, el socialismo europeo se había adornado con los mejores ornatos republicanos y los peores ornatos dictatoriales. Hacia el otoño de 1917, Lenin había combinado a Bruto y a César en una sola persona. A pesar de su *slogan* «Todo el poder a los soviets» —e incluso antes, en el verano de aquel mismo año, «Todo el poder a los Comités»—, Lenin se desentendió rápidamente de todo e instauró el Partido como órgano de Estado.

El Partido, en sí, era la única innovación estructural después de la Reforma. Su contemporaneidad y su impacto en la vida política rara vez han sido apreciados plenamente. Desde el siglo XII en adelante, los herejes cristianos encontraron un hogar en el pequeño conciliábulo, descentralizado e íntimo, un tipo de asociación casi celular que estimuló una intensa forma de intimidad y apoyo ausente en las congregaciones cristianas del momento. Estas unidades semejantes a familias se prestaban a una forma confederada de interacción entre grupos de la cual, célula por célula, podía construirse un cuerpo político verdaderamente orgánico. Con el acceso de la Reforma, como tales grupos se veían crecientemente más involucrados en asuntos seculares, funcionaban más como organismos sociales que como instituciones estatales o políticas. Hermandades como la de los Hutteritas se convirtieron en sociedades comunistas alternativas, auto-suficientes, y completas. Pero lo que quizás sea más sorprendente, es el hecho de que el conciliábulo como forma de asociación jamás haya desaparecido, a pesar del ascenso del partido político. Completamente secular en carácter pero no menos pequeño, íntimo y descentralizado, persistió dentro del movimiento anarquista español como «grupo de afinidad». Desde España se expandió a todo el mundo con el reciente crecimiento de las organizaciones libertarias, adquiriendo los nombres de «comuna» y «cooperativa» con el surgimiento de la Nueva Izquierda, en 1960.

En contraste, el partido político fue simplemente la imagen especular de la nación-Estado, y su fortuna estaba del todo ligada a la del Estado. El partido se proponía ser muy amplio, a menudo abarcando enormes masas entrelazadas burocráticamente en órganos despersonalizados y centralizados. Cuando el partido estaba «en el poder», se volvía el Estado mismo. Rara vez se ha comprendido que el Partido Bolchevique y el Partido Nazi eran aparatos de Estado que suplantaron completamente las estructuras de Estado preexistentes. Hitler, no menos que Lenin, seguía la famosa máxima de Marx según la cual el Estado no puede ser meramente ocupado sino «aplastado» y sustituído por uno nuevo.

Pero Marx estaba proponiendo un hecho de los partidos en general que, después de la Revolución Francesa, ya había dejado de ser una novedad. El Estado moderno merecía llamarse más un «partido-Estado» que una «nación-Estado». Organizado desde la cumbre hacia abajo con una infraestructura burocrática, el partido posee una flexibilidad institucional mucho más grande que la del Estado oficial. Estructuralmente, su repertorio de formas va desde la república libre hasta el régimen totalitario. Como fuente de innovación institucional, el partido puede ser moldeado como para producir formas organizativas y autoritarias con una facilidad que cualquier Estado oficial envidiaría. Y una vez en el poder, el partido puede hacer que estas formas sean parte de la maquinaria. Nuestra era le ha dado al partido una autonomía incomparable con la de cualquier institución estatal, desde los antiguos faraones hasta las repúblicas modernas. Como lo han demostrado drásticamente la historia del bolchevismo ruso y la del fascismo alemán, los partidos han moldeado a los Estados europeos más de lo que los Estados europeos han moldeado a sus partidos.

Sin embargo, el ascenso de la nación-Estado, el partido, y, en años más recientes, el Estado burocratizado, no careció de reacciones ideológicas adversas. Los «santos» ingleses que llevaron a Cromwell al poder, nunca encontraron las instituciones coordinadas o siquiera las burocracias centralizadas que los monarcas absolutos del continente europeo habían ideado en los siglos XVII y XVIII. Sólo el Papado, una institución débil para la época de la revolución Inglesa, había anticipado algún aparato estatal como el que había de producir la Revolución Francesa. Las monarquías Tudor y Stuart, si bien más centralizadas que las casas reales inglesas del pasado, eran todavía demasiado ineptas como para anticipar el mundo de naciones-Estado por venir.

La Revolución Francesa —primero bajo Robespierre y después bajo Bonaparte— había creado a la nación-Estado centralizada como venganza. Por primera vez en Europa, la palabra «santo» fue reemplazada por la palabra «patriota». Mientras Marx se regocijaba con la

voluntariosa crueldad de la nación-Estado, revolucionarios menos famosos emitían opiniones menos favorables y decididamente antiautoritarias. Uno de éstos fue Jean Varlet, popular orador callejero (un *enragé*) que se las ingenió para sobrevivir a la purga de radicales parisinos comandada por Robespierre. Varlet estableció (contradiciendo enteramente a su más celebrado contemporáneo, Gracchus Babeuf) que «El Gobierno y la Revolución son incompatibles». Esta afirmación, por su ímpetu y su generalidad, era más inequívoca que cualquier conclusión de los «santos» radicales sobre el Estado o la autoridad: era anarquista. En realidad, Varlet había sido el blanco de este mismo epíteto por parte de sus oponentes liberales en los agitados días de 1793, así como lo habían sido los Niveladores durante la Revolución Inglesa, cuando un panfleto los describió como «anarquistas pro-suizos».

La noción de Varlet había de adquirir un mayor significado en los márgenes de las sociedades europea y norteamericana. Tanto Thomas Paine como Jefferson extrajeron conclusiones bastante similares a las de Varlet a partir de la cuasi-dictadura de los jacobinos y su secuela bonapartista. Incluso más trascendentes que las observaciones de Paine sobre el gobierno, fueron las reconstructivas nociones federalistas que Jefferson le expuso a Destus de Tracy en 1811. Preocupado por la necesidad de formas institucionales relativamente federales como base de la sociedad, Jefferson diagnosticó astutamente las razones por las que la Francia republicana derivó en la Francia imperial con el *coup d'état* de Napoleón:

«El gobierno republicano de Francia se perdió sin luchar porque había prevalecido el** "un et indivisible". **No existían organizaciones provinciales (y se podría añadir, locales) en las cuales la gente pudiera reorganizarse bajo la ley, los asientos del Directorio prácticamente estaban vacantes, y bastó una pequeña fuerza para echar a la legislatura de la Cámara, y saludar luego a su jefe como líder de la Nación.»

Habiendo concentrado toda la autoridad política en el Estado nacional, los jacobinos y su sucesor, el Directorio, habían desprovisto al país de todo foco de poder local y descentralizado, desde el cual la revolución pudiera montar una resistencia efectiva contra la monarquía bonapartista.

Que Jefferson le infundiera una mayor sabiduría a la Revolución norteamericana por su orientación federal plantea cuestionamientos que merecen una discusión aparte. Jefferson no era ningún «anarquista pro-suizo», y la Revolución no reprodujo la forma canto-

nal de federación suiza.[6] Pero la orientación federalista había de perdurar en los escritos de Proudhon, que muy provocativamente se auto-proclamó un *anarchiste*; en los de Bakunin, que ayudaría a hacer del anarquismo un movimiento; y en los de Kropotkin, que enriquecería al anarquismo con un caudal de tradiciones históricas, una visión pragmática de las alternativas tecnológicas y sociales que éste ofrecía, y una óptica creativa extraída principalmente de Robert Owen y Charles Fourier.

6 Jefferson, de hecho, era más un liberal que un demócrata radical, y más un republicano clásico que uno descentralista. En este punto, me refiero tan sólo a los aspectos intelectuales de la filosofía política de Jefferson, antes que a su irritante, y a veces oportunista, práctica. Para una buena rectificación del «mito jeffersoniano», ver Elisha P. Douglas, *Rebeldes y Demócratas* (New York, Quadrangle Books, 1955), págs. 287-316.

VIII

DE SANTOS A COMERCIANTES

¿Pero qué pasa con los movimientos sociales que estas nociones de libertad en expansión querían influenciar? ¿Qué pasa con las tribus antiguas que traspasaron el umbral hacia la «civilización», las plebes y los esclavos a quienes convocó el cristianismo, las congregaciones insastisfechas de «elegidos» y los conciliábulos ingobernables de los «santos» radicales, los místicos y los realistas, los ascetas y los hedonistas, los pacifistas y los guerreros de Cristo que habían de poner al mundo «patas arriba»? Hasta ahora, he examinado el legado de la libertad en términos de su desarrollo como teoría. ¿Pero cómo funcionó dicho legado en cuanto movimiento social, y cómo reaccionó el movimiento social en contra del legado, dando lugar a problemas no sólo de fe y de «santidad», sino también en nuestra época, problemas de economía, de técnica, y el impacto de un mercado de vendedores? Para comprender el legado de la libertad tal como hoy es vivido, no sólo pensado, debemos sumergir nuestras ideas en el rico flujo de la realidad y deducir su autenticidad en las experiencias terrenales de los oprimidos.

Históricamente, la más primitiva expresión de libertad dentro del reino de la no-libertad consiste en intentos populares por restaurar el mínimo irreductible y la recirculación de la riqueza paralizada en los templos, los señoríos, y los palacios de las clases gobernantes. Los «grandes hombres» —inicialmente, los jefes guerreros de las tribus, después los nobles y monarcas del dominio secular y sus contrapartes sacerdotales— fueron los custodios de los valores de uso de la sociedad. Ellos los almacenaban en los depósitos —acción par-

cialmente justificada por la historia bíblica de José— y los redistribuían según una jerarquía que crecientemente reforzaba su autoridad. La temprana historia de la «civilización» es mayormente un relato de la expansión de los custodios por sobre el proceso productivo: su racionalización del trabajo, su control sobre el producto, y su apropiación personal de una fracción cada vez mayor del proceso de trabajo y de su producto social.

Pero esta historia es también un relato de la mistificación de la riqueza social que ellos extraían para reforzar su poder. El tesoro —en la forma de amplios ornatos, muebles costosos, joyas, obras de arte, depósitos de productos, e incluso intangibilidades tales como la escritura y el conocimiento— se le aparecen a las «masas» como la materialización de una omnipresente fuerza maligna. Los hechiceros y los sacerdotes hacían bien su trabajo al transformar objetos mundanos en objetos transmundanos, cosas en símbolos; reestructuraban en consecuencia el proceso mismo de generalización diaria que debe ser emancipado de la jerarquía, en la imagen supernatural de la transustancialización. Los misterios antiguos invadieron los procesos mentales de la humanidad y los modificaron epistemológicamente desde gnosis hacia la intrincada forma de un sacramento: el verdadero pan se convirtió en el «cuerpo» de Cristo, y el verdadero vino, en su «sangre». Incluso en la remota y precristiana era de la antigüedad, los objetos reales que el mundo primitivo generosamente reciclaba dentro de la comunidad para satisfacer necesidades reales, fueron convertidos en objetos sacramentales, que consagraban al poder y a la jerarquía. La «fetichización» de los valores de uso precedió por mucho a la «fetichización» de los valores de cambio y las «necesidades» generadas por el mercado.

Consolidado como poder y autoridad mistificada, el tesoro de las clases gobernantes debía ser exorcisado. Debía ser sacado de las manos de los estratos jerárquicos que lo vigilaban. También debía ser despojado de los rasgos mistificadores a través de un doble proceso de disolución: primero, restaurando este tesoro a formas naturales y comprensibles de valores de uso mundanos, a fin de que la autoridad misma se volviera mundana y controlable. Segundo, recirculando la riqueza dentro de la comunidad, a fin de resucitar el principio de usufructo. Análogamente, al saquear, redistribuir, o incluso «purificar» a la propiedad con la antorcha del incendiario, las «masas» no se regían por una visión consumista de la riqueza, sino que también estaban desmitificando su función institucional como una fuerza de la dominación, además de restaurar los principios primordiales del mínimo irreductible y de la igualdad de los desiguales.

En esta versión tradiconal de la «redistribución negra», hallamos un intento racional de subvertir el poder de los objetos como la encarnación de la jerarquía y la dominación sobre las vidas de los seres humanos. Estas expresiones expropiatorias de la gente, que tan a menudo son rebajadas a incursiones «saqueadoras» de los «rebeldes primitivos» (para usar la fatua caracterización de Erich Hobsbawn), eran sorprendentemente sofisticadas en lo referente a sus intenciones, y reaparecen a lo largo de la Historia. Incluso las visiones consumistas de la libertad menos adornadas tienen una dimensión social mas amplia de lo que normalmente suponemos; no sólo se interesan por la satisfacción de las necesidades humanas, sino además por la des-simbolización del poder y la propiedad.

Pero aquí, hay dos epistemologías en conflicto. Las clases gobernantes reaccionan a la «redistribución negra» no sólo con el miedo personal y una salvaje sed de venganza, sino con un horror hacia la degradación de su jerárquica visión del «orden». La «redistribución negra» se enfrenta no sólo con su propio reclamo propietario del producto social, sino también con su visión del producto social como un cosmos de reclamos propietarios. Tal vez el más temprano registro que tenemos de estas reacciones es el lamento de un miembro de las clases privilegiadas, narrando una revolución campesina que aparentemente se desató en el Valle del Nilo a comienzos del antiguo período «feudal» de Egipto (Circa 2500 AC):

«Contemplad los palacios, sus muros están desmantelados ... Contemplad, todos los artesanos, ya no trabajan; los enemigos de la patria destruyen sus artesanías. (Contemplad, el que cosechaba) no tiene ya cosecha alguna; el que no aró (llena sus graneros) ... La guerra civil no paga impuestos ... ¿Porque qué es un tesoro sin sus rentas? ... Contemplad, el que no tiene yunta de bueyes (ahora) posee un rebaño; y el que no encontró yugo es (ahora) poseedor de un rebaño. Contemplad, el que no tenía granos es (ahora) propietario de graneros. Y al que solía cosechar granos para sí (ahora) se los quitan (de su propio granero).»

No es sólo que el cosmos había caído, sino que con él lo había hecho el Estado: «(las) leyes de la Corte son vituperadas, los hombres las pisotean en los lugares públicos, los pobres las violan a plena luz del día». James Boreasted, de quien está tomado este relato, observa sagazmente que esta defenestración de los registros, los archivos, y las leyes escritas, era «particularmente odiosa desde el ordenado punto de vista egipcio; la extracción de escritos y registros de las oficinas públicas para ser usados como pruebas o consultas,

estaba regulada minuciosamente». En este sacrílego acto de destrucción, el pacto de sangre se desquitó con los lazos legales escritos; la paridad, con los *status* santificados por los códigos; el usufructo, con los títulos de propiedad; y el mínimo irreductible, con los registros de impuestos y entregas de granos al Estado, la Nobleza, y el Clero.

De allí en adelante, casi toda guerra campesina fue marcada no sólo por la redistribución de la propiedad sino también por la quema de archivos. El impulso para perpetrar tales acciones provino del impulso revolucionario, no del recuerdo de revueltas previas, cuya historia había sido suprimido. En ese remoto período descrito por el escriba egipcio, la memoria de la vida tribal todavía puede haber influenciado a la «civilización», y la Palabra, con sus tintes morales, legales, y místicos, no había reemplazado completamente al hecho. El contrato y el precepto moral aún flotaban sobre una primitiva arena movediza que requirió muchos siglos de «civilización» antes de poder penetrar en el sistema de clases e internalizarse sólidamente como culpabilidad, renunciamiento, y un temor por los impulsos «caóticos» que se desataban en el inconsciente de los oprimidos.

El recuerdo de levantamientos posteriores (que probablemente eran de naturaleza muy similar al que hemos examinado) fue tan completamente dominada por las clases gobernantes que el registro histórico es difuso, como máximo, y trivial por su contenido. Sabemos que por la misma época en que el campesinado del Antiguo Egipto se alzó contra el sistema de clases del viejo reinado, un levantamiento similar ocurrió en la ciudad súmera de Lagash (de la cual Kramer, intrigado por el significado literal de la palabra *amargi*, ofrece una descripción bastante completa). A juzgar por las referencias atenienses, los ilotas espartanos, similares a siervos, se levantaban con desconcertante frecuencia. Tan problemática fue esta historia de la inquietud de las clases bajas que incluso la *polis* ateniense, bastante benigna, vivía con incertidumbre a raíz de su propia población de esclavos. Roma, especialmente hacia el fin de su era republicana, fue aparentemente desestabilizada por una serie de revueltas de esclavos y gladiadores, entre las cuales la histórica rebelión de Espartaco (73 A.C.), fue al parecer la de mayor alcance y la más dramática. Este ejército de esclavos y gladiadores, al que luego se les unió la gente pobre y libre, incurrió en una serie de grandes saqueos por toda la Campania y el sur de Italia, hasta ser aplastada por Craso y Pompeyo.

Sin embargo, los conflictos de clases de Grecia y Roma se remitían en general a disputas entre los comunes y los nobles referidas a demandas por una redistribución justa de la tierra, la cancelación de gravámenes, y una mayor igualdad jurídica dentro del sistema vigente de propiedad y autoridad política. Numerosos levantamientos cuasi-nacionalistas afectaron a ambas ciudades-Estado después de que éstas se lanzaran a la conquista de objetivos imperialistas. Pero estos conflictos rara vez involucraron cambios sociales internos profundos, ya sea locales o del extranjero.

Sólo con el advenimiento del Cristianismo resurgió este instintivo movimiento hacia la libertad, no sólo gnosticismo sino también como una interpretación radical de los ideales canónicos. Incluso las comunidades cristianas aparentemente «ortodoxas» mostraron estas cualidades comunistas y milenaristas, que habían de inquietar a la sociedad occidental durante siglos. Los Hechos apostólicos fueron usados en contra de la palabra eclesiástica. El Convenio de Justicia —la ley del Antiguo Testamento— fue trocado en un convenio de libertad, según las prácticas de las primitivas congregaciones cristianas que existían al parecer en Judea antes de la caída de Jerusalén.

El mensaje mixto del Cristianismo puede ser agrupado en dos amplios y conflictivos sistemas de creencia. Por un lado, había una visión radical, activista, comunista, y libertaria, de la vida cristiana, extraída mayormente de la Iglesia Jaimesiana de Jerusalén; por otro lado, había una visión conservadora, quietista, materialmente a-terrenal, y jerárquica, que parece derivar de la Iglesia Paulina de Roma. La interpretación radical de una vida devota y una escatología cristiana puede haber tenido apoyo incluso más canónico que el conservador, a pesar de la purga del Nuevo Testamento que la Iglesia Romana ejecutó para extirpar los ideales radicales de los jaimesianos. El Cristianismo Apostólico propone una visión de la primitiva comunidad de creyentes que en nada coincide con el mundo romano. La distribución comunal —comunismo— es uno de sus rasgos más sobresalientes. Según los Hechos, «todos los que creían estaban juntos, y poseían todas las cosas en común, y vendían sus posesiones y sus bienes, y los repartían, según la necesidad de cada uno». Como para reforzar esta visión de la vida cristiana, el Evangelio enuncia: «Y la multitud de los que creían tenía un solo corazón y una sola alma, y ninguno de ellos decía que todas las cosas que él poseía le pertenecían; sino que todos tenían todas las cosas en común». Si tomamos literalmente esta descripción de la primitiva comunidad cristiana (y no hay razón para que no lo hagamos), los primeros creyentes no practicaban tan sólo el comunismo sino también el usufructo.

La Iglesia Paulina de Roma reforzó esta visión apostólica. Bernabé (Circa 130), en su *Epístola a los Cristianos*, hizo del mensaje

evangélico un mandato práctico: el verdadero creyente debe «comulgar en todas las cosas con el vecino», y «no llamar propias a las cosas». Justino el Mártir (Circa 100-165) propuso que los redimidos «que amaban a las riquezas y las posesiones por sobre todas las cosas, ahora produzcan lo que tenemos en común y le den a cada uno lo que necesite». Tertuliano (Circa 160-230), se enfrentó ya con las «herejías» radicales, subrayando sin embargo que «Reconocemos una riqueza común: el mundo». Habiendo citado a la doctrina cristiana de la *humanitas universal*, distinta de un pueblo local o de una élite elegida (distinción que al parecer él aún creyó necesario hacer), Tertuliano declaró entonces que los cristianos eran «uno en mente y en alma, y no dudamos en compartir nuestros bienes terrenales unos con otros. Entre nosotros, todas las cosas son comunes, menos nuestras mujeres». Si bien la Iglesia trataba cautelosamente a tales visiones, a éstas probablemente no las podía anular. Al parecer, los Hechos y los Escritos de los Padres de la Iglesia citados arriba eran demasiado célebres como para ser suprimidos o reducidos a escritos apócrifos. La Iglesia halló idénticos problemas al tratar con el Evangelio de Mateo, el más judaico de los escritos del Nuevo Testamento, y con los Evangelios de Marcos y de Lucas, los cuales revelan fuertes inclinaciones en contra de la riqueza y la propiedad.

No menos importantes son las visiones apocalípticas contenidas en Mateo, y especialmente en las Revelaciones. Estas visiones de los Ultimos Días, junto con profecías similares del Antiguo Testamento, alcanzaron una inmensa popularidad entre las primitivas congregaciones cristianas y se presentaron como un explosivo programa para tendencias y movimientos «heréticos» durante la Reforma. El Evangelio de Mateo está henchido de cólera. Jesús no viene a «abolir la Ley o a los Profetas ... sino a completarlos». Si bien pacífico, Jesús le advierte a sus discípulos: «no crean que he venido a traer paz a la Tierra. No es paz lo que vengo a traer, sino una espada». «Víboras», la «ira» del «Reino Venidero», «venganza»: todos estos vocablos recorren coléricamente el texto, tanto en boca de Jesús como en boca de Juan Bautista (una figura aparentemente basada en *Amos*, cuyo dios es un «incendiario de establos», para usar la expresión de Bloch). Las *Revelaciones o Apocalipsis* (título original griego) son en esencia milenaristas; dejando de lado sus arduos simbolismos, dicho libro predice los Ultimos Días en términos de la aniquilación total del Imperio Romano, a lo que seguirá la Segunda Venida de Jesús, el ascenso de los devotos de entre los muertos, y un utópico Cielo sobre la Tierra bajo la forma de una Nueva Jerusalén.

Para los cristianos primitivos, el Apocalipsis y la Segunda Venida no eran metáforas espirituales o eventos remotos: eran terrenales e inminentes. El renunciamiento total que Jesús les exige a sus discípulos no tendría sentido si el «triunfo de la Gloria», con su promesa de una retribución «cien veces mayor» y su recompensa de una «vida eterna», no estuviera cerca.

Tampoco podía pedírseles a las primitivas congregaciones cristianas que esperaran menos. Norman Cohn ha reunido las diversas fantasías apocalípticas de las congregaciones cristianas durante los primeros siglos de persecución en un «paradigma» que hubo de obsesionar a la Iglesia y de guiar a los movimientos escatológicos revolucionarios de los oprimidos durante los siglos venideros. De acuerdo con esta visión:

«El mundo es dominado por un poder maligno y tiránico, de destructividad ilimitada, un poder que además no es imaginado como simplemente humano sino como demoníaco. La tiranía de ese poder será más y más cruel, el sufrimiento de sus víctimas, más y más intolerable, hasta que de pronto llegará la hora en que los Santos de Dios sean capaces de alzarse y acabar con ella. Entonces los propios Santos, los elegidos, gente sagrada, que hasta ese momento habrán padecido bajo las garras opresoras, heredarán a su vez el dominio de toda la Tierra. Este será el fin de la Historia. El Reino de los Santos no sólo sobrepasará en gloria a todos los reinos previos, sino que además no tendrá sucesores.»

A este «paradigma» se le debe agregar una cantidad de vitales visiones escatológicas que son esencialmente utópicas. Los «Santos de Dios» son gente devota, terrenal, y no necesariamente divinos personajes extraterrenales, y habrán de ser guiados por un Mesías sagrado, dotado de poderes milagrosos. El terrenal «Reino de Dios» será un mundo de plenitud en el cual, de acuerdo con la visión de Lactanio (predicador cristiano del siglo XIV):

«... la Tierra dará todos sus frutos sin el trabajo del hombre. Chorreará miel de las piedras, y manarán fuentes de leche y de vino. Los animales de los bosques abandonarán su salvajismo y se volverán mansos ... ningún animal vivirá a costa de la sangre de otro. Pues Dios les dará a todos comida abundante.»

El Cristianismo, así, con sus incorporaciones paganas, había de adquirir no sólo un largo calendario de santos y de hechos milagrosos sino también, en términos populares, a la antigua tierra de Cokaygne.

Sin embargo, este «paradigma» no propicia de ningún modo algo más que un quietismo social ascético, que inicialmente recluta mártires para la Iglesia, antes que soldados. Los oprimidos que se unían a las primitivas congregaciones cristianas moldeaban sus fantasías bajo la forma de milagros, no de conflictos. La mentalidad de los antiguos esclavos y de los empobrecidos campesinos y ciudadanos dejó una marca de resignación indeleble en la nueva religión. Por inquietante que la primitiva imagen cristiana de una Segunda Venida en pro de venganza pueda haber sido para los amos del mundo romano, estos cristianos vivían en un mundo de portentos y de augurios. Tertuliano, por ejemplo, nos refiere una maravillosa visión que le fue referida: cada mañana, durante cuarenta días, era vista una ciudad amurallada en el cielo de Judea, significando claramente que la Jerusalén celestial estaba por descender a la Tierra. Evidentemente, la Segunda Venida era inminente.

Después de dos siglos de espera pasiva, las milagrosas ideas del Apocalipsis se habían resquebrajado. En la literatura sobre el tema apareció una nueva nota. El poeta latino Comodiano propuso una concepción más militante y activista del Apocalipsis, basada en la violencia y en el fanatismo cruzadesco. Para Comodiano, los «santos» eran guerreros, no meros penitentes; eran libres, con el consentimiento de la divinidad, de saquear y devastar desenfrenadamente. Tras mucho batallar entre las fuerzas celestiales y las del Anticristo, el pueblo sagrado derrotaría a los malvados, y disfrutaría la recompensa de inmortalidad en su Nueva Jerusalén. Estas consoladoras recompensas materiales incluían no sólo vida eterna sino también libertad de los achaques de la edad, de las inclemencias del tiempo, y de la vida ascética. Los «santos» podrían casarse y tener hijos; la Tierra se vería rejuvenecida, y los «Sagrados» disfrutarían sus riquezas materiales.

El «doble significado» de estas visiones no pasó desapercibido para los Padres de la Iglesia. El Cristianismo Agustiniano purgó a la ya establecida religión de sus fantasías milenaristas tornándolas alegorías espirituales, recurso «*par excellence*» que la Iglesia había de usar indefinidamente contra toda interpretación indeseable de la *Biblia*. Para Agustín, la Segunda Venida había arribado esencialmente con el establecimiento de la Iglesia. El Cristianismo oficial elevó la visión de un paraíso terrenal a uno celestial, y censuró como «herejías» a cualquier apartamiento de la extra-terrenalidad. No es que el mundo terrenal fuera a ser dejado solo —Cristo, tanto como la Iglesia, intercederían por él—, sino que la Segunda Venida estaba lejos en el futuro, cuando la custodia eclesiástica de la Tierra y el eclesiástico deber de separar a los santos de los irredimibles hubieran sido completados.

Las visiones de una Nueva Jerusalén, sin embargo, no desaparecieron. Fueron remitidas a una condición subterránea, sólo para resurgir con las cambiantes condiciones sociales de la Edad Media, a menudo adquiriendo rasgos radicales. Durante su larga historia, estas visiones se bifurcaron en dos tipos de movimientos sociales —el ascético y el hedonista— que posteriormente se intersectaron durante la Reforma. Tras esta era, ambos entraron a formar parte de movimientos revolucionarios de la era capitalista.

Los movimientos ascéticos fueron austeros y mesiánicos, como las primitivas sectas cristianas. Pero estuvieron lejos de ser quietistas. Sus métodos eran casi maníacamente violentos y su odio estaba dirigido principalmente contra el Clero. La Nueva Jerusalén, que ellos trataron de traer a la Tierra, ha sido llamada «anarco-comunista» por muchos entendidos, un término no siempre usado felizmente. Por lejos, las mayores «herejías» se polarizaban en torno a estos espartanos ideales apocalípticos, que encontraron sus raíces ideológicas en las descripciones apostólicas de la primitiva comunidad cristiana.

Los movimientos hedonistas viraron agudamente hacia intereses mundanos. No parece probable que las tendencias hedonistas medievales estuvieran directamente influenciadas por las antiguas ideologías gnósticas, por más cercana que la Hermandad del Libre Espíritu parezca estar de los Ofitas de una era más temprana. Pero el razonamiento por el cual los primeros arribaron a su retorcida noción de la virtud cristiana y la sexualidad desenfrenada es más panteísta que dualista. La distinción mística hecha por Maître Eckhart[1] (Circa 1260-1328) entre una «divinidad» inalcanzable e incognoscible y un Dios omnipresente y cercano a la realidad, se aproxima a un dualismo gnóstico que propicia la existencia de una divinidad «extraña» y trascendental, por un lado, y una divinidad inmanente, por el otro. Pero la divinidad inmanente de Eckhart es un cálido Dios, sumamente cristianizado, que se manifiesta en cada alma humana como una «chispa de vida». Si bien Eckhart y sus discípulos seguramente no se consideraban apartados de la Iglesia, su teología mística parece alentar una autonomía de acción que bien les podría haber servido a las necesidades ideológicas de los conciliábulos hedonistas.

1 Dominico en París y místico. (N. del E.).

El más temprano ejemplo de una «herejía» ascética a gran escala, es la Cruzada de los Pastores (o *Pastoureaux*), que surgió a mediados del siglo XIII, cuando las cruzadas aún eran mayormente movilizaciones de los oprimidos antes que de aventureros militares y clases gobernantes. La *Pastoureaux*, compuesta principalmente por celosos jóvenes, comenzó a marchar por los pueblos de Francia, primero atacando a los judíos, y luego al Clero, al que acusaban de ser un «falso pastor». La movilización logró un inmenso apoyo popular y se transformó en un ataque crónico a las instituciones eclesiásticas durante un siglo. Las ciudades eran tomadas por la fuerza, las iglesias y los monasterios eran saqueados, los hogares de los ricos eran devastados, e incluso la residencia papal en Avignon fue atacada por una de las columnas de la *Pastoureaux*. Finalmente, ésta fue excomulgada por el Papa Juan XXII (que más tarde también condenó a Eckhart), y destruída despiadadamente por los señores feudales. Pocos movimientos populares en el mundo medieval parecen haber inspirado un temor mayor entre las clases gobernantes o parecen haber desafiado más seriamente la base misma del orden social, que esta «Cruzada de los Pastores».

La *Pastoureaux* tuvo su equivalente alemán en los Flagelantes, grandes bandas de penitentes auto-castigadores, que se atormentaban unos a otros con látigos y ramas. En ellos, el ascetismo fue llevado al extremo de una auto-tortura estética; a su modo era quizás más una doctrina de la carne que una abjuración de ésta. Como la *Pastoureaux*, su eje fue cada vez más mundano; habiendo comenzado como un movimiento espiritualmente redentor, los Flagelantes se transformaron en un movimiento social, y lanzaron violentos ataques sobre el Clero, e, implícitamente, sobre las clases gobernantes. Su repudio del Cristianismo institucional se extendió no sólo hasta las pretensiones clericales de autoridad divina, sino incluso hasta la validez del Sacramento de la Eucaristía. Es cuestionable si aceptaban alguna necesidad de la intervención sacerdotal entre la humanidad y la divinidad; lo cierto es que anticiparon nítidamente la Reforma, al alegar que estaban directamente instruídos y guiados por el Espíritu Santo, una idea que subyace en el corazón de prácticamente todas las ideologías radicales de la Reforma. Análogamente, no dudaron en interrumpir violentamente los servicios de la Iglesia para orar en contra de la soberanía del Papado.

Confinar los rasgos anti-clericales de los *pastoureaux*, los flagelantes, y los posteriores movimientos de la Reforma meramente a disputas doctrinales o a intentos de las clases bajas por saquear las propiedades de la Iglesia, sería malinterpretar seriamente una profunda constelación de motivaciones radicales que con frecuencia guió a tales movimientos. La Iglesia era algo más que un gran propietario en la Edad Media. Y su riqueza no era simplemente una ofensa al compromiso cristiano para con la pobreza. La Iglesia también era una masiva estructura jerárquica: realidad y símbolo de autoridad omnipotente. Para los pastores y los penitentes del siglo XIII —en realidad, para los intelectuales de las nuevas universidades, los habitantes de los nuevos pueblos, e incluso el naciente proletariado— la pretensión de la Iglesia de que ésta cerraría la escisión abierta por ella misma entre el individuo y la Divinidad, era una afrenta para la prédica cristiana de interioridad, intimidad, y su implícito reconocimiento de la accesibilidad de cada alma a Dios. Los clérigos cristianos, no menos que los sacerdotes paganos antes de ellos, se consideraban agentes entre la humanidad y la Divinidad, los encargados del contacto entre la congregación y Dios.

Por más espirituales que las rebeliones anti-clericales de la época puedan parecerle al intelecto moderno, es innegable que el anti-clericalismo poseía una dimensión anárquica groseramente subestimada. Al tratar de quitarle al Clero su función de delegado de la humanidad, todos los movimientos anti-clericales le estaban asestando un duro golpe a la noción de representación y su inherente negación de la competencia del individuo para manejar sus asuntos espirituales. Que la riqueza de la Iglesia era un imán extraordinariamente magnético y que su hipocresía moral era una fuente de indignación popular, son hechos sociales indubitables, que reaparecieron permanentemente. Pero la Iglesia era además un reto político. Su jerarquía era ofensiva para la mentalidad pre-industrial, porque desafiaba —obstruía— la libertad del individuo para participar en el reino espiritual, para comunicarse con la Divinidad sin mediación; para participar en una democracia directa acerca de los asuntos de la fe (una «nación de profetas» libre, como Christopher Hill llamó a las comunidades radicales de la Revolución Inglesa).

La Iglesia, en efecto, no reconoció en modo alguno las demandas de competencia de la congregación; había un reino, no una comunidad; un Estado, no una *polis*. Tanto los señores clericales como los feudales presentían que los movimientos anti-clericales fácilmente podían convertirse en insurrecciones civiles. El movimiento *Pastoureaux* fue sucedido inmediatamente por las repetidas insurrecciones de los trabajadores flamencos, en contra de las aristocracias comerciales de las ciudades de los Países Bajos. La «herejía» lollarda en Inglaterra y la «herejía» lutherana en Alemania precedieron revueltas rurales en ambos países. Hasta no hace mucho, la inquietud religio-

sa fue a menudo preludio de la inquietud social. La disidencia religiosa alimentó directamente a la Revolución Inglesa de 1640, y el «Gran Despertar» influenció a la Revolución Americana de 1770.

Análogamente, tanto los *Pastoureaux* como los Flagelantes, fueron precursores continentales de la Revuelta de los Campesinos Ingleses de 1381, y de las exhortaciones de John Ball, uno de sus líderes (si bien uno menor). Económicamente hablando, la Revuelta en sí tenía objetivos limitados: los campesinos se resistían a ser siervos, y a las rígidas imposiciones sobre sus ganancias. Pero socialmente hablando, la gente del siglo XIV había dejado de pensar en la igualdad y la libertad como las prácticas distantes de una «edad de oro», sepultada en el pasado. En cambio, comenzaron a percibir estos ideales como derechos pre-decretados que la humanidad tenía la esperanza de lograr en un futuro cercano.

La fortuna de la Revuelta de los Campesinos Ingleses —sus éxitos temporarios y su derrota a manos de la vil monarquía— son cuestiones de detalle histórico. Lo que importa son los sermones que Ball y posiblemente muchos de sus compañeros les dejaron a los campesinos antes y durante el levantamiento. De acuerdo con Froissart, que llevó la crónica de la Revuelta desde un punto de vista aristocrático, Ball proclamó el derecho de toda la gente a la igualdad social y a los medios de vida. Si todos «descienden de un padre y una madre, ¿cómo pueden decir o probar los Señores que ellos son más señores que nosotros, de modo tal que pueden robarnos lo que producimos?» Esta era una dura pregunta, que debe haber recorrido la región entera, así como también el espíritu —sino a los objetivos— de la Revuelta de los Campesinos Ingleses y las rebeliones continentales que habrían de sobrevenir. El ataque de Ball a las injusticias cometidas sobre el campesinado inglés, no se limitaba a una convocatoria para la ya ritualizada expedición de pillaje que caracterizara a muchos movimientos anteriores. Lo que él exigía era una «redistribución negra» más radical y de mayor alcance: un estado de cosas en el que «todos los objetos estén en común, y no haya ni plebeyo ni noble, sino que todos seamos de igual condición».

Estos ideales sociales habían de encontrar su culminación en los Taboritas de Bohemia, un movimiento que apareció más o menos un siglo después de la derrota de la Revuelta del campesinado inglés. Los Taboritas eran una rama de los Hussitas cuasi-protestantes que, en 1419, se rebelaron en Praga contra las soberanías alemana y papal. Por casi dos décadas, los Hussitas resistieron exitosamente a los ejércitos católicos del emperador Segismundo y a las fuerzas combinadas del Sacro Imperio Romano.

Pero los Taboritas más extremistas eran reconocidamente comunistas por sus ideales sociales. Enviando sus proclamas y ejércitos desde su recién fundada ciudad de Tabor (bautizada en honor a la montaña de la transfiguración de Cristo), exigieron la abolición no sólo de los impuestos, tributos y rentas, sino también de la propiedad privada. Kenneth Rexroth, en su perspicaz relación de los movimientos comunales del pasado, los describe como...

«Milenaristas extremos, los más militantes hasta ahora en la historia del disenso. Ellos creían que la Segunda Venida de Cristo (disfrazado de bandido) y la destrucción universal del mundo maligno, ocurrirían casi inmediatamente. Al principio, en 1420; y cuando esa fecha pasó, nunca era pospuesta más de unos pocos años.»

El nuevo orden había de ser muy sangriento: «en preparación para la venida del Reino, era el deber de la Hermandad de Santos bañar sus espadas en la sangre de los perversos, inclusive lavar sus manos en ella». Sucediendo a este macabro bautismo (imagen no del todo ajena a John Ball y otros milenaristas), «Cristo aparecería en la cima de una montaña y celebraría la llegada del Reino con un gran mesiánico banquete de todos los fieles».

A pesar de su orgiástico apego a la sangre y a los festivales públicos, los Taboritas eran sumamente ascéticos. Pero como muchos radicales de la Reforma, estaban entremezclados ecuménicamente con milenaristas hedonistas. Los hedonistas habrían de ser expulsados posteriormente de Tabor y formarían la notoria secta Adamita, que realmente reflejó una disposición muy distinta. Ambas tendencias, de hecho, eran casi reconocidamente anárquicas: las leyes tenían que ser abolidas, los elegidos serían inmortales, y la Segunda Venida crearía un mundo de abundancia material libre de esfuerzo y dolor, incluso en los partos. Toda autoridad humana sería reemplazada por una comunidad de gente libre en la cual «nadie estaría sujeto a otro».

Al referirse a la comuna taborita, Rexroth nota astutamente:

«Si el socialismo en un país está condenado a ser deformado y mutilado, el comunismo en una ciudad es imposible durante cualquier período de tiempo. Tarde o temprano, la sociedad con forma de guarnición se debilitará, pero el mundo exterior no lo hará. Este está siempre allí, esperando, más fuerte quizás en tiempos de paz. Tabor nunca fue capaz de equilibrar su comunismo de consumo popular con un comunismo organizado de producción, ni el intercambio de bienes entre comunes de la ciudad y comunes rurales.»

Según resultó, cuando Tabor y todo el movimiento nacional bohemio fueron aplastados por Segismundo, «fue el comunismo rural de los Hutteritas y la Hermandad lo que sobrevivió». Ellos persisten como colonias locales que preservaron sus tradiciones de la Reforma, y su lenguaje, como los restos arqueológicos de un mundo largo tiempo desaparecido.

Pero el movimiento comunal cristiano no desapareció con la Reforma. Reapareció con la Revolución Inglesa de 1640 y 1650, particularmente en el norte y oeste de Inglaterra, los «rincones oscuros de la Tierra», de acuerdo al partido parlamentario. Moderna casta de «hombres sin amo», como Arquíloco mucho antes, ellos llevaron existencias intensas y descarriadas. Con su énfasis en las interpretaciones personales de las *Sagradas Escrituras*, su odio a la autoridad civil y eclesiástica, y su «democracia de profetas», ellos fomentaron un fuerte sentido de comunidad espiritual en regiones que los parlamentarios habían prácticamente abandonado. Nos encontramos en este punto con los primitivos Quákeros, los Familiaristas, los Buscadores, y los hombres de la Quinta Monarquía, algunos de los cuales se levantaron realmente en armas contra la custodia conservadora que Cromwell le imponía a una revolución que él no había iniciado. Sólo cuando el mundo «puesto patas arriba» por la revolución, había sido devuelto a sus preocupaciones normales, los movimientos escatológicos desaparecieron o tomaron la forma de sectas y sociedades más transigentes. Las amplias definiciones de libertad de los gnósticos Marcionitas, practicadas por comunistas ascéticos tales como los Taboritas, fueron definitivamente transformadas en ideologías racionalmente disciplinadas y sumamente seculares. Hoy en día, discutimos fervorosamente sus premisas bajo nombres muy distintos, casi sin recordar su linaje o la intensidad con que anticiparon nuestras teorías y prácticas. El más célebre de estos movimientos radicales alcanzó su apogeo en la Revolución Inglesa, estrechándose así drásticamente su dimensión milenarista. Se volvieron organizaciones de servicio amigables, tales como la Sociedad de los Amigos (Quákeros), con muy poca memoria de sus rudos y a menudo violentos orígenes.

Durante la Reforma, muchos movimientos milenaristas ascéticos fueron agrupados bajo la amplia rúbrica de «Anabautismo», una simple doctrina que rechazaba el bautismo infantil en favor del bautismo adulto, apoyándose en la muy sólida base de que sólo la gente madura podía comprender las sutilezas del Cristanismo. Pero para las clases gobernantes de la época, incluyendo muchos adustos protestantes, la palabra «anabautismo», como la palabra «anarquista» hoy día, era usada más como un símbolo peyorativo que como un auténtico *corpus* de ideas. El término era usado promiscuamente para incluir movimientos sociales y religiosos tan dispares como los nacionalistas de Praga, los milenaristas Taboritas, e incluso sus ramificaciones, tales como las sectas adamitas y los hutteritas. Sería justo decir que casi ninguno de los fundadores o de los tempranos acólitos del anabautismo se salvó de las beatitudes del martirio. En la medida en que eran verdaderos milenaristas, todos los anabautistas, reales e imaginarios, están completamente separados de nuestra época por el abismo ideológico de la religión: la «Segunda Venida», los milagrosos poderes de Cristo, y las inclinaciones teocráticas que a menudo sustituían una jerarquía «mesiánica» por una eclesiástica. En verdad, muchos de estos milenaristas no eran para nada comunistas; como máximo, su comunismo era marginal.

Pero de entre este confuso conjunto de creencias independientes, a veces conflictivas o entrecruzadas, surge una figura que traslada el comunismo religioso a un comunismo secular. Gerald Winstanley es quizás más conocido como el líder teórico de los Cavadores, un minúsculo grupo de comunistas agrarios que, en 1649, trataron de cultivar las tierras «libres» o abandonadas en la colina Saint George, cerca de Londres. En realidad, estos experimentos, que eran concebidos como intentos «ejemplificatorios» para promover ideales comunales, fueron ignorados en su momento. Lo que hizo que el movimiento Cavador entrara en la historia de los movimientos radicales fueron los panfletos del propio Winstanley, que recibieron más reconocimiento mucho tiempo después de que Winstanley había pasado a mejor vida.

Tal como acertadamente lo destaca Rexroth, «todas las tendencias de la Reforma radical» —y, podemos agregar, los movimientos milenaristas más importantes de los primeros tiempos— «parecen fluir juntas en Winstanley, parecen estar fusionadas y secularizadas, y ser una ideología antes que una teología». Winstanley no era un comunista militar como los Taboritas; era un pacifista comprometido, y por lo que sabemos, siguió siéndolo toda su vida. Tampoco era un hedonista como los Adamitas; adhería a una concepción estrictamente ascética de la vida recta, pero sus opiniones se volvieron marcadamente panteístas, incluso hostiles a cualquier noción de una divinidad antropomórfica. Su naturalismo lo acerca en gran medida a la teoría social del Iluminismo: «Conocer los secretos de la naturaleza es conocer las obras de Dios». Su negación de un Cielo y un Infierno supernaturales lo hubiera llevado a la tumba unos pocos siglos antes. El destaca la necesidad no sólo de una «propiedad comunal», sino quizás hasta del usufructo. «La tierra, con todos sus fru-

tos, cereal, ganado, y demás, fue hecha para ser un Depósito común del Sustento», declara, «para toda la humanidad amiga y enemiga, sin excepción». Estas palabras no sólo son valientes, sino también emocionantes. La razón es el «gran creador» que «hizo de la tierra un tesoro común», y la anarquía (en el sentido literal de «ningún gobierno») fue su organización original, pues «no se dijo en el comienzo que una parte de la humanidad debía gobernar sobre la otra».

Con el tiempo, estos ideales libertarios y comunistas sufrieron con los amargos encuentros de Winstanley con el clima contra-revolucionario que siguió al colapso del movimiento Nivelador en 1649, y la reacción de Cromwell que lo sucedió. Su Ley de la Libertad en una Plataforma, o Verdadera Magistratura Restaurada, de 1652, revela un desencanto con el resultado de la revolución. El fracaso de los experimentos de los Cavadores —más precisamente, la popular indiferencia con que se encontraron los Cavadores— había alterado las enormes expectativas de Winstanley. Su «Verdadera Magistratura» es una democracia representativa , no una directa; es más punitiva que afectuosa y más centralizada y acaso innecesariamente estructurada que libertaria. Quizás esta visión había sido suya desde el comienzo, pero no se contradice con algunas de sus visiones más tempranas y más generales. Y su obra tampoco termina en la esperanza. Pocas líneas son más memorables y emotivas que el poema con que concluye el panfleto:

> ***«La Verdad aparece en la Luz, la Falsedad rige en el Poder;***
> ***Ver que estas cosas suceden, es causa de dolor a cada hora.***
> ***Sabiduría, ¿a qué habéis venido, a herir, y no a curar?***
> ***Yo no envié por vos, vos me habéis atacado.***
> ***Donde la Sabiduría crece, los pesares se multiplican.***
> ***Por ver el gran engaño en que el Mundo yace ...***
> ***¿Oh Muerte, dónde estáis? ¿No enviaréis vuestra furia?***
> ***No os temo, vos sóis mi amada amiga.***
> ***Venid y tomad este cuerpo, y partidlo en cuatro pedazos,***
> ***Para que pueda habitar en Uno, y descansar en paz de nuevo.»***

De allí en adelante, Winstanley se esfumó en el olvido, que finalmente devoró a la revolución misma. Pero más que muchos que propusieron opiniones semejantes, él ha recibido de la posteridad «las rosas de los rebeldes caídos».

La corriente hedonista en el milenarismo medieval, como los gnósticos Ofitas, está imbuída de aspiraciones de autonomía personal. Los conciliábulos hedonistas del medioevo eran estrictamente

individualistas y casi completamente libres de valores patricéntricos. El poderoso mensaje cristiano de la santidad del individuo ante los ojos de Dios, su alta valoración de la personalidad y el alma, y su énfasis en una humanidad universal, alimentaron un sentido de individualidad y libertad que fácilmente podía volverse en contra de la jerarquía y el dogma clerical. Durante los siglos XII y XIII, una variedad de sectas sumamente radicales apareció desde las profundidades de la fascinante fragua de ideas del Cristianismo. Algunas, como el Libre Espíritu, eran radicales de un modo explícito; otras, no tanto. Cristalizadas en tramas conciliabulares y órdenes seculares, estas sectas generaron ideas que perturbaron seriamente a la Iglesia, y la pusieron en conflicto con su propia doctrina.

Quizás el tema teológico más importante que la Iglesia tuvo que enfrentar fue el ascenso de un movimiento panteísta intensamente filosófico. Unos mil años antes, el gnosticismo había expuesto el problema de cómo un Dios verdaderamente «bueno» podía haber creado un mundo pecaminoso. Sus teóricos respondieron a este enigma sin apelar al «pecado original» y la humanidad caída, sino creando dos divinidades: un Dios «bueno», trascendental, «extraño», cuyo hijo Jesús había venido a redimir al mundo; y una divinidad «justa», pequeña, que había creado el mundo material del cual los espiritualmente puros «pneuméticos» gozaban de inmunidad. Si el pecado y la «caída» existían en la órbita de ideas gnósticas, se le imputaba primariamente al Creador, no a la humanidad. Y el ingenio del gnosticismo hubo de situar a lo defectuoso dentro del ámbito de la «justicia», donde la regla de la equivalencia y la *lex talionis* prevalecían, y no en el ámbito de la ética, donde la «bondad» era la norma.

El panteísmo medieval, por contraste, trató de unificar la visión dualista de la virtud, buscando lograr una unión personal mística con el «Uno» supremo, corporización de la bondad. Esta perspectiva unificada está en marcado contraste con el dualismo gnóstico y el cristiano, y, de hecho, lleva al concepto posterior y más judaico de Spinoza: una sustancia unificadora y «divina». Hacia el siglo XIII, místicos tales como David de Dinant y Amaury proclamaron que mente y materia eran idénticas a Dios, y en realidad, que todo podía ser unificado como Dios. La expansión de estas ideas panteístas hasta alcanzar a la gente común de París y Strasburgo, produjo una cantidad de sectas tales como la del Nuevo Espíritu, las Hermanas Beguines y los Hermanos Beghards, y más notoriamente, la Hermandad del Libre Espíritu. Para estas sectas, la humanidad estaba compuesta por la misma divina sustancia que Dios, de aquí que podía entrar en comunión directa con la divinidad. Semejante visión

no sólo desafiaba la necesidad de una intervención eclesiástica entre la humanidad y Dios, sino que también les otorgaba a sus acólitos un intenso sentido de la libertad personal, que fácilmente podía justificar la eliminación de todas las restricciones sobre la conducta humana, abriendo así el camino a una indulgencia moral.

Los «conventos» y «monasterios» seculares que comenzaban a proliferar en los Países Bajos, Francia, Alemania, y el norte de Italia, rápidamente expusieron objeciones a los deberes de sus contrapartes eclesiásticas. Quizás la primera de estas nuevas instituciones laicas, las Hermanas Beguines y los Hermanos Beghards, presentaron la más seria amenaza a la autoridad de la Iglesia. Las guerras y las plagas habían creado un número muy grande de gente «sin amo», muchas de las cuales se veían forzadas a vivir de la mendicidad y el crimen. Ya fuera como un acto caritativo o respondiendo a un deseo de enlistarlas en el desempeño de «buenas obras», un conocido eclesiástico llamado Lambert comenzó a reunir mujeres en grupos laicos —las Beguines— que habían de abocarse a las actividades caritativas. Pronto fueron imitadas por muchos vagabundos —los Beghards—, que formaron un equivalente masculino y colaboraban con las mujeres. Las relaciones de las dos órdenes laicas, derivadas mayormente de clérigos hostiles, son terriblemente derogatorias. La Iglesia y los grupos laicos rivalizaban por las mismas caritativas fuentes de ingresos, e inevitablemente entraron en conflicto. Finalmente, la Iglesia inició una ofensiva contra dichas órdenes. En 1311, las órdenes laicas fueron condenadas por el Consejo de Viena, y posteriormente disueltas por los Señores eclesiásticos y feudales, si bien algunas casas de las Beguines persistieron como asilos de caridad.

Pero muchos Beguines y Beghards fueron absorbidos por una nueva «herejía»: la Hermandad del Libre Espíritu. En su análisis del misticismo occidental, Thomas Katsaros y Nathaniel Kaplan discuten cómo fue que esta «herejía» creció hasta un «grado tremendo», y fue primariamente responsable de la convocatoria del Consejo de Viena. Para la Iglesia, los acólitos del Libre Espíritu deben haberles parecido lo último en materia de «herejías», ya que no la encarnación misma del satanismo. Como fuera, la posición del Libre Espíritu era irreconciliable con la de la ortodoxia cristiana.

Según el definitivo estudio de Jeffrey Russell, la Hermandad del Libre Espíritu «conformó un heterogéneo grupo de sectas durante los siglos XIII y XIV, especialmente en la zona del Rhin y el centro de Alemania». Russell sitúa a la herejía principalmente en las ciudades «en las cuales los burgueses patricios habían ganado el control, y los artesanos estaban en vías de afirmar sus derechos contra los

patricios». El período en el que floreció la «herejía» fue un período de amplio conflicto de clases entre los príncipes mercaderes y la clase artesana, especialmente en Flandes. Pero Russell observa correctamente que «no es posible generalizar sobre la clase social de la Hermandad». Según una crónica, «entre ellos hay monjes, sacerdotes, y gente casada; otra los describe como trabajadores, carboneros, y herreros; y otra, empero, indica que se trataba de hombres rudos e iletrados». Sin embargo, Russell nos advierte que los historiadores marxistas pueden exagerar...

«... los elementos de la guerra de clases en este punto, pero las doctrinas de la Hermandad claramente muestran que existía una protesta social. Por ejemplo, ellos creían que un siervo podía tomar y vender los bienes de su amo sin el permiso de éste. Que no hubiera que pagarle diezmos a la Iglesia es también una doctrina indicativa de un descontento más que estrictamente teológico.

»Lo cierto es que había una doctrina ética radical, o "amoral" en el sentido gnóstico. Se basaba en "la creencia en que el individuo cristiano está justificado por el Espíritu Santo, que mora dentro de él, y que es desde el interior, y no desde la Iglesia institucionalizada, que procede toda gracia". Consecuentemente, los acólitos del Libre Espíritu están en estado de gracia, tal como los "pneuméticos" gnósticos, independientemente de su conducta. "Un hombre (y ciertamente una mujer) puede pecar sin estar en pecado, y mientras actúe con la intención de seguir la Voluntad del Espíritu, su acción es buena".»

Norman Cohn había de atribuirle una cualidad casi legendaria al Libre Espíritu entre los jóvenes radicales contra-culturales de 1960, relacionándolo con el anarquismo místico de Heinrich Suso. Este dominicano seguidor de Eckhart, como su maestro, era un asceta bien educado, y escribió vigorosas denuncias de las sectas hedonistas más plebeyas del período. Cohn describe un escrito de alrededor de 1330 en Cologne, (en el cual) el místico católico Suso evoca con admirable consición las cualidades del Libre Espíritu que lo hicieron esencialmente anárquico. El describe cómo fue que en un domingo soleado, mientras estaba sentado meditando, una imagen incorpórea se le apareció a su espíritu. Suso se dirige a la imagen:

«—¿De dónde has venido?
La imagen contesta:
—Vengo de ninguna parte.
—Dime, ¿qué eres?
—Yo no soy.
—¿Qué deseas?

—Yo no deseo.
—¡Esto es un milagro! Dime, ¿cuál es tu nombre?
—Me llamo Salvajismo Sin Nombre.
—¿A dónde conduces?
—A la libertad sin trabas.
—Dime, ¿a qué llamas libertad sin trabas?
—Cuando un hombre vive según su antojo sin distinguir entre Dios y él mismo, y sin antes o después.»

El diálogo de Suso estaría incompleto si no poseyéramos otros pronunciamientos de la Hermandad del Libre Espíritu que clarifiquen su significado. El diálogo tiene implicancias definitivamente libertinas e incluye lo divino en la motivación humana. Así, de acuerdo con algunos de estos pronunciamientos, «aquél que reconoce que Dios hace todas las cosas en él, no pecará. Porque no debe atribuir las cosas a sí mismo, sino a Dios». Un hombre con consciencia, entonces, «es en sí mismo un Demonio, e Infierno y Purgatorio, atormentándose a sí», pues «nada es pecado salvo lo que se piensa que lo es». Como lo anota Cohn:

«... todo acto llevado a cabo por un miembro de esta elite era cumplido "no en el tiempo sino en la eternidad"; poseía una vasta significación mística y su valor era infinito. Este fue el conocimiento secreto que un adepto le reveló a un inquisidor algo perplejo, asegurándole que era "extraído de las profundidades interiores del Abismo Divino", y que valía mucho más que todo el oro del tesoro municipal de Erfurt. "Sería mejor", agregó él, "que el mundo entero fuera destruido y pereciera antes que un 'hombre libre' se abstuviera de un acto al que lo impulsa su naturaleza".»

Análogamente, los adeptos del Libre Espíritu renunciaron a toda conducta penitente y ascética en favor de una vida de placer puro, no ya sólo de felicidad. Más que «roja», o intensa, su perspectiva de vida era «púrpura», o sensual. No hay vocabulario dentro del marco de la vida ordinaria para describir a esta notable epistemología. Buscaba algo más que lo físicamente orgiástico, buscaba más bien la conversión de la realidad en una surrealidad de la experiencia, y una adivinación de la naturaleza de las cosas. El halo posteriormente descrito por la Nada, de André Breton, en el mundo que la rodeaba, e incluso en los objetos más comunes, aquí se transformó en un principio metafísico. Pero era un principio práctico, no meramente ideológico. Vigilias, ayunos, y todas las renuncias sensuales conocieron su fin; el cuerpo había de ser halagado con los vinos y las carnes más selectos, y vestido con las prendas más sensuales. A

veces, los adeptos se vestían hasta como nobles, lo cual, como lo señala Cohn, era «una ofensa social y una fuente de confusión en la Edad Media, cuando las diferencias en la ropa denotaban diferencias en el *status*».

Pero los acólitos de este extraordinario movimiento no se detuvieron en la comida y el vestuario; practicaron además un promiscuo «erotismo místicamente coloreado». La promiscuidad sexual no era considerada un acto de degeneración, sino un acto de purificación. Una mujer era tan «casta» por tener relaciones sexuales irrestrictas, como por supuesto lo era un hombre. En realidad, «una de las señales más seguras de la "sutileza de espíritu" era, precisamente, la habilidad de ser promiscuo sin tener temor a Dios o cargos de conciencia», observa Cohn:

«Algunos adeptos le atribuían un valor trascendental y cuasimístico al acto sexual en sí, cuando era llevado a cabo por ellos. Los homines intelligentiae ***llamaban al acto "la delicia del paraíso" y "la subida" (que era el término usado para el ascenso al éxtasis místico); y los "Amigos de Sangre" de Thuringia, en 1550, lo consideraban un sacramento, al que llamaban entre otros "cristería". Para todos ellos, el adulterio poseía un valor simbólico de reafirmación de la emancipación.»***

Por lo tanto, la libertad significaba para el Libre Espíritu incluso más que el derecho al placer orgiástico, un éxtasis de los sentidos; significaba la total espontaneidad del comportamiento y una rearmonización cósmica con la naturaleza, la encarnación de Dios. El Libre Espíritu devolvió la supernaturaleza a la naturaleza, y la naturaleza, a su vez, a un *status* mito-poético en el equilibrio espiritual de las cosas. Tales ideas o intuiciones no habían de morir fácilmente; ellas se dirigían demasiado profundamente a lo más recóndito del deseo humano. De aquí que el Libre Espíritu o sus doctrinas siguieran siendo una «herejía» durante siglos, una «herejía» hasta nuestros días con los redescubrimientos de los simbolistas a fines del siglo XIX, los surrealistas en los años 20, y en la contra-cultura de los años 60. Ella constituía una indispensable dimensión de la libertad como liberación del régimen interno de sentimientos y movimientos corporales: el aspecto subjetivo del individuo existencialmente liberado. Sin este aspecto, la noción de libertad es una abstracción social externalizada que no da lugar a sus «herejes», sus artistas creativos, y sus innovadores intelectuales.

Durante el levantamiento Hussita, las doctrinas del Libre Espíritu aparecieron entre los adamitas, la rama más anarquista de los

normalmente ascéticos Taboritas. Víctima de una ardua persecución dentro de Tabor misma, este grupo fue apartado de la ciudad y abatido por el comandante militar hussita Jan Ziska. Los que escaparon a las tropas de Ziska se fortificaron en una isla del río Nezarka, y establecieron una comunidad libre y cuasi-militar, que combinaba la vida hedonista del Libre Espíritu con las más radicales prácticas comunistas de los Taboritas. Los Adamitas no eran un enclave de adeptos devotamente religiosos, como los Anabautistas: pocos como eran, constituían un duro y exigente movimiento social que desarrolló su propia moralidad «amoral» y un celo temerario que a menudo degeneraba en franca rapiña. Sus sanguinarias expediciones a la campiña circundante y las ulteriores carnicerías dificultan aclarar los problemas inherentes al comunismo «militar» o «guerrero», problemas que examinaré brevemente.

El Libre Espíritu adquirió su expresión más idiosincrática durante la Revolución Inglesa, cuando una nueva pero inofensiva secta —los Gritones— escandalizaron a los revolucionarios puritanos con su hedonismo. A.L. Morton, que ha escrito uno de los más comprensivos análisis de las actividades y creencias de éstos, subraya que tanto teológicamente como políticamente los Gritones constituían el «ala izquierda extrema de las sectas» que abundaban en la época. Los Gritones llevaron todas las implicancias radicales del Puritanismo «hasta sus últimas consecuencias lógicas», e «inclusive un poco más allá». Esta corriente pronto acabó en franco conflicto con la ley. Como lo observa Morton:

«La convicción de que Dios existía en y sólo en los objetos materiales y los hombres, los condujo a un misticismo panteísta, y a un materialismo crudamente plebeyo, a menudo combinados incongruentemente en la misma persona. Su rechazo del literalismo de las Escrituras los llevó a veces a una interpretación completamente simbólica de la Biblia, ***y otras veces a una negación desdeñosa. Su creencia en que la ley moral ya no tenía autoridad para la gente de una nueva era, que gozaba la libertad de los hijos de Dios, los llevó a la convicción de que para ellos ningún acto era pecaminoso, convicción que algunos se apresuraron a llevar a la práctica.»***

Hablar de los Gritones como de un movimiento organizado o como de una secta de algún modo organizada, es subestimar el eje esencialmente individualista de sus ideas. Se podría argumentar fácilmente que había casi tantas ideologías Gritonas como Gritones. Lo que se destaca de la miscélanea de sus ideas no es tan sólo sus

inclinaciones hedonistas, que solían ser expresadas con salvaje abandono, sino también su desprecio de toda autoridad, tanto civil como religiosa. Ni siquiera la *Biblia* era inmune a la denigración. El *Ultimo Sermón* de los Gritones describe las *Escrituras*, quizás el más sagrado documento de la Revolución Inglesa, como:

«... nada sino pura literatura, y auto-contradictoria; inventada tan sólo por los Ingenios de las primeras épocas para mantener sometido al Pueblo y a los esclavos de Egipto; asimismo, en ese Libro hay tanta verdad como en las fábulas populares.»

A diferencia de «herejes» anteriores, el autor no se refiere a la autoridad; la autoridad misma es completamente disuelta en burla y sarcasmo.

Tampoco podían los Gritones pretender un monopolio del comportamiento sensual exteriorizado durante el período revolucionario. La desnudez y probablemente una creencia mística en el poder de la sexualidad desinhibida para lograr una comunión con Dios, penetraban en muchos movimientos sectarios de la época. Los muy respetables Quákeros, nos dice Chistopher Hill, a veces escapaban al ascetismo e iban «"desnudos como ofrenda", con sólo un taparrabos». En realidad, la...

«... doctrina quákera de la perfectibilidad siguió siendo una prueba adversa al desprecio del cuerpo ... (Ellos) censuraban una ocupación inconveniente para los miembros de su Sociedad, pero no tenían reparos en hacer cerveza o en mantener una cervecería.»

Otros sectarios estaban probablemente preparados para llevar a un término más lejano su hedonismo o el respeto por la carne que los Gritones moderados, pero el uso ecuménico de la palabra «gritón» subsumió sus doctrinas y prácticas.

Incluso más que la «redistribución negra» de la temprana Antigüedad, las utopías populares medievales, las doctrinas apocalípticas del Cristianismo, el concepto gnóstico de un «buen» Dios que es ajeno a un Creador «justo», y por último la larga serie de sectas que culminó en los redondamente seculares Gritones: todas estas expresiones populares distinguieron cada vez más a la libertad de la justicia, a la igualdad de los desiguales de la desigualdad de los iguales. Todas sus doctrinas y prácticas se basaron en la compensación y la complementareidad. Los más hedonistas de estos movimientos y sectas hasta se atrevieron a ir más lejos: el concepto de libertad fue

ampliado desde un ideal limitado de felicidad basada en las restricciones de las necesidades compartidas, hacia un ideal de placer basado en la satisfacción del deseo.

Pero la realización de cualquiera de estos ideales claramente presuponía la transformación del individuo y la humanidad de una condición pecaminosa a una condición de «gracia», la cual , a su vez, poseía presuposiciones propias. La gracia podía ser alcanzada sólo a través de una transformación interna —psicológica o espiritual— del sentido mismo del ser. Tal como era concebido por el mundo cristiano, este cambio tenía que ser de tan amplio alcance que condujera a la noción de la transustancialización en sí, un cambio radical en la sustancia misma del sí. El Cristianismo, en su forma oficial, impuso la disciplina de la ley, del *Código Deuteronómico*, sobre los fieles; la humanidad, después de todo, era ingobernable y predispuesta al Mal por el pecado original.

La libertad era exclusiva del Cielo, si es que se la podía llamar libertad, más allá de lo predicado en el Sermón de la Montaña. Sobre la tierra, lo lógico era que la humanidad viviera con códigos convencionales de justicia, tanto eclesiástica como profana. Luthero hizo de la libertad celestial un asunto de la vida interna, de una fe profundamente subjetiva que poco tenía que ver con las obras mundanas; Calvino, al prestarle una mayor atención a las obras, propició la base doctrinal para el activismo social que condecía con la ascendente burguesía y los revolucionarios puritanos ingleses. Pero ya fuera el católico o el protestante, el Cristianismo oficial perdió poder rápidamente como fuerza trascendental. Siempre había estado predispuesto a la adaptación. Inicialmente se acomodó con el César; después (aunque a regañadientes), a los señores feudales; y finalmente, al capitalismo (para el cual creó la imagen de un Jesús empresario, que negocia con almas y vende el Evangelio).

Los gnósticos, por contraste, apelaron a la mente y al poder del conocimiento para hacer entrar a la humanidad en su concepción de la gracia. Este esmerado intento no podía tener éxito si se basaba sólo en una doctrina, de aquí la naturaleza social del gnosticismo durante la antigüedad tardía. La «civilización» había creado una nueva estructura, una nueva disciplina interna para contener al espíritu: un «principio de realidad» que negaba la integridad de las pasiones, la espontaneidad, y el deseo. El temor de la sociedad al «hombre natural» hobbesiano ha precedido por siglos al freudiano compromiso con la «civilización» y sus estrategias represivas. Si la gnosis, o sabiduría, había de guiar a la conducta humana y de traer el Cielo a la Tierra, tenía que ser reforzada por un «ariete» psíquico,

que pudiera demoler las estructuras «civilizadas» (o sea, cuidadosamente planificadas) del individuo. Debía idearse una estrategia alucinógena para trastornar a la epistemología estatista, y más tarde económica, que la sociedad de clases había instilado en la personalidad humana.[2]

Una tendencia cristiana herética había de elegir al ascetismo como alucinógeno, invirtiendo así al placer, incluso a la felicidad, en una estética negación de los sentidos y las elementales necesidades corporales. Este placer «del pobre», por así decirlo, reconocía plenamente los poderes de la carne y accedía a ellos más con el maltrato del cuerpo que con su negación. Irónicamente, Heinrich Suso es uno de los más extraordinarios ejemplos de esta doctrina. La psicótica auto-tortura que se infringía para alcanzar una alucinada y estética comunión con su divinidad gnóstica, va más allá de cualquier límite del ascetismo. Revela un tratamiento masoquista de la carne que hace empalidecer al martirio de los santos.

Los hedonistas Ofitas, el Libre Espíritu, los Adamitas, y los Gritones, por otro lado, evocaban los placeres del rico como un ariete para destruir al «principio de realidad» y a la estructura de la «civilización». Su alucinante estrategia para generar una personalidad (no meramente una mente) que fuera receptiva a la gnosis, giraba en torno a las desinhibidas y espontáneas exigencias del cuerpo: una «disciplina» de la indisciplina que desplegaba al «principio del placer» para disolver al «principio de realidad». Alimentos y vestimentas a elección, promiscuidad sexual, el derecho a robar y hasta a matar, eran combinados en un programa de redención que había perdido todo su *status* extra-mundano. ¿Qué podía ser más estético que el orgiástico delirio de la sexualidad desinhibida que el «buen» Dios le enviaba al acólito ante el rechazo de éste del Creador «justo» origen del mundo pecaminoso? En realidad, el crimen hacía de uno un «margi-

2 Significativamente, ésta fue precisamente la estrategia que guió a la contracultura de los '60, no el uso de drogas para adaptar el individuo a una sociedad absolutamente demente. Hacia los '70 y los '80, la gente usaba una tremenda variedad de drogas para serle útiles o indiferentes al sistema, no para descubrir alternativas. La «cultura de la droga» de los '60, fueran cuales fueran sus errores, se preocupaba por «expandir» la consciencia, y propició alternativas —por más insatisfactorias que al final resultaran— en la forma de comunas, sistemas de apoyo personal, un credo de distribución, y una prédica de amor para apoyar a los «herejes» de la época. La «cultura de la droga» actual es absolutamente siniestra: es una estrategia para adecuar el flujo de adrenalina a las exigencias de la sociedad, o simplemente para volver insensato al individuo. Y, por supuesto, no ofrece alternativa o sistema de ayuda alguno, con excepción del psicoanalista o la así-llamada «institución de salud mental».

nal», en el sentido literal y casi sagrado del término: ponía al acólito en contra del abyecto dominio de justicia del Creador, y daba lugar a un duelo entre la «chispa divina» en el individuo y la cáscara mundana que la contenía? Con unos pocos cambios de palabras, esta prédica puede ser prontamente transformada en la objetivización que Bakunin hace del bandido y de las actitudes populares para con el bandolerismo.

Más aún, un nuevo mundo —construido en torno a los placeres del rico— era un deseo en sí. Cristalizaba la promesa de las utopías populares como Cokaygne, y les otorgaba contemporaneidad y ubicación identificable, particularmente en el conciliábulo de los herejes hedonistas. Pero en este punto, los herejes hedonistas se encontraron con un dilema: el deseo irrestricto e indiscriminado presupone una plenitud de bienes que satisfaga a la sagrada comunidad. No obstante, ni la naturaleza ni la tecnología de la época podían proveer semejante cosa. El ascetismo se encontró con su propio dilema: no sólo exigía inmensos sacrificios materiales a cambio de retribuciones éticas muy vagas, sino que también abandonaba a la esperanza misma de obtenerlas en una utopía futura. Los radicales ascetas no coincidían con la «redistribución negra» que los pueblos insurgentes siempre han invocado; en realidad, el placer mismo había dejado de ser un deseo. Ninguna de las dos disciplinas podía llegar a comprender a la humanidad como a un todo (si bien el ascetismo —como ya veremos— era una promesa mucho mayor en cuanto moralidad popular que el hedonismo).

De aquí que los hedonistas y muchos de los ascetas optaran por una doctrina del alma elitista, neo-platónica. Sólo los elegidos —un pequeño grupo de «pneuméticos» o «santos»— tenían esperanzas de alcanzar la gracia; sus inferiores, los «psíquicos», podían aspirar a elevar su status hasta la «santidad» contactándose con los elegidos, sirviendo a sus necesidades, y atendiendo a su sabiduría. El resto de la humanidad, ricos o pobres, estaba sencillamente condenado. Estos desgraciados eran los irredimibles esbirros del Creador «justo», y vivían en un estado de desesperanza. Podían ser asaltados y asesinados, y en efecto, entre los elegidos se volvió una costumbre usarlos para sus propios fines.

Desde un punto de vista teórico, la libertad había adquirido una dimensión y —especialmente en sus formas gnóstica y medieval— un grado de sofisticación sin precedentes en la historia de las ideas. La distinción entre justicia y libertad todavía debe ser llevada a cabo en el seno de las actuales ideologías radicales; salvo por unos pocos

teóricos individuales, estos dos ideales son aún víctimas de una gran confusión. Las funciones duales del placer y el ascetismo —en realidad, del deseo y la necesidad— todavía tienen que ser clarificadas en el pensamiento radical contemporáneo. Y lo mismo pasa con las nociones de carestía y post-carestía. La distinción entre «libertad de» y «libertad para» —o sea, entre la libertad negativa y la positiva— ha sido analizada meticulosamente en premisas jurídicas y categorías diversas; pero todavía estamos esperando una discusión global de un utopismo reconstructivo, que pueda esclarecer en la práctica la más amplia distinción entre autoridad y espontaneidad.

¿Pero cuál es el sujeto histórico que habrá de crear una sociedad libre? ¿Cuál es el contexto en el cual se forma ese sujeto? Los radicales cristianos y gnósticos enfrentaron ambas preguntas más resueltamente de lo que enfrentaron la lógica de sus propios postulados. Titubearon y se dividieron a raíz de temas tales como la lógica del ascetismo y el placer —una lógica que sólo los ascéticos Cathari y los hedonistas Adamitas siguieron hasta el final— pero en general coincidieron acerca de qué agentes lograrían un estado sagrado. En ambos casos, las respuestas fueron elitistas, reflejando una imagen maniquea del mundo, compuesta de «santos» y «pecadores». Los cristianos aceptaban una disposición divina que favorecía a los «santos» por sobre los «pecadores»; en realidad, en el caso de los hedonistas, ellos aceptaron la explotación de los «pecadores» a manos de los «santos».

Pero incluso en la tardía Edad Media, tales conclusiones elitistas no eran las consecuencias inevitables del radicalismo cristiano o el radicalismo gnóstico. Marción nunca las había aceptado en los comienzos de la «herejía» gnóstica, ni tampoco lo había hecho Winstanley a finales de la Reforma cristiana. Significativamente, ambos hombres eran ascetas por su perspectiva. Una disposición social ascética podría haber gozado de considerable atracción popular si se la moderaba oportunamente con argumentos éticos a favor de una restricción de las necesidades. Los siglos XIV y XV bien podrían haber marcado una división única para la humanidad occidental. La Historia parecía atravesar una encrucijada: la sociedad todavía podía optar por seguir un curso que condujera a una satisfacción modesta de las necesidades basada en la complementareidad y la igualdad de los desiguales; o podía catapultarse al capitalismo con su regla de la equivalencia y la desigualdad de los iguales, ambas reforzadas por el intercambio de comodidades y un canon de «necesidades ilimitadas» que se enfrentan con «recursos escasos».

Muchos factores concretos propiciaron la elección de lo último sobre lo primero. Quizás, como los marxistas ortodoxos parecen creer, el capitalismo fue el resultado «inevitable» del feudalismo europeo. Quizás, pero el Cristianismo y sus diversas «herejías» habían abierto un nivel trascendental de discurso, que le atañía no sólo a los intelectuales, los eclesiásticos, y los nobles de la sociedades medievales, sino también a las multitudes de los oprimidos, especialmente los habitantes de ciudades. Por todas sus limitaciones, la sociedad medieval no era solamente pre-industrial sino además ética. No vivía sólo en un nivel mundano de auto-interés y ganancia material, sino también en un nivel idealista de revolución y gracia. No se pueden explicar las cruzadas de los pobres, por un lado, y la cantidad de nobles que se convirtieron a las sectas radicales anabautistas, por el otro, si no se reconoce la enorme importancia de la esfera ética para la gente de la Edad Media.

Por lo tanto, los radicales cristianos ascetas tenían un electorado trans-clases a disposición: un sujeto histórico que no era ni plebeyo ni patricio sino cristiano (en un sentido mutilado pero profundamente sensible del término). Este cristiano podía estar motivado por ideales éticos en un grado que sorprendería a los individuos modernos. El saqueo, la explotación, y los placeres de la carne ciertamente nunca desaparecieron de la perspectiva bifrontal del cristiano. La jerarquía, el sistema de clases, y la «civilización» habían dejado heridas profundas en la sociedad cristiana desde los días de su nacimiento. Pero la perspectiva medieval era más esquizofrénica y a veces más apocalíptica, en un sentido ético, que lo que los contemporáneos pueden entender.

Este mundo ético, por cierto, no estaba suspendido en el etéreo aire del idealismo, ni surgió de una gran inspiración. Surgió de un contexto social muy rico de ciudades a escala humana, vecindades vibrantes y sumamente variadas, y aldeas íntimamente ligadas. Los hombres y mujeres «sin amo» que propiciaron el fermento para las instuiciones emancipatorias eran marginales desarraigados o vagabundos cuyo linaje funcional se retrotrae a figuras arquetípicas como la de Arquíloco. Pero esto también era válido para los profetas bíblicos, para Jesús y sus discípulos, y para los grandes misioneros de la Iglesia. El ideal de una humanidad universal incluía tanto a la aldea aislada como a la mundial congregación cristiana.

Acordemente, la visión de la sociedad de la congregación era más integrada y expansiva de lo que es hoy en día, a pesar de nuestra retórica de «un solo mundo» y de la «aldea global». Importantes como eran los intereses materiales en el pasado, incluso los estratos

más oprimidos de la sociedad cristiana habrían encontrado difícil reducir problemas sociales a problemas económicos. Una sociedad tan articulada daba por sentado que la necesidad material no podía ser separada de los preceptos éticos. Para lograr una sociedad «cristiana», no importaba cuán ampliamente se interpretaran estas palabras, no sólo tenían que ser cambiados los sistemas de propiedad y distribución, sino que incluso hasta en la época de la Reforma, las «cuestiones del alma» —costumbres, creencias, instituciones, y hasta el carácter y la vida sexual— requerían una modificación. Estas necesidades más amplias —en realidad, esta visión de la necesidad en sí— no pueden ser reducidas a meras ideologías «superestructurales» sin introducir a la fuerza la mentalidad de una sociedad de mercado en una sociedad señorial, la alta tecnología en una artesanía, el mundo industrial en un mundo doméstico, una fuerza de trabajo atomizada en un sistema comunal de producción basado en cofradías,y una sociedad atomizada en un corpus asociativo de relaciones humanas.

¿Fue el capitalismo un sustituto más «sofisticado» de la sociedad medieval? Contestar que «sí» sería una presunción arrogante y un insulto a las complejas civilizaciones, tanto pasadas como presentes, que se han resistido a la «modernización». Destacar la preponderancia de la sociedad contemporánea en la Historia es, sutilmente, sobreponer a los homogeneizantes medios masivos de comunicación por encima de los anhelos espirituales de las ceremonias religiosas, a un cientificismo mecanístico por encima de una colorida sensibilidad mito-poética, y a una fría indiferencia por el destino del prójimo por encima de un sistema entrelazado de ayuda mutua. Ahora que la tortura ha vuelto al mundo moderno como una técnica racionalizada para la interrogación y el castigo, el potro medieval resulta una bicoca en comparación. Y mientras la sociedad moderna ya no arrastra a sus herejes hasta el patíbulo, incinera millones de personas absolutamente inocentes en cámaras de gas e infiernos nucleares.

Mucho de lo que podríamos llamar la «superestructura» ideológica, moral, cultural, e institucional, de la sociedad medieval, estaba profundamente entrelazada con su «base» económica y técnica. La «superestructura» y la «base» estaban enriquecidas y ensanchadas por la riqueza que se conferían mutuamente. La vida económica y el desarrollo técnico existían dentro de una amplia órbita de restricciones culturales, así como también de creatividad cultural. La libertad podía definirse no sólo en términos materiales sino además en términos éticos. Que el capitalismo hubo de distorsionar esta amplia órbita y virtualmente destruirla, ha sido ya muy dicho, pero puede ser repetido. La era que separa a la Edad Media de la Revolución In-

dustrial fue signada por un aterrorizante deterioro de la vida comunitaria, por una reducción de bienintencionados ideales populares a chatos intereses económicos, y por una desintegración de la individualidad en egotismo. La libertad y el sujeto revolucionario que había alzado sus ideales sufrieron la desnaturalización, racionalización, y economización que se han vuelto el destino de la comunidad humana y el individuo. En realidad, el capitalismo ha redefenido los términos en los cuales discutir la naturaleza y el futuro de la libertad, y en algunos aspectos ha expandido el concepto de libertad en sí. Pero su eje económico es muy real. El capitalismo refleja la auténtica economización de la sociedad, y de la «cuestión social» misma, por medio de una economía que ha absorbido todo tema cultural, ético, y psicológico en un sistema material de necesidades y técnicas.

Tales interpretaciones económicas de la sociedad actual no son meras distorsiones ideológicas; estas interpretaciones describen acertadamente la realidad dominante de nuestra época. Lo preocupante de esta imagen es que no intenta trascender el propio nivel de vida que describe. Casi toda crítica de los «rasgos burgueses» de la sociedad moderna, está corrompida por la sustancia a la que critica. Al destacar la economía, el interés de clase, y el «sustrato material» de la sociedad en cuanto tales, estas críticas son las portadoras de los «rasgos burgueses» a los que pretenden oponerse. Cometen el peligroso error de no trascender las condiciones económicas de la sociedad capitalista, no recuperando así el nivel ético de discurso y los ideales que el capitalismo ha degradado tan ferozmente. En el habla de muchos teóricos radicales, una «sociedad racional» con frecuencia significa poco menos que una sociedad altamente racionalizada, y «libertad» significa poco menos que la coordinación efectiva de la humanidad para el logro de fines económicos.

Al «economizar» a la totalidad de la vida, el capitalismo «economizó» a la «cuestión social», a las estructuras de libertad, y al sujeto revolucionario. El contexto comunal para este sujeto ha sido ampliamente disuelto. La Revolución Inglesa impuso un nuevo imperativo sobre el legado de la libertad: para discutir la emancipación humana significativamente, ahora se tenía que exorcisar a los demonios de la negación material, un nuevo sistema de «carestía» creado por el sistema de mercado y la naturaleza del desarrollo tecnológico. La libertad ya está completamente vinculada a la economía; una vida liberada, lo está a la noción de «recursos escasos»; la utopía, a la técnica; y el sujeto revolucionario ético, al proletariado.

¿Pero ha sido la «economización» de la libertad una regresión total en nuestro nivel de discurso? En realidad, la economía también

posee una dimensión ecológica. No me refiero a la economía «budista» de «estado fijo» o «de Tercera Ola», sino al carácter del trabajo, la técnica, y las necesidades que una sociedad libre debe enfrentar. Habiendo desarraigado a la comunidad y disuelto al tradicional sujeto revolucionario de la sociedad europea, el capitalismo nos ha forzado a definir la vida ética con la material. Importa muy poco, ya, si este desarrollo es o no «deseable»; el hecho es que ha sucedido, y estamos obligados a tratar su realidad. Ya sea como una herida o como una cicatriz, la «cuestión técnica» ahora incluye la cuestión de nuestra interacción técnica con la naturaleza —lo que Marx llamó el «metabolismo de la humanidad con la naturaleza»— y no sólo nuestra actitud hacia la naturaleza y nuestra interacción ética de uno con otro.

No quiero decir con esto que los temas técnicos puedan reemplazar de aquí en más al discurso y las relaciones éticas. Pero situados en su adecuado contexto, realmente pueden ayudar a revertir la «economización» de la vida social. Cada estímulo de la conciencia humana, ya sea «conciencia de clase» o «conciencia personal», es un estímulo para la creatividad de la mente y una expresión de fe en la virtud humana. Marx el «materialista», Hegel el «idealista», Kropotkin el «ecologista», y Fourier el «utopista», se embarcaron todos en el mismo viaje de esperanza: una fe en los poderes de la razón humana para alcanzar una sociedad libre. Ninguno ha tenido una Corte de apelaciones más suprema que la soberanía del pensamiento y la perspicacia. La organización material que el capitalismo ha creado para el futuro es en sí una «libertad», que ha surgido, irónicamente, del contexto mismo de las relaciones sociales burguesas. Es una libertad no sólo para elegir las clases de bienes que la sociedad debería producir (la libertad de una utopía productivista), sino para elegir de entre todas las extravagantes y a menudo irracionales necesidades que el capitalismo ha creado (la libertad de una utopía consumidorista). Cuando estas dos libertades se fusionan en una libertad superior, el sueño utópico que marcha delante no puede ser puramente ni productivista ni consumista. A la luz de la libertad para elegir productos y necesidades, como consumidor y productor, se puede atisbar un ideal superior de libertad, uno que elimina el economismo y reestablece la base ética de los viejos tiempos, y que cuenta con las opciones abiertas por la técnica. Potencialmente, por lo menos, nos enfrentamos con la más amplia concepción de libertad conocida hasta ahora: la libertad del individuo autónomo para darle a la vida material una forma que no es ni ascética ni hedonista, sino una fusión de lo mejor de ambas, una libertad que es ecológica, racional, y artística.

El surgimiento de una posibilidad, por cierto, no es garantía de que ésta se realice. Para citar las palabras de Pottier en su inspirado himno revolucionario, *La Internacional*, ¿cómo hará una nueva sociedad para «levantarse sobre nuevas bases»? ¿Bajo qué «emblema» puede la humanidad «ser todos» otra vez? Considerando las rígidas alternativas que enfrentaron los Adamitas y el comunismo «militar» en contextos modernos y autoritarios, ¿cómo puede la sociedad humana ahora producir bienes suficientes para todos (y no para una élite), y otorgarle al individuo la libertad de elegir tanto necesidades como productos? Dentro del dominio material de la vida, esta es la forma más completa de autonomía humana que podemos esperar obtener, tanto como una expresión del criterio racional para elegir como de la competencia racional del individuo para hacerlo. En realidad, si podemos creer en la competencia de individuos libres para determinar la política en el dominio civil, también podemos creer en la competencia de individuos libres para determinar sus necesidades en el dominio material.

Como sea, la mirada retrospectiva hacia una edad de oro ha sido absorbida por el propio pasado en el que intentaba atisbar. Una vez que el capitalismo llegó al mundo y lo maculó con un «sentido de la carestía», ahora había que mirar hacia adelante, no sólo hacia arriba, al Cielo, sino también hacia abajo, hacia la tierra, hacia el mundo material de la tecnología y la producción.

IX

DOS IMAGENES DE LA TECNOLOGIA

Al tratar de examinar a la tecnología y a la producción, nos encontramos con una curiosa paradoja. Por un lado, las grandes promesas de las innovaciones técnicas nos excitan, y por otro, nos vemos profundamente desencantados con sus resultados. Esta actitud dual no sólo refleja un conflicto en la idea popular de la tecnología, sino que también expresa fuertes dudas sobre la naturaleza misma de la moderna imaginación tecnológica. El hecho de que los instrumentos que nuestras mentes idearon y nuestras manos crearon puedan volverse fácilmente en nuestra contra nos deja perplejos, ya que lo que se pone en juego es nuestro bienestar, y más aún, nuestra supervivencia misma como especie.

Es difícil para los jóvenes de hoy darse cuenta de lo anómalo que este conflicto en la orientación y la imaginación técnica hubiera parecido apenas unas pocas décadas atrás. Incluso un héroe de culto de la talla de Woody Guthrie celebró alguna vez las enormes represas y las gigantescas fábricas que ahora merecen tanto desprecio. La gente a la que Guthrie y sus compañeros radicales se dirigían sentía un profundo respeto por la tecnología, y especialmente por las habilidades y los mecanismos que colocamos en el rubro de «técnica». Las máquinas nuevas, como las obras de arte, eran objeto de exhibiciones que no sólo concitaban la atención del experto en futurismo, del manufacturador, y del especialista, sino además la del público en general. Las utopías populares norteamericanas se veían plasmadas en monumentales imágenes tecnocráticas; corporizaban el poder, el control de la naturaleza, el gigantismo físico, y la movilidad deslum-

bradora. El «Nuevo Mundo del Mañana», celebrado en la última de las grandes ferias (la Feria Mundial de New York de 1939), fascinó a millones de visitantes con su mensaje de progreso y de esperanza. De hecho, la técnica se había convertido en un artefacto cultural, además de mecánico. La primera parte del siglo fue testigo del surgimiento de un arte intensamente social y mesiánico (Futurismo, Expresionismo, la *Bauhaus*, por citar los ejemplos más célebres), que era abrumadoramente tecnológico en sus exhortaciones y en su derogación de tradiciones más calmas, reflexivas, artesanales, y orgánicas.

La captación de la técnica en el imaginario social de la época fue más fetichista que racional. Incluso la Primera Guerra Mundial, que implementó un uso masivo de nuevo armamento tecnológico para masacrar a millones de personas, no acabó con este mito técnico. Sólo en las secuelas del segundo de estos conflictos mundiales, con sus aterrorizadores resultados, comenzamos a comprobar una incertidumbre popular acerca de la sabiduría de la innovación técnica. Las armas nucleares, quizás más que ningún otro factor, han creado un temor popular por un «enloquecimiento técnico». Los '60 comenzaron a mostrar la existencia de un prejuicio antitécnico, que desde entonces se ha vuelto un complejo duelo entre las tecnologías «altas» o «duras» (las asociadas con combustibles fósiles y nucleares, la agricultura industrial, y los productos sintéticos) y las así-llamadas tecnologías «apropiadas» o «suaves» (las estructuradas en torno a la energía solar, eólica, e hidráulica, el alimento orgánico, y las industrias artesanales).

Lo que vuelve cada vez más atractiva a la tecnología «apropiada» no es una celebración popular de sus logros o sus promesas; antes que eso, es un creciente miedo de que nos estemos comprometiendo con sistemas destructivos de producción en masa y con problemas mundiales de contaminación ambiental. Los mesías artísticos de una sociedad tecnocrática se han ido. La humanidad parece sentir ahora que la tecnología la ha engañado; le toca ser víctima y no beneficiaria. Si la primera mitad del siglo fue testigo del ascenso de la «alta» tecnología como «arte» popular debido a que la gran mayoría de la población del mundo industrializado aún vivía en pequeñas comunidades con artefactos casi antiguos, el fin del siglo está presenciando el ascenso de la tecnología «apropiada» como «arte» popular precisamente debido a que la «alta» tecnología ha puesto en una jaula dorada a los millones de seres que ahora alborotan las ciudades y las autopistas de Occidente.

El torvo fatalismo que recorre la respuesta de la humanidad occidental a la técnica deriva en gran parte de su ambivalencia ética

hacia la innovación técnica. La mente moderna ha sido educada para identificar a la sofisticación técnica con una «buena vida» y con un progresismo social que culmina en la libertad del hombre. Pero ninguna de estas imágenes ha sido esclarecida, al menos no desde una perspectiva histórica. Hoy, la enorme mayoría de la gente ve a la «buena vida» o al «buen vivir» (términos que datan de Aristóteles) como a una vida materialmente segura, en realidad sumamente abundante. Por muy razonable que esta conclusión pueda parecer en nuestra época, contrasta agudamente con sus orígenes helénicos. La clásica distinción de Aristóteles entre «vivir solamente» (una vida en la que la gente está insensatamente abocada a la ilimitada adquisición de riqueza) y «vivir bien» o «con límites», comprendía la noción antigua de la vida ideal. «Vivir bien» o vivir la «buena vida» implicaba una vida ética en la que uno no sólo estaba comprometido con el bienestar de su familia y sus amigos, sino también con la *polis* y sus instituciones sociales. Viviendo la «buena vida» dentro de los límites, se buscaba lograr equilibrio y auto-suficiencia: una vida controlada y plena. Pero la auto-suficiencia, que para Aristóteles parece corporizar esta serie de ideales, «no significa autosuficiencia para un hombre, para uno que vive una vida solitaria, sino también para sus padres, hijos, mujer, y en general para sus amigos y sus conciudadanos, dado que el hombre nace para la ciudadanía».

La dicotomía entre la imagen moderna de una vida materialmente abundante y el ideal clásico de una vida basada en el límite se equipara con la dicotomía entre las concepciones clásica y moderna de la técnica. Para la mente moderna, la técnica es simplemente el conjunto de materias primas, herramientas, máquinas, y mecanismos que se precisan para producir un objeto utilizable. El juicio definitivo del valor de una técnica es operativo: se basa en eficiencia, habilidad, y costo. En realidad, el costo resume prácticamente todos los factores que prueban la validez de un logro técnico. Pero para la mente clásica, en cambio, la «técnica» (o *techné*) tenía un significado mucho más amplio: existía en un contexto social y ético en el que, para citar a Aristóteles, no sólo se indagaba «cómo» se producía un valor de uso sino también «por qué». Desde el proceso al producto, la *techné* sustentaba un juicio metafísico sobre el «cómo» y el «por qué» de la actividad técnica. Dentro de este marco ético, racional, y social, Aristóteles distinguía entre los «trabajadores maestros en cada arte», que son «más honorables, y saben más que los trabajadores manuales», en cuyo contraste los maestros actúan con una comprensión y una responsabilidad ética que vuelve racional a su arte.

Techné, más aún, cubría un más amplio espectro de la experiencia que la moderna palabra «técnica». Tal como lo explica Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: «Todo arte [*techné*] se ocupa de hacer que algo sea, es decir, de intentar y considerar cómo es que algo que es capaz de existir o no existir puede ser hecho para que sea, algo cuyo origen esté en el hacedor y no en la cosa hecha». Aquí distingue el producto elaborado —incluyendo obras de arte como piezas arquitectónicas o esculturas— de los fenómenos naturales, que «tienen su origen en sí mismos». De acuerdo con ésto, *techné* es un «estado que se ocupa del hacer, que implica una verdadera línea de razonamiento...». Es «potencia», una esencia que la *techné* comparte con el «bien» ético. Todas «las artes, por ejemplo, las formas productivas de conocimiento, son potencias; son fuentes originadoras de cambio en otras cosas o en el artista mismo considerado como otro».

Estas amplias observaciones éticas y metafísicas muestran lo mucho que contrastan la imagen clásica de la *techné* con la imagen moderna de la técnica. El objetivo de la *techné* no se restringe a «vivir bien»: *techné* incluye vivir una vida ética de acuerdo a un principio originador y ordenador concebido como «potencia». Y vista desde lo instrumental, la *techné* comprende no sólo las materias primas, herramientas, máquinas, y productos, sino también al productor, un sujeto altamente sofisticado del cual se origina todo lo demás.[1] Para Aristóteles, el «maestro artesano» se distingue subjetivamente de sus aprendices y ayudantes en virtud del honor, un sentido de «por qué» se crean los productos, y generalmente una sabiduría de las cosas y los fenómenos. Al comenzar por la racionalidad del sujeto, Aristóteles establece un punto de partida para colocar a la racionalización en la producción del objeto.

La producción industrial moderna funciona precisamente en la forma opuesta. No es sólo la moderna imagen de *techné* limitada a la mera técnica en el sentido instrumental del término, sino además que sus objetivos están puramente ligados a la producción ilimitada. «Vivir bien» es concebido como un consumo sin límites dentro del marco del provecho propio, no-ético y privado. La técnica, más aún, no incluye al productor y a sus patrones éticos (los proletarios, después de todo, sirven al moderno aparato industrial en un total anonimato), sino al *producto* y a sus constituyentes. El eje pasa del sujeto al objeto, del productor al producto, del creador a lo creado. Lo que realmente cuenta en la técnica es la eficiencia, la cantidad, y la intensificación del proceso laboral. La subjetividad del productor se ve totalmente atrofiada y reducida a un objeto entre los objetos.

1 El grado en que la imagen aristotélica de la *techné* influenció a Marx es difícil de determinar, especialmente en términos de la propia imagen de Marx de la tecnología. Pero estas nociones clásicas aparecen en la mayoría de las problemáticas marxistas que agrupamos bajo la categoría de «alienación», la distinción entre trabajo humano y actividad animal, y la noción de la «humanización de la naturaleza» en los primeros escritos de Marx. Aristóteles, lejos de ser un «primitivo» sobre técnica y economía, era de hecho sumamente sofisticado; sus opiniones, lejos de «preceder» a las de Marx, las anticiparon.

De hecho, la objetivización de la subjetividad es el *sine qua non* de la producción en masa. En ella, «el pensamiento o la palabra se vuelven una herramienta [y] uno se puede privar de "pensarla", es decir, de hacer cosas lógicas y formularlas verbalmente», anota Horkheimer, que también observa:

> ***«Tal como ha sido señalado con frecuencia y acertadamente, la ventaja de las matemáticas —el modelo de todo pensamiento neo-positivista— reside en esta "economía intelectual". Complicadas operaciones lógicas son llevadas a cabo sin un verdadero desempeño de todos los actos intelectuales sobre los que se basan los símbolos matemáticos y lógicos. Tal mecanización es en realidad esencial para la expansión de la industria; pero si se vuelve el rasgo característico de la mente, si la razón misma es instrumentalizada, asume una clase de materialidad y ceguera, se vuelve un fetiche, un ente mágico que es aceptado antes que intelectualmente experimentado.»***

Las observaciones de Horkheimer, aparentemente abocadas al impacto de una nueva técnica sobre una declinante subjetividad tradicional, fácilmente podrían ser leídas como un relato de los efectos de una nueva subjetividad sobre una declinante técnica tradicional. No quiero decir que la técnica que surgió de esta subjetividad no la reforzara. Pero si leo correctamente el registro histórico, sería justo decir que mucho antes de que la manufactura en masa existiera, ya se habían desatado la destrucción de la vida comunitaria y el surgimiento de «masas» desarraigadas y atomizadas, precursoras del moderno proletariado. Este desarrollo tuvo su paralelo en la evocación que hizo la ciencia de una nueva imagen del mundo, un mundo físico e inanimado compuesto de materia y movimiento que precedió a los hitos técnicos de la Revolución Industrial.

La técnica no existe en el vacío, ni tampoco tiene una vida autónoma. El pensamiento helénico, que acertadamente unía artesanía y arte bajo el título de *techné*, también ligaba a ambos con el sistema de valores y las instituciones de su sociedad. En efecto, la *techné* era concebida holísticamente, en la forma en la que hoy describimos un ecosistema. Las habilidades, los mecanismos, y las materias pri-

mas estaban entrelazadas en grados diversos con el dispositivo racional, ético, e institucional que cimenta a una sociedad. Hoy, si tales aspectos «extratécnicos» como racionalidad, ética, e instituciones sociales parecen más inorgánicos en comparación con los de tiempos más antiguos, es porque la tecnología *es* más inorgánica. Y no porque la técnica moderna determine ahora lo «supratécnico», sino más bien porque la sociedad ha pasado a lo inorgánico en términos de su «tejido social» y sus formas estructurales.

Por el momento, precisamos una imagen más clara de lo que quiere decir «técnica»: los problemas de sensibilidad que postula, las funciones que cumple, y, por supuesto, los peligros y las promesas latentes en la innovación técnica. Limitar la discusión sólo a progresos en las habilidades, los implementos, y el descubrimiento de materias primas, sería apegarnos a un análisis muy estrecho de todos estos temas. Sin examinar los cambios en la sociedad que la abrieron o la cerraron a la innovación técnica, tendríamos serios problemas al explicar por qué un conocimiento técnico recién descubierto fracasó en influenciar a un *corpus* de relaciones sociales, pero aparentemente «determinó» su forma en otro lugar o en otro momento. En el próximo capítulo, mostraré mejor que no es ni el cambio social ni las «relaciones de producción» de Marx lo que modificó a la sociedad, sino más bien una dialéctica inmanente dentro de sociedades dadas, donde la coerción organizada no estaba directamente involucrada.

Comenzaré mi análisis de la técnica y de las contrastantes imágenes que moldean su forma y su destino examinando las ideologías en torno al trabajo, la más humana de las categorías técnicas. Salvo por el sexo, ningún tema ha sido más intratable para el análisis desprejuiciado. El trabajo, quizás más que cualquier otra actividad humana, sostiene a las relaciones contemporáneas en todo nivel de la experiencia, ya sea por las retribuciones que otorga, los privilegios que confiere, la disciplina que demanda, las represiones que genera, o los conflictos sociales a que da lugar. Examinaré críticamente estos factores en su forma ideológica más sofisticada (particularmente, el notable análisis del trabajo de Marx) sea tal vez el más auténtico punto de partida para acercarse a este tema.

En este punto, a diferencia del procedimiento que he seguido hasta aquí, el pasado no ilumina el presente. Debido a nuestro énfasis sobre la «dominación de la naturaleza», nuestra economización de la vida social, nuestra inclinación a la innovación técnica, y nuestra imagen del trabajo como homogéneo «tiempo laboral», la sociedad moderna puede ser más acertadamente consciente de sí misma como

un mundo basado en el trabajo que cualquier otra sociedad anterior. Por ende, debemos mirar ocasionalmente hacia atrás, pero sólo para penetrar la niebla que oscurece nuestra vista.

Para la mentalidad moderna, el trabajo es una actividad abstracta, un proceso extrínseco a las nociones humanas de genuina auto-realización. Uno «va a trabajar» como un condenado «va» al lugar de confinamiento: el lugar de trabajo es poco más que una institución penal en la que la mera existencia debe pagar un precio en forma de trabajo inconsciente. Expresiones tales como «un trabajo de 9 a 5» resultan altamente reveladoras; nos dicen que el trabajo es externo a la «vida real», sea lo que ésta fuera. «Medimos» el trabajo en horas, productos, y eficiencia, pero rara vez lo comprendemos como una actividad humana concreta. Aparte de las ganancias que reporta, el trabajo es normalmente ajeno a la satisfacción humana. Puede ser descrito en términos de ese nuevo mundo suprahumano de «recursos energéticos» —ya sean físicos, sociales, «cósmicos», o hasta ecológicos— que es comprensible en la forma de las retribuciones que se adquieren por someterse a una disciplina laboral. Dichas retribuciones son vistas como incentivos para la sumisión y no para la libertad que debería acompañar a la creatividad y la plenitud personal. Se nos «paga» por trabajar supinamente, de rodillas, no por pararnos heroicamente sobre los pies.

Hasta Marx, que fue el primero en exponer el carácter abstracto del trabajo, tiende a mistificarlo como una precondición para la «libertad», y no para la sumisión. *El Capital* tiene una famosa comparación entre la actividad inconsciente del animal y la actividad consciente de los seres humanos. Marx opone el trabajador...

«... a la Naturaleza como una de sus propias fuerzas, poniendo en movimiento brazos y piernas, cabeza y manos, las fuerzas naturales de su cuerpo, a fin de apoderarse de las producciones de la Naturaleza en una forma que se adapte a las necesidades del trabajador. Al actuar así sobre el mundo externo, modificándolo, el trabajador cambia al mismo tiempo su propia naturaleza.»

Marx ilustra el caso con el ejemplo de la araña y la abeja, que avergonzaría a más de un arquitecto, pero él anota que:

«... lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es esto: que el arquitecto erige la estructura en su imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final de cada proceso laboral, obtenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador desde el comienzo. Él no sólo efectúa un cambio en la forma del material sobre el que opera sino que también realiza un

propósito propio que le confiere una ley a su modus operandi, ***y a la cual él debe subordinar su voluntad.»***

La aparente «inocencia» de esta descripción es muy engañosa. Está regida por la ideología, una ideología que es más engañosa aún a causa de que el propio Marx no se da cuenta de la trampa en la que ha caído. La trampa reside precisamente en la *abstracción* que Marx le atribuye al proceso laboral, su autonomía y carácter a-históricos como un proceso estrictamente técnico. Desde el principio, es razonable preguntarse si tiene algún sentido todavía decir que en «el comienzo» de «cada proceso laboral», el trabajador tiene la posibilidad de poseer imaginación alguna, y mucho menos si la puede aplicar a la producción de valores de uso. El «trabajo inconsciente» no es meramente un resultado de la mecanización; como he de demostrarlo, es el producto calculado y deliberado de la subordinación y el control. Y por último, ¿es correcto creer que una multitud de creaciones espontáneas del «trabajo» humano, desde catedrales hasta zapatos, estuvieron regidas más por designios cerebrales que por impulsos estéticos, frecuentemente indefinibles, en los que el arte se unía a la artesanía?[2] Como también habré de hacer notar, el vocabulario de la técnica es mucho más que cerebral.

La interpretación marxista del trabajo, sumamente técnica, se nos revela más claramente cuando Marx describe la interacción entre el trabajo y sus materiales con las metáforas más «orgánicas» que encuentra:

«El hierro se oxida y la madera se pudre. Hilo con el que no cosemos ni tejemos, es hilo desperdiciado. ***El trabajo*** vivo ***debe*** aprovechar ***estas cosas y sacarlas de su*** largo sueño, ***transformarlas de valores de uso probables en valores de uso*** reales ***y*** efectivos. ***Al pasarlas por el*** fuego ***del trabajo, el hombre se*** apropia ***de ellas como parte del organismo del trabajo, y por así decirlo, éstas cobran*** vida ***por la*** actuación ***de sus funciones a lo largo del proceso, como constituyentes elementales de valores de uso nuevos, de nuevos***

2 Intriga saber, de hecho, qué tanto comprendían los surrealistas a Marx —o quizás hasta a su propio programa para el poder de la fantasía— cuando entraron a los movimientos marxistas en grandes cantidades. De igual forma, no se puede evitar el preguntarnos cómo es que los estudiantes parisinos del '68 pudieron haber proclamado *slogans* tales como «¡La Imaginación al Poder!» sobre las banderas rojas del socialismo. Hoy, cuando la liberación de la imaginación implica la recuperación del proceso productivo como mediador ecológico entre la humanidad y la naturaleza, las inconsistencias de las mentalidades «sofisticadas» (especialmente las que perdieron su materialidad misma en los pasillos de las academias), entorpecen el intelecto humano.

productos, siempre listos como medios de subsistencia para el consumo individual, o como medios de producción para algún nuevo proceso laboral.»

Las palabras que he subrayado en este párrafo revelan lo mucho que Marx estaba corrompido por las prometeicas y burguesas imágenes que al parecer prefiguran los «valores de uso» que él busca «liberar» del «largo sueño» de la naturaleza. Como la isla de los lotófagos de la *Odisea*, el mundo de ensueños de la naturaleza es un mundo «desaprovechado», hasta que un héroe homérico, fortalecido por un «ego» fichteano, echa a andar a la naturaleza. Por lo tanto, a pesar de las fervientes referencias que Marx hacía al concepto de William Petty sobre un «matrimonio» entre naturaleza y trabajo, no hay otro matrimonio que un patriarcado coercitivo, que ve al pacto matrimonial como un permiso de Yahvé para poner a la realidad bajo la voluntad de hierro de los varones adultos.

Los conceptos generados por la imaginación humana en la actividad productiva, distintos de los impulsos instintivos de la araña y la abeja, *nunca* son socialmente neutrales. Ni tampoco podrían *jamás* ser formulados en términos puramente técnicos. Desde el inicio mismo del proceso de invención, la imaginación técnica siempre es potencialmente problemática, incluso en las mejores circunstancias sociales. No examinarla sería ignorar los problemas más fundamentales de la interacción entre humanidad y naturaleza. No quiero significar con esto que la mente esté necesariamente regida por estructuras innatas, neo-kantianas, que definen al proceso imaginativo como tal. Lo que afirmo es que la mente y ciertamente la imaginación técnica, lejos de alcanzar la autoconsciencia que la filosofía occidental ha establecido como su ideal más inherente, son sumamente vulnerables no sólo a los estímulos culturales de la sociedad, sino también al propio lenguaje de la imaginación misma.

Para Marx, el proceso laboral y la invención cerebral que lo guía son esencialmente utilitarios: tienen un irreductible trasfondo técnico, un *modus operandi*, que adquiere el rigor y la neutralidad de una ley científica. Mientras que la efectividad de éstos depende de la Historia, la invención y el proceso laboral que la ejercita son para él una interacción física, en definitiva. En realidad, sin esta interacción socialmente neutral, la teoría marxista del «materialismo histórico» —con ese *deus ex machina* llamado «el medio de producción»— sería tan irrazonable como lo sería el sistema teleológico hegeliano sin la noción de «Espíritu». Los dos sistemas se mueven por la acción de algo que no está en el contingente. De aquí que el proceso de

invención y el proceso laboral estén necesariamente equipados con un refugio suprahistórico desde el cual gobiernan a la historia (y en el cual Marx suele guarecerse de vez en cuando con todos los dobles pensamientos que aquejan a su *corpus* teórico).

El hecho de que Marx y muchos de sus contemporáneos victorianos despreciaran la «idolatría de la naturaleza» no es casual. El movimiento romántico del siglo XIX sustentaba una sensibilidad más antigua y amplia: la opinión de que la producción debía ser un proceso simbiótico, no antagónico. Si bien el movimiento era fundamentalmente estético, se combinó con ciertas teorías anarquistas de mutualismo, —especialmente los escritos Kropotkin— para propiciar una «disposición natural» más amplia todavía: un «matrimonio» entre trabajo y naturaleza que era concebido no como una dominación patriarcal del «hombre» sobre la naturaleza, sino como una relación productiva basada en la armonía, la fertilidad, y la creatividad. Los movimientos libertarios y estéticos del siglo XIX eran aún herederos de la imagen de una interacción fecunda entre el arte de la humanidad y las potencialidades de la naturaleza. Pero al trabajo no se lo veía como un «fuego», ni a la industria como un «horno». Las imágenes de estos movimientos eran totalmente diferentes. El trabajo era la parturienta y las herramientas, la partera en el parto de la camada de la naturaleza: los valores de uso.

Tal visión implicaba que la «imaginación» misma en la que el «arquitecto erige su estructura» es social y éticamente derivativa. La realidad percibida involucra una epistemología de la dominación —o la liberación— que no puede ser reducida sólo a bases técnicas. De aquí que los diseños de producción, las figuras en las mentes de los ingenieros, arquitectos, artesanos, o trabajadores, no sean social o éticamente neutrales. No hay una base técnica irreductible desde la cual formular una teoría de la técnica y del trabajo libre de valores. La imagen del trabajo como «fuego» y la de los fenómenos naturales como surgidos de un «largo sueño», se formaron a partir del reservorio visual de una sensibilidad dominante. Las imágenes de la moderna invención técnica tienen origen en las epistemologías del poder; han sido formadas a lo largo de mucho tiempo y merced a nuestra forma específica de «conocer» el mundo —entre nosotros y la naturaleza—, una forma que encuentra su apoteosis en la agricultura industrial, la producción en masa, y la burocracia.

Implícita en prácticamente toda imagen contemporánea del trabajo, hay una exclusiva imagen de la *materia*, el material sobre el cual el trabajo presuntamente ejerce sus «recios» poderes en aras de transformar al mundo. Para la mentalidad moderna, la materia

constituye esencialmente el fundamento de un «ser» irreductible, ya sea que elijamos tornarla intercambiable con energía, partículas, un principio matemático, o simplemente como una premisa funcional conveniente. Sin importar lo que elijamos, vemos a la materia como el nivel básico de la sustancia, como el sustrato de la realidad. En verdad, cuando la materia adquiere especificidad en virtud de sus interacciones, deja por definición de ser «materia» y adquiere la forma de un «algo», un elemento particular.

Así concebida, la materia concuerda con una interpretación cuantitativa de la realidad. Admite ser fragmentada, pero se mantiene indiferenciada. Por ende, puede ser medida y contada, pero sin consideración de diferencias que vicien su homogeneidad. Por lo tanto, no plantea problemas que exijan interpretación cualitativa. Desde un punto de vista filosófico, la materia puede actuar internamente, pero carece de inmanencia o de auto-formación. Posee realidad, pero no subjetividad. Para la mentalidad moderna, no es sólo carente de espíritu: es la antítesis misma del espíritu. Su objetividad es la fuente del contraste que alumbra nuestro concepto de subjetividad. La definición convencional de la materia traiciona esta concepción absolutamente desespiritualizada en un mundo desespiritualizado. Es algo que ocupa espacio, es el material homogéneo cuya presencia se puede determinar cuantitativamente por su peso y su tamaño.

Nuestra imagen del trabajo, a su vez, es la contrapartida desespiritualizada de la materia, situada en la dimensión temporal. Quizás no hay manifestación más incisiva de esta huída metafísica del trabajo y la materia que la discusión del trabajo abstracto en la parte inicial del *Capital*. Allí, el trabajo abstracto, mensurable por el mero flujo del tiempo, se convierte en la concepción polar de una materia abstracta, mensurable por su densidad y el volumen de espacio que ocupa. La *res extensa* de Descartes, en efecto, es complementada por la *res temporalis* de Marx, un marco conceptual que moldea su análisis no sólo del valor sino de la libertad, cuya «premisa fundamental» es el «acortamiento de la jornada laboral». En realidad, en la obra de Marx hay tanto un dualismo cartesiano como una dialéctica hegeliana.

Adentrándonos más aún en la discusión de Marx, si eliminamos los rasgos cualitativos de las mercancías (rasgos que satisfacen necesidades humanas concretas), entonces...

«... sólo les queda una propiedad común: la de ser productos del trabajo. Pero incluso el producto del trabajo ha sufrido un cambio en nuestras manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, al mismo tiempo hacemos abstracción de los elementos y for-

mas materiales que hacen del producto un valor de uso; ya no vemos en él una mesa, una casa, un hilo, o alguna cosa útil. Su existencia como objeto material queda fuera del alcance de la vista. Ni tampoco lo podemos considerar ya el producto del carpintero, el hilandero, u otra clase definida de trabajo productivo ... Un valor de uso, o artículo útil ... sólo tiene valor porque el trabajo humano en abstracto ha sido corporizado o materializado en él. ¿Cómo puede entonces medirse la magnitud de este valor? Simplemente, por la cantidad de la sustancia creadora de valor, el trabajo contenido en el artículo. La cantidad de trabajo, sin embargo, se mide por su duración, y el tiempo laboral a su vez encuentra su patrón en semanas, días, y horas.»

Dejando de lado su función como parte de la crítica de la economía política, estas líneas no aportan nada en términos del procedimiento analítico de Marx, sus antecedentes filosóficos, y sus propósitos ideológicos. No hay nada «simplemente» definitivo en las conclusiones de Marx porque él no está ni analizando una mercancía ni generalizando acerca de ella. En verdad, la está *idealizando*, posiblemente más allá del grado de «idealidad» que toda generalización precisa para trascender lo particular.

El grado de «abstracción» que Marx hace del «valor de uso» de una mercancía —de los «elementos materiales y las formas que hacen que el producto sea un valor de uso»— es de tan amplio alcance en función de lo que sabemos sobre la antropología de los valores de uso que habría que justificar socialmente este mismo proceso teórico en sí. En efecto, Marx desplazó a la mercancía de un contexto social mucho más rico de lo que quizás se dio cuenta, dados los prejuicios científicos de su época. No sólo se refiere a los valores de uso en forma de mercancía, sino que también trata *irreflexivamente* las tradiciones y hechos socialmente constituidos e históricamente desarrollados (más precisamente, ciertas presuposiciones sobre la técnica, el trabajo, la naturaleza y las necesidades que bien podrían hacer que su procedimiento analítico y sus conclusiones sean aparentemente plausibles). No sabemos si llegamos a la «esencia» de una mercancía —de un valor de uso producido para el intercambio— si antes le quitamos sus atributos concretos, para que su «existencia como objeto material» verdaderamente pueda «quedar fuera del alcance de la vista». Acaso más fundamentales para una mercancía son precisamente esos atributos concretos —su forma de «valor de uso»— que dan lugar a la dimensión utópica, el «principio de la esperanza», inherente a todo deseable producto de la naturaleza y la técnica (su dimensión de lo «maravilloso», como hubiera dicho André Breton). Aquí puede subyacer la contradicción de la mercancía —la contradicción entre su naturaleza abstracta como valor de cambio y su «fecundidad» como valor de uso para satisfacer el deseo— de la cual pueden haber emergido las contradicciones históricas más básicas del capitalismo.

El proceso de idealización de Marx propicia un resultado de más amplio alcance que lo que él podría haber previsto. El trabajo abstracto sólo puede producir materia abstracta, materia que está totalmente desprovista de los «elementos y formas materiales que hacen del producto un valor de uso». Ni Marx ni los economistas políticos de su época estaban en condiciones de darse cuenta de que la materia abstracta, como el trabajo abstracto, es una negación de los rasgos utópicos —en realidad, de los atributos sensuales— de la materia y el trabajo concretos. Por eso es que el «valor de uso» como la materialización del deseo y el «trabajo concreto» como la materialización del juego fueron excluidos del discurso económico, y abandonados a la imaginación utópica (especialmente el anárquico dominio de la fantasía como fuera tipificado por Fourier). La economía política había perdido su destreza. Sus adeptos se transformaron en «pensadores mundanos» cuyo mundo, de hecho, se definía por los parámetros de la ideología burguesa.

Para Marx, este proceso hacia una «ciencia» desencantadora era teórica e históricamente progresivo. Adorno dijo más quizás de lo que creía decir cuando acusó sardónicamente a Marx de querer hacer del mundo una fábrica. Para la teoría marxista, la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto es un *desideratum* tanto histórico como teórico. El trabajo abstracto puede ser una creación del capitalismo, pero, como el capitalismo mismo, es un «momento» necesario en la dialéctica de la Historia. Por su flexibilidad, el trabajo abstracto hace intercambiable la actividad humana, posible la rotación de tareas industriales, y ágil el uso de maquinarias. Su capacidad para fluir por las venas de la industria como energía humana indiferenciada hace posible la manipulación y la reducción de la jornada laboral y, concurrentemente, la expansión del «dominio de la libertad» a costa del «dominio de la necesidad». Si el comunismo de Marx se proponía ser una «sociedad de artistas», él no estaba preparado para darse cuenta de que los colores de los cuadros de estos artistas podían limitarse a las diversas tonalidades del gris.

Comparar la perspectiva de la sociedad orgánica con este conjunto de ideas es penetrar en un reino de imágenes cualitativamente distinto y en una forma sensorial de sensibilidad. La imagen del

mundo de la sociedad orgánica contrasta en casi todo detalle con las nociones marxista, científica, y burguesa de la materia, el trabajo, la naturaleza, y la técnica. (de hecho, con la estructura misma de la imaginación técnica). Hablar de la «perspectiva» de la sociedad orgánica hacia estos temas o incluso de su «sensibilidad» casi nunca le hace justicia a la sensitividad polimórfica de su aparato epistemológico. Como lo ha demostrado mi análisis del animismo, este aparato sensorial elevó lo inorgánico a lo orgánico, lo no vivo a lo vivo. Antes de que a la naturaleza se la espiritualizara, se la personificó. Pero no sólo el «objeto» natural (vivo o no) era un sujeto por derecho propio; también lo eran las *herramientas* que mediaban la relación entre los trabajadores y el material que trabajaban. El «proceso laboral» asumió el carácter orgánico de una actividad unificada en la cual el trabajo aparecía como un elemento en un proceso de gestación (y literalmente, un acto de reproducción, de nacimiento).

Para ser más específicos, digamos que la imaginación técnica de la sociedad orgánica, su modo mismo de conceptualización, lejos de ser puramente utilitaria, mostraba una síntesis de actividad creativa. Ningún sujeto y ningún objeto eran puestos en mutua oposición, ni tampoco se seguía una secuencia lineal de eventos. En cambio, los materiales, los procesos laborales, y el resultado se convertían en un todo orgánico, una síntesis ecotécnica que se aproximaba más a una actividad reproductiva que el abstracto ejercicio de poderes humanos que llamamos «labor» o «trabajo». Como un *medium* que une al «productor» con sus «materiales», el proceso laboral fluía entre ambos y los reunía en un resultado común en el que no predominaban ni el uno ni el otro. El *tiempo* laboral, y mucho menos el «trabajo abstracto», hubieran sido conceptualmente informulables. El tiempo, como la *duración* de Bergson, era fisiológico y no se atenía a nociones de linealidad. El trabajo no tenía significado más allá de su calidad concreta como una actividad sensitiva: de ahí el vasto conjunto de fenómenos, como las tierras, que no tenían precio y estaban más allá de las ecuaciones de intercambio.

Análogamente, no hubiera tenido sentido usar la palabra «producto» en su sentido moderno cuando, en lugar de un resultado ajeno al trabajador y al material, la sociedad orgánica pensaba en una nueva fusión de fuerzas naturales y humanas. Las nociones aristotélicas de «causa material», «privación», y «causa formal» (un patrón formal que implica la participación del material en un impulso inmanente por lograr su potencialidad de una forma específica), están imbuídas de las características de esta epistemología orgánica de la producción. En efecto, el proceso laboral no era una forma de producción, sino más bien de reproducción; no un acto de fabricación, sino más bien de procreación.

La intensidad con que esta concepción del proceso laboral penetró en la perspectiva sensorial de las comunidades prealfabetizadas nos es revelada plenamente por los datos antropológicos y mitológicos. No menos que la agricultura, otras actividades productivas (más especialmente la metalurgia, que da lugar a la transformación más dramática de los materiales) eran consideradas actividades sacrosantas, que involucraban una relación sexualizada entre los trabajadores y una tierra femenina. Como lo observa Mircea Eliade:

> ***«Muy temprano nos enfrentamos a la noción de que los minerales "crecen" en el vientre de la tierra como si fueran embriones. La metalurgia asume así el carácter de obstetra. El minero y el trabajador metalúrgico intervienen en el desarrollo de la embriología subterránea: aceleran el ritmo de crecimiento de los minerales, colaboran con la obra de la Naturaleza y la ayudan a dar a luz más rápidamente. En una palabra, el hombre, con sus diversas técnicas, va ocupando gradualmente el lugar del Tiempo: sus labores reemplazan a la obra del Tiempo.»***

El énfasis que Eliade pone sobre el «tiempo», aquí, está groseramente mal ubicado. De hecho, como él mismo lo destaca, lo que realmente llama la atención en esta imagen de los minerales embrionales es una idea de la «materia» como algo «vivo y sagrado». En efecto, la «materia» es *activa*. Dicho en una terminología más orgánica, la auto-realización de la materia encuentra su exacta analogía en los procesos de gestación y alumbramiento.

Hablar, como lo hace Marx, de la «apropiación» que el trabajador hace de «las producciones de la Naturaleza en una forma que se adapte a sus propios requerimientos», es asumir que no hay una sincronicidad de desarrollos entre los «requerimientos» humanos y los naturales. Se crea así una aguda distinción entre la sociedad, la humanidad, y las «necesidades» por un lado, y la naturaleza, el mundo vivo no-humano, y los fines ecológicos por el otro. Por contraste, la sociedad orgánica contiene los medios conceptuales para distinguir funcionalmente las diferencias entre sociedad y naturaleza sin polarizarlas. En la medida en que la producción es también reproducción, en la medida en que la creación es también gestación y el producto es el hijo de todo este proceso antes que una cosa «apropiada para alguien», existe por cierto un «matrimonio» entre la naturaleza y la humanidad que no disuelve la identidad de las partes en una «unidad» etérea.

El trabajo participa plenamente en este desarrollo, persiguiendo «la transformación de la materia, su perfección y su transmutación», para citar la fórmula de Eliade. Sería como si el trabajo fuera un principio causal inherente a la materia en gestación, no una «fuerza» externa a ésta. Análogamente, el trabajo es más que una «parturienta» de los «productos de la Naturaleza»: *es* uno de los «productos de la Naturaleza» por derecho propio y congruente con la fecundidad natural. Si la sociedad emana de la naturaleza con el resultado de que, como la mente, posee su propia historia natural, así emana el trabajo de la naturaleza y también tiene su propia historia natural.

Asimismo, el destino del trabajo está irrevocablemente ligado a la primitiva concepción de la tierra como un ser vivo. La vida no-humana trabaja junto a la humanidad de la misma forma en que los osos se supone que cooperan con los cazadores; ambas penetran en una mágica esfera de cooperación. En la sociedad orgánica, parecería que nadie puede «poseer» del todo un don material que ha sido *regalado* además de creado. Así, la naturaleza misma era el «nivelador» que ajusta la igualdad de los desiguales en el mundo material, así como la «ley natural» y el «hombre natural» ajustaban la desigualdad de los iguales en los mundos jurídico y político.

Esta sensibilidad animista se fijó tan fuertemente en la mente humana que, en el siglo V A.C., en el auge de la filosofía helénica, Anaxágoras supo rechazar las teorías «de los cuatro elementos» y la atómica basándose en que el pelo no podía «venir de lo que no es pelo», ni «la carne de lo que no es carne». En esta teoría de las *homeomerías*, como nos lo refiere Aristóteles,...

«... Anaxágoras dice lo opuesto a Empédocles (teoría de los cuatro elementos), pues él los llama elementos homeoméricos ***(aludo a la carne y al hueso y a cada una de tales cosas), y al aire y al fuego los llama mezclas de éstas y de todas las otras "semillas"; porque cada una de estas cosas está hecha de las*** homeomerías ***invisibles reunidas.»***

Las *homeomerías*, de hecho, suponen una sofisticación filosófica de una visión más primitiva en la que la sustancia *de* la tierra *es* la tierra misma; con sus minerales, flora, y fauna.

El trabajo concreto se enfrentó así a la sustancia concreta, y el trabajo meramente participaba en darle forma a una realidad ya presente o ya latente en los fenómenos naturales. Tanto el trabajo como los materiales eran *coequitativamente* creativos, innovadores, y muy artísticos. La idea de que el trabajo se «apropia» de la naturaleza en alguna forma —idea intrínseca en los marcos conceptuales de Locke

y Marx— le hubiera sido absolutamente extraña a la imaginación técnica de la sociedad orgánica, y hubiera sido inconsistente con sus principios compensatorios y distributivos. Esta coequitatividad de sustancia y trabajo era tan importante, que el trabajo se distinguía por su capacidad para descubrir la «voz» de la sustancia y no simplemente para convertir un «recurso natural» en objetos deseados. Entre los esquimales Anvilik, los talladores de marfil «rara vez trataban de imponer un modelo en la naturaleza, o sus propias personalidades en la materia», observa René Dubos. Sosteniendo el «marfil virgen» en su mano, el artesano:

«... le daba vueltas una y otra vez, susurrándole "¿quién eres?, ¿quién se esconde en ti?" El tallador no solía proponerse moldear una forma determinada. En lugar de forzar al pedazo de marfil para que se convirtiera en un hombre, un niño, un lobo, una foca, una morsa, o algún otro objeto preconcebido, él intentaba subconscientemente de descubrir las características y patrones estructurales inherentes al material. Dejaba que su mano fuera guiada por la estructura interna del marfil según se le revelaba al buril. ***La forma de ser humano o de animal no tenía que ser creada; estaba allí desde el principio, y sólo tenía que ser liberada.»***

El trabajo era así una revelación, además de una realización, una sincronicidad de sujeto y objeto. Sólo más tarde habría de bifurcarse en una tiranía del sujeto sobre el objeto, al principio, reduciendo los seres humanos a objetos en sí.

Hasta el día de hoy, la gente prealfabetizada no suele trabajar en silencio. Susurra, murmura, canta, o charla; cuida y alimenta al material ondulando su cuerpo, acariciándolo como si fuera un niño. La imagen de una madre con un niño es quizás más evocadora del verdadero proceso de la temprana artesanía que el herrero golpeando el hierro candente. Incluso más tarde, al nivel de la aldea, los sembradores de alimento eran apoyados por cantos corales y celebraciones. El «canto de trabajo», género que aún subsistía un siglo atrás en casi todos los oficios preindustriales, es el eco histórico del canto primitivo, una técnica en sí, que extraía espíritu de la sustancia e inspiraba a los artesanos y a sus instrumentos.

Sabemos bastante bien que los minerales no se reproducen por sí solos en las minas, que el marfil no esconde un ser animado, y que los animales no responden a las ceremonias de cacería. Pero estas fantasías pueden servir para inculcarle al humano un respeto por la naturaleza y hacer que la gente aprecie el tesoro de ésta como algo más que unos pobres «recursos naturales». La ceremonia y el

mito pueden alentar ese respeto y estimular una rica sensitividad por la integridad artística y funcional de un objeto elaborado. Las ceremonias grupales, de hecho, refuerzan la solidaridad grupal y vuelven a una comunidad más efectiva en la consecución de sus fines. Pero la mentalidad moderna no es susceptible de creer que las nociones mito-poéticas están sólidamente sustentadas en los fenómenos naturales. La función no debe ser confundida con el hecho. Y por más efectivas que las funciones mito-poéticas puedan ser en el cumplimiento de ciertos fines prácticos, a menudo estéticos, su éxito no valida sus pretensiones de verdad intrínseca.

Pero la experiencia ha reducido las imágenes científicas de la materia a un sustrato pasivo de la realidad, la técnica a algo exclusivamente «técnico», y el trabajo abstracto a un anhelo social. El hecho de que el mundo natural sea ordenado ha sugerido la tentadora posibilidad de que haya una lógica —una racionalidad, si se quiere— de la realidad que pueda portar un sentido. Desde hace tres siglos, la visión científica de la realidad se ha estructurado en torno a la presuposición de que podemos interpretar el ordenamiento de la realidad en la forma de una lógica científica, capaz de responder a sistemas tan rigurosos como las matemáticas. Pero no se ha sugerido que al mundo le sean inherentes una lógica y una razón. La ciencia, en efecto, ha habitado en una mentira. Ha presupuesto, con increíble éxito, que la naturaleza es ordenada, y que este orden es posible de interpretación racional por parte de la mente humana, pero que la razón es *exclusivamente* el atributo subjetivo del observador humano, y no del fenómeno observado. En definitiva, la ciencia prosperó en esta mentira para evitar la más inevitable «caída» de la metafísica: que un mundo ordenado que también es racional pueda ser considerado un mundo con un significado propio.

El término «significado», claro, está impregnado de animismo. Da la idea de un propósito, de una conciencia, de una intencionalidad, de una subjetividad, en suma, las cualidades que le atribuimos a la humanidad para *diferenciarla* de la naturaleza y no para presentarla como una expresión natural cuya mente está profundamente enclavada en la historia natural. Lo cual lleva a la revelación de que la ciencia, en efecto, se ha convertido en un templo construido sobre los cimientos de «ruinas» aparentemente animistas y metafísicas, sin los cuales se hundiría en sus propias contradicciones.

La ciencia se defiende de ésto alegando que el orden puede implicar un arreglo racional de fenómenos, susceptible de comprensión racional, pero que nada de esto implica subjetividad, la capacidad de comprender un arreglo racional. La naturaleza es muda, impensante, y ciega, por muy ordenada que sea; por lo tanto, no exhibe ni subjetividad ni racionalidad en el sentido humano. Es lo suficientemente ordenada como para ser pensable, pero *ella* no piensa. No obstante, la subjetividad, incluso en su sentido humano, no es un resultado recién nacido, o una condición definitivamente dada. Se la puede rastrear a través de una historia natural que le es propia, hasta llegar a sus formas más rudimentarias, como mera sensitividad de los seres animados y, según filósofos como Diderrot, incluso en la reactividad misma (*sensibilité*) del mundo inorgánico. Aunque la mente humana pueda ser su expresión más compleja y articulada, la subjetividad ha sido cada vez más aproximada en formas graduadas en el curso de la evolución orgánica, en organismos capaces de tratar activamente con entornos sumamente exigentes. La subjetividad no ha estado siempre ausente del curso del desarrollo orgánico e inorgánico hasta el surgimiento de la humanidad. Por el contrario, siempre ha estado presente, en grados variables, a lo largo de la historia natural, pero en aproximaciones de la mente humana tal como la conocemos hoy. Negar la existencia de la subjetividad en la naturaleza no-humana es negar que ésta pueda existir o en su forma humana o en cualquier otra forma.

Más aún, la subjetividad humana puede ser definida como la *historia* misma de la subjetividad natural, no sólo como su producto, en el mismo sentido en que Hegel definía a la filosofía como su propia historia. Cada sector del cerebro humano, cada fase en la evolución del sistema nervioso, cada órgano, célula, e incluso componente mineral del cuerpo humano le «habla», por así decirlo, al hábitat externo de donde provino y al hábitat interno al que se ha integrado. La «sabiduría del cuerpo» habla en una diversidad de lenguajes. No podemos descifrarlos, pero sabemos que existen en las variadas pulsaciones de nuestros cuerpos, en el latido de nuestros corazones, en la radiante energía de nuestros músculos, en los impulsos eléctricos de nuestros cerebros, y en las respuestas emocionales generadas por la interacción de nervios y hormonas. Una verdadera «música de las esferas» resuena dentro de cada ser vivo y entre él y otras formas vivientes.

Lo que también nos obsesiona es la posibilidad de que una subjetividad diferente penetre en la nuestra. ¿Dicha subjetividad es inherente a la *totalidad* de los fenómenos y sus interrelaciones? ¿Es desacertado preguntarse si la subjetividad *orgánica* que surge de la plenitud, la complejidad y las relaciones autorreguladoras de los ecosistemas muestra una «mentalidad» similar en esencia a la subjetividad *cerebral* de los seres humanos? Cuando hablamos de la «sa-

biduría del cuerpo» —o dado el caso, de la «fecundidad de la vida» y la venganza de la naturaleza»— utilizamos un lenguaje que suele sobrepasar lo puramente metafórico. Nos adentramos en un reino del «saber» del cual nuestros procesos puramente cerebrales se han exiliado deliberadamente. Como sea, unir la historia natural de la mente con la historia de la mente natural implica plantear un cúmulo de interrogantes a los que probablemente sólo se pueda responder con suposiciones. Nos encontramos, así, en una encrucijada de la larga carrera del conocimiento. Podemos optar por limitar la mentalidad estrictamente al cerebro, como lo hubieran hecho Galileo y Descartes, en cuyo caso restringimos la mentalidad a nuestros craneos; o podemos optar por incluir la historia natural de la mente y expandir nuestra visión de la mente para incorporar así a la naturaleza en su totalidad, una tradición que recorre la era de la especulación filosófica desde los helenos hasta el Renacimiento. Pero no nos engañemos creyendo que la ciencia ha elegido su camino basándose en presuposiciones que son más fuertes o más ciertas que las de otras formas de conocimiento.

A menos que la mentalidad humana valide sus pretensiones de «superioridad» adquiriendo un mejor sentido del que posee hoy, guste o no, no somos más que grillos en el campo, gritándonos unos a otros. Nuestras palabras no tienen ni coherencia ni ningún otro destino que una ampulosa pretensión de «superioridad» que ignora totalmente nuestras responsabilidades para con los otros seres humanos, la sociedad, y la naturaleza. Así como la función no debe ser confundida con el hecho, la potencialidad no debe ser confundida con la realidad. Una gran parte de la humanidad no está ni remotamente cerca de comprender sus potencialidades, y menos aun los elementos y formas para su realización. Una humanidad irrealizada no es en absoluto una humanidad, excepto en el más estrecho sentido biosocial de la palabra. En realidad, una humanidad así es más temible que cualquier otro ser, porque posee lo bastante de esa mentalidad llamada «inteligencia» como para destruir la vida sobre el planeta.

Por lo tanto, no es por las inocentes metáforas, las técnicas mágicas, los mitos, y las ceremonias, que la imaginación animista se ha ganado el derecho a una revisión más racional de la que ha recibido hasta ahora. Más bien, son los atisbos de una lógica más completa —una lógica posiblemente complementaria a la de la ciencia, pero seguramente más orgánica— los que vuelven invalorable a la imaginación animista para la mentalidad moderna. Los esquimales Anvilik, que creen que el marfil esconde a un sujeto, están en error,

así como lo están los indios de los llanos, si creen que pueden dialogar con un caballo. Pero tanto el esquimal como el indio, al concederle subjetividad al marfil y al caballo, se contactan con una verdad acerca de la realidad que el comportamiento mítico enturbia, pero no niega. Ambos presuponen acertadamente que hay un «camino» en el mármol y en los caballos, un camino que deben tratar de comprender y al que deben responder con perspicacia y lucidez. Presuponen, asimismo, que este «camino» en cuestión es un conjunto de rasgos cualitativos (de hecho, como lo notara Pitágoras, una forma que cada objeto posee exclusivamente). Y además, los dos presuponen que esta forma y estas cualidades comprenden otro «camino» que existe en una estructura de relaciones aun mayor, una estructura que la mentalidad estrictamente cerebral suele pasar por alto. Lo que acaso es más relevante es que el esquimal Anvilik y el indio del llano se ubican en un *orden* de fenómenos, un hábitat *orgánico*, que nunca consiste en una acumulación de «objetos», sino que siempre —quizás hasta por definición— *forma* un organismo o una totalidad orgánica que se deriva del impulso de la «materia». Ya sea que Dios juega a los dados o no, para usar la rotunda frase de Einstein, el mundo nunca «está librado a su suerte». Esta intuición resulta inapreciable incluso cuando pensamos en la más mínima de las cosas.

El hábitat de la humanidad está lleno de fenómenos que «son», otros que están «por ser», y otros más que «serán». Nuestra imagen de la técnica no puede omitir la naturaleza fluída del mundo en el que vivimos y la naturaleza fluída de la propia humanidad. La imaginación de nuestra época debe ser capaz de abarcar este flujo, esta dialéctica (para usar un término groseramente abusado), no de quebrantarlo con arrogancia y auto-confianza dogmática. Subordinar nuestro ya frágil medio ambiente sólo a lo que la humanidad «puede ser» —y obviamente todavía no es— equivale a sumergir al mundo en una oscuridad mayormente creada por nosotros, a corromper la claridad que su sabiduría ha generado. Aún somos una maldición sobre la evolución natural, no su realización. Hasta que nos convirtamos en lo que *deberíamos* ser, haríamos bien en tener miedo de lo que *podemos* ser.

Desde el orden hasta la razón; desde la graduada historia de la mente hasta el surgimiento de la mente humana; desde la subjetividad orgánica del todo hasta la subjetividad cerebral de algunas de sus partes; desde el «camino» mítico hasta el «camino» cognoscible: todos estos desarrollos, con sus diversas presuposiciones sobre el conocimiento y sus captaciones de la realidad, no niegan las presu-

posiciones y las captaciones de la ciencia convencional. Simplemente, cuestionan las pretensiones de universalidad de la ciencia.[3]

El pensamiento griego también tenía sus visiones del conocimiento y la verdad. La Moira, la así-llamada diosa del destino, que precedió a las divinidades olímpicas, combinaba Necesidad y Derecho. Ella era el sentido que la explicación carecía, el punto ético en el cual convergía una causalidad aparentemente ciega. No hay nada de «primitivo» o de mito-poético en esta visión de la causalidad. Por el contrario, puede llegar a ser demasiado sofisticada o exigente para que la mente orientada mecánicamente la comprenda.

Para decirlo lisa y llanamente, el «cómo» de las cosas es inadecuado, a menos que pueda ser iluminado por el «por qué». Los eventos que carecen de la coherencia del significado ético son meramente azar. Son extraños no sólo a la ciencia sino también a la naturaleza, porque más aun que del «vacío» proverbial, la naturaleza abomina de la incoherencia y la desorganización, la carencia de sentido que surge con el desorden. Y es degradante para la ciencia, al reconsiderar sus presuposiciones metafísicas, hacerles lugar a otras presuposiciones metafísicas que puedan echar luz sobre áreas de la subjetividad de las cuales una perspectiva estrictamente científica se ha mostrado ciega.

Estas observaciones no son más que el mojón de un proyecto mayor —una filosofía de la naturaleza— que puede abrigar la esperanza de resolver las cuestiones que he planteado. Tomadas todas juntas, sin embargo, su incidencia sobre la tecnología es inmensa. Por cierto, la máquina industrial parece haber ya despegado sin su piloto (parafraseando a Horkheimer), pero esta metáfora tiende a ser una excusa para atribuirle demasiada autonomía a la máquina. El piloto todavía está ahí. Inclusive más que la naturaleza, el que creó esta máquina debe ser despertado de nuestro propio ensueño. Antes de que perfeccionáramos la máquina, comenzamos a organizar nuestras sensibilidades, relaciones, valores, y metas en torno a una empresa cósmica para la mecanización del mundo. Lo que olvidamos durante el proceso es que nosotros también ocupamos el mismo mundo que hemos tratado de mecanizar.

3 A fin de que esta afirmación no sea malentendida, insisto en que no estoy cuestionando la percepción y el método científico, sino más bien sus pretensiones a menudo metafísicas sobre todo el universo del conocimiento. Al respecto, me haría eco de Hegel, cuya distinción entre «razón» y «comprensión» nunca ha sido más válida que hoy en día. El pensamiento especulativo —imaginación, arte, e intuición— no es menos una fuente de conocimiento que el razonamiento inductivo-deductivo, la verificación empírica, y los cánones científicos de evidencia. La totalidad debería darse en nuestros métodos con la misma intensidad que lo hace en la evolución de la realidad.

X

LA MATRIZ SOCIAL DE LA TECNOLOGIA

Tan grave como la mecanización del mundo, es el hecho de que en nuestras vidas cotidianas no podamos distinguir lo *social* de lo técnico. Con la incapacidad de diferenciar dichos factores, estamos perdiendo la habilidad para discernir cuál debe estar por encima del otro. Este es el núcleo de nuestro problema para controlar a las máquinas: carecemos de una noción de la *matriz* social en la que todas las técnicas deben estar insertadas, del significado social que debería revestir a la tecnología. En lugar de ésto, nos encontramos con una grotesca caricatura de la *techné* helénica: una *techné* que ya no está regida por límites razonables. Nuestra concepción de la *techné*, creada por el sistema de mercado, se ha vuelto tan ilimitada, tan desenfrenada, tan indefinida, que usamos su vocabulario (*input, output, feedback*, a*dnauseam*) para explicar nuestras relaciones más profundas, que por lo tanto se vuelven triviales. En su tendencia masiva a colonizar todo el terreno de la experiencia humana, la técnica ahora plantea la apocalíptica necesidad de detener su avance, de redefinir sus metas, de reorganizar sus formas, de reequilibrar sus dimensiones, y, sobre todo, de devolverla a las formas orgánicas de vida social y a las formas orgánicas de subjetividad humana.

El problema histórico de la técnica reside no en su tamaño o su dimensión, en su «suavidad» o en su «dureza», y mucho menos en su productividad y su eficiencia, que le ganaron el ingenuo beneplácito de nuestros antepasados; el problema reside en cómo podemos *contener* (o sea, absorber) a la técnica dentro de una sociedad emancipatoria. En sí mismo, lo «pequeño» no es ni bonito ni feo; es tan

sólo pequeño. Algunos de los sistemas sociales más deshumanizantes y centralizados surgieron a partir de tecnologías muy «pequeñas»; pero las burocracias, las monarquías y las fuerzas militares hicieron de estos sistemas un medio para someter lo humano, y luego para tratar de someter a la naturaleza. Por cierto que una técnica a gran escala fomentaría el desarrollo de una sociedad opresivamente a gran escala; pero toda sociedad sigue la dialéctica de su propia patología de dominación, independientemente de la dimensión de su técnica, y puede hacer que lo «pequeño» sea repulsivo, así como también puede dibujar una mueca de desprecio en los rostros de las *elites* que la administran. Términos tales como «grande», «pequeño», o «intermedio», y «duro», «suave», o «tierno», son simplemente externos: atributos de fenómenos o cosas antes que sus esencias. Pueden ayudarnos a determinar sus dimensiones y pesos, pero no nos explican las cualidades inmanentes de la técnica, especialmente en lo referente a la sociedad.

Desgraciadamente, una preocupación por el tamaño y la escala de la técnica desvía nuestra atención del más importante problema de la técnica: sus vínculos con los ideales y las estructuras sociales de la libertad. La opción entre una técnica libertaria y una autoritaria, fue planteada generaciones atrás por Fourier y Kropotkin, mucho antes de que Mumford desnaturalizara la palabra «libertario» en pro de la más socialmente respetable y amorfa «democrático».[1] Pero esta opción no es exclusiva de nuestra época; tiene un largo y complejo linaje. La exquisita cerámica de un mundo artesanal que agoniza, los decorados labrados con tan buen gusto, los tejidos coloridos e intrincados, los adornos forjados con tanto detalle, las armas y herramientas talladas con tanta belleza: todo esto da pruebas de un cúmulo de habilidades, de un cuidado del producto, de un deseo de autoexpresión y de una preocupación creativa por el detalle y la originalidad que casi han desaparecido en la actividad productiva actual. Nuestra admiración por las obras artesanales se extiende inconscientemente a un sentido de inferioridad o de pérdida del mundo artesanal en el que fueron hechas, un mundo más impresionante aún a causa del alto grado de subjetividad que reconocemos en los objetos. Sentimos que unos seres humanos identificables imprimieron sus personalidades en estos bienes; que ellos poseían una armónica sensitividad para con los materiales que manipulaban, las herramientas que usaban, y las antiquísimas normas artísticas que su cultura había establecido. En definitiva, lo que nos emociona es el hecho de que estos objetos atestigüen un fecundo espíritu humano, una subjetividad creativa que articuló su bagaje cultural y su riqueza en materiales que de otro modo parecerían pedestres y sin mérito artístico en nuestra sociedad actual. En aquellas sociedades, el halo surreal de las cosas cotidianas —reconquistando la vida diaria a través de una integración de manos, herramientas, mente y materiales— era logrado no sólo como parte del programa metafísico de los intelectuales europeos, sino también por el pueblo común que vivía esa vida.

1 Agregaría que la frase «técnica libertaria», distinta de «técnica democrática», se ha vuelto por demás necesaria hoy en día. La «democracia en el trabajo» ha llegado a significar poco más que un acercamiento participativo a la actividad productiva, no un acercamiento emancipatorio. Una «técnica democrática» no es necesariamente una técnica no-jerárquica o una técnica ecológica.

Pero en nuestra preocupación por la habilidad y las sensibilidades de los artesanos tradicionales, demasiado a menudo solemos olvidar la naturaleza de la cultura que produjo al artesano y a la artesanía. Me refiero con esto no a su dimensión humana, su sensitividad de valores, y su impulso humanista, sino a los hechos más sólidos de la estructura social y sus ricas formas. Que los esquimales manipulaban su equipamiento con considerable cuidado porque le tenían un gran respeto es bastante obvio, y que la cualidad animada de sus manualidades revelaba un sentido interno de animación y subjetividad apenas si necesita ser subrayado. Pero en un análisis definitivo, todos estos factores emanaban de la estructura libertaria de la comunidad esquimal. Algo similar ocurría con las comunidades del Paleolítico tardío y del Neolítico temprano (y en general, con todas las sociedades orgánicas), cuyos utensilios aún nos maravillan y cuyas tradiciones formarán más tarde la base estética y comunal de las «grandes civilizaciones» de la Antigüedad. Sus habilidades, sus herramientas y sus utensilios retienen todavía la trascendental impronta del artesano concebido como un ser autocreador y autoproductivo, hasta el grado de que sus tradiciones sociales siguen manteniendo su vitalidad original, incluso en forma rudimentaria.

En principio, una técnica libertaria se diferencia de una técnica autoritaria por algo más que la escala de producción, el tipo o tamaño de los implementos, o incluso la forma en que se organiza el trabajo, por muy importante que todo esto pueda ser. Tal vez la razón más crucial de esa diferenciación es el surgimiento de una técnica *institucional*: la corporación sacerdotal, las burocracias que la rodean, luego las monarquías y las fuerzas militares, y en realidad, los sistemas mismos de creencia que validan toda la estructura jerárquica y propician la esencia jerárquica de una técnica autoritaria. Los abundantes excedentes materiales no produjeron jerarquías y

clases gobernantes, sino viceversa. Mumford acaso acertó cuando señaló que la primera máquina de la Historia no fue un conjunto inanimado de componentes técnicos, sino una «megamáquina» de seres humanos masificados. Pero las *burocracias* religiosas y seculares eran incluso más autoritarias técnicamente hablando. En verdad, ellas fueron las *primeras* «máquinas» que hicieron posible a la megamáquina, que la movilizaron y condujeron sus energías hacia fines autoritarios.

Sin embargo, el mayor logro de estas burocracias no fue la coordinación y la racionalización de esta nueva máquina humana, sino la efectividad con que redujeron sus sujetos animados, sus vastos ejércitos de campesinos y esclavos, a objetos completamente inanimados. La «megamáquina» era tan susceptible de ser desarmada como de ser movilizada. Pero más importante que ella era la intensidad con que las tecnologías institucionales objetivaban el trabajo que ésta generaba y, sobre todo, a los trabajadores que la componían. Trabajo y trabajador sufrían no sólo el azote de la explotación material, sino además el de la degradación espiritual. Las primitivas jerarquías y clases gobernantes accedieron a su poder no sólo por un proceso de elevación sino también por un proceso de degradación. Los vastos ejércitos que arrastraban enormes bloques de piedra por las orillas del Nilo con el fin de construir las pirámides, ofrecían una imagen no sólo de una humanidad oprimida, sino de bestias deshumanizadas: en definitiva, objetos inanimados sobre los cuales los gobernantes ejercitaban su poder.[2] Su sudor era un bálsamo para el gobierno; el hedor de sus cuerpos, un incienso para la tiranía; sus cadáveres, un trono para los mortales que vivían según los preceptos divinos. Que los muchos fueran menos equivalía a que los pocos fueran más.

Es difícil para nosotros entender que las estructuras políticas puedan llegar a ser no menos técnicas que las herramientas o las máquinas. Esta dificultad se debe en parte a que tenemos impresa en nuestras mentes una metafísica dualista de «estructuras» y «superestructuras». Seccionar la experiencia social en lo económico y lo político, lo técnico y lo cultural, es ya una cuestión de segunda naturaleza que se resiste a fusionar lo uno con lo otro. Pero esta tendencia se debe también en parte a un oportunismo político que se cuida de enfrentar las rígidas realidades del poder en un período de acomodamiento social. Mejor tratar a la técnica como herramientas, máquinas, trabajo y diseño, que como instituciones políticas coercitivas que organizan los implementos, el trabajo y la imaginación del ensamblaje técnico moderno. Mejor indagar cómo es que estos medios logran formas destructivas o constructivas para con la naturaleza que explorar las deformidades que éstos producen en la subjetividad misma.

2 La maldición del enano coronado perdura, desde la pirámide de Keops hasta los campos de concentración de Hitler y Stalin, desde las minas de plata de Laurium hasta las fábricas textiles de Manchester. Mucho más repugnante que el hedonismo material de la tiranía es su lujo mayor: el placer del dolor. Para deleitarse con el espectáculo de la degradación y el sufrimiento, los gobernantes han hecho construir enormes edificaciones cuya construcción consumió miles de vidas meramente para darle un refugio cósmico a unos pocos. No por nada los faraones de Egipto completaban sus tumbas mucho antes de morir: el aborrecible placer de contemplar estas construcciones era equiparable al de la contemplación total de su grandeza.

Una tecnología liberatoria presupone instituciones liberatorias; una sensibilidad libertaria requiere una sociedad libertaria. De igual modo, las artesanías artísticas no se conciben fuera de una sociedad artística y artesanal, y la «inversión de herramientas» es imposible sin una inversión radical de todas las relaciones sociales y productivas. Hablar de «tecnologías apropiadas», de «herramientas inofensivas», y de «simplicidad voluntaria» sin desafiar *radicalmente* a las «tecnologías» políticas, las «herramientas» de los medios masivos, y las «complejidades» burocráticas que han hecho de estos conceptos «formas de arte» elitistas, es traicionar por completo su revolucionareidad como un reto a la estructura social vigente. La mentalidad «espacial» de Buckminster Fuller y la mentalidad de los catálogos y folletos «cómo hacerlo», propios del «movimiento de tecnologías apropiadas», son desagradables justamente por la facilidad con que se comprometen «pragmáticamente» con las tecnologías de las agencias gubernamentales y cuasigubernamentales, las cuales propician las mismas tecnologías a las que dichas mentalidades dicen oponerse.

Una vez que coincidimos en que la «técnica» también debe incluir instituciones políticas, administrativas y burocráticas, nos vemos obligados a buscar las esferas no-técnicas —*sociales*— que se han resistido al control técnico de la vida social. Ya he destacado que la gran mayoría de la humanidad con frecuencia se resistía al desarrollo técnico, excepto los europeos, que se mostraron dispuestos a aceptar y fomentar la innovación técnica bastante tardíamente, con el surgimiento del capitalismo moderno. El enigma histórico acerca de qué es lo que hace que algunas culturas sean más amigas de los adelantos técnicos que otras sólo puede ser resuelto concretamente, explorando varias culturas internamente.

El rasgo más importante de la técnica en una sociedad preindustrial es el grado en que ésta resulta *adaptativa*, antes que *innovadora*. Cuando una cultura posee una estructura social compleja, tiende a elaborar una nueva técnica, y no a «desarrollarla». Controladas por el usufructo, la complementareidad, el mínimo irreductible, y la desacumulación, las sociedades primitivas tendían a elaborar la técnica con mucha prudencia y procurando integrarla a las instituciones sociales existentes. En general, la habilidad de la técnica para alterar una sociedad era excepcional, y las innovaciones técnicas sólo tenían lugar en respuesta a grandes cambios climáticos o a violentas invasiones. Incluso si la «superestructura» de una sociedad cambiaba considerablemente, la «estructura» de la sociedad cambiaba bien poco. La «inalterabilidad de las sociedades asiáticas», como lo dijera Marx, constituye de hecho la solución al enigma de la interacción entre sociedad y técnica. El verdadero poder de la aldea asiática para resistir las innovaciones técnicas o para asimilarlas a sus formas sociales no reside en una «sistemática división del trabajo», como lo creía Marx, sino en la intensidad de la vida familiar india, en el alto grado de cuidado, mutualismo, cortesía y afabilidad que los aldeanos comparten, en los rituales que rodeaban la vida social y personal, en el profundo sentido de arraigo a un grupo, y en la honda significación que estas elaboraciones culturales le conferían a la comunidad.

Es sorprendente saber cómo es que la innovación técnica dejó vastos aspectos de la vida social sin tocar, y a menudo contribuyó muy poco a una explicación de importantes progresos históricos. A pesar del extraordinario conjunto técnico que creó, la revolución neolítica cambió relativamente poco en las sociedades que la fomentaron o que adoptaron su técnica. Dentro de la misma comunidad, la caza coexistió con los nuevos sistemas de horticultura hasta el advenimiento de la «civilización». Los asentamientos, a menudo muy móviles en Europa Central, conservaron fuertes rasgos tribales en el Cercano Oriente. En Catal Hyk, una ciudad neolítica de Turquía, había según James Mellaart una considerable comunidad —equipada con tecnología sofisticada— que al parecer se distinguía por su matricentricidad, su carácter igualitario, y su pacifismo. Ya en el año 350 D.C., los indios de Nazca, Perú, ofrecían «la imagen general [de] un pueblo democrático y sedentario, sin distinciones de clase o autoritarismo alguno, y posiblemente sin una religión establecida», observa J. Alden Mason.

De ningún modo es claro que las técnicas neolíticas tales como la cerámica, el tejido, la metalurgia, el cultivo de alimento, y los nuevos medios de transporte, alteraran en forma cualitativa los valores de usufructo, complementareidad, y mínimo irreductible, que prevalecían en las sociedades cazadoras-recolectoras. En muchos casos, los pueden haber reforzado.

La prehistoria del Nuevo Mundo es una fuente de datos, temas sugestivos, y posibilidades imaginativas tan distorsionadas por las interpretaciones neo-marxistas que sus culturas parecen ser meras reacciones a factores climáticos y técnicos. Empero, después de haber categorizado a las comunidades indias según los inventarios de sus «juegos de herramientas» y entornos medio ambientales, nos solemos sorprender al ver cuán marcadamente se parecen unas a otras en lo referente a su actitud y a su básica sustancia cultural. Y estas similitudes son más fuertes al nivel comunitario de la sociedad; no el de sus cumbres políticas o cuasi-políticas.

La técnica, en el estrecho sentido instrumental de la palabra, no da cuenta adecuadamente de las diferencias institucionales entre una federación democrática como la de los Iroqueses y un imperio despótico como el de los Incas. Ambas estructuras estaban sustentadas por «juegos de herramientas» casi idénticos. Su agricultura, su carpintería, en suma, todas sus manifestaciones técnicas —más cercanas al Paleolítico Tardío que al Neolítico— eran equiparables. Tampoco encontramos marcadas diferenciaciones en su orientación hacia la distribución, la ayuda comunal, y la solidaridad interna. Al nivel *comunitario* de la vida social, los iroqueses y los incas eran tremendamente similares.

Sin embargo, al nivel *político* de la vida social, una estructura confederada y democrática de cinco tribus de indios del bosque obviamente difiere de una estructura despótica y centralizada de jefaturas de indios de montaña. La primera, una confederación libertaria, estaba formada por jefes elegidos (a veces mujeres), asambleas populares, una decisión consensual en los asuntos de guerra, el predominio de la matrilinealidad, y un grado considerable de libertad personal. La segunda, un Estado autoritario, giraba en torno a un «emperador» divinizado con poder teóricamente ilimitado; estaba signado por una amplia infraestructura burocrática, por la patrilinealidad, y por un campesinado sometido. La administración de recursos y productos entre las tribus iroquesas se daba al nivel del clan. En contraste, los recursos incas eran propiedad del Estado, y gran parte del producto del imperio era simple confiscación de bienes. Los iroqueses trabajaban en conjunto, libremente, más por inclinación que por compulsión; el campesinado inca, en cambio, estaba sometido a un sacerdotado y un Estado explotador.

No hay duda de que los factores geográficos y climáticos contribuyeron a moldear las estructuras de estos dos sistemas. Un área forestada tiende a propiciar unidades políticas más dispersas de lo que lo haría un área abierta, en la que la visibilidad entre comunidades es mayor. La variada fisiografía de los Andes, desde el exuberante valle del Amazonas hasta las pendientes del Pacífico, le hubiera puesto un mayor obstáculo al trabajo movilizado, una extracción de recursos de diferentes ecosistemas, y una más segura y diversificada redistribución de bienes. Pero el mismo terreno montañoso que estimuló la descentralización en las *poleis* griegas, no pareció impedir la centralización entre los incas, y el templado bosque que estimuló una sociedad jerárquica en la Europa medieval, no obstruyó la elaboración de una democracia igualitaria en la norteamérica pre-colombina.

La retrospección y una selección de «juegos de herramientas» nos pueden ayudar a describir *cómo* una horda se transformó en una tribu, una tribu en una jefatura, y una jefatura en un Estado, pero no nos explican *por qué* ocurrieron estas transformaciones. Desde tiempos inmemoriales, jerarquías y clases han usado desplazamientos de centros de atención para revertir relaciones sociales de sistemas de libertad a sistemas de opresión, sin omitir un solo término del vocabulario de la sociedad orgánica. Irónicamente, esta astucia de los gobernantes indica la intensidad con que la comunidad valoraba sus tradiciones igualitarias y complementarias.

Bastante lejos de la prehistoria del Nuevo Mundo, en el Cercano Oriente, comenzó mucho antes un vasto desarrollo social, que había de difundirse por todo el continente euroasiático. La «Revolución Neolítica» del Viejo Mundo, fue técnicamente más dramática y más antigua que la del Nuevo Mundo. Pero la técnica, en un estricto sentido instrumental, explica sorpresivamente poco acerca de los demoledores desarrollos que llevaron a la sociedad a sistemas semiindustrializados —en realidad, relativamente mecanizados— de agricultura, cerámica, metalurgia, textilería, y sobre todo, a un coordinadísimo sistema de trabajo movilizado.

Ninguno de los grandes imperios de la antigüedad se desarrolló sustancialmente más allá de una técnica del Neolítico Tardío o de la Temprana Edad de Hierro. Desde un punto de vista instrumental, su conjunto técnico era notable por su pequeñez de escala. Como lo observa Henry Hodges en su amplia descripción de la técnica clasica:

«El mundo antiguo bajo el dominio de Roma había, de hecho, alcanzado un tipo de clímax en el campo tecnológico. Hacia finales del período romano, muchas tecnologías habían ido lo más lejos posible con el equipamiento entonces accesible, y para un mayor progreso, se hubiera necesitado equipo más grande o más complejo. A pesar de que los romanos eran capaces de embarcarse en empresas gigantescas, sus tecnologías permanecieron en el nivel del pequeño equipamiento. Así, por ejemplo, si había que aumentar la producción de hierro, se aumentaba el número de hornos, pero no se aumentaba el tamaño de los hornos. La idea de construir aparatos más grandes, fuera cual fuese la causa, no parece haber pasado siquiera por la cabeza de los romanos. En consecuencia, los últimos pocos siglos de dominación romana produjeron muy poco que fuera tecnológicamente nuevo. No se descubrieron nuevas materias primas, no se inventó ningún proceso nuevo, y en realidad se puede decir que mucho antes de que Roma cayera, había cesado toda innovación tecnológica.»

Pero que hubo innovación, es seguro: no en los instrumentos de producción, sino en los instrumentos de administración. Por su extensa burocracia, su sistema legal, sus fuerzas militares, su movilización del trabajo, y su centralización del poder, el Imperio Romano en su auge fue el heredero, si no el par, del aparato autoritario de los imperios que lo precedieron.

Probablemente, ningún sistema imperial del Viejo Mundo alcanzó vez alguna el totalitarismo de Egipto o la brutalidad de Asiria. El trabajo forzado le dio al Cercano Oriente sus edificios públicos, templos, esculturas, y obras de irrigación. El Egipto y la Mesopotamia fueron pioneros en alistar a cientos de miles de hombres para erigir las estructuras que todavía hoy monumentalizan su existencia. Pero los sistemas de trabajo del Cercano Oriente no establecieron distinciones de clase o de *status*: todos estaban sujetos por igual a las exigencias laborales del Estado, tanto artesanos como campesinos, pueblo urbano como población rural, ricos como pobres, escribas como obreros, e inclusive tanto los sacerdotes egipcios como sus congregaciones.

En regiones con pequeños granjeros, fue difícil establecer Estados totalitarios. Los Estados centralizados eran mucho más factibles donde la situación de aquellos era más débil, o donde eran accesibles grandes excedentes de mano de obra. Roma y Cartago emplearon el sistema de *latifundio*: una economía agraria operada por trabajo de cuadrilla (en general, esclavos). Esparta introdujo un sistema de *élite* guerrera en el que a cada ciudadano, desde su nacimiento, se le otorgaba una tierra estatal, trabajada por esclavos hilotas, que volvía a la *polis* cuando el ciudadano en cuestión moría. En contraste,

Atenas y Palestina desarrollaron una casta de hacendados que trabajaban la tierra con la familia y a veces con dos o tres esclavos.

Pero aparte de unos pocos Estados basados en el granjero individual, la auténtica marca de las «civilizaciones» primitivas fue un sistema extensivo de trabajo movilizado, parcial o totalmente consagrado al cultivo de alimentos y obras monumentales. En donde se precisaban elaborados sistemas de irrigación, las clases bajas de las sociedades pluviales ganaban una mayor seguridad material por parte de estos sistemas totalitarios de trabajo. Los registros funerarios egipcios celebran el éxito con el que los faraones aliviaban las hambrunas locales. Pero lo que el campesinado ganaba en la contensión de las incertidumbres naturales, lo perdía en el esfuerzo que debía hacer en pro de edificar obras monumentales, casi siempre frívolas. Pero no podemos estar seguros, como los arqueólogos de una generación atrás, de que los regímenes altamente centralizados del Viejo (y del Nuevo) Mundo hayan aumentado mayormente la coordinación y la efectividad de los sistemas de irrigación aluvional.

Desde el Nuevo hasta el Viejo Mundo, la formidable elaboración de Estados centralizados y la proliferación de cortes, nobles, sacerdotados, y castas militares, fue apoyada por una parasitaria tecnología institucional de dominación, compuesta de ejércitos, burócratas, recolectores de impuestos, agentes jurídicos, y un brutal sistema de creencia basado en el sacrificio y la auto-abnegación. Sin esta tecnología política, la movilización del trabajo, la recolección de vastos excedentes materiales, y el despliegue de un «juego de herramientas» sorprendentemente sencillas para tareas monumentales, hubieran sido inconcebibles. Este sistema tenía tres metas esenciales: intensificar el proceso laboral, abstraerlo, y objetivizarlo. Históricamente, esta nefasta trinidad (intensificación, abstracción, objetivización) tuvo un peso mayor sobre la humanidad como un malévolo veredicto del desarrollo social que el que tuvo el mito teológico del pecado original. Para producir este tormento no se necesitó ninguna «revolución» en las herramientas y las máquinas: provino primariamente de la elaboración de la jerarquía en *élites* guerreras, y del origen de una técnica institucional de administración principalmente encarnada en el Estado, especialmente en la burocracia que administraba la economía. Posteriormente, esta técnica de administración había de adquirir un carácter industrial, encontrando su máxima expresión en el moderno sistema factorial.

La economía señorial de la Edad Media, como el sistema de cofradías de sus ciudades, nunca se avino a las antiguas concepciones

del trabajo y la técnica. Influenciadas por la justicia romana, las tradiciones tribalistas germánicas vivieron durante siglos en tensión con las pretensiones centralistas de monarquías débiles y un Papado ideológicamente sospechoso. Forzada por sus invasores, Europa se relegaba a sus bosques, pantanos, y montañas. El feudalismo se había convertido en el interregno social que daba lugar a un nuevo punto de partida histórico. Desde el siglo XI en adelante, la técnica tuvo un empuje que no se le veía desde la Revolución Neolítica. Sin embargo, ninguna de las innovaciones técnicas produjo cambios decisivos en las relaciones sociales medievales. Excepto por la *polis* griega, las ciudades medievales eran generalmente más democráticas que los centros urbanos de la antigüedad; su sistema agrario, menos racionalizado; y sus ocupaciones artesanales, más individualistas. Hasta el surgimiento de las naciones-Estado en Inglaterra, Francia, y España entre los siglos XV y XVII, Europa estaba comparativamente libre de los despotismos y burocracias del Norte de Africa, el Cercano Oriente, y Asia.

La clase más beneficiada a partir del ascenso de la nación-Estado fue la burguesía europea. Las monarquías cada vez más centralizadas velaron a que el rey debiera entrometerse en todos los asuntos. Esta estructura, incluso más que cualquier «avance» en la técnica instrumental, proveyó la base para el próximo gran sistema de movilización del trabajo: la fábrica, o factoría. Los orígenes modernos del trabajo abstracto yacen no sólo en la economía de mercado y su sistema monetario de tasas de intercambio, sino también en la campiña inglesa. Allí, los «factores», que le llevaban las materias primas a los trabajadores hasta sus casas particulares, acabaron por reunir a éstos bajo un mismo techo (una «factoría»), en pos de racionalizar e intensificar un conjunto tradicional de técnicas bajo el atento ojo de los jefes y la helada mirada de los perversos empresarios industriales.

La fábrica primitiva no introdujo otra novedad que la abstracción, la racionalización y la objetivización del trabajo, y su corporización en los seres humanos. No se agregó ningún motor ni ninguna máquina a lo ya existente. Pero sí hubo una nueva técnica que suplantó a la antigua: la técnica de la supervisión, con su desalmada intensificación del proceso laboral y su introducción del miedo y la inseguridad. Mientras que los «factores» habían comprado productos, y no gente, la factoría compraba gente, y no productos. Esta reducción del trabajo de su corporización en productos a una capacidad de la gente fue decisiva; tornó individuos autónomos en productos totalmente administrados y le dio a los productos una autonomía

que los hizo parecer gente. Se creaba así una clase baja que era casi tan inorgánica como la fábrica en la que trabajaba y las herramientas que usaba: una transustanciación de la humanidad que había de tener graves consecuencias para el legado de la dominación y el futuro de la libertad.

Dejando de lado todos los mecanismos que había de poner a su servicio, el logro técnico más importante de la fábrica se dio en la técnica de la administración. No menos importante que su armamento técnico, fue la evolución de la compañía de sociedad anónima en corporación multinacional, y la del musculoso capataz, en el delicado ejecutivo políglota. Ni tampoco el Estado había de serle ajeno al cambio, partiendo de una corte real, con jueces y escribas chupatintas, y llegando a ser una formidable población burocrática que, junto con su brazo militar, formó la nación-Estado dentro de los confines de una nación. El aparato burocrático de ciertas monarquías decididamente totalitarias como los Incas del Perú y los Faraones de Egipto no le llega ni a los talones a las burocracias administrativas, civiles y corporativas de cualquier ciudad comercial norteamericana, europea o japonesa.

Pero una mera descripción de este proceso de ningún modo puede suplir una explicación. Si concebimos a la burocracia como una técnica institucionalizada, podemos llegar a encontrar su origen en el mundo primitivo. No me estoy refiriendo nada más que a la dialéctica interna de la jerarquía, que da lugar a un legado de dominación bajo la forma de gerontocracias, corporaciones sacerdotales, patriarquías, y jefes guerreros. También aludo a la esfera civil del varón, quien genera racionalizados sistemas ceremoniales y militares como mecanismos compensatorios para su ambivalente situación en el marco de la sociedad orgánica. El varón es necesariamente menos importante en una sociedad doméstica, en la que la madre es el corazón de la verdadera actividad social, que en una sociedad civil, a la cual debe elaborar hasta transformarla en una esfera de vida bien articulada y estructurada. Su identidad misma está en juego en un mundo donde la producción y la reproducción giran en torno a la mujer, donde la «magia» de la vida reside en los procesos vitales personales de ésta, donde la crianza de los hijos, la organización del hogar y la fecundidad de la naturaleza parecen ser funciones de la sexualidad y la personalidad femenina. No importa si el varón «envidia» la matricentridad: tiene que desarrollar una identidad propia, que puede alcanzar su expresión más compleja en la guerra, la arrogancia y el sometimiento.

La identidad masculina *no tiene* que encontrar su plenitud en la órbita de la dominación, pero cuando ésto ocurre en proporciones significativas, resulta fatal para todo el entorno social. No es sólo que la comunidad en sí se ve alterada por la transformación de la esfera civil en una esfera política, y a menudo militar, las comunidades circundantes también deben responder —defensiva o agresivamente— a la paulatina podredumbre del ecosistema social. Una cultura aparentemente democrática, igualitaria, y quizás hasta matricéntrica, como la de Nazca, hubiera estado obligada a reaccionar agresivamente contra una cultura autoritaria, jerárquica, patricéntrica, y militarista como la de Moche. Tarde o temprano, ambos tendrían que haberse enfrentado en calidad de cacicazgos tiránicos, o los de Nazca tendrían que haberse rendido a los de Moche. Dada una considerable influencia de las fuerzas externas, siempre ha existido un proceso de selección negativa en el nivel político que favoreció la expansión de culturas crueles a costa de otras más equitativas. Lo que sorprende del desarrollo social no es el surgimiento de despotismos en el Nuevo y el Viejo Mundo, sino la *ausencia* de éstos en vastas zonas del planeta. La prueba fehaciente de la bondad inherente a las sociedades orgánicas es que muchas de estas culturas *no* siguieron el camino de la estatización, el trabajo movilizado, las divisiones de clase, y la guerra profesionalizada, y que de hecho, se retiraron a lugares aun más remotos para salvarse de este destino.

Quizás el factor ideológico más importante que fomentó el desarrollo del capitalismo en la sociedad europea fue el cristianismo, con su fuerte énfasis en la individualización, su alta estima del rol redentor del trabajo, su elevación de una supernaturaleza abstracta por sobre una naturaleza concreta, y su negación de la importancia de la comunidad como algo distinto de la congregación papal universal. Que la iniciativa individual, incluso más que la individualidad, haya promovido la voluntad y la inventiva humana no necesita mayor elaboración. Los Thomas Edison y los Henry Ford del mundo no son grandes individuos, pero sí son egos avasallantes, caricaturas vulgares de los «hombres impetuosos» bíblicos. La transformación de la voluntad de Yahvé en la voluntad del hombre es una tentación demasiado grande como para ser resistida. Incluso los eclesiásticos y misioneros de la Iglesia, regidos por su celoso fanatismo, son más visiblemente burgueses que los héroes homéricos, que vivían según los cánones de una cultura del pudor.

Este énfasis en el ego personal fue reforzado por la obsesión cristiana sobre el trabajo. Históricamente, la Iglesia hizo toda su apuesta a la fe, antes que a las obras, y a la contemplación antes que al

trabajo. Pero en la práctica, las órdenes cristianas medievales eran mundanos establecimientos de trabajo. Los monasterios jugaban un papel crucial en la innovación de la técnica y la racionalización del trabajo; en realidad, operaban como misiones, no sólo para la diseminación de la fe sino para la diseminación del conocimiento técnico y sistemas de trabajo planificado.

La ética del trabajo, a pesar de su mala fama como un truco calvinista, no fue inventada ni por la burguesía ni por las clases gobernantes preindustriales. Irónicamente, su origen se remite a los desprivilegiados sociales. Dicha ética aparece por primera vez en *Los Trabajos y los Días*, de Hesíodo, una *Ilíada* campesina del siglo VII A.C., cuyo tono antiheroico refleja el tributo que el pobre le rinde a su pobre vida. Por primera vez en un documento escrito, el trabajo —contrastado con el coraje— aparece como un atributo de nobleza y responsabilidad personal. Así, los hombres pobres hacen que el esfuerzo, el renunciamiento, y la domesticidad sean sus virtudes personales, más que nada para afirmar su superioridad sobre los privilegiados, que gozan vidas de comodidad, gratificación, y placer. Más adelante, las clases gobernantes descubrirán qué rico tesoro ideológico les habían concedido los hesíodos: exaltarán también las virtudes de la pobreza en los mansos, que encontrarán su recompensa en el Cielo, mientras que el arrogante pagará en el Infierno por su pecaminoso «cielo» en la Tierra.

Por lo tanto, el esfuerzo tiene su premio para la congregación cristiana, así como la contemplación lo tiene para los elegidos cristianos. Este premio, por cierto, es bastante vago: una vida etérea, eterna, que bien puede ser más aburrida, una incesante alabanza a Dios, una negación de los lujos que vuelven a Cokaygne tan superior al Paraíso. En su supernaturaleza abstracta, el cristianismo ya comienza a dar rienda suelta a las extravagancias de la materia abstracta y el trabajo abstracto. Yahvé es un Dios sin nombre, la naturaleza es apenas el epifenómeno de su Palabra, e incluso las buenas obras son en sí mismas menos virtuosas que la actividad de trabajar.

La disociación entre el trabajo y la obra —entre el proceso abstracto de producción y los valores de uso concretos así producidos— es terriblemente distópica. Los perdurables valores de uso de las cosas en un mundo que las ha reducido a valores de cambio son un romance oculto en la intrincada vida del objeto. Negarlos equivale a negar el humano anhelo de satisfacción y placer, que éstos deberían colmar. Una perspectiva totalmente ascética y racionalista es la contrapartida de una totalmente hedonista e instintiva. Pero tal negación es precisamente la función de una teología que sitúa la Palabra

por sobre el hecho, la Supernaturaleza por sobre la naturaleza, y el trabajo por sobre la obra.

En lo que se refiere a cuestiones ideológicas generales, el cristianismo tenía menos diferencias con Galileo de lo que ambos pensaban. El universo galileano de materia inerte y movimiento perpetuo difiere muy poco en principio de la visión cristiana de la naturaleza como inherentemente carente de sentido sin la iluminación de una supernaturaleza celestial. Hacia la época de Newton, uno podía leer (y hasta escribir) los *Principios* sin sentir conflicto alguno entre la Iglesia y la *Royal Society* (Academia de ciencias). La ingenuidad y la desconfianza fueron las que separaron por tanto tiempo a dos perspectivas tan cercanas como la cristiana y la científica. El humo de la paz entre ambas no salió de las pipas indias, sino de las chimeneas de la industria moderna.

Finalmente, ninguna otra religión además del cristianismo se abocó más honesta e intensamente a la filiación comunal. El alegato estoico en favor de una *humanitas* universal suponía no sólo una negación de la lealtad a la comunidad, sino además el reconocimiento por parte del individuo de una afinidad mística con la «Ciudad del Hombre». El alegato cristiano en favor de una *humanitas* universal era más astuto. Reconocía las pretensiones del Estado pero trataba de reemplazar las de la comunidad por las de la «Ciudad de Dios», las de la Iglesia. La noción de congregación implicaba que el Clero tenía prioridad sobre todas las pretensiones comunales en cuanto a personas —en verdad, sobre todas las relaciones entre las personas— y sobre todos los códigos de solidaridad que no fueran las leyes del *Deuteronomio* y las enseñanzas de Cristo. De esta forma, la Iglesia vivía en franca hostilidad con la comunidad, así como el Estado no encontraba la paz con el pacto de sangre. En este punto, el capitalismo industrial —como antes lo había hecho la ciencia— encontró un calce perfecto entre el concepto burgués de ciudadanía y el concepto cristiano. El ego libre, desprovisto de todo lazo comunal, se convirtió en su ideal de individualidad y personalidad. Los «hombres sin amo», que todas las sociedades previas habían temido tanto, se transformaron en la nueva imagen del confiado empresario.

Debemos comprender que es lo que este intento de quitarle su matriz comunitaria a la técnica le impartió al espíritu de la innovación técnica. Si el verdadero sentido de la *techné* incluye un énfasis ético en el límite, entonces tal énfasis era válido si había alguna instancia social que nutriera y reforzara esta concepción. Cuando la *techné* fue puesta en oposición a la comunidad, la palabra comenzó a perder sus originales connotaciones éticas y se volvió puramente

instrumental. Una vez que las restricciones societarias basadas en la ética y en las instituciones comunales fueron demolidas ideológica y físicamente, la técnica quedó libre de seguir los dictados del autointerés privado, el provecho, la acumulación, y las necesidades de la economía de mercado. Los límites que habían contenido a la técnica en una matriz societaria desaparecieron, y por primera vez en la Historia, la técnica pudo seguir su propio desarrollo sin otras metas que las dictadas por el mercado.

Los romanos multiplicaban sus pequeños hornos de hierro en vez de agrandarlos, no debido a que eran tecnológicamente torpes, sino a que las comunidades que constituían el Imperio Romano tenían su técnica paralizada. Decir que la mentalidad romana no podía concebir hornos más grandes es simplemente revelar que su imaginación técnica estaba regida por una concepción artesanal del mundo, por muy grandiosa que fuera su imaginación política. Esta bifurcación de Estado y sociedad, del poder político central y la comunidad, es crucial para una comprensión de la naturaleza de una tecnología libertaria y de la relación existente entre tecnología y libertad.

La sociedad orgánica, si bien corrompida ya por las «civilizaciones» preindustriales, retuvo un alto grado de vitalidad en las vidas cotidianas de la así-llamada gente común. La familia todavía actuaba como una forma atenuada del clan tradicional y a menudo constituía un sustituto aceptable de éste. Los ancianos gozaban de un prestigio social considerable aún después de que su poder político había disminuido, y los lazos parentales eran decisivos en la definición de muchas relaciones humanas. El trabajo comunal constituía una parte conspicua de la actividad aldeana, especialmente en agricultura. No hay que buscar —en palabras de Marx— «la posesión en común de la tierra» o una «inalterable división del trabajo» que sirviera como «un plan fijo y una base para la acción» en las aldeas de la India para saber que por debajo del Estado había un mundo activo, subterráneo, basado en el consenso, el acuerdo ideológico, las costumbres compartidas, y una comunalidad de creencias religiosas.

Estas características se hallan incluso en los lugares donde los despotismos tienden a ser sumamente invasores, y a menudo están marcadas por actitudes campesinas hacia el trabajo. Su rasgo más notable es la facilidad con que cualquier tipo de labor comunal, por muy exigente que sea, puede transformarse —a manos de los trabajadores— en ocasiones festivas que sirven para reforzar los lazos de la comunidad. En un relato hipotético de los hábitos laborales de los campesinos incas, Mason aventura que:

«Como todo trabajo cooperativo, debe haber sido una ocasión jovial, no ardua, con mucha chicha [cerveza], canto, y juerga. Las canciones en honor a los dioses cuando se labraba una propiedad del clero, o bien en alabanza al emperador cuando se trabajaba en las tierras del Estado, eran muy apropiadas para la ocasión. En cuanto se terminaba con los campos de los dioses, el trabajo era repetido en las tierras gubernamentales, y entonces la gente era libre de cultivar sus propios campos. Había un espíritu comunal de ayuda, y si un hombre era asignado para algún asunto estatal (como el servicio militar), sus vecinos cuidaban sus campos.»

La descripción que hace Mason parece bastante acertada, teniendo en cuenta que las investigaciones arqueológicas realizadas han echado alguna luz sobre los hábitos laborales andinos de entonces. Por debajo de la estructura masiva de un Estado despótico, el campesinado vivía una vida totalmente separada y socialmente orgánica. En realidad, el Estado inca reconocía implícitamente esta inmunidad a sus controles castigando a toda la comunidad si alguno de sus miembros individuales cometía una infracción. Esta práctica es tan universal y antigua, que reaparece a lo largo de la Historia.

Uno de los relatos más vívidos de cómo las formas y tradiciones del trabajo comunal perviven en los tiempos modernos, a veces transformando el esfuerzo en un trabajo festivo, aparecen en *Ana Karenina*, de Tolstoy. Levin (típica contrapartida ficticia de Tolstoy), observa a unos campesinos que están juntando el heno en la finca de su hermana. Sentado sobre una niara, se ve «fascinado» por los campesinos, que vivazmente cortan el heno, lo atan, y lo acomodan en los carros.

«Ante él, en el recodo del río detrás del estanque, se movía una colorida fila de campesinas, canturreando alegremente, mientras el heno segado rápidamente pasaba a amontonarse en forma de zig-zag sobre el rastrojo verde.»

Los hombres siguen a las mujeres con sus *niaras* hasta que la heneada está terminada. El diálogo que se sucede es inigualable:

«"Junta heno mientras brille el sol, y el heno que juntes será hermoso", dijo el viejo apicultor, agachado junto a Levin. "¡Qué hermoso heno, señor! Parece té, no heno. Mire, señor, cómo lo levantan: como si le tiraran comida a los patos", añadió, señalando las pilas de heno en aumento.»

El trabajo, en efecto, está casi terminado, y el apicultor llama a su hijo, que responde:

«"Este es el último, pá", gritó el joven sosteniendo las riendas del caballo, y, sonriendo, miró a una preciosa campesina de mejillas rosadas que pasaba junto a él, sentada en la parte delantera de un carruaje, sacudiendo los cabos de sus riendas de cáñamo.»[3]

Centrar nuestras descripciones de la tecnología y de las innovaciones técnicas en las grandes obras del trabajo movilizado —fomentado por el Estado y las clases gobernantes primitivas— resulta muy tentador, por cierto. Los logros del Poder —templos, cámaras funerarias y palacios— invocan de inmediato el profundo desprecio que sentimos por él. Los sistemas hidráulicos de los grandes imperios aluviales, como el egipcio, el mesopotámico y el asiático, así como las ciudades, los caminos y las estructuras megalíticas de la América precolombina, proyectan una larga sombra sobre la Historia. Lamentablemente, esta sombra ha oscurecido la técnica de los campesinos y artesanos que formaban la «base» de la sociedad: sus amplias redes de aldeas y poblados, sus granjas compuestas y sus jardines domésticos, sus mercados organizados en torno al trueque, sus sistemas de trabajo mutualista, su agudo sentido de la socialidad, y sus artesanías deliciosamente individuadas, sus jardines combinados y sus recursos locales, que proveían el sustento y el arte de la gente ordinaria. Aún no se ha escrito una historia completa de la tecnología, la agricultura y el arte desde la óptica de los así llamados plebeyos, y tampoco se ha escrito una historia completa de las mujeres, las minorías étnicas y los oprimidos en general.

En algunos casos, como sabemos hoy, hubo grandes imperios políticos —como el Imperio Hitita— que se basaban sobre todo en pequeñas granjas. Por lo general, en éstas trabajaban entre cinco y

3 Antes de que un lector me recuerde que la Rusia zarista no era un paraíso agrario, tengo que aclarar que ese es justamente mi punto de vista. Tales escenas no reflejan la Rusia zarista, sino una época anterior, que persiste en la vida rural rusa a pesar del señorío del antiguo régimen y el industrialismo del nuevo. Mucho antes de leer el relato de Tolstoy, oí historias aun más vívidas de boca de mis padres, plebeyos que nacieron en aldeas rusas hacia el cambio de siglo, pues no sólo había charla, risa, y calidez comunal, sino que también se comía, se bebía, se cantaba, y a veces se bailaba. Para que el trabajo fuera realmente gravoso, a la gente había que quitarle su propia jovialidad, sus ritmos, su entorno natural, y su espíritu comunal. Temprano en el tiempo, cuando el golpe de un tambor y el azote de un látigo reemplazaron al placer espontáneo de la actividad física, el trabajo degeneró en una tiranía del esfuerzo y del castigo por pertenecer a la clase social equivocada.

seis personas, que usaban tal vez un par de bueyes, y la tierra cultivable estaba dividida en sembradíos combinados, viñedos, parques, y tierras de pastoreo que no alimentaban más que a pequeños rebaños de cabras y ovejas. En los tiempos de la Roma imperial, coexistían granjas de hacendados de la época republicana y enormes latifundios de miles de esclavos. Las hermosas terrazas agriculturales que había en Indonesia o en Perú no sólo servían al Estado, sino que también servían a la familia expandida y a la comunidad (a menudo separadas de las tierras estatales). Si bien el trabajo forzado en la China del siglo VI, durante la dinastía Sui, pudo haber excedido los cinco millones de obreros plebeyos (custodiados por una guardia de 50.000 escuadrones), la gran mayoría del campesinado siguió trabajando en sus propios terrenos, cultivando sembradíos y parques, y criando animales domésticos. Incluso la agricultura azteca, a pesar del Estado militarista y despótico que imperaba en el centro de México, estaba organizada en torno a una horticultura de clanes, sobre todo los adorables jardines flotantes —*chinampa*— de las partes bajas del Lago de México.

Considerada desde su «base» agraria, la Europa medieval bien puede representar la apoteosis de la pequeña granja de cultivos combinados dentro del marco social de una sociedad de clases. El famoso «sistema de campo abierto» con rotación de cultivos, estaba organizado en torno a pequeñas franjas cultivadas individualmente. Pero el cultivo por franjas exigía tal coordinación de siembras y cosechas entre los terrenos adyacentes que los labradores normalmente compartían arados, animales de tiro e implementos. Frecuentemente, las franjas eran redistribuídas para satisfacer las necesidades materiales de familias más amplias. Llevadas al nivel de la aldea, estas prácticas fomentaban las asambleas libres de campesinos, el sentido de reciprocidad, y el reforzamiento de arcaicas tradiciones comunales tales como el uso de tierras comunes para el pastoreo y la recolección de leña y otros materiales. La economía feudal de los señores territoriales no dominaba en modo alguno a esta sociedad aldeana cada vez más libertaria; más bien, se limitaba a dominar las ciudades artesanales y comerciales circundantes. En años posteriores, las aldeas y poblados de muchas zonas de Europa, bien adiestradas en la práctica de la autoadministración, ganaron supremacía sobre los nobles y eclesiásticos. Llegaron a establecer repúblicas federales campesinas y federaciones urbanas bastante poderosas y a menudo también bastante perdurables, sobre todo en Suiza y en los Países Bajos, pero en general por toda la Europa occidental.

La nueva —y comparativamente libertaria— «técnica institucional» propiciada por este fascinante mundo dio lugar, a su vez, a una notable elaboración de una técnica instrumental a escala humana y comparativamente libertaria. Además de los molinos de agua ya abundantes en Europa (el *Registro del Gran Catastro*, de Guillermo el Conquistador, calculaba unos 5.500 en más o menos 3.000 aldeas inglesas hacia el año 1086), también había molinos de viento en cantidades sorprendentes. Aparentemente derivados de las ruedas de oración rituales del Tibet, los molinos eran tantos en el siglo XIII que el pueblo de Ypres, en Bélgica, podía jactarse de haber construido 120 en los alrededores. Pero más sorprendente todavía es la extraordinaria variedad de usos que los europeos les asignaban a los molinos y a las ruedas de agua. Este carácter multipropósito de las fuentes de energía ilustra el correlato existente entre la unidad en la diversidad y la técnica ecológica. A los molinos de agua, conocidos ya desde tiempos helénicos, se los había usado casi exclusivamente para moler grano; a los molinos de viento, usados en Persia desde el siglo octavo, probablemente se los había confinado al mismo y limitado uso. En contraste, la gente de la Edad Media central y la tardía, alerta y cada vez más individuada, utilizó estas fuentes de energía no sólo para propósitos agrícolas, sino también para enlazar martillos para la fragua, para operar tornos, para hacer actuar a los fuelles de los hornos, y para activar amoladoras para el pulido de metales. Este nuevo interés por las máquinas, aún de pequeñas dimensiones y de diseños simples, condujo a una utilización diversa de levas, bombas, manivelas e ingeniosas combinaciones de palancas, poleas, y engranajes. También promovió la triunfal invención del reloj mecánico, el cual atemperó la necesidad de trabajar duramente y aumentó considerablemente la efectividad de la producción artesanal.

Lo que resulta tan atractivo de la nueva vitalidad surgida en la técnica medieval no es simplemente el sentido de innovación que caracteriza a su desarrollo; más bien, es el sentido de elaboración que marcó la adaptación de lo nuevo a las condiciones sociales de lo viejo. Los «utopistas» técnicos de la época nada tenían que ver con los utopistas tecnócratas o los futuristas de la era actual. Roger Bacon, el franciscano del siglo XIII, predijo amplios y poderosos barcos comandados por un solo operador, máquinas voladoras, y vehículos que andarían a gran velocidad por fuerza propia. Figuras como Bacon no eran ingenieros visionarios de una era por venir; eran teólogos antes que técnicos, alquimistas antes que científicos, y escolastas antes que artesanos. Eran testimonio más de los poderes sobrenaturales que de la ingenuidad humana. Habían de pasar unos tres siglos antes de que auténticos inventores como Leonardo Da Vinci delinearan en secreto sus esquemas crípticos y escribieran sus notas de modo tal que sólo pudieran ser leídas usando un espejo.

La técnica en la época de Bacon estaba profundamente enclavada en —y su desarrollo estaba constreñido por— una matriz social ricamente comunal que estimulaba una epistemología orgánica del diseño, un uso estético de los materiales, una elaboración de una técnica adaptable, un profundo respeto por la diversidad, y un fuerte acento en la calidad, la habilidad y la destreza. Estas normas instrumentales reflejaban las normas sociales de la época. Campo y ciudad estaban demasiado hermanados como para que, social e intelectualmente, resultaran aceptables los templos geométricos, el gigantismo urbano, las relaciones sociales inorgánicas, y la sombría imagen de un mundo mecanizado. Por mucho que la Iglesia situara a la supernaturaleza por sobre la naturaleza terrenal, el mundo natural era visto cada vez más como un don celestial, sensibilidad, ésta, que halló su voz teológica en las ideas de San Francisco. El trabajo y el alto valor de las habilidades personales estaban demasiado individuados como para que las masas de campesinos y «hombres sin amo» pudieran ser víctimas de los sistemas de trabajo movilizado de períodos anteriores. Si queremos pensar en términos de grandes masas humanas, más vale que pensemos en términos de cruzadas ideológicas en vez de fuerzas de trabajo controladas. Debido a su carácter descentralizado y a su cristiano sentido del valor individual, la sociedad medieval no era capaz de utilizar, y mucho menos de movilizar, grandes cantidades de «plebeyos» para monumentalizarse en obras públicas. El trabajo forzado con que se consumaban los abusos de la sociedad feudal se limitaba al mantenimiento de cambios públicos y sistemas arrendatarios de cultivo de alimentos para los señores feudales, a las estructuras defensivas necesarias para la comunidad y los barones, y a ciertas «changas» miscelánicas para la nobleza y el clero.

La técnica en sí tendía a seguir una antigua tradición de amoldamiento a un ecosistema local, de una adaptación sensible a los recursos locales y su capacidad exclusiva de preservar la vida. Por ello, operaba como un catalizador sumamente específico entre la gente de una región y su medio ambiente. El conocimiento pleno del habitat —de la geografía, de la flora y fauna, del terreno, incluyendo la geología— que a ciertos pueblos como los Bosquimanos y los San les permitía aprovisionarse debidamente en lo que a los victorianos europeos les parecía un desierto baldío, sobrevivió mucho más allá de los tiempos primordiales, extendiéndose hasta la Edad Media eu-

ropea. El alto sentido de la riqueza natural oculta en un determinado hábitat —conocimiento tan plenamente perdido por la humanidad moderna— mantenía a los latentes poderes revulsivos de la técnica dentro de los límites institucionales, morales, y mutualistas de la comunidad local. La gente de entonces hacía algo más que vivir dentro del marco de las potencialidades bióticas de su ecosistema, lo reconstruía con una sensibilidad extraordinaria, que promovía la diversidad y la fecundidad ecológica; también, y a menudo artísticamente, refundía ciertos dispositivos técnicamente únicos en esta amplia matriz biosocial, poniéndolos al servicio de la comunidad.

Sólo el capitalismo moderno pudo subvertir seriamente esta antigua integración técnica. Y no lo logró con sólo reemplazar un conjunto instrumental por otro. Malinterpretamos gravemente el papel históricamente destructivo del capitalismo si no advertimos que subvirtió una dimensión más fundamental del orden social tradicional: la integridad de la comunidad humana. Una vez que las relaciones de mercado —y su reducción de las relaciones entre individuos a las de comprador-vendedor— reemplazaron a la familia expandida, a la cofradía y a su red mutualista de asociaciones; una vez que el hogar y el lugar de producción fueron disociados, incluso hasta llegar a ser antagónicos, poniendo a la agricultura en contra de la artesanía y a la artesanía en contra de la fábrica; y por último, una vez que ciudad y campo entraron en ríspida oposición uno con otro; entonces todo refugio orgánico y humanista de un mundo mecanizado y racionalizado fue colonizado por una red impersonal, monádica y alienada de relaciones. La comunidad empezó a desaparecer. El capitalismo invadió y sojuzgó áreas de la vida social que ninguno de los grandes imperios del pasado había podido penetrar. No sólo fue desmembrada salvajemente la imaginación técnica, sino también la humana. El grito de «La Imaginación al Poder» se convirtió en un alegato no sólo a favor de la libertad de la fantasía, sino también a favor de un redescubrimiento del *poder* mismo para fantasear. Lo reconocieran o no sus defensores, la urgencia para poner a la imaginación en el poder implicaba una restauración del poder de la imaginación en sí.

El reciente énfasis en «los límites del crecimiento» y «la tecnología apropiada» está regido por las mismas ambigüedades que le confirieron un conflictivo sentido de expectativa y de miedo a la «alta tecnología». Ya he dicho bastante sobre el peligro que encarna la disociación entre la técnica instrumental, «suave» o «dura», y la técnica institucional; dejo la elaboración de su integración para el capítulo

final de este libro, donde examinaré las posibles estructuras de libertad, de relaciones humanas, y de subjetividad personal que delinean una matriz social «apropiada» para una técnica libertaria. Por el momento, sin embargo, debo subrayar de nuevo que términos tales como «pequeño», «suave», «intermedio» «de convivencia» y «apropiado» son adjetivos absolutamente vacíos a menos que estén integrados a estructuras sociales emancipatorias y a objetivos comunitarios. La tecnología y la libertad no «coexisten» como dos «reinos» de la vida separados. O se usa la técnica para reforzar las tendencias sociales que vuelven tecnocrática y autoritaria a la asociación humana, o se debe crear una sociedad libertaria que pueda absorber a la técnica en una red de relaciones humanas y ecológicas emancipatorias. Así como la reducción del «reino de la necesidad» o de la «jornada laboral» no ensanchará el «reino de la libertad», así tampoco una creación técnica «pequeña», «suave», «intermedia», «de convivencia», o «apropiada» transformará la sociedad autoritaria en una sociedad ecológica

Además de haber subvertido la integridad de la comunidad humana, el capitalismo ha corrompido a la clásica noción del «vivir bien», fomentando un temor irracional por la carestía material. Al establecer criterios cuantitativos para la «buena vida», ha disuelto las implicaciones éticas del «límite». Esta laguna ética plantea una problemática específicamente técnica para nuestra era. Y al igualar el «vivir bien» con el vivir abundantemente, el capitalismo ha hecho extremadamente difícil de demostrar que la libertad está más identificada con la *autonomía* personal que con la abundancia, más con el poder sobre la vida que con el poder sobre las cosas y la naturaleza, más con la seguridad emocional que se deriva de una nutritiva vida comunitaria que con la seguridad material que se deriva del mito de una naturaleza dominada por una tecnología omnipotente.

Una ecología social radical no puede cerrar sus ojos ante esta nueva problemática tecnológica. Durante los dos últimos siglos, casi todos los movimientos serios de transformación social se han enfrentado con la necesidad de demostrar que la técnica «dura» o «suave», puede más que satisfacer los requerimientos materiales de la humanidad sin ponerle límites arbitrarios a un consumo modesto de bienes. Los términos de la «redistribución negra» han padecido una alteración histórica: nos enfrentamos con problemas no de desacumulación, sino de sistemas racionales de producción. La post-carestía, como ya lo he destacado en trabajos anteriores, no significa una abundancia insensata; más bien, significa un desarrollo técnico que deja a los individuos libres de elegir sus necesidades autónomamente y de

obtener los medios para satisfacerlas. La técnica existente del mundo occidental puede proveer más que una suficiencia de bienes que satisfagan las necesidades *razonables* de todos. Por suerte, se ha escrito mucho para probar que no se precisa negarle a nadie ni la comida ni la vestimenta ni el cobijo ni ninguna otra comodidad de la vida.[4]

Los argumentos esgrimidos a favor de los «límites del crecimiento» y de la «ética del bote salvavidas» han sido sustentados sobre la base de datos especiosos y de una astuta adaptación de los problemas de recursos a la «técnica institucional» de un Estado cada vez más autoritario.

La responsabilidad crucial de la ecología social es desmitificar la tradición de una «naturaleza tacaña», así como también a la imagen más reciente de la «alta» tecnología como un mal irremediable. Más aún, la ecología social debe demostrar que los modernos sistemas de producción, distribución, y promoción de bienes y necesidades son tan groseramente irracionales como antiecológicos. Es cierto, ningún argumento ético podrá jamás persuadir a los relegados y a los desprivilegiados de que deben renunciar a sus pretensiones de una relativa abundancia capitalista. Lo que hay que probar —y no sólo teórica o estadísticamente— es que esta abundancia puede en definitiva serle accesible a todos, pero que *no debería* serlo para ninguno. Sería traicionar a los postulados de la ecología social pedirle a los pobres que se priven de las necesidades de la vida sustentando semejante pedido en los problemas de dislocación ecológica, las torpezas de la «alta» tecnología, y muy engañosas escaseces de materiales, sin decir nada sobre la artificial carestía pergeñada por el capitalismo corporizado.

4 Ver «Hacia una Tecnología Liberatoria», en mi *Anarquismo post-carestía* (Palo Alto, Rampart Press, 1971). Sobre la disponibilidad real de alimentos y la política demográfica, ver Frances Lappé y Joseph Collins, *Primero, el Alimento* (Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1977); Richard Merrill, ed., *Agricultura radical* (New York, Harper & Row, 1976); y Richard J. Barnett, *Los años magros* (New York, Simon & Schuster, 1980). El libro de Lappé-Collins es el mejor de su clase sobre el «problema del alimento», y refuta de plano el mito de que hay una «escasez natural» de alimentos y de tierras, incluso en regiones de crecimiento poblacional. Aunque Barnett suscribe «a los casandras», esto se debe a que él cree que es una cuestión de «tiempos» lo que puede llevar a un exceso en la demanda de petróleo y de ciertos minerales, no a que la naturaleza sea «tacaña». No sé si tal punto de vista es plausible o no, pero sus datos revelan que no nos enfrentamos a una absoluta escasez de materiales, sino a una sociedad irracional.
En castellano: *Hacia una tecnología liberadora*, Gustavo Gili, 1978. *Anarquismo post-carestía* fue infelizmente traducido por: *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Editorial Kairos, 1974. *Agricultura radical*, Madre Tierra en *Ecología Libertaria*, 1991 reprodujo el primer capítulo del libro, págs. 67 a 79, además de artículos de Bookchin. (N. del E.).

Lo que no es renovable, es agotable: este es un axioma filisteo. Pero ante tal axioma, uno puede preguntarse: ¿cuándo es que se agota? ¿Cómo? ¿Por acción de quién? ¿Y por qué razón? Por el momento, no cabe afirmar que algún recurso importante habrá de agotarse antes de que la humanidad pueda dar con nuevas alternativas, no sólo «nuevas» en lo referido a lo material y a lo técnico, sino también a lo institucional y a lo social. La tarea de propiciar el derecho humano a elegir entre una cantidad de alternativas (especialmente institucionales) que puedan depararnos una trayectoria racional, humanista, ecológica, aún no ha sido llevada a cabo por una tecnología «alta» o «baja». En suma, la «alta» tecnología debe ser usada por los ecólogos sociales serios para demostrar que, desde un punto de vista racional, resulta menos deseable que las tecnologías ecológicas. Hay que dejar que la tecnología «alta» agote su traicionera pretensión de ser el símbolo del «progreso» social y del bienestar humano, más que nada para que el desarrollo de las alternativas ecológicas sea una cuestión de *elección* en lugar de ser el producto de una «necesidad» crítica.

Queda todavía otra cuestión que puede ser considerada como una nueva problemática tecnológica: la equiparación del «reino de la libertad» con el «tiempo libre», contraparte política del «trabajo abstracto» o el «tiempo de trabajo» de Marx. Aquí también encontramos una abstracción tiránica: la idea de que la libertad en sí es una *res temporalis*, una cosa temporal. La *res temporalis* del tiempo libre, como la *res extensa* de la materia irreductible, está muerta, como el «tiempo muerto» de los estudiantes parisinos del '68. Visto así, el «tiempo libre» es un tiempo muy *concreto*; en realidad, una forma del tiempo muy activa y socialmente articulada. No supone sólo libertad de las restricciones del tiempo laboral, del tiempo reloj, impuestas por el trabajo abstracto sobre el «reino de la necesidad» (o lo que tan risueñamente llamamos «producción insensata»); también supone el uso del tiempo para *ser* libre.

Tal vez sólo como reacción a las restricciones temporales del trabajo abstracto, el ideal del «tiempo libre» aún está corrompido por un utopismo desenfrenado, que exagera el poder de los valores de uso por sobre la tiranía de los valores de cambio. El tiempo libre todavía es visto como inactividad por un lado, y como plenitud material por el otro. Por ende, la «libertad» sigue siendo concebida como libertad *del* trabajo, no libertad para trabajar. Nos encontramos aquí con los intereses sin rumbo del ego aislado, la mónada «libertaria» que vaga descarriadamente por la vida, como contraparte de la descarriada mónada burguesa. Los trabajadores de *A Nous la Liberté*, la divertida

«utopía» de René Clair, logran su libertad en una muy industrializada tierra de Cokaygne. Sus funciones son ocupadas totalmente por máquinas, mientras que ellos no hacen nada salvo pasear por el campo y pescar a la orilla de unos ríos que se asemejan siniestramente a las líneas de montaje de las fábricas. Esto es típicamente moderno. Los vagabundos de Clair, personajes protagónicos de la película, imprimen su versión de la libertad como conclusión de la «utopía». Ellos son los «hombres sin amo» del siglo XX, que tienen que ser formados como ciudadanos de una comunidad, como los vagabundos radicales de la Nueva Izquierda, que llevaban su «comunidad» en sus bolsos o en sus vehículos. La «utopía» es encantadora pero no tiene meta, es espontánea pero incompleta, atractiva pero sin estructura, poética pero irresponsable. Se puede vivir *mucho* tiempo en semejante «utopía», pero no «vivir bien».

El ideal helénico de libertad —un ideal limitado al ciudadano— era muy distinto. La libertad existía *para* la actividad, y no era una libertad *de* la actividad. Se trataba de una práctica: la de ser libre participando en instituciones libres, recreando, elaborando, y *alentando* diariamente la actividad de ser libre. No se era «libre» en el sentido pasivo de la palabra, sino en el sentido activo de «*liberarse*» tanto a uno mismo como a los demás ciudadanos. Una auténtica comunidad no es meramente una constelación estructural de seres humanos, sino más bien la práctica de *comunizar*. Por ende, la libertad en la *polis* era un conjunto de relaciones continuamente en proceso de reproducción. Según Fustel de Coulange:

«Nos sorprende ... la cantidad de trabajo que esta democracia requería de los hombres. Era un gobierno muy trabajoso. Pensad cómo pasaba la vida un ateniense. Un día es llamado a la asamblea de su demos, ***y tiene que deliberar sobre asuntos religiosos y políticos de poca monta. Otro día debe ir a la asamblea de su tribu; debe arreglarse una ceremonia religiosa, o hay que examinar ciertos gastos, o aprobar decretos, o nombrar jefes y jueces. Tres veces por mes, normalmente, forma parte de la asamblea de la ciudad; y no puede faltar. La sesión es larga. No va sólo a votar; habiendo llegado a la mañana, debe esperar hasta tarde y escuchar a los oradores. No puede votar si no presenció toda la sesión. Para él, este voto es un asunto muy serio. En un momento, hay que elegir jefes políticos y militares, o sea, aquellos a quienes les estarán confiados los intereses y la vida del ciudadano durante un año; en otro momento, hay que imponer un impuesto, o hay que modificar una ley. De nuevo, él debe votar sobre asuntos de guerra, sabiendo bien que, en caso de guerra, deberá ofrecer su sangre y la de su hijo. Los intereses individuales están inseparablemente unidos a los del Estado*** [léase polis]. ***Un hombre no puede tener una actitud indiferente o desconsiderada. Si se equivoca, sabe que pronto deberá pagar por ello, y que en cada voto él arriesga su fortuna y su vida.»***[5]

Para recuperar los atributos tan articulados de la «libertad *para*» antes que los de la «libertad *de*», estoy obligado a especular acerca de los atributos de una nueva sociedad, que trocaría el estado de ocupación constante de la persona por un proceso de reproducción creciente de la libertad. Podemos preguntarnos con lógica si la técnica como forma de metabolismo social posee ciertos atributos formales (dejando su matriz social de lado, por el momento) que puedan hacer de la libertad social una actividad diaria. ¿Cómo podría la imaginación alentar una revitalización de las relaciones humanas y de la relación de la humanidad con la naturaleza? ¿Cómo podría colaborar para que acabe el «mutismo» de la naturaleza, abriéndole nuestros oídos a su voz?

Compartimos un ancestro orgánico común con todo lo que vive en este planeta. Penetra aquellos niveles de nuestros cuerpos que de alguna forma están en contacto con las formas primordiales existentes, de las cuales podemos haber provenido originalmente. Más allá de toda consideración estructural, nos enfrentamos con la necesidad de darle un *significado* ecológico a estas sensibilidades sepultadas. En el caso de nuestras estrategias de invención, bien podemos querer ampliar la diversidad, la integración y la función natural, aunque únicamente no sea para llegar más profundamente a un mundo que ha sido sistemáticamente educado fuera de nuestros cuerpos y experiencias innatas. Hoy en día, incluso en tecnología alternativa, nuestra imaginación suele ser utilitaria, economista, y ciega a una vasta área de experiencia. Una vivienda solar, que simboliza la habilidad de su inventor para disminuir los costos de energía, puede ser un monumento a la astucia financiera, pero ecológicamente es tan ciega e inútil como una cañería barata. Quizás sea una sólida inversión, incluso un anhelo ambiental, pero no por eso deja de tratar a la naturaleza como a un mero recurso natural, exhibiendo la sensitividad de un ingeniero lúcido, no la de un individuo ecológicamente sensible. Un atractivo jardín orgánico bien puede ser una sabia «inversión»

5 La experiencia me enseñó a hacer aquí una aclaración. La descripción de la libertad ateniense de Fustel de Coulange no es una «carga» que yo querría que lleve el individuo moderno en este momento de la Historia. Pero *podría* ser así, si bien no lo es. Por eso, tan sólo estoy dando un ejemplo de libertad distinto al «tiempo libre», la «recreación», y esa palabra vacía: «descanso». En todo caso, estoy ofreciendo un ejemplo de libertad, y no una fórmula.

alimenticia, pero en tanto quien lo cultiva esté preocupado sólo por el valor nutritivo del alimento, la jardinería orgánica se vuelve una mera estratagema técnica para el consumo de «comida sana», no el testamento de la alguna vez sagrada interrelación con la naturaleza. Demasiado a menudo, estamos dispuestos a usar almácigos hidropónicos en vez de jardines auténticos, y grava en vez de suelo natural. Como el objetivo es llenar la despensa de la casa con vegetales, pareciera que no importa si nuestras técnicas de jardinería producen un verdadero suelo o no.

Tales actitudes son muy reveladoras. Indican que hemos olvidado cómo ser organismos, y que hemos perdido la sensación de pertenecer a la comunidad natural que nos rodea, por mucho que ésta haya sido modificada por la sociedad. En la moderna imaginación inventora, esta pérdida se muestra en el hecho de que tendamos a diseñar «esculturas» en vez de conjuntos: una vivienda solar por aquí, un molino de viento por allí, un jardín orgánico por allá. Las fronteras entre el mundo «orgánico» que hemos constreñido y el mundo real que puede existir más allá de éstas son estrictas y precisas. Si nuestras obras definen nuestra identidad, como lo quería Marx, quizás el primer paso para adquirir una identidad ecológica sería diseñar nuestras «esculturas» como *parte* de grupos, como *ecosistemas* técnicos que se interpenetran con los ecosistemas naturales, en los que están emplazados, no meramente como aglomeraciones de artefactos «pequeños», «suaves», o «intermedios». El principal mensaje de una técnica ecológica es que está integrada para crear una constelación sumamente interactiva, animada e inanimada, en la que cada componente forma una contributiva parte del todo. Para tal sistema, la humanidad debe poner en juego todo de sí: trabajo, imaginación, herramientas, y hasta sus desechos. Los estanques y lagunas que usan los desechos de los peces para alimentar a los vegetales de los que aquellos a su vez se alimentan, son el ejemplo más simple de un amplio sistema ecológico compuesto de una gran variedad de seres bióticos —desde los vegetales más simples hasta grandes mamíferos— que ha sido integrado en un ecosistema biotécnico.

No menos importante que un grupo es la imaginación técnica que lo agrupa. Pensar ecológicamente, con fines creativos, es pensar en la técnica como un *ecosistema*, no tan sólo como mecanismos basados en «recursos renovables». En realidad, pensar ecológicamente es incluir al trabajo de la *naturaleza* en el proceso técnico y no sólo en el de la humanidad. El uso de sistemas orgánicos para reemplazar a las máquinas en donde sea posible —producción de fertilizantes, filtrado de aguas, viveros calefaccionados, reciclado de desechos,

etcétera— es un anhelo en sí mismo. Pero además de su sabiduría económica, estos sistemas también les muestran a la mente y al espíritu los poderes creadores de la naturaleza. Nos damos cuenta al fin de que la naturaleza posee su propia y compleja «economía», y su propio impulso hacia la diversidad y la complejidad. Recuperamos una comunicación con todo un mundo biótico que las máquinas le habían ocultado a nuestra vista. Como la producción ha sido a menudo comparada con un drama teatral, deberíamos recordar que el papel de la naturaleza es mucho más que el decorado: la naturaleza es uno de los actores principales, y a veces, quizás, la mayor parte del reparto.

En consecuencia, una imaginación técnica orientada ecológicamente debe tratar de descubrir la «forma» de las cosas como conjuntos, de sentir la subjetividad de lo que tan fríamente llamamos «recursos naturales», de respetar la armonía que debería haber entre la comunidad humana y el ecosistema que le da marco. Esta imaginación debe buscar no sólo un medio para resolver las contradicciones entre el campo y la ciudad, una máquina y sus materiales, o la utilidad funcional de un aparato y su efecto en el medio ambiente: debe tratar de lograr su integración artística, colorida, y articulada. El trabajo, quizás más aún que la técnica, debe recuperar su propia creatividad. Su forma abstracta, su calidad de *res temporalis*, su cruel objetivización como mera energía, deben ceder ante lo concreto de la habilidad, ante lo festivo de la actividad comunal, ante un reconocimiento de su propia subjetividad. En esta amplia revitalización del entorno natural, del trabajo, y de la técnica, sería imposible para la imaginación técnica confinarse a sí misma a la imagen tradicional de un sustrato material inerte, irreductible, y pasivo. Debemos acabar con la brecha entre un mundo ordenado, pasible de interpretación racional, y la subjetividad requerida para darle sentido. La imaginación técnica no debe ver a la materia como una sustancia pasiva, en movimiento fortuito, sino como una sustancia activa que se está desarrollando continuamente, un impetuoso «sustrato» (para usar una palabra insatisfactoria) que repetidamente interactúa consigo mismo y con sus formas más complejas para generar modelos variados, «sensibles», y plenos de sentido.

Sólo cuando nuestra imaginación técnica comience a asumir esta forma adecuada, comenzaremos a obtener por lo menos los rudimentos de una tecnología más «apropiada», o mejor, *liberatoria*. Las mejores invenciones, a saber: paneles solares, molinos de agua o de viento, jardines, viveros, máquinas «biológicas», cultura forestal, y «aldeas solares», serán poco más que nuevos inventos en vez de

nuevos significados, no importa lo bien intencionados que estuvieran sus inventores. Serán artefactos admirables, y no obras de arte. Como retratos enmarcados, estarán apartados del resto del mundo; en realidad, apartados de los mismos cuerpos de los cuales fueron extraídos. Como flores en un terreno baldío, ellos proveerán los colores y aromas que enturbiarán la clara y honesta visión de la fealdad a nuestro alrededor: la pútrida regresión a un mundo crecientemente elemental e inorgánico que ya no será habitable para las formas de vida complejas y los organismos ecológicos.

XI

LAS AMBIGÜEDADES DE LA LIBERTAD

La técnica y la imaginación técnica que pueden nutrir al desarrollo de una sociedad libre, ecológica, están sitiadas por diversas ambigüedades. Las herramientas y las máquinas pueden ser usadas o para fomentar una actitud totalmente dominadora para con la naturaleza o para promover la variedad natural y las relaciones sociales no-jerárquicas. Aunque lo que es «grande» en técnica pueda ser muy feo, lo que es «pequeño» no es necesariamente bonito. Grandes despotismos se han basado en una tecnología neolítica por su escala y su forma. La crítica de la «sociedad industrial» y del «hombre tecnológico» que estalló en los '70, es testimonio del desencanto popular con el desarrollo tecnológico en aumento y la libertad que éste había de propiciar, una libertad fundada en la plenitud material y la ausencia de un trabajo degradante.

Quizás no tan obviamente, las mismas ambigüedades también entorpecen nuestras actitudes para con la razón y la ciencia. Para los pensadores iluministas de hace dos siglos, la razón y la ciencia (encarnadas en las matemáticas y la física newtoniana) conllevaban la esperanza de una mente humana liberada de la superstición y de una naturaleza libre de la metafísica escolástica. El famoso exhorto de Voltaire en contra de la Iglesia, «*¡Ecrasez l'infame!*», fue prueba del crédito que el Iluminismo depositaba en el triunfo de la mente humana, además de ser un ataque contra el dogmatismo clerical; el panegírico de Alexander Pope en favor de Newton era tanto una prueba de una nueva fe en la claridad intelectual de la ciencia como un tributo al genio del propio Newton.

Estos tres grandes senderos o «instrumentos» para lograr la libertad humana —razón, ciencia, técnica— que tan sólidos parecían apenas una generación atrás, ya no gozan de su alto *status*. Desde mediados del siglo XX, hemos visto a la razón convertirse en racionalismo, una fría lógica para la manipulación sofisticada de seres humanos y naturaleza; a la ciencia, la hemos visto transformarse en cientificismo, una ideología para ver al mundo como un cuerpo éticamente neutral y esencialmente mecánico, susceptible también de manipulación; y a la técnica, la hemos visto volverse tecnología moderna, un armamento de poderosos implementos que afirman la autoridad de una elite entrenada técnicamente y mayormente burocrática.

La ambigüedad generada por este proceso, bifronte cual Jano, de la razón, la ciencia, y la técnica, produce la sensación de que esta trinidad no tiene sentido en sí a menos que los tres elementos sean reevaluados y reestructurados, de suerte tal que sea rescatado el aspecto liberatorio y que sea revelado el aspecto opresivo de cada uno de ellos. La necesidad de rescatar a la razón como un logos universal con valor ético, no entra en conflicto con su empleo como una lógica para tratar con dicho universo. Le necesidad de rescatar a la ciencia como una interpretación sistemática de ese logos no entra en conflicto con un reconocimiento de la necesidad de técnicas analíticas y evidencia empírica. Por último, la necesidad de rescatar a la técnica como un intermediario entre humano y naturaleza —incluyendo la naturaleza humana— no entra en conflicto con el propio derecho de la humanidad a intervenir en el mundo natural. Todos estos senderos aparentemente contradictorios y ambiguos para alcanzar la libertad, son esenciales para nuestra definición de la libertad. Nuestra habilidad para resolver estas ambigüedades depende de cómo definamos a la razón, la ciencia, y la técnica, así como de la forma en que las usemos.

En definitiva, las paradojas que encontramos al definirlas no pueden ser resueltas con una fórmula mística que evapore los problemas planteados por ellas mismas. La resolución depende de un supremo acto de conciencia humana. Necesitamos superar el mal que se esconde en cada bien, redimir la ganancia que le es inherente a toda pérdida, ya se trate de la socialidad latente en la solidaridad del parentesco, la racionalidad en la inocencia primitiva, los ideales en el conflicto social, la voluntareidad en el patriarcado, la personalidad en el individualismo, el sentido de humanidad en la comunidad tribal, la sensibilidad ecológica en la idolatría de la naturaleza, o la técnica en la hechicería. Redimir estos factores sin desprenderse del todo de ciertos rasgos del contexto que les dieron viabilidad —solidaridad, inocencia, tradición, comunidad, y naturaleza— requerir de toda nuestra sapiencia y toda nuestra destreza. Tampoco puede redimírselos en el actual orden social. Antes que nada, precisamos un nuevo tipo de imaginación —un nuevo sentido de fantasía social— para transformar a estos a menudo opresivos contextos arcaicos en contextos emancipatorios.[1]

Al indagar en las ambigüedades de la libertad, comenzaré con la razón, pues la razón siempre fue la marca secular de todo logro específicamente humano. Presuntamente, es en virtud de nuestra racionalidad que somos únicos en el «mudo» mundo a nuestro alrededor y que podemos alcanzar nuestro «dominio» sobre él. El generoso apego del Iluminismo a la razón —una amplia fe en la empresa humana como el fruto del pensamiento y la educación— nunca desapareció del todo ni siquiera en sus críticos más severos. El ataque de William Blake al «entrometido intelecto» es un brillante *tour de force* intelectual, como lo fuera el de Rousseau una generación antes. Mis propios argumentos en defensa de la razón no se proponen ser *ad hominem*; como un íncubo burlón, el «pensamiento lineal» mora dentro de las más místicas experiencias y las más inspiradas formas de «iluminación».

Toda crítica seria de la razón se ha centrado en su instrumentalización histórica bajo la forma de técnica, su despliegue como un instrumento o un mecanismo formal para la clasificación, el análisis, y la manipulación. En este sentido, la razón formal nunca ha estado realmente ausente de la empresa humana. Para cualquiera que tenga siquiera una familiaridad elemental con el mundo tribal, la razón era simplemente una presencia sometida a una sensibilidad más extensa llamada subjetividad. Pero la subjetividad no es congruente con la conciencia; se dirige a un nivel más profundo y más amplio de interacción con el mundo.

Las críticas de la «irracionalidad» no esclarecen estas distinciones al limitar toda otra experiencia subjetiva que no sea el «pensa-

1 Antes de que estas observaciones a favor de la conciencia les parezcan un poco idealistas a los acólitos del «socialismo científico», es de hacer notar que Marx también basó sus esperanzas de una nueva sociedad en la conciencia, o sea, en la conciencia de clase. Hablar de conciencia de clase como el resultado de factores materiales o económicos no altera las cosas; el colapso ecológico, la destrucción de la comunidad humana, y la amenaza de extinción nuclear no son menos desafíos materiales que el colapso económico, la alienación, y el imperialismo. Lo que le falta al «socialismo científico», sin embargo, es la orientación ética y la sensibilidad ecológica que pudieran acabar con su crudo cientificismo, un cientificismo que reduce el «principio de la esperanza» a mero egotismo y auto-satisfacción.

miento lineal» al dominio de lo «irracional» o «anti-racional». Fantasía, arte, imaginación, iluminación, intuición, e inspiración: todas son realidades por derecho propio que bien pueden involucrar respuestas corporales a niveles que les han sido prohibidos a la sensibilidad humana por los cánones formales de pensamiento. Esta ceguera no es apenas el producto de la educación formal; es el resultado de todo un entrenamiento, que comienza en la infancia y sigue durante toda la vida. Polarizar un área de la sensibilidad en contra de otra bien puede ser prueba de una «irracionalidad» represiva, enmascarada por la razón, así como el «pensamiento lineal» aparece en la literatura mística bajo la máscara de la «irracionalidad». Freud, en su ineptitud para tratar estas cuestiones desde su bastión victoriano, es quizás el ejemplo más obvio de una larga serie de auto-proclamados inquisidores cuyas rígidas nociones de la subjetividad revelan un desprecio por la sensibilidad en sí. Hace mucho que el asunto ha dejado de ser inimportante. Si los Freud del siglo XIX amenazaron con destruir nuestros sueños, los Kahn, Toffler, y demás «racionalistas» amenazan con destruir nuestros futuros.

Las críticas más incisivas a la razón —pienso particularmente en la *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno, y en el *Eclipse de la Razón*, de Horkheimer— bien pueden haber zozobrado por su incapacidad para mantener estas distinciones claras. Ambos pensadores reconocieron tácitamente una ambigüedad crucial en la razón, y no se equivocaron al interpretar los problemas que ésta acarreaba. Hablar de la razón, hoy, es referirse a un proceso que tiene dos orientaciones completamente distintas. Una orientación implica altos ideales, valores vinculantes, y objetivos excelsos para la humanidad en su totalidad, que derivan de cánones supraindividuales sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre la virtud y el mal. La razón, en este sentido, no es un asunto de opinión o gusto personal. Parece serle inherente a una realidad objetiva, a una creencia en un universo racional que es independiente de nuestras necesidades e inclinaciones como individuos. Este tipo de razón —que Horkheimer llamó «razón objetiva»— expresa el *logos* del mundo y retiene su integridad y validez más allá del plano humano.

Por contraste, lo que comunmente consideramos razón —o más propiamente, «lo razonable»— es una mentalidad estrictamente funcional guiada por modelos operacionales de consistencia lógica y éxito pragmático. La razón, en este sentido, es meramente una técnica para proponer nuestras opiniones e intereses personales, un instrumento para lograr eficientemente nuestras metas individuales, no para definirlas a la luz de la ética y el bien social. Esta razón instrumental —o, para usar los términos de Horkheimer, «razón subjetiva» (a mi modesto entender, un concepto poco feliz)— es validada exclusivamente por su efectividad en la satisfacción del ego. No apela a valores, ideales, y metas. Llevada del terreno individual al terreno social, la razón instrumental «sirve a cualquier propósito particular, bueno o malo», observa Horkheimer. «Es la herramienta de todas las acciones de la sociedad, pero no debe tratar de fijar los modelos de vida social e individual», que son establecidos o descartados por las meras preferencias de la sociedad y el individuo. En resumen, la razón instrumental no le rinde tributo a la mente especuladora, sino tan sólo a la técnica pragmática.

Si la razón se enfrenta ahora con una crisis que desafía su credibilidad y su validez, este desafío ya no proviene de la irracionalidad y el misticismo de los que el Iluminismo intentaba defenderla. Ese campo de batalla ha sido disuelto por la Historia. Las contradicciones que perturban a la razón tienen origen en la reducción histórica de razón objetiva a razón instrumental. Si desconfiamos hoy de la razón, es porque la razón les ha permitido a nuestros poderes técnicos alterar el mundo drásticamente sin proveernos las metas y los valores que le dan dirección y sentido a estos poderes. Como el Capitán Ahabá en la *Moby Dick* de Melville, podemos clamar desesperadamente: «¡Todos mis medios son sensatos; y mis motivos y objetos, insanos!»

Para los críticos de la razón instrumental más astutos, esta devolución de la razón objetiva a una lógica de la manipulación es considerada como una dialéctica de la racionalidad en sí, una inversión de fines en medios. De acuerdo con estas críticas, los altos ideales formulados por la razón objetiva que, se suponía, habían de sofisticar a la racionalidad como una técnica, se han traicionado a sí mismos a favor del instrumentalismo que teóricamente iba a estar a su servicio. Así, las metas éticas de el «bien», vistas existencialmente como libertad social y autonomía individual, tienen presuntamente presuposiciones propias. La libertad no sólo comprende la estructura social de la libertad, se nos dice, sino también una suficiencia de medios de vida para ejercitarla. La autonomía individual, a su vez, no sólo comprende la oportunidad para la auto-expresión, sino también la auto-disciplina necesaria para contener las exigencias del ego. La libertad y la autonomía individual, según esta teoría, se cobran un precio histórico: el desarrollo histórico de la razón instrumental en pro de cumplir los propósitos de la razón objetiva. Acordemente, para lograr estos propósitos, la humanidad debe alcanzar el suficiente control sobre la naturaleza (tanto externa como interna) como

para transmutar un ideal en una realidad material y psicológica. La pre-condición para la libertad es la dominación: específicamente, la dominación del mundo externo natural a manos del hombre; y la pre-condición para la autonomía personal es también la dominación: la dominación de la naturaleza interna psíquica a manos de un aparato racional de represión.

Esta crítica de la razón instrumental y la crisis de la razón se enturbia aun más cuando se nos pide tener presente que la libertad y la autonomía individual presuponen no sólo el control racional de la naturaleza, sino también la reducción de la humanidad a un eficiente medio de producción. La sociedad de clases y el Estado siempre han sido validados —incluso en ciertas teorías radicales— por el papel que juegan en racionalizar el trabajo hasta un punto en el que la producción material puede ser puesta al fin al servicio de la liberación. El empeño de la sociedad de clases en liberar a la humanidad de la dominación de la naturaleza y el mito está inseparablemente ligado al empeño de la humanidad en liberarse a sí misma de la dominación de la sociedad de clases y la razón instrumental. En realidad, la instrumentalización de la naturaleza como materia prima está absolutamente emparentada con la instrumentalización de los seres humanos como medio de producción. La devolución de la razón desde un rasgo inherente a la realidad a una técnica eficiente de control propicia la disolución de la razón objetiva en sí. La fuente misma de la razón objetiva, la realidad objetiva, es degradada a los meros materiales sobre los cuales la razón instrumental ejercita sus poderes. La ciencia vuelve al cosmos un escenario para la colonización técnica y el control. Al objetivar a la humanidad y la naturaleza, la razón instrumental pasa a ser el objeto de su propio triunfo sobre una realidad que alguna vez tuvo significado. No es sólo que los medios se vuelven fines, sino que los fines mismos son reducidos a máquinas. Dominación y libertad se vuelven conceptos intercambiables en un proyecto común de subyugación de la naturaleza y la humanidad, cada una de las cuales es usada como excusa para validar el control de la una sobre la otra. El razonamiento implicado es circular. La máquina no sólo ha partido sin el conductor, sino que además el conductor se ha vuelto parte de la máquina.

Toda la crítica de la razón, al menos como la he elaborado, está en realidad plagada de prejuicios a los que, sin saberlo, transmuta en una dialéctica de la racionalidad. De hecho, la *Dialéctica del Iluminismo* no es en absoluto una dialéctica, no por lo menos en su intento de explicar la negación de la razón por medio de su propio auto-desarrollo. Toda la obra sugiere la existencia de un conjunto de prejuicios victorianos —muchos de ellos específicamente marxistas y freudianos— que identifican al «progreso» con el control creciente de la naturaleza externa e interna. La imagen de una humanidad que ha alcanzado el grado de productividad y administración que le permite ser libre, está estrictamente moldeado en un «paradigma» industrial de dominio y disciplina. Pero mirando hacia atrás desde nuestra época, la crítica se diluye en la desesperación. Lejos de liberarse de una historia natural aparentemente brutal, la humanidad se ha sumergido en un ubicuo sistema de dominación que no tiene paralelo en la naturaleza. La Historia no ha recuperado su promesa de libertad y autonomía en ninguna parte. Por el contrario, casi parece que debe comenzar de nuevo, no como una brecha entre la humanidad y su matriz natural, sino más bien como una elaboración da lazos ecológicos llevada a cabo por un instrumentalismo que se mantiene al servicio de la razón objetiva.

He aquí el centro del problema: el velo victoriano (al que Marx y Freud le concedían una dimensión radical) que oscurece la función de la ecología como una fuente de valores e ideales. Si la razón objetiva se ha disuelto en instrumentalismo, debemos recuperar la dimensión racional de la realidad que siempre validó a la razón misma como una interpretación del mundo. Mientras el mundo sea concebido científicamente, la preponderancia del instrumentalismo permanece ideológicamente segura. Como una metodología «libre de valor», al parecer éticamente «neutral», la ciencia no sólo fomenta el instrumentalismo, sino que también hace de la razón instrumental una ideología cuyas pretensiones de comprender la realidad son tan universales como las de la ciencia misma. La ecología social abre una brecha en estas pretensiones que potencialmente, al menos, puede rescatar a la función de la razón objetiva para que una vez más defina nuestros objetivos y valores.

Ni Horkheimer ni Adorno estaban preparados para invocar las pretensiones de la naturaleza en contra de las fallas de la sociedad. Como los victorianos de un siglo atrás, su actitud hacia la naturaleza era ambigua. La historia de la «civilización», a su entender, nunca había dejado de ser una lucha de la libertad y la razón para trascender al mito inconsciente y a la ciega ley natural. En el mundo post-revolucionario de los '20 y los '30, el mito había aparecido atávicamente en el llamado fascista a «la sangre y el suelo», el «naturalismo» del moderno Estado despótico. La «razón objetiva», enclavada en un mundo natural con leyes, había aparecido atávicamente también en el llamado stalinista a la dialéctica de la naturlaeza. En ambos casos, la naturaleza había servido como vehículo ideológico para la regre-

sión: el uno para colocar a la humanidad bajo la tiranía de la raza y la irracionalidad; el otro para colocar al libre juego y la espontaneidad de una sociedad emancipada bajo la tiranía de leyes naturales «inexorables». No es que el anti-naturalismo latente del marxismo no haya proyectado una sombra negra sobre el papel de la naturaleza en la emancipación de la humanidad. La isla homérica de los lotófagos es una negación de la memoria, la Historia, la cultura, y el «progreso», que permanentemente subyace al énfasis que Europa pone en la actividad humana bajo la forma de una imagen de un pacífico mundo de sueños. Pero aún cuando su marxismo decaía, Horkheimer y Adorno revelaron un enorme desprecio por la retorcida historia que el fascismo y el stalinismo le habían conferido a la iniciativa humana.

La actual crisis ecológica, sin embargo, nos recuerda que las pretensiones de la razón instrumental son fracasos en sus propios términos. El instrumentalismo, especialmente en su forma científica, no sólo ha fallado en sostenerse ante su pretensión histórica de emancipar a la humanidad, sino que incluso ha fallado en aproximarse a su pretensión más tradicional de iluminar a la mente. La ciencia ha perdido todo contacto con la cultura de su tiempo. Peor aún, su afán de innovación amenaza con destruir al planeta. Mucho más que cualquier veredicto moral o ideológico, estos fracasos son rasgos tangibles de la vida cotidiana. Se ven verificados por el aire y por el agua impura, los índices crecientes de cáncer, los accidentes automovilísticos, y los desperdicios químicos que plagan al mundo de una «civilización» científica. Al reducir la ética a poco más que asuntos de gusto y de opinión, el instrumentalismo ha disuelto toda contensión moral y ética de la catástrofe que parece sobrevenir. Los juicios ya no se formulan más en términos de sus méritos intrínsecos; son meros asuntos de consenso público que fluctúan según los cambiantes intereses y necesidades. Habiendo desprovisto al mundo de su objetividad ética y habiendo reducido la realidad a un inventario de objetos industriales, el instrumentalismo amenaza con impedir que formulemos una postura crítica hacia su propio rol en lo referente a los problemas que él mismo creó. Si Odín pagó la sabiduría con la pérdida de un ojo, nosotros hemos pagado nuestros poderes de control con la pérdida de ambos.

Pero no podemos ya desentendernos de la razón instrumental, así como no podemos desentendernos de la técnica. Ambos resultan indispensables para las nociones amplias de libertad; en realidad, su papel emancipatorio precede por mucho al surgimiento del capitalismo, con sus imágenes de una naturaleza «tacaña» y unas necesidades «ilimitadas». La humanidad no vive sólo de ética; de aquí proviene una de las más cruciales ambigüedades de la libertad. Enfrentados a una sociedad y una sensibilidad crecientemente tecnocráticas, ¿con qué derecho podemos hablar de un mundo objetivo que provee las restricciones necesarias para el instrumentalismo? ¿De dónde podemos derivar los valores y metas que someterán el instrumentalismo a una ética objetiva?

Proponer a la naturaleza como la fuente de una ética objetivamente sustentada, tal como lo hago yo, requiere de una calificación cuidadosa. Una naturaleza concebida como la matriz de «la sangre y el suelo», o como el dominio de una ciega ley «dialéctica» que le infunde a la tiranía cualidades de destino inexorable, sería considerado atávico con justicia. Ya no necesitamos una «naturaleza» (o sea, una sociología autoritaria) que proponga un razonamiento ideológico a favor de la arrogancia técnica y los campos de concentración bajo la égida de la «inevitabilidad» o la «ley ciega». Pero la naturaleza no es un tejido homogéneo tramado con un solo hilo. La naturaleza a la que ahora podemos dirigirnos no es ni sangrienta ni ciega; no provee un refugio ideológico para un mito de irracionalidad, de raza, o de un mecanismo que pasa por ser una «ciencia social» (como el marxismo).

La matriz de la que la razón objetiva puede derivar su ética es la naturaleza concebida por una ecología social radical: una naturaleza que es interpretada no-jerárquicamente, en términos de unidad en la diversidad y espontaneidad. La naturaleza es concebida aquí no como una constelación de ecosistemas sino también como una historia natural plena de sentido, una creativa y fecunda naturaleza que propicia una creciente complejidad de formas e inter-relaciones. Y lo que vuelve a esta complejidad tan significativa no es sólo la estabilidad que estimula; la evolución de la naturaleza hacia formas siempre más complejas es incomparablemente importante en cuanto entra en la historia de la subjetividad en sí. La subjetividad se expresa en varias gradaciones, no sólo como el mentalismo de la razón sino también como la inter-actividad, la reactividad, y la creciente actividad intencional de las formas. Por lo tanto, la subjetividad ciertamente no excluye a la razón; en parte, es la historia de la razón, o, más precisamente, de una mentalidad en lenta formación que existe en un plano de realidad mayor que el de la actividad cerebral humana. El término «subjetividad» expresa el hecho de que la sustancia —en cada nivel de su organización y en todas sus formas concretas— funciona activamente para mantener su identidad, equilibrio, fecundidad, y ubicación en una estructura de fenómenos dada.

Normalmente, pensamos en las varias formas de la sustancia como objetos pasivos, como fenómenos «moldeados» o «elegidos» por sus «entornos». Las «fuerzas» externas parecen determinar los «rasgos» que les permiten a las formas materiales (especialmente formas de vida) conservar su integridad y «sobrevivir». La pasión de la ciencia para reducir todos los cambios de estas formas a meros accidentes —la capacidad de estas formas para «mutar» por azar— niega fatalmente el alto grado de auto-organización y de auto-creación inherentes a todos los fenómenos no-humanos. La ciencia se acerca peligrosamente a la metafísica y al misticismo que tan fervorosamente ha resistido, cuando ignora el grado en el cual los fenómenos juegan un papel activo en sus propios procesos evolutivos.

Elijamos o no a la razón como la expresión más compleja de la subjetividad, el surgimiento de la mente en la historia natural de la vida es parte de un panorama mayor de la subjetividad. Desde las respuestas bioquímicas de una planta a su entorno hasta las acciones más conscientes de un científico en el laboratorio, un nexo común de subjetividad primordial le es inherente a la organización misma de la «materia». En este sentido, la mente humana nunca ha estado sola, incluso en el más inorgánico de los entornos. El arte ha expresado este mensaje mejor que la ciencia, especialmente en esas pinturas abstractas despojadas prácticamente de toda otra experiencia sensorial más allá del color y la forma; pues aquí reconocemos la primordial afinidad de la mente con la forma misma La «mente» va más lejos de nuestro mentalismo cerebral, hasta un concepto de subjetividad mucho más amplio, y deja de estar enclaustrada en el cerebro humano; en lugar de eso, parece estar en todo el cuerpo humano y en la historia natural que éste encarna.

Ninguna de las imágenes modernas de la naturaleza ofrece una visión afiatada de una totalidad penetrada —como resultado de su totalidad— por un grado más amplio de subjetividad, que normalmente identificamos con la racionalidad humana. Cada una de ellas ilustra no tanto la necesidad de «resucitar» a la naturaleza como la necesidad de «resucitar» a la subjetividad humana. El error de las obras de Horkheimer y Adorno sobre el tema de la razón proviene de la incapacidad de éstos para integrar la racionalidad con la subjetividad, a fin de situar a la naturaleza en el marco de la sensibilidad. Para hacerlo, ellos tendrían que haber comprendido el mensaje de la ecología social, dominio completamente ajeno a su tradición intelectual. Su adherencia al marxismo se transformó en un obstáculo mayor para lo que de otro modo hubiera sido una crítica soberbiamente comprensiva de la razón instrumental.

¿Pero cómo podríamos nosotros, más familiarizados con las posibilidades de la ecología, evitar la intromisión del instrumentalismo en un abordaje ecológico de la ética? ¿Cómo podemos evitar que el instrumentalismo torne a la naturaleza en un mero objeto de manipulación alegando respetar su subjetividad? No se puede responder satisfactoriamente a ninguna de estas dos preguntas sin recrear nuestras sensibilidades, técnicas, y comunidades ecológicamente. Una vez que ésto haya ocurrido, entonces una comunidad ecológica bien podría recobrar su ubicación en su ecosistema específico, aliándose con su medio ambiente en una forma creativamente reproductiva, que genere una sensibilidad humana simbiótica, una técnica humana que enriquezca la complejidad de la naturaleza, y una racionalidad humana que engrandezca la subjetividad de la naturaleza. La humanidad no daría ni tomaría; en realidad, participaría junto a la naturaleza en la creación de nuevos niveles de diversidad y forma. Nuestra pretensión ética de racionalidad derivaría de la participación de la mente humana en la subjetividad de la naturaleza, una subjetividad que es una función de la forma, la integridad y la complejidad. El uso de la naturaleza como «recursos naturales», uso lingüístico inevitable para la «mente racional» (en la jerga de Jürgen Habermas), sería atenuado, y en realidad eliminado, por una técnica ecológica que no sólo enriquecería el flujo entre la naturaleza y la humanidad, sino que también haría sensible a la humanidad para captar la creatividad de la naturaleza.

Para que estas buenas intenciones no parezcan simplicidades sentimentalistas, tan características de la filosofía de la naturaleza, he de subrayar que una ética ecológica no está estructurada sobre una visión ingenua del mundo natural, ya sea como éste es hoy o como podría ser en un futuro social «pacificado». Un lobo no tiene nada que hacer durmiendo con un cordero. La imagen es trivial y a su modo repelente. La «pacificación» de la naturaleza no consiste en su domesticación. Es mucho lo que se pierde cuando la «salvajumbre» (palabra estúpida si las hay) es eliminada completamente de la naturaleza, de modo tal que ésta deja de ser «carestía, sufrimiento, y necesidad», para usar la absurda idea de una naturaleza que no ha sido «recreada por el poder de la Razón», esbozada por Herbert Marcuse. El lenguaje de Marcuse, aquí, es antropomórfico por su miopía, marxista por su ímpetu, y ridículo por su pretensión de que «la pacificación presupone el dominio de la naturaleza, que es el objeto que se opone al sujeto en desarrollo». Si hay «dos clases de dominio, una represiva y otra liberatoria», también se podría aducir con igual ridiculez que hay dos clases de naturaleza: una «mala» y otra «virtuosa».

No hay «crueldad» en la naturaleza, sólo depredación y mutualismo, en torno a los cuales la historia natural ha desarrollado sus estructuras para sostener la vida y el equilibrio ecológico. No hay «sufrimiento» tampoco, sólo el inevitable dolor físico que conllevan las heridas. Y en la naturaleza, asimismo, no hay «carestía», sólo hay necesidades que deben ser satisfechas para la preservación de la vida. En realidad, la fecundidad material de la naturaleza, previa a la histórica «negación de la naturaleza» (para citar a Marcuse de nuevo), podría haber sorprendido a los hombres primitivos, de haber sido ellos conscientes de que la «carestía» es una categoría social. Creo que ya debería ser claro que la naturaleza no es una ética en sí misma; es la matriz de una ética, la fuente del sentido ético que puede arraigarse en la realidad objetiva. Por lo tanto, la naturaleza —incluso como matriz y fuente de la ética— no tiene que asumir deliciosos atributos humanos, tales como la simpatía, la virtud, la bondad y la ternura; la naturaleza sólo necesita ser fecunda y creadora, una fuente y no un «paradigma».

La función de una filosofía ética no supone una reducción mimética de la ética a su fuente. Más bien, exige un sustrato desde el cual desarrollar creativamente ideales éticos. El hijo no es uno de sus padres, pero ambos están unidos por la continuidad objetiva de la ascendencia genética, la gestación, el nacimiento, y la socialización. Los dos nunca se separan del todo: coexisten. Los dos pueden mantener una relación de cariño o volverse antagonistas, y el niño puede volverse más humano, o posiblemente menos humano, que el padre. En cualquier caso, estamos obligados a entender por qué se desarrolló algo de una manera, no meramente cómo es que eso sucedió, dándole así un significado, una coherencia, y una interpretación ética.

Transmutar «pacificación» en «domesticación» es tratar a la naturaleza como un modelo de conducta ética, antes que aceptarla por lo que realmente es: una fuente de significado que reestablece nuestro sentido de totalidad ecológica, la dialéctica subyacente de la unidad en la diversidad. Es esta falta de totalidad en nuestras relaciones con la naturaleza lo que explica el inacabado cosmos social en el que vivimos. No es sólo que un mundo natural verdaderamente «pacificado» y domesticado modela arrogantemente a la naturaleza sobre la sociedad (racional o no), sino que también fracasa en reconocer que la racionalidad humana es una fase o aspecto de la subjetividad natural. No es casual que la naturaleza «pacificada» de Marcuse sea de hecho una naturaleza «racional». Paul Shepard, en una soberbia refutación de los «pacificadores» de la naturaleza, observa que:

«Cada gene en un organismo individual actúa en el contexto de muchos otros genes. Los cambios genéticos como producto de una domesticación pueden afectar a toda la criatura, su apariencia, comportamiento, y fisiología. El temperamento y la personalidad de los animales domésticos son no sólo más plácidos que los de sus pares salvajes, sino también más fláccidos, o sea, menos definidos. Por supuesto que no hay nada de plácido en un toro enojado o en un perro guardián, pero sus madres eran tratables, y una vez que un organismo ha sido arrancado de su "salvajumbre" puede ser llevado en la dirección que su criador desea. Puede ser recio sin ser salvaje. El estado salvaje implica un eslabón ecológico del cual el animal domesticado ha sido arrancado. Los eslabones ecológicos son unos duros adiestradores. Huir de ellos no es libertad, sino pérdida de dirección. El hombre sustituye a la selección natural por el control de la crianza; los animales son elegidos por rasgos especiales, como la producción de leche o la pasividad, a costa de una aptitud integral y relaciones naturales.»

Hay una importante moral que puede extraerse de estas observaciones y aplicarse no sólo a los animales sino además a los seres humanos. La libertad de todos los organismos es una función de dirección, de «eslabones» con un sentido natural y comunidades con un propósito social. Por cierto, los «eslabones» y las comunidades no son congruentes, pero sí derivativas: la comunidad deriva del «eslabón» natural, así como el ser humano deriva del animal salvaje. Como el ganado, las mascotas, e incluso los cultivos, también nosotros hemos perdido nuestra esencia salvaje en un modo «pacificado» que está completamente manejado y sumamente racionalizado. Como la estructura genética de los animales domesticados, las estructuras psíquicas de los seres humanos domesticados están padeciendo una peligrosa degradación. Más que nunca, debemos recobrar el nexo entre nuestra «primera naturaleza» y nuestra «segunda naturaleza», nuestro mundo natural y nuestro mundo social, nuestro ser biológico y nuestro ser racional. Dentro nuestro, hay memorias ancestrales latentes que sólo una sociedad y una sensibilidad ecológica pueden «resucitar». La historia de la razón humana no ha alcanzado aún su culminación, y mucho menos su fin. Una vez que podamos «resucitar» nuestra subjetividad y restaurarla a la altura de su sensibilidad, entonces esa historia recién habrá comenzado.

En resumen, la racionalidad humana debe ser vista como una forma y un derivado de una «mentalidad» mayor, o subjetividad, que le es inherente a la naturaleza como un todo; específicamente, al largo desarrollo de formas de sustancia cada vez más complejas en el curso

de la historia natural. Debemos aclarar lo que queremos decir con ésto. La historia natural incluye tanto una historia de la mente como una de las estructuras físicas. Esta historia de lo que llamamos «mente» es acumulativamente presente, no sólo en la mente humana sino también en todos nuestros cuerpos, que recapitulan el desarrollo expansivo de las formas de vida a varios niveles neurofísicos de evolución. Lo que trágicamente nos falta hoy —fundamentalmente porque el instrumentalismo tiraniza nuestro aparato corporal— es la habilidad para captar la riqueza de la subjetividad inherente a nosotros mismos y al mundo no-humano a nuestro alrededor. Hasta cierto punto, esta riqueza nos llega a través del arte, la fantasía, el juego, la intuición, la creatividad, la sexualidad, y, temprano en nuestras vidas, a través de esas sensibilidades de la niñez que la adultez y las normas de «madurez» se llevan en los años siguientes.

El panorama de la naturaleza —su organización formal, desde el nivel astral de nuestro universo hasta los ecosistemas menos perceptibles— tiene mensajes propios para emitir. También tiene una voz a la cual Bruno y Kepler en el Renacimiento y un número creciente de científicos hoy en día han tratado de responder. En realidad, desde la época de Pitágoras en adelante, la tradición clásica en filosofía encontró subjetividad en la evolución de la forma como tal, no sólo en la morfología de los seres individuales. Concebido como un proceso activo de crecimiento constante, de complejidad interrelacionada, el «equilibrio de la naturaleza» puede ser visto como algo más que sólo un ensamble formal que la vida presupone para su propia estabilidad y supervivencia. También puede ser visto como un ensamble formal cuya organización muestra diversos niveles de «mentalismo», una subjetividad a la cual sólo podremos responderle si liberamos a nuestra sensorialidad de sus inhibiciones y convenciones instrumentalistas.

Nuestra interpretación de la ciencia no está alejada de nuestra interpretación de la razón. Vista como la aplicación metódica de la razón al mundo concreto, la ciencia ha adquirido la mala fama que el instrumentalismo y la técnica se ganaron en el pasado. Sus exageradas pretensiones de ser una estrategia para la observación, la experimentación, y la generalización de datos en leyes naturales «inexorables», la han expuesto a acusaciones de tener una insensible arrogancia hacia el sentimiento, la ética, y la crisis de la condición humana. Alguna vez considerada como el heraldo de la iluminación en todas las esferas del conocimiento, la ciencia está siendo vista hoy cada vez más como un sistema estrictamente instrumental de

control. Su empleo como medio de manipulación social y su papel en la restricción de la libertad humana se equiparan hoy a su empleo como medio de manipulación natural. Muchos de sus descubrimientos en física, química, y biología son vistos acertadamente con sospechas por sus otrora más fervientes adeptos, tal como lo prueban las controversias sobre la energía nuclear y la recombinación del ADN. Análogamente, la ciencia ya no goza de una reputación como medio de «saber», de *Wissenschaft* (para usar el lenguaje del Iluminismo alemán), sino como un medio de dominación, o lo que Max Scheler llamó posteriormente —y decepcionadamente— *Herrschaftswissen*. La ciencia se ha vuelto, en efecto, una técnica fría, sustentada metafísicamente, que se ha expandido imperialistamente más allá de su limitado dominio como una forma de «saber» para reclamar todo el dominio del conocimiento.

Nos enfrentamos así a la paradoja de que la ciencia, herramienta indispensable para el bienestar humano, ahora es un medio para subvertir su función humanista. La neutralidad ética del físico nuclear, el químico alimentario, y el bacteriólogo que desarrolla patógenos letales con propósitos militares, son claros símbolos de un «enloquecimiento de la ciencia», comparable hasta en el más mínimo y estremecedor detalle con la imagen de un «enloquecimiento de la técnica». Las acaloradas controversias sobre los riesgos del poder nuclear y el ADN recombinable son prueba de que la ciencia está profundamente enredada en debates sobre sus pretensiones no sólo de competencia técnica sino también de madurez moral.

Como la razón y la técnica, la ciencia también tiene una historia y, concebida más allá de su definición instrumentalista, puede ser considerada como esa historia. Lo que llamamos «ciencia griega» era más que nada una filosofía de la naturaleza que le infundía a la razón especulativa la capacidad para comprender el mundo natural. Comprenderla y darle coherencia a la naturaleza era una actividad de la mente contemplativa, no sólo de la técnica experimental. Vistos desde este marco racional, los escritos naturales de Platón y Aristóteles no estaban «equivocados» en sus análisis del mundo natural. Dentro de este amplio *corpus* de la filosofía de la naturaleza, encontramos una percepción y una dimensión que las ciencias ahora están tratando de recuperar.[2]

2 El gran número de escritos sobre estos temas comenzó a aparecer en la primera parte de este siglo, con la declinación del mecanicismo y el surgimiento de la relatividad. Dejando de lado el trabajo de los pioneros del siglo XIX, debemos pensar en la influencia de *Ciencia y mundo moderno* (de Whitehead), la visión sinóptica de *La Idea de la Naturaleza* (de Collingwood), y las discu-

Llamar «complementarias» a las formas de la ciencia clásica, mecanicista, evolutiva, y relativista, puede implicar un error fundamental. Ellas no se suplementan unas con otras ni son «estaciones» del conocimiento humano de la naturaleza. Esta clase de concepción sobre la historia de la ciencia todavía es muy popular y a menudo sumamente presuntuosa en su exaltación de todas las cosas modernas y presuntamente libres de especulación y de «teología». En verdad, estas diferentes formas de ciencia abarcan distintos niveles del desarrollo natural y difieren en su alcance. No son simplemente «paradigmas» distintos, como lo ha dicho Thomas Kuhn, que se reemplazan unos a otros. Aceptar que hay una «ciencia» en sí sobre la que la tradición clásica está «equivocada», sobre la que la tradición moderna está «más» en lo cierto, es aceptar que la naturaleza está cortada de una misma tela y difiere sólo en las formas del diseño. Irónicamente, las tesis de Kuhn han sido atacadas más agudamente no tanto por los críticos que niegan que la historia de la ciencia sea un desplazamiento de un «paradigma» científico a otro, sino más por su tendencia a creer que la lógica de las «revoluciones científicas» está guiada por «técnicas de persuasión» antes que por pruebas, por factores sociales y psicológicos.

Resulta de todo punto equivocado suponer que la tradición clásica, como la medieval, era puramente contemplativa, y que la tradición moderna era abrumadoramente pragmática. La idea de dominación había sido una práctica corriente bajo la forma de dominación humana —de una humanidad concebida por sus gobernantes como un «recurso natural» o un «medio de producción»— desde el origen de la civilización misma. *La Gran Instauración* de Bacon había sido una realidad en funcionamiento por miles de años, no sólo en los intentos de la sociedad clasista por subyugar a la naturaleza con fines de control, sino por subyugar a la humanidad misma. Su templo no era el utópico laboratorio de Bacon, la Casa de Salomón, sino el Estado, con sus burocracias, ejércitos, y líderes. Cometemos una grave injusticia con la auténtica historia del «método científico» cuando olvidamos que antes de que la ciencia estableciera su laboratorio para controlar a la naturaleza, el Estado había establecido sus palacios y barracas para controlar a la humanidad. *La Gran Instauración* extrajo su inspiración de la dominación del hombre por el hombre

siones generadas por *La estructura de las revoluciones científicas* (de Kuhn), los *Problemas de la vida* (de Bertalauffy), *La evolución de la naturaleza humana* (de Herrick), y el especialmente admirable *Fenómeno de la vida* (de Hans Jonas), que acaso recién ahora está empezando a recibir la atención que se merece.

antes de que focalizara sus ideales y funciones en la dominación de la naturaleza.[3]

La diferencia más fundamental entre la filosofía de la naturaleza clásica y la ciencia moderna reside en sus concepciones radicalmente distintas de la causalidad. He ahí la verdadera cuestión ontológica —no la «metodología»— que separa al conocimiento en sí de los meros asuntos técnicos, que clarifica el trascendental problema de la relación entre medios y fines, tan vital para cualquier crítica de la razón instrumental y de una técnica autoritaria. Para Aristóteles, que nunca dejó de ser un agudo observador, un sofisticado generalizador, y un comprometido experimentador (como Arquímedes), la causalidad natural no se agotaba en el movimiento mecánico. La causación involucraba el material mismo, la forma potencial, el agente formativo, y la forma más avanzada hacia la cual el fenómeno podría desarrollarse. Su concepción de la causalidad, en efecto, era

3 En este punto, Horkheimer y Adorno (y en general la Escuela de Frankfurt) nos confunden al imputarle la dominación al surgimiento de la razón. El modo en que Horkheimer desarrolla su argumento es muy instructivo y revela la diferencia básica entre sus teorías y las mías. «Si hubiera que hablar de alguna enfermedad que afecta a la razón», escribió, «dicha enfermedad no debería ser entendida como algo que atacó a la razón en algún momento histórico, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización. La enfermedad de la razón es que ella nació del impulso del hombre por dominar a la naturaleza, y la "recuperación" depende de una penetración en la esencia de la enfermedad original, no de una cura de los últimos síntomas. La verdadera crítica de la razón necesariamente descubrirá los más profundos niveles de la civilización y explorará su más temprana historia. Desde el momento en que la razón se volvió el instrumento para la dominación de la naturaleza humana y la extra-humana por el hombre —o sea, desde su mismo comienzo— ha visto frustrada su intención de descubrir la verdad. Esto se debe al hecho de que la razón hizo de la naturaleza un mero objeto, y falló en descubrir su propia impronta en tal objetivización. Se podría decir que la locura colectiva que se extiende hoy en día, desde los campos de concentración hasta la aparentemente inofensiva cultura de masas, ya estaba presente germinalmente en la objetivización primitiva, en la primera vez que el hombre vio al mundo como un botín.» Ver Max Horkheimer, *El eclipse de la razón* (New York, Oxford University Press, 1947), pág. 176. Si nuestra discusión de la sociedad orgánica es correcta, entonces ésto es un libelo en contra del animismo y la depredación. Pero más significativamente, esta imagen cuasi-marxista del proyecto humano de conquistar a la naturaleza comienza por el lugar incorrecto; el primer objeto de la dominación no era la naturaleza, sino la humanidad misma, especialmente de los jóvenes y las mujeres. En realidad, incluso después del surgimiento de la jerarquía, la objetivización de los fenómenos a manos de la razón estaba principalmente centrada en la dominación del «hombre por el hombre», mucho antes de que la «idolatría de la naturaleza» sucumbiera ante la filosofía y la ciencia secular. Marcuse no resuelve de ningún modo el error de sus colegas al sugerir una «Nueva Ciencia» que será estructurada en torno a un «dominio» que es «liberador» en vez de «represor», o a una naturaleza que «siempre seguirá siendo el objeto opuesto (¡!) al sujeto en desarrollo».

enteléquica. Se suponía que un fenómeno era «lanzado» para realizar su plena potencialidad en pro de lograr la forma más alta específica de él, para desarrollarse intrínseca y extrínsecamente hacia la autorealización formal de sus potencialidades.

Por lo tanto, la causación, para Aristóteles, no es sólo movimiento que involucra cambio de lugar, como lo que se da cuando una bola de billar le pega a otra. Mientras que esto último es mecánico, la causación es desarrollativa. Debería ser vista más como un proceso graduado, un proceso de auto-realización, que como una serie de desplazamientos físicos. Análogamente, la materia, que siempre posee grados variables de forma, tiene una potencialidad latente. De aquí que actúe en la noción aristotélica de la causación como una «causa material». La forma que está latente en la materia y puja por su plena actualización es la «causa formal».

Las fuerzas intrínsecas y extrínsecas que moldean al desarrollo —aquí, Aristóteles se refiere a agentes externos— son la «causa eficiente». Y finalmente, la forma que todos estos aspectos de la causalidad tienden a actualizar representa la «causa final».

La causalidad aristotélica, en efecto, no sólo tiene un desarrollo sino también una dirección y un propósito. Ha sido llamada «teleológica» debido a que la forma final está latente en el comienzo del desarrollo. El término, sin embargo, da la idea de un fin inexorable y predeterminado. En *Sobre la interpretación*, Aristóteles se apura a señalar que:

«... no se puede decir que toda existencia y no-existencia es el producto de la necesidad. Pues hay una diferencia entre decir que todo lo que es, cuando es, debe ser necesidades, y simplemente decir que todo lo que es debe ser necesidades, y análogamente en el caso de lo que no es. Esto sirve también para el caso de dos proposiciones contradictorias. Todo debe o ser o no ser, ya sea en el presente o en el futuro, pero no siempre es posible distinguir y afirmar definitivamente cuál de estas alternativas necesariamente debe darse.»

Lo que caracteriza a la dimensión teleológica de la causalidad aristotélica, es que posee un significado, no una predeterminación; la causalidad está orientada hacia el logro de la totalidad, la plenitud de todas las potencialidades formales latentes en la sustancia a diferentes niveles de su desarrollo. Este significado está penetrado por la ética: «puesto que en todas las cosas, como afirmamos, la naturaleza siempre procura "lo mejor"». Aquí, la palabra procura cobra fuerza, ya que rara vez Aristóteles le atribuye pensamiento a la

naturaleza; más bien, la naturaleza es un *oikos* organizado, un buen hogar, y «como todo buen dueño de casa, no acostumbra tirar algo susceptible de utilidad». No es necesario abundar en lo mucho que esta brillante concepción aristotélica ha sido confirmada por la ecología y la paleontología.

Dentro del marco de la causalidad aristotélica, el concepto de dialéctica de Hegel (vocablo abusado en nuestros días) es prácticamente congruente con la orientación causal de Aristóteles. Como el griego, la sola meta de Hegel es comprender la noción de totalidad, no una «síntesis» engañosa que surja de la transformación de una tesis en su antítesis. Tal fórmula metodológica no sólo le quita a la dialéctica todo su contenido orgánico, sino que la reduce a un método antes que a una causalidad ontológica. Como lo observa Hegel:

«... como todo lo que está implícito alcanza existencia, ciertamente atraviesa un cambio, y sin embargo sigue siendo exactamente lo mismo, puesto que domina todo el proceso. La planta, por ejemplo, no se pierde a sí misma en un mero cambio indefinido. Desde el germen, surge mucho que al principio ni siquiera podía verse; pero el todo, que habrá de ser traído, si no desarrollado, aún está oculto y contenido idealmente dentro del germen. El principio de proyección hacia la existencia es que el germen no puede permanecer meramente implícito, sin que esté impulsado hacia el desarrollo, dado que presenta la contradicción de ser implícito y, sin embargo, no desear ser así. Pero esta transformación tiene un fin; cuando su consecución se da plenamente, surge el fruto o el producto del germen, lo cual implica un regreso a la condición primera.»

La mente lleva este movimiento hacia adelante, para Hegel, y antes que regresar a su forma germinal, avanza hacia la plena realización de una «llegada a sí misma».[4]

Lo crucial en Hegel y Aristóteles es su idea común de una «causa final», su apego a la totalidad y al significado de los fenómenos. Más que cualquier otro aspecto de las ideas aristotélicas, ésta había de transformarse en un verdadero campo de batalla entre la ciencia y la teología escolástica; en realidad, a tal grado que el meca-

4 Para el lector que conoce la filosofía aristotélica, no se puede dejar de anotar lo mucho que Hegel ha sido influenciado por el pensador griego. El párrafo contiene las nociones aristotélicas de sustancia (*ousía*), privación, causación, y teleología, que, para Aristóteles, se trata simplemente de una doctrina que enseña que cada cosa es en sí misma en su propio fin y debe ser estudiada desde una comprensión de su propia forma.

nismo se volvió el «paradigma» de las ciencias del Renacimiento y el Iluminismo, la noción de la «causa final» se volvió el afilador con el cual la ciencia afilaba su escalpelo de «objetividad», «desinterés» científico, y el rechazo total de valores en el órgano científico. El escolasticismo medieval había cristianizado tanto a la filosofía de la naturaleza aristotélica, que los mecanicistas del Renacimiento la consideraron poco más que un sistema católico; incluso la visión hobbesiana de una «mecánica» social constituía una crítica a la «causa final». Por cierto, este conflicto era inevitable, e incluso fue lo que salvó al pensamiento aristotélico de las garras inquisitoriales. Pero la oposición y la persecución (Bruno y Serveto habían de ser llevados al patíbulo, y Galileo al confinamiento, como principales mártires de la ciencia) condujeron a un exagerado rechazo de todo organicismo; en realidad, a un dualismo cartesiano entre una subjetividad «de alma» exclusivamente relegada al hombre y estrictamente mecánica, y una puramente mecánica y cuantitativa visión de la naturaleza física.

Pero esta batalla no fue ganada sin inumerables bajas. Por liberar a la mente humana de la religión, la humanidad misma cayó cautiva de los poderes de la ciencia. Un nuevo órgano reemplazó al antiguo. El ideal baconiano de la recuperación del dominio sobre la naturaleza no liberó al hombre del «pecado original». La ciencia se unió a la técnica para reforzar el dominio del hombre por el hombre, atando la humanidad al mismo mundo mítico de dominación al que alguna vez se había opuesto ideológicamente. La ciencia misma se había vuelto ahora una teología. Desde el siglo XIX, la humanidad se ha vuelto cada vez más instrumentalizada, objetivizada, y economizada. La racionalización se ha combinado con la ciencia para generar una tecnocracia que ahora amenaza con quitarle a la humanidad y a su medio ambiente natural la subjetividad con la cual el Iluminismo pretendía iluminar al mundo.

Las orientaciones filosóficas que reemplazan un «paradigma» por otro en el curso de «revoluciones» intelectuales, producen un serio quiebre de la continuidad, integración, y totalidad del conocimiento. Perturban la ecología y la historia del conocimiento mismo, tanto en la teoría social como en la teoría científica. Hemos perdido un tremendo caudal de tradiciones al sustituir el proyecto de una ética social, de Aristóteles, por el proyecto de una ciencia social, de Hobbes. El predominio del cristianismo por sobre el mundo europeo, seguido del marxismo, ha acabado con una serie de ideales sociales. En nuestra época, es obligatorio recordar la pérdida de las esperanzas libertarias alentadas por los grupos radicales en las revoluciones

inglesa, americana, y francesa, todas las cuales han sido tapadas por las «revoluciones» leninistas del siglo actual o han sido confinadas (por citar a Trotsky) al «polvo de la Historia». También es obligatorio recordar el caudal de ideas utópicas que Marx reemplazó por el mito de un «socialismo científico». Como lo había hecho el cristianismo previamente, el socialismo ha promovido un fanatismo dogmático que anuló numerosas posibilidades, no sólo para la acción humana sino también para el pensamiento y la imaginación. La ciencia exhibe un igual grado de fanatismo en sus pretensiones intelectuales. Negar a la ciencia equivale a exponerse a acusaciones de metafísico y místico, y a una persecución intelectual que la ciencia padeció a manos de sus inquisidores teológicos.

Hay una fuerte tendencia dentro de los «paradigmas» científicos por considerar a las diversas formas de las «naturalezas» distintas —inorgánicas y orgánicas, fortuitas e intencionadas— como inherentemente antagónicas una a otra, antes que como diferentes en dimensión, como niveles de desarrollo, y como componentes de un todo mayor. Sólo recién hemos comenzado a escapar de un reductivismo mecánico de todos los fenómenos naturales a un «paradigma» basado en la física matemática. Nada podría estar más regido por la metafísica y las nociones místicas que una causalidad reducida casi exclusivamente a un universo basado en una dinámica de fuerzas interactivas y de movimiento generador de ordenamientos atómicos.

Por los tiempos de Laplace, la naturaleza era considerada una aglomeración cinética de «átomos» irreductibles, con los cuales estaba construído el cosmos, tal como un sólido banco victoriano. La concepción de los átomos como los «bloques edificantes» del universo era tomada literalmente, e incluso la divinidad era menos vista como un «creador» o padre del mundo que como un arquitecto. Esta imagen representaba una naturaleza pasiva, moldeada por fuerzas intrínsecas y a menudo fortuitas. La causa eficiente, desplazada de la matriz ética de la causalidad aristotélica, era concebida como la descripción de los fenómenos naturales en interacción dinámica. La imagen de la naturaleza como un «lugar de construcción», que hasta Bloch poseía, dio lugar a su propia jerga. Términos tales como «bloques edificantes», «adobe», y «cemento», que aún son comunes en los trabajos sobre física, reemplazaron a las imágenes de la filosofía clásica de «amor» y «odio», «justicia» e «injusticia», «entelequia» y «kinesis», que implicaban no sólo una naturaleza encantada, o incluso una naturaleza ética, sino también una naturaleza apasionada. Lo que sobrevivió del pasado para «explicar» el misterio newtoniano de la acción a distancia y los problemas de la gravitación, fueron los térmi-

nos «atracción» y «repulsión», que todavía subsisten en el electromagnetismo.

Es difícil explicar lo mucho que esta jerga tecnológica y la imagen que ésta reflejaba sirvieron a los intereses de la dominación en una sociedad de mercado industrial. Puesto que dicha jerga no sólo era filosófica sino más que nada social, así como el lenguaje de la actual teoría de sistemas refleja la corporativización de la vidad diaria, su reducción a un «diagrama de flujo». Concebir a todos los fenómenos como construidos a partir de una «materia» homogénea, inerte, pasiva, y maleable, equivalía a situar a la humanidad dentro de la órbita de todos estos atributos. La carne, no menos que la piedra y el acero, era meramente materia que había sido accidentalmente estructurada en una aglomeración más elaborada del mismo material irreductible. Incluso el pensamiento había perdido su *status*, y era concebido como un fluído que le daba forma a una expresión del cerebro y el sistema nervioso. El trabajo, como mera energía, se consideraba basado no sólo en la economía política sino también en la «economía de la naturaleza». Esto dio lugar a un lazo directo entre la crítica radical de Marx y las estrategias acomodaticias formuladas posteriormente por el darwinismo social. El ideal iluminista de reeducación humana según los cánones de la razón fue interpretado como un entrenamiento según los cánones del rendimiento eficiente.

La ciencia, vista en términos de una historia que constantemente descartaba su pasado por medio de una sucesión de «paradigmas», está sola en el mundo ya que ha marchado a lo largo de esta sucesión aparte de la naturaleza. Habiéndose desprovisto de los antecedentes que alguna vez la vinculaban a los diversos niveles de la historia natural, la ciencia ahora carece de continuidad que la relacione con dichos niveles. Carece de un sentido de límites que confirme lo que es o lo que no es válido en varios modos de conocer la realidad; carece de una actitud para comprender las nuevas formas de realidad que moran en las fronteras de los «datos establecidos». En suma, la ciencia moderna no se ha desarrollado en relación a la naturaleza sino en relación a sus propios «paradigmas». La búsqueda de la «unidad de la ciencia» no debería entenderse como la búsqueda de la unidad de la naturaleza. La primera es una empresa intelectual encarada por científicos, no una empresa que auténticamente involucre al mundo natural.

El redescubrimiento de la naturaleza es más importante en este momento del conocimiento humano que empresas tales como el «reencantamiento del mundo» (frase que tiende a ser mera metáfora si carece de penetración social y de elaboración naturalista). Si la

ciencia ha de resolver el dilema de su racionalización en el mundo social, debe aprender a equilibrar la necesidad de auto-interpretación con las percepciones que le proveen los diferentes niveles del desarrollo natural. La ciencia debe apelar a la naturaleza para su nutrición. Debe ser profundamente consciente de las presuposiciones —los prejuicios— que continuamente penetran sus estructuras epistemológicas. Los debates entre los que sustentan un «paradigma» y los que sustentan otro, deben estar imbuídos de un sentido de la Historia. La ciencia debe hacerse cuestionamientos planteados por la realidad natural, no por un intelectualismo cerrado. Por lo tanto, la ciencia debe sobreponerse a sus ambigüedades reconociendo que es tanto su propia historia como la historia natural. En este sentido, ni Aristóteles ni Galileo estaban equivocados *per se*, por mucho que el último odiara al primero. Ellos observaron diferentes aspectos de realidades que les habían sido impartidas por la naturaleza y por los diferentes niveles del desarrollo natural.

Subyacente a cualquier proyecto de redescubrimiento de la naturaleza, hay un conjunto de cuestiones fundamentales. Si hay alguna unidad de la naturaleza, ¿qué mensaje nos ha de ofrecer? ¿Cuál es su significado esencial? Y si hemos de hablar del sentido de la naturaleza, ¿cómo habremos de desarrollar formas graduadas de causalidad, de suerte tal que una no excluya a la otra? Y si coincidimos en que existe tal significado, ¿cómo habremos de interpretar su dirección, su teleología? ¿Podemos liberar a nuestras estrechas nociones de teleología, para verla como un desarrollo graduado y creativo antes que como una forma determinista de causalidad?

Estos intrigantes, tan cruciales para desarrollar una ética ecológica y una ciencia ecológica, no pueden quedar paralizados en las fórmulas de los ideólogos científicos. Como mínimo, debemos reclamar el derecho a pensar libremente, sobre las ideas y sobre la realidad, sin tener restricciones impuestas por ideólogos que les responden a los errores de otros con errores ajenos. La ciencia, en efecto, debe dejar de ser una Iglesia. Debe eliminar los obstáculos eclesiásticos que la separan del aire libre de la naturaleza y del jardín que nutrió a su desarrollo intelectual.

Las técnicas, las habilidades, y los instrumentos para el metabolismo de la humanidad con la naturaleza, formaron el crisol en que realmente se forjaron las concepciones modernas de razón y ciencia. En la esfera de la producción (en el «dominio de la necesidad» de Marx), las ambigüedades de la libertad surgieron con una claridad despojada de ornamentos. Durante la moderna era industrial, e in-

cluso antes, la razón acabó por convertirse en una mera racionalización, y la ciencia fue transformada de una búsqueda de conocimiento en una mera técnica. De aquí que no debiera sorprendernos el hecho de que la técnica exhiba más fuertemente las ambigüedades de la libertad.

Aunque las sociedades pre-industriales pueden no haber distinguido entre una técnica autoritaria y una no-autoritaria, parecen haber estado más alertas que nosotros de las implicaciones ecológicas de la técnica. Si Stephan Toulmin y June Goodfield están en lo cierto, las comunidades pre-industriales distinguían entre «artes naturales» y «artes artificiales». Las primeras, tales como la labranza y la medicina, eran evidentemente necesarias para la supervivencia humana, y ocupaban un lugar central en la preservación del individuo y la comunidad. Pero no eran «naturales» sólo por razones pragmáticas; su éxito en la satisfacción de las básicas necesidades humanas exigía, para ser alcanzado, mantenerse en ritmo con el «cambio natural».

Toulmin y Goodfield, en efecto, aluden a un cuadro cósmico en el cual la persona comprometida con un «arte natural» estaba situada a fines de «darle a los procesos naturales una dirección favorable», y de utilizar «ciertos poderes naturales» más fuertes que los del individuo, para remediar los desastres que afectaban a la agricultura y a la salud. Análogamente, todos los intentos eran inútiles si no se actuaba en el «momento correcto», en sincronía con los ciclos naturales. El ritual se convirtió en una parte tan fundamental de la producción como los cambios de estaciones, las variaciones climáticas, y la depredación, o, en el caso de la medicina, la aparición periódica de ciertas enfermedades. Sería justo decir que hoy en día pretendemos estas sensibilidades remotas y aparentemente perdidas con una creciente conciencia de que el cultivo de alimentos y la buena salud presuponen la armonía de la vida y las técnicas con los ciclos biológicos que rigen la fertilidad y el bienestar físico.

En contraste, las «artes artificiales jugaban un papel mucho menor en las vidas de los hombres que las artes naturales», observan Toulmin y Goodfield. «Dadas herramientas y armas, y un poco de arcilla, la vida era tolerable sin metal ni vidrio ni perfume, incluso en un invierno inglés». Estas observaciones hacen que la distinción entre «artes naturales» y «artes artificiales» sea puramente pragmática. No debemos ignorar los aspectos esencialmente metafísicos que las distinguen.

Teniendo en cuenta que el artesano «imitaba» a la naturaleza, él o ella habían entrado en una comunión cuasi-mística que autenti-

caba las cualidades naturales de los productos hechos por el hombre. La habilidad estaba imbuída de un don natural, otorgado al artesano por las fuerzas naturales (don que, en alguna medida, tenía que ser devuelto). La «ley de la devolución» refleja una nítida sensibilidad ecológica. Por ende, como Toulmin y Goodfield nos refieren:

«Puede encontrarse un elemento ritual, también, en las artes artificiales del mundo antiguo, donde a primera vista las recetas para producir ciertos productos parecían mucho más directas. Por ejemplo, en las recetas mesopotámicas para la elaboración del vidrio, las instrucciones para los procedimientos técnicos están acompañadas de exhortaciones rituales. Las fórmulas de la Biblioteca de Assurbanipal (siglo VII A.C.), comienzan explicando que el horno para el vidrio debe ser construído en el momento propicio: se debe instalar el altar para los dioses apropiados, y se debe cuidar de mantener la buena voluntad de las divinidades en las operaciones diarias.»

Al establecer los planes para la construcción del horno para vidrio, se le advertía al constructor que dispusiera un incensario de pino como ofrenda a los «dioses embrionales», referencia que, como Toulmin y Goodfield observan:

«... posee una historia. En las primeras fórmulas, que datan del 1600 A.C., hay un párrafo muy confuso en el que algunos especialistas habrían visto pruebas de que en el horno estaban enterrados embriones humanos (posiblemente niños). ¿Cuál puede haber sido la razón de ésto? Hay pocos casos similares contemporáneos, pero quizás podamos leer en esta costumbre, creencias que luego se hicieron explícitas. Pues, si se contrasta la brillantez y cohesión del vidrio nuevo con la suciedad y trivialidad de la ceniza y la arena con que está hecho, el cambio es de lo más llamativo: es como si una aglomeración inerte se hubiera transformado en una unidad viviente. El brillo del oro y del vidrio tenía algo de la chispa vital visible en el ojo humano, así que no era una fantasía el ver, en la producción artificial de estos materiales, la creación de algo superior, si no de algo vivo.»

La producción, en efecto, no sólo implicaba reproducción, como lo ha observado Eliade con respecto a la metalurgia, sino también animación.

La original «magia» del oro, de hecho, puede justificar una interpretación más literal aun del metal de la que hemos dado previamente. Su atracción original es quizás menos una función de su valor monetario y de su rareza que del hecho de que es inmaculable.

Este metal parece oponerles una eternalidad mística al flujo y al cambio que afectan a los objetos más mundanos. La alquimia quizás extrajo su inspiración de estos atributos; mucho antes de que el oro fuera símbolo de riqueza y de poder, bien pudo haber sido una sustancia sagrada, que desafiaba al tiempo. Si tales especulaciones son válidas, la división del trabajo en «artes naturales» y «artes artificiales» está habitada por fantasmas ideológicos: el levantamiento de templos, la fabricación de objetos sagrados, la ornamentación de las divinidades, el arte aplicado a las vestimentas y artefactos sacerdotales. Sólo posteriormente las «artes artificiales» habrán de aplicarse a productos personales que satisfagan los apetitos de la clase gobernante.

Después de que se ha dicho todo sobre el desdén que tenía el mundo clásico por el trabajo, deseo añadir algo. En muchos aspectos, las ideas helénicas y romanas acerca del trabajo muestran un profundo progreso ético por sobre las actitudes pre-alfabetizadas y místicas hacia la técnica. Claude Moss nos recuerda que Ulises construyó su propia balsa, y que Hefaistos, el dios de las artesanías, pasó su vida «al calor de la fragua». El mundo antiguo no despreciaba al trabajo en sí. Los orígenes del ideal griego del tiempo libre no derivan sólo de un desprecio ideológico por el esclavo, sino también de un profundo respeto de la libertad como actividad. Aristóteles observa agudamente que «las *poleis* más ordenadas no harán un ciudadano de un artesano». La ciudadanía «sólo le pertenecerá a aquellos que estén liberados de las ocupaciones manuales, y por ello son aptos para administrar a la *polis*». Como Moss lo dice, «no es la actividad manual del trabajo lo que hace que se desprecie al trabajo, sino los lazos de dependencia que éste crea entre el artesano y la persona que usa el producto que él manufactura». El principio ético de autonomía no es menos significativo que los factores sociales y psicológicos que moldearon la actitud de la *polis*.

Vale la pena citar en más detalle la elaboración que hace Moss de esta concepción griega:

«Construir la propia casa, el propio barco, proteger las prendas de los miembros de la familia de ningún modo es vergonzozo, pero trabajar para otro hombre es degradante. Esto es lo que distingue a una mentalidad antigua de una mentalidad moderna. Para los antiguos, no hay realmente diferencia entre un artesano que vende sus productos y el trabajador que alquila sus servicios. Ambos trabajan para satisfacer las necesidades de otros, no las propias. Dependen de otros para su sustento. Por eso es que ya no son libres. Esto es quizás sobre todo lo que distingue al artesano del campesino: este último está mucho más cerca del ideal de auto-suficiencia (autarkeia), que era la base esencial para la libertad del hombre en el mundo antiguo. No es preciso decir que en la Edad Clásica, tanto en Grecia como en Roma, este ideal hacía mucho que había dado paso a un sistema de comercio organizado. Sin embargo, la mentalidad arcaica persistía, y esto explica no sólo el desprecio por el artesano, sino también el velado desdén por los mercaderes o los ricos empresarios que vivían del trabajo de sus esclavos.»

En contraste, el granjero poseía no sólo la independencia material de un hombre libre, sino también el sentido de seguridad requerido para un espíritu libre. El no era ningún cliente. La mentalidad clásica veía como casos de clientela a situaciones que hoy nos sorprenderían: por ejemplo, la dependencia que los usureros ricos tenían de sus deudores; la de los vendedores, de sus compradores; la de los artesanos, de sus clientes; y la de los artistas, de sus admiradores. Incluso aunque el usurero, el comerciante, y el artesano comenzaran a superar al granjero en lo referido al poder social, la tensión entre lo real y lo ideal, que destruyó a la realidad tradicional, no destruyó al ideal tradicional. De hecho, la agricultura gozaba de una eminencia cultural en el mundo clásico no sólo porque confería auto-suficiencia a quienes la practicaban, sino también porque era vista como una actividad ética, y por lo tanto no sólo una techn. «La vida en los campos fortalecía tanto al alma como al cuerpo», observa Moss:

«El amor por el suelo era un ingrediente esencial del patriotismo. La tierra era justa y les daba sus frutos a los que sabían cómo tratarla, y a los que obedecían a las exhortaciones de los dioses. No importaba a qué prácticas mágicas recurrían en orden a lograr buenas cosechas, dichas prácticas nunca ocupaban el lugar del cuidado diario debido, y la experiencia era la base del conocimiento, que era transmitido de padre a hijo. Pero la ciencia de la agricultura no fue más allá de intentar encontrar mejores formas de organización laboral.»

El cultivo de alimentos como actividad espiritual —en realidad, religiosa— no había cambiado básicamente con el surgimiento de la *polis* y de la ciudad-Estado republicana. Pero había obtenido una dimensión moral que era más acorde al racionalismo del mundo clásico.

La secularización de la técnica acaeció en un contexto que, si bien racional y pragmático, no era estrictamente racionalista y científico. Inicialmente, la religión —y luego la ética— definía la función misma de la tecnología en el marco mismo de la sociedad. El uso de herramientas y máquinas exigía toda una serie de explicaciones no

sólo místicas sino también éticas y ecológicas. ¿Las artes eran auténticamente «naturales» o no? ¿Las manualidades eran verdaderamente «artificiales»? ¿Iban de acuerdo con la estructura, la solidaridad, y la ideología de la comunidad? En un momento posterior, cuando la *polis* y la ciudad-Estado republicana surgieron, también surgieron parámetros para el cambio técnico un poco más sofisticados. ¿Los cambios técnicos alentaban la autonomía personal, tan integral para el ideal helénico de ciudadanía? ¿Alentaban la independencia personal y la virtud republicana? Desde un punto de vista ecológico, ¿condecían con una tierra «justa», que les daba sus frutos a aquellos que sabían cómo tratarla? Aquí, el concepto de una tecnología «apropiada» se formulaba no en términos de logística y dimensiones físicas, sino en términos de una ética ecológica, que visualizaba como «justa», comprensiva, y generosa a una naturaleza activa. La naturaleza recompensaba abundantemente al que cultivaba alimentos (o al artesano), que estaba preparado para funcionar simbióticamente en relación a su poder de fecundidad y sus deseos.

A pesar de la esclavitud en la que recayó el mundo clásico, que había de ser seguida por las formas feudales de servilismo, estas distinciones éticas no desaparecieron. Persistió una cercana relación entre la ética y la técnica a lo largo de la Edad Media, el Renacimiento, y el Iluminismo. La costumbre feudal y la ética protestante dictaminaron un sentido de responsabilidad moral y teológica hacia el trabajo y el cambio técnico, dejando de lado otras limitaciones sociales y doctrinales. Las cofradías medievales no eran solamente asociaciones ocupacionales; regulaban la calidad de los bienes según las normas de justicia bíblica, y no tan sólo las consideraciones económicas. Hasta que los movimientos del siglo XVI volvieron a la nobleza inglesa un mero grupo de empresarios agrícolas, la sociedad señorial a la que ésta presidía, poseía un reconocido carácter patronal. Cuando la nobleza comenzó a traicionar a sus clientes tradicionales, reemplazándolos por ovejas, la dinastía Tudor —desde Enrique hasta Elizabeth— intentó vigorosamente detener este proceso, volviéndose objeto de agudo oprobio por parte del señorío y las clases comerciantes de entonces.

Hacia el siglo XVIII tardío, Inglaterra se había transformado en una brutalizante sociedad industrial. Bentham, como ya quedó dicho, identificaba al «bien» cuantitativamente, antes que en términos de justo o injusto. Adam Smith, de muchos modos más un moralista que un economista, consideró al «bien» en términos del auto-interés gobernado por una vaga regla de justicia. Desde un punto de vista

ético, los desplazados hacendados y las nuevas clases obreras fueron simplemente abandonados a su suerte. Si el emergente sistema factorial atrofió a sus «operarios» humanos —si estropeó sus vidas, fomentando pandemias como la tuberculosis y el cólera—, la nueva clase manufacturadora inglesa no avanzó gran cosa desde el punto de vista ético con respecto a los desastres que produjo, más allá de alguna vaga apelación al «progreso». La élite gobernante británica bien puede haber sido beata, pero a menudo también era hipócrita, como los escritos de uno de sus más grandes teóricos, David Ricardo, lo han revelado. El «progreso» era homologado al egotismo; el ideal clásico de autonomía e independencia, al de «libre competencia». Los industriales ingleses nunca estuvieron imbuídos de un espíritu de «virtud» republicana, ni tampoco los ideólogos de la Revolución Francesa. Ni Adam Smith de un lado del Canal de la Mancha, ni Robespierre del otro, identificaron sus visiones éticas con la existencia de una clase hacendada independiente, cuya capacidad para la ciudadanía era una función de su autonomía. Ambos pensadores estaban ideológicamente orientados hacia vagas nociones de «libertad natural», que encontraban su expresión en la «libertad del gobierno» (Smith), o en una «tiranía de la libertad» (Rousseau), que tomaban la forma de un Estado centralizado.

Fue en América —y quizás sólo allí— que la virtud republicana se aproximó más al ideal clásico. El federalismo propiciaba una sorprendente variedad de instituciones políticas y relaciones económicas. Por cierto, esta rica galaxia de formas incluía la esclavocracia de los Estados sureños, instituciones e ideologías a favor de la ocupación genocida de los territorios indios, y un sistema de servilismo no sólo mantenido a lo largo del período colonial, sino también en la economía de plantación que sobrevino con la expropiación de los territorios mexicanos. Pero la vida política de Nueva Inglaterra estaba organizada en torno a la democracia cara a cara.

Penetrando este mundo relativamente democrático, había una intensa ideología republicana que proveía el contexto ético del desarrollo técnico americano para las generaciones posteriores a la Revolución. Aunque es común señalar a Jefferson como el máximo representante de esta ideología, no debemos dejar de tener en cuenta lo mucho que sus opiniones se aproximaban al ideal clásico y lo profundamente que afectaron al desarrollo técnico americano. En las famosas *Notas sobre el Estado de Virginia*, de 1785, la asociación que Jefferson hace de la virtud republicana con las «artes naturales» de la agricultura y una clase hacendada autónoma, parecen un párrafo del *De Officiis*, de Cicerón:

«Los que trabajan en la tierra son el pueblo elegido de Dios, si es que El tuvo pueblo elegido vez alguna, en cuyos pechos El depositó la virtud genuina. Ese pueblo es el foco en el que El mantiene vivo el fuego sagrado, que de otro modo escaparía de la Tierra. Las corrupciones morales de los labradores son un fenómeno del cual ninguna era ni ninguna nación han provisto ejemplo. La corrupción es la marca impuesta en aquellos que sin mirar al cielo, mirando sólo a su propio suelo e industria, dependen de los caprichos de sus clientes. La dependencia conlleva sometimiento y venalidad, sofoca el germen de la virtud y prepara los instrumentos para los designios de la ambición.»

La preocupación de Jefferson por la independencia de un cuerpo político republicano hace único a este párrafo. Los economistas políticos europeos del siglo XVIII, tales como los fisiócratas, también le habían concedido la primacía a las «artes naturales», pero lo habían hecho más por ser una fuente de riqueza que por ser una fuente de moralidad social. El énfasis de Jefferson en la agricultura es más que nada ético; está sustentado no sólo en las virtudes del labrador como oficio técnico sino en las del granjero como ciudadano independiente.

Jefferson no fue el único en asumir tal postura ética. John Adams emitió opiniones similares, aunque menos fervorosas, allá por 1780, y hasta lo hizo Benjamin Franklin, cuya visión favorable de las «artes artificiales» era la de un artesano republicano sumamente urbanizado: la de un impresor hecho propagandista. Para nuestros propósitos, lo que hace que las opiniones de Jefferson sean únicas es la intensidad con que exalta las virtudes de la naturaleza en sí. La exhortación bíblica del trabajo duro en los campos como una penalidad, es sustituida por una visión ecológica del trabajo virtuoso como una libertad.

Pero pronto nos encontramos con una notable paradoja. Una vez que esta tradición fervorosamente republicana es llevada más allá de una sociedad agrícola, engendra las semillas de su propia anulación. Quizás incluso más llamativamente, esta tradición da pie no sólo a la absorción de las «artes naturales» por las «artes artificiales», sino también a la total mecanización de la vida personal y social. Ni Jefferson ni los populistas agrarios de su poca podrían haber impedido el crecimiento de las manufacturas en el Nuevo Mundo, ni tampoco podían oponerse ideológicamente al aumento de inquietudes no-agrícolas. En realidad, el Presidente Jefferson era muy diferente al Jefferson redactor de la *Declaración de la Independencia*. Una América agraria que requería bienes industriales difícilmente podía retener

su integridad republicana si seguía siendo un mero cliente de la industria europea. De ello se deducía que América tenía que desarrollar su propia industria para mantener su virtud republicana.

Aquí yacen las condiciones para un desarrollo irónico de la relación entre ética y técnica. Para preservar su ética laica, la ideología republicana norteamericana, tenía que aceptar un desarrollo técnico que amenazaba con viciar a sus propias premisas clásicas. Para dejar de ser un cliente de la industria inglesa, los Estados Unidos precisaban una industria propia, con una consecuente racionalización del trabajo y un uso de principios científicos para diseñar sofisticados instrumentos de producción. Jefferson nunca había visto las ciudades industriales inglesas; su «plebe» urbana estaba constituida principalmente por artesanos y pequeños comerciantes. Sin embargo, ya este modesto nivel de desarrollo económico alcanzaba para inquietarlo. El surgimiento de las fábricas ocasionó problemas más angustiantes. Los que visitaban Inglaterra durante la primera mitad del siglo XIX, volvían a sus países con horrendos relatos de la abyección y la miseria de las nuevas clases obreras. Hacia 1830, de Tocqueville les contó a los franceses sobre Manchester, ese «nuevo Hades», con sus «montones de basura, desperdicios de edificios, charcos pútridos ... el ruido de las calderas, el silbido del vapor» y las «vastas estructuras envueltas en humo negro», que «mantienen al aire y a la luz lejos de los ambientes humanos». Una década más tarde, Engels les ofreció a los alemanes un detalle más vívido aún de la capital industrial de Inglaterra, y aún una década después Dickens les describió la situación a sus afortunados compatriotas de las partes sanas del país.

Edificar un gran complejo factorial en los Estados Unidos significaba poco más que desafiar la ética republicana clásica. ¿Cómo podían los empresarios comerciales yanquis, cuyos ancestros habían presuntamente arriesgado sus vidas y fortunas por el ideal republicano, ornamentar un sofisticado sistema industrial con la virtud republicana? El ideal mismo tenía que ser modificado sin abusar. La preocupación por la autonomía del cuerpo político, con su mundo de granjeros libres, tenía que ser transferida a una preocupación por la autonomía de la nación, con su mundo de empresarios libres; este problema había de ser un tema central de la vida social americana más de un siglo después de la muerte de Jefferson. La virtud republicana considerada como un bien humano, tenía que ser despersonalizada, generalizada, y finalmente objetivada en una virtud republicana considerada como un bien institucional. Esta alteración de concepciones era decisiva. Mientras que Jefferson había ubicado a su ética en

la granja familiar, independiente y fuerte en su apego a la independencia, los nuevos empresarios comerciales ubicaban su ética en una comunidad industrial, operada por manos robotizadas. La autonomía de la república, en efecto, se compró a costa de sus republicanos. Esta deshumanización de la ética en una mera estratagema para la ganancia material asumió una forma muy siniestra. Si la República comenzaba ahora a suplantar a sus republicanos, su sentido de la «virtud» persistía: ya no como un ideal sino como una disciplina.

Como ya lo notara John F. Kasson en un excelente estudio sobre la tecnología y los valores republicanos, esta alteración de concepciones dio un paso al frente hacia 1820, cuando un grupo de empresarios de Boston construyó el primer complejo industrial norteamericano en lo que habría de ser llamado Lowell, Massachusetts. Francis Cabott Lowell, quien concibió este complejo textil y póstumamente le dio su nombre, también le confirió una ética, un diseño inicial, y una disciplina. Como lo dice Kasson:

«Los establecimientos factoriales previos habían conservado el sistema inglés de contratación de familias enteras, a veces incluyendo niños en edad escolar. Lowell y sus asociados concibieron la idea de una fuerza residente, que podría conducir a un proletariado. Planearon contratar como principal fuerza de trabajo a las mujeres solteras de los alrededores por unos pocos años. Para una fuerza rotativa, las mujeres eran una elección lógica. Los hombres más aptos difícilmente podrían ser atraídos y dejar así la labranza, y su contratación suscitaría temores de que la nación pudiera perder su carácter agrario. Las mujeres, por otra parte, habían servido tradicionalmente como hiladoras y tejedoras en el hogar, y constituían parte importante de la economía familiar.»

En este caso, la piedad y el pastoralismo formaron un ensamble perfecto con el beneficio y la productividad. Las mujeres tenían que ser dóciles. Educadas en una tradición puritana que pregonaba la auto-disciplina, el trabajo duro, la obediencia, y la salvación, su sentido de la virtud era doméstico, y apenas si requería de vigilancia paterna. Con respecto a esto, los propietarios de Lowell usaron su concepto de los ideales republicanos de una forma insólita: las exigencias de orden y jerarquía propias del sistema factorial fueron introducidas en cada aspecto de la existencia de los empleados.

El primer complejo manufacturador, inaugurado en septiembre de 1823, consistía en seis fábricas «agrupadas en un espacioso cuadrángulo sobre el río, y adornadas con flores y árboles». El verde que rodeaba a Lowell no sólo le confería el apropiado ambiente pastoral a una clásica comunidad republicana, sino que también aislaba a sus empleados de las ciudades, con sus «plebes indomables» y sus insidiosas ideas políticas. Las fábricas, a su vez, estaban...

«... dominadas por un taller central, coronado por una cúpula georgiana. Hechas de ladrillo, con paredes planas, y dinteles de granito por encima de cada ventana, las fábricas presentaban un aspecto limpio, ordenado, y eficiente, que simbolizaba los objetivos de la institución y que sería emulado por muchas penitenciarías, asilos, orfanatos, y reformatorios de la época. Su disposición reflejaba una imagen federalista por su estructura social. La población de Lowell estaba rígidamente dividida en cuatro grupos y su jerarquía estaba inmutablemente preservada por la arquitectura de la ciudad misma.»

Aunque la tecnología textil de Lowell pertenece a los comienzos del sistema industrial, su obsesiva preocupación por la vigilancia y la disciplina estaba tempranamente anticipada para la época. Dicha preocupación revela con enorme claridad las implicancias de la fábrica como una forma única de organización social. Lowell no sólo explotaba a sus trabajadores; buscaba reacondicionarlos totalmente. Su sistema de vigilancia puede parecer extremadamente crudo hoy en día, pero en aquel momento era sumamente efectivo para remodelar la propia perspectiva de la ingenua gente de campo:

«... la factoría como un todo estaba gobernada por el superintendente, y su oficina estaba estratégicamente ubicada entre las barracas y los talleres. Desde este punto, como alguien lo reportara entusiásticamente, su "mente lo regula todo; su carácter lo inspira todo; sus planes, apoyados por los directivos de la compañía, lo controlan todo". Bajo su ojo vigilante, en cada sala de la fábrica, un capataz cargaba con la responsabilidad del trabajo, la conducta, y la administración de los operarios ... Además... existía una autoridad corporizada que actuaba como policía moral entre las chicas de la fábrica, de suerte tal que unas se vigilaban a otras. El ideal, según fuera descrito por alguien que no pertenecía a la corporación, representaba una tiranía de la mayoría que hubiera hecho estremecer a De Tocqueville.»

Teóricamente, al menos, la mera sospecha de conducta inmoral llevaba al ostracismo, hasta que el operario sospechoso, marginado por sus compañeros, era reducido a un paria. Ocasionalmente, esta víctima de la presión social era forzada a abandonar la comunidad.

Sería simplista degradar a Lowell como penitenciaría industrial. Como en el sistema factorial inglés, una de las funciones primarias de tal supervisación de las condiciones de trabajo era regularizar el trabajo, estructurarlo, y gobernar sus ritmos por medio del reloj y la máquina. Pero Lowell fue también un fenómeno exclusivamente norteamericano. Ideológicamente, había sido erigido sobre la base de una ética republicana que relacionaba la técnica al concepto de ciudadanía. En la práctica, sin embargo, demostró dramáticamente cómo es que la ética puede ser desmembrada por la tecnología, y en realidad, absorbida por ésta. Valores surgidos de una larga tradición de racionalidad humana no sólo se deshumanizaron, sino que también se racionalizaron, como instrumentos al servicio de la explotación industrial y además como fuentes de regimentación social.

Lejos de ser una fase en el temprano desarrollo industrial, como Manchester, Lowell estaba —por muchas razones— adelantada a su época. Hacia 1820, cuando en la sociedad norteamericana aún predominaban la agricultura a pequeña escala y el artesanazgo familiar, había surgido una entidad industrial que, en nombre de los ideales republicanos domésticos, industrializaba profundamente cada detalle de la vida personal de una comunidad. Lowell había creado no sólo una sociedad de «artes artificiales» sino también un cosmos de jerarquía y disciplina industrial. Nada se salvó de esta industrialización: vestimentas, alimentos, entretenimientos, materiales de lectura, tiempo libre, sexualidad. Como lo nota Kasson:

«Las cúpulas que coronaban los talleres de Lowell no eran simplemente ornamentales; sus campanas les recordaban insistentemente a los trabajadores que el tiempo era dinero. Los operarios trabajaban seis días a la semana, aproximadamente doce horas por día, y las campanas les indicaban la entrada y salida al trabajo (la tardanza era severamente castigada), los horarios de comidas, y los de cama.»

Si bien Lowell hubo de desvanecerse como comunidad industrial modelo, su legado jamás desaparecería. Semejante mundo regulado no reapareció en Estados Unidos hasta los años '50, si bien lo hizo con las tonalidades pasteles propiciadas por los ingenieros sociales, y sustentado menos por la vigilancia bruta que por las artes sutiles de la psicología industrial. Pero estas nuevas técnicas fueron efectivas justamente a raíz de que Lowell y sus sucesores habían hecho bien su trabajo. La disociación de la ética republicana tradicional y la técnica era completa. Hacia 1950, el sistema y el mercado factorial habían comenzado a invadir los últimos bastiones de la vida privada y habían colonizado a la personalidad misma. Para desempeñar esta tarea no se necesitaban ni veedores ni superintendentes. Reforzadas por la racionalidad como un modo de instrumentalismo y por la ciencia como una disciplina libre de valor, las lowells de nuestra era han dejado de ser un rasgo extrínseco de la mecanización social. Surgieron inmanentemente del sistema factorial como modo de vida y del mercado como modo de asociación humana. La técnica ya no tenía que pretender que poseía un contexto ético; se había vuelto la «chispa vital» de la sociedad misma. Ya no había refugio de este desarrollo masivo, ninguna ciudad o frontera hacia la cual huir, ninguna cabaña a la cual retirarse. La conducción había dejado de ser una forma de administración y literalmente se había vuelto un modo de vida. Irónicamente, la virtud republicana no fue descartada del todo; simplemente, pasó de ser un ideal a una técnica. La autonomía fue reprocesada para indicar competencia; la individualidad, para indicar egotismo; la fortaleza, para indicar indiferencia moral; el ímpetu, para indicar la búsqueda de provecho; y el federalismo, para indicar comercio libre. La ética de la revolución norteamericana fue sencillamente eviscerada, dejando tras de sí una cáscara vacía. Como se dieron las cosas, no fue la asquerosa inmundicia de Manchester lo que imprimió una marca duradera sobre la Era Industrial, sino que los que lo hicieron fueron la sofisticación de la burocracia y la manipulación de los medios masivos.

Lo más temible de las ambigüedades de la libertad —la razón, la ciencia, y la técnica— es que ahora consideramos a su existencia como dada. Se nos ha enseñado a pensar en estas ambigüedades como parte de la condición humana, por lo que ellas meramente coexisten una con otra, en lugar de confrontarse una con otra. Nos estamos volviendo indiferentes a la relación de una con otra en la vida contemporánea y la historia de las ideas, y a la cruda lógica que eventualmente debe imponerse cuando un elemento de estas ambigüedades impera sobre otro. Nuestra neutralidad intelectual hacia la razón y el racionalismo, la ciencia y el cientificismo, y la ética y la técnica, nos crea no sólo una confusión acerca de la noción de paradoja en sí, sino también una «libertad» ilegítima y bastarda.

Los actuales problemas sociales y ecológicos no nos permitirán demorar indefinidamente la formulación de una perspectiva y una práctica. Los elementos individuales de estas ambigüedades de la libertad han adquirido vida propia, más que nada debido a que nuestra mentalidad fomenta la abstención y la indiferencia. La continua sustitución de racionalismo por razón, de cientificismo por ciencia, y

de técnica por ética amenaza con eliminar nuestra percepción de los problemas existentes, por no hablar de nuestra habilidad para resolverlos. Una mirada a la técnica revela que el vehículo anda cada vez más rápido, sin nadie que lo maneje. Análogamente, el compromiso y la perspicacia nunca han sido más necesarios que hoy en día. No me arriesgaré a decir si es o no demasiado tarde. Frente a los imperativos que nos enfrentan, ni el pesimismo ni el optimismo resultan lógicos. Lo que debe comprenderse es que las ambigüedades de la libertad no son problemas irresolubles, que hay modos de resolverlos.

La reconstrucción de la razón como interpretación del mundo debe comenzar con la revisión de las modernas premisas del racionalismo: su apego a la percepción a través de la oposición. Dicho apego opositivo hace que todas las «alteridades» se vuelvan términos antitéticos. El comprender en sí depende de nuestra habilidad para controlar lo que debe ser comprendido, o más radicalmente, para conquistarlo, subyugarlo, eliminarlo, o absorberlo. Como la visión marxista del trabajo, se dice que la razón establece su identidad merced a sus poderes de negatividad y soberanía. Un racionalismo activista como el del idealismo alemán y el del pragmatismo norteamericano es un racionalismo de conquista, no de reconciliación; de depredación intelectual, no de simbiosis intelectual. No es necesario destacar que hay fenómenos en nuestro mundo que deben ser conquistados, más aún, eliminados: por ejemplo, la dominación, la explotación, el gobierno, la crueldad, y la indiferencia al sufrimiento. Pero que la «alteridad» *per se* sea intrínsecamente comprendida en términos opositivos lleva a que la comprensión se vuelva instrumentalista, porque, ocultos en la dialéctica de la negatividad, subyacen los trucos filosóficos para usar al poder como un modo de comprensión.

Así como podemos distinguir entre una técnica libertaria y una técnica autoritaria, también podemos distinguir entre modos de razón libertarios y autoritarios. Esta distinción es no menos decisiva para el pensamiento y su historia que para la tecnología. La forma reproductiva que le queremos impartir a una nueva comunidad ecológica, requiere la mediación de una razón libertaria, una que practique el animismo simbiótico de las primitivas sensibilidades prealfabetizadas sin caer presa de sus mitos y auto-engaños. Aun cuando los animales no hayan sido persuadidos de buscar a los cazadores por los rituales y las ceremonias, haríamos bien en respetar a los animales y vegetales que consumimos, ateniéndonos a una etiqueta formal, quizás incluso a ceremonias, que reconozcan su integridad y subjetividad como seres vivos. Puesto que la naturaleza nos ha dado una ofrenda que obliga a alguna recompensación, siquiera estética.

Tampoco somos los solos partícipes y público de ese ceremonial; la vida nos rodea por todas partes, y, a su modo, da fe por nosotros. Nuestro hábitat, en efecto, no es meramente un lugar en el que vivimos por casualidad; también es una forma de conciencia natural.

La racionalidad simbiótica a la que he llamado libertaria es una presencia ubicua, una sensibilidad, un estado de ánimo, no tan sólo una serie de pensamientos cerebrales. Cosechar la vida y alimentarse de ella inconscientemente es disminuir el sentido de la vida dentro nuestro y la realidad de la vida que nos circunda. La racionalidad libertaria es una redefinición de la «alteridad» no simplemente como un «tú», sino como la forma en la que nos relacionamos con los demás seres. Nuestro acercamiento a todos los particulares que constituyen la naturaleza es tan intrínseco para una racionalidad libertaria como la imagen que nos formamos de ellos en nuestra mente. Por ende, se trata tanto de una práctica como de una perspectiva.

Lo «otro», por cierto, nunca es nosotros, y está tan fuera de nosotros como nosotros lo estamos de él. En la filosofía occidental, especialmente en sus variantes hegelianas, este hecho ha enclaustrado a la «alteridad» en diversas concepciones de la alienación. Dejando de lado a los exgetas de Hegel, cualquier lectura seria de Hegel revela que él jamás estuvo satisfecho con su propia noción del «otro». La alienación concebida como Entusserung no es similar a la alienación concebida como *Selbstentusserung*. La primera, propiciada por Marx, ve a la «alteridad» —específicamente, los productos del trabajo humano— como un modo antagónico de objetivización que se afirma por encima y en contra del trabajador. Marx de ningún modo limita la *Entusserung* al capitalismo; ésta también surge en la relación del hombre con la naturaleza, dado que bajo condiciones naturales hasta el trabajo cooperativo es para Marx «no voluntario, sino natural, no como el poder unido de los trabajadores, sino como una fuerza ajena que existe fuera de ellos ... y que por lo tanto ellos no pueden controlar, sino que por el contrario ésta atraviesa sus diversas fases independientemente del hombre, incluso llegando a gobernar su voluntad y acción». Por lo tanto, *Entusserung*, en el sentido de «extrañamiento», está referida al «enclavamiento» de la humanidad en la naturaleza —otra muestra de las atroces malinterpretaciones de la sociedad «salvaje» que hacía Marx— y sólo puede ser anulada con la conquista de la naturaleza.

En la ontología de Hegel, la alienación como «alteridad» es la *Selbstentusserung*, o «auto-separación» del Espíritu: la concretización de sus potencialidades en auto-conciencia. La auto-separación

no está tan relacionada con el antagonismo como lo está con la totalidad. Aunque no puede negarse el énfasis que Hegel pone sobre la negatividad, él atenúa repetidamente las asperezas de ésta; por ejemplo, con su teoría del «verdadero amor». «En el amor, lo separado permanece», escribió en sus mocedades, «pero como algo unido y ya no como algo separado; la vida (en el sujeto) percibe a la vida (en el objeto)». Este sentido de la separación como una unidad en la diversidad recorre toda la dialéctica hegeliana, tanto como lo hace su abrumador espíritu de antítesis. La concepción hegeliana de la trascendencia (*Aufhebung*) nunca sugiere una noción de franco exterminio. Su negatividad consiste en anular al «otro» para subsumirlo en un movimiento hacia la variada plenitud.

Pero la noción de alienación de Hegel es puramente teórica. Si nos atenemos demasiado a ella, corremos el riesgo de explorar diferentes formas de la razón en términos exclusivamente especulativos. La razón, como ya lo he destacado, tiene su propia historia natural y social, que provee un mejor modo de resolver sus paradojas que una estrategia estrictamente intelectual. También posee una antropología propia, que revela un acercamiento a la «alteridad» más basado en la simbiosis y la conciliación que en la separación y la oposición. La formación de la mente humana es inseparable de la socialización de la mente humana en su nacimiento y en su temprano período de desarrollo. Por muy importante que la biología pueda ser en el moldeado del sistema nervioso, es en definitiva la introducción gradual del recién nacido en la cultura lo que le confiere a la razón su carácter específicamente humano. Debemos apelar a este temprano proceso formativo para encontrar las condiciones germinales de un nuevo, libertario modo de racionalidad, y la sensibilidad que habrá de imbuirlo.

La biología y la socialización, de hecho, se unen precisamente en el punto en el que el cuidado materno es el factor más formativo en la culturización de la niñez. La biología obviamente es importante debido al equipamiento neural de los seres humanos para pensar simbólicamente y para generalizar mucho más que lo que pueden hacerlo los primates. El recién nacido enfrenta un largo período de dependencia biológica, que no sólo le permite tener una mayor flexibilidad mental para la adquisición de conocimientos, sino que también le da tiempo suficiente como para desarrollar fuertes vínculos sociales con sus padres y algún tipo de comunidad rudimentaria. No menos importante es la forma del proceso de socialización mismo, que íntimamente moldea la mentalidad y la sensibilidad del niño.

La razón le llega al niño principalmente a través de la madre. Robert Briffault, en su pionero trabajo sobre los orígenes «matriarcales» de la sociedad, bosqueja acertadamente esta antropología de la razón. El observa que el...

«... factor conocido que establece una profunda distinción entre la constitución del grupo humano más simple y cualquier otro grupo animal (es la) asociación de la madre y su prole, que es la única forma de verdadera solidaridad social entre los animales. En los mamíferos, hay un continuo incremento de la duración de esa asociación, consecuencia de la prolongación del período de dependencia infantil, y está seguida de una concomitante dilatación de la gestación y del progreso en la inteligencia y los instintos sociales.»

Podemos preguntarnos con justicia si la relación materno-infantil es la «única forma de verdadera solidaridad social entre los animales», especialmente en los primates, que poseen un amplio repertorio de relaciones. Pero si Briffault hubiera subrayado que la relación materno-infantil es el paso inicial en el proceso de socialización —cuando se crea la necesidad de asociación— hubiera acertado. El papel que esta relación juega en el moldeo de los procesos del pensamiento y las sensibilidades humanas es nada menos que monumental, especialmente en las culturas matricéntricas.

En muchos aspectos, la «civilización» supone un esfuerzo masivo para desarticular el efecto del cuidado materno sobre el carácter de la prole. La imagen de crecer hacia arriba ha pasado a significar crecer hacia afuera del mundo maternal y doméstico del apoyo, cuidado, y amor mutuo, hacia un mundo cruel y sin sentimientos. Predisponer a la humanidad para la guerra, la explotación, la obediencia, y el dominio, involucra la desarticulación no sólo de la «primera naturaleza» humana, como animal, sino también la de su «segunda naturaleza», como un niño que vive al cuidado de su madre.

Lo que tan fácilmente llamamos «madurez» no suele ser un proceso de crecimiento y socialización éticamente ambicionable. Convertirse en un adulto «autónomo», «perceptivo», «experimentado», y «competente», supone términos que históricamente hablando tienen significados muy confusos. Dichos términos deben ser explicados a la luz de nuestros objetivos sociales, éticos, económicos, y psicológicos. Si el niño se separa de una madre protectora en pos de autonomía e independencia y, ya joven, cae bajo la degradante dependencia de un amo egoísta y caprichoso, el crecimiento ha sido un disfraz cultural y un desastre psicológico.

Ni la autonomía del joven ni su estructura de carácter se benefician con la madurez, de esta forma. El *Oliver Twist* de Dickens no es un estudio del crecimiento de la capacidad de un niño para sobrevivir en el Londres del siglo XIX; más bien, se trata del estudio de una sociedad deshumanizadora, que tiende a destruir toda sensación de simpatía, cuidado, y solidaridad proporcionada por el amor maternal. En contraste, los «primitivos» niños Hopi están en una posición envidiable, ya que encuentran muchas madres que los socorran y muchas relaciones afectivas que los instruyan. Adquieren así un don social mucho mayor que la «independencia», que el capitalismo moderno ha re-definido como «egotismo». En realidad, los niños Hopi adquieren el don de la inter-dependencia, por el cual individuo y comunidad se apoyan uno a otro, sin negar los valores de simpatía, solidaridad, y respeto mutuo, que constituyen la herencia psíquica del niño.

Esta herencia se forma no sólo por medio del cuidado y la alimentación materna, sino por una racionalidad muy específica, que a menudo se oculta detrás del término «amor de madre». Pues no es sólo amor lo que la madre le da al niño, sino también una racionalidad de la «alteridad» en nada coincidente con su arrogante equivalente moderna. Esta temprana racionalidad es simbiótica. La evocación que Fromm hace del «amor de madre» como un espontáneo, incondicional sentimiento de cuidado, libre de retribución por parte del niño, da lugar a algo más que a la total desobjetivización de la persona que ya he señalado. El «amor de madre» también da lugar a una racionalidad de la desobjetivización que es casi universal en carácter, y más aún, una resubjetivización de la experiencia que ve al «otro» dentro de un marco de mutualidad. Lo «otro» se conforma en el componente activo que siempre ha sido en la historia natural y social, no simplemente lo «extraño» y alienado que es en la teoría marxista y lo «muerto» que es en la física clásica.

Deliberadamente, he destacado la palabra simbiótica al referirme a esta racionalidad libertaria. El significado dual de este término ecológico es importante: simbiosis incluye no sólo mutualismo sino también parasitismo. Una racionalidad libertaria no es incondicional en sus observaciones, como el «amor de madre»; en realidad, negar alguna condición para juzgar a la experiencia es ingenuo y miope, pero sus pre-condiciones para la observación difieren de un racionalismo autoritario estructurado en torno al extrañamiento y en definitiva, al mandato y la obediencia. En una racionalidad libertaria, la observación siempre está situada en un contexto ético que define lo «bueno», y está estructurada en torno a una auto-separación (por citar a Hegel) que conduce hacia la totalidad y la plenitud. Una racionalidad libertaria eleva el principio de la unidad en la diversidad, propio de la ecología natural, hasta el grado de razón misma; apela a una lógica de unidad entre el «yo» y el «otro» que reconoce la función estabilizadora e integradora de la diversidad. Diversidad y unidad no se contradicen como antinomias lógicas. Por el contrario, la unidad es la forma de la diversidad, el molde que le da inteligibilidad y sentido, y por lo tanto es un principio unificador no sólo de la ecología, sino de la razón misma.

Una racionalidad libertaria que subraya la unidad de la «alteridad», no es una lógica de la pasividad y el sentimentalismo, tal como Jacob Bachofen, en su libro *Das Mutterrecht* (*El derecho de la madre*), le imputó al amor de madre y al «matriarcado» hace más de un siglo. La simbiosis, como ya he dicho, no niega la existencia de un parasitismo dañino. Una racionalidad libertaria debe reconocer la existencia de un «otro» antagónico y opositivo. Verdaderamente, la habilidad para manipular a la naturaleza y para funcionar activamente en la historia natural y social, es un anhelo, no un mal. Pero la actividad humana debe darse dentro de un contexto ético de virtud, no dentro de un contexto de utilidad y eficiencia. Hay una historia natural y social del mentalismo que valida objetivamente nuestras concepciones del «bien». Nuestra habilidad para generar tales concepciones del vasto reservorio del desarrollo natural deriva de esta historia natural de la subjetividad. La humanidad, como parte de esta historia natural, tiene el derecho intrínseco a participar en ella. Como un exclusivo agente de la conciencia, la humanidad puede alzar la voz de la racionalidad interna de la naturaleza bajo la forma de pensamientos y acciones reflexivas. La razón libertaria busca mitigar conscientemente la destrucción ecológica, tanto en el dominio de la ecología social como la ecología natural.

En realidad, la estructura formal de la razón dialéctica y analítica requeriría una pequeña alteración para adaptarse a la racionalidad libertaria. Lo que sí tendría que cambiar es la abrumadora orientación de los cánones racionales hacia el control, la manipulación, la dominación, y el extrañamiento del racionalismo autoritario. La razón libertaria sostendría una visión contrastante por su orientación hacia la simbiosis ecológica. Pero sin duda, esto puede ser considerado un prejuicio ni más ni menos justificable que el prejuicio del racionalismo autoritario. Mas los prejuicios no salen de la nada. No sólo que siempre existen en cualquier orientación, sino que su efecto sobre el pensamiento es más insidioso cuando su existencia es negada en el nombre de la «objetividad» y de una epistemología «libre de valores».

No es hacia las categorías intelectuales abstractas que debemos apelar en pro de validar nuestras opiniones. Es a la experiencia misma —a la historia natural y social— que debemos apelar para poner a prueba nuestras presuposiciones. No sólo en la naturaleza sino también en el «cuidado maternal», podemos encontrar una «segunda naturaleza», estructurada en torno a la protección, el apoyo, y un mundo desobjetivizado antes que un mundo regido por la dominación y el auto-interés. Es en esta cuna social que se forman los cánones más fundamentales de la razón. La historia de la razón en la historia de la «civilización» no es un relato de la sofisticación de esta racionalidad germinal según tendencias libertarias; es una vasta empresa política y psicológica para extirpar brutalmente esta racionalidad y suplantarla por la «tercera naturaleza» de la autoridad y el dominio. Esa fétida palabra, «modernidad», y su confusión de la atomización personal con la individualidad, bien puede demarcar una era en la cual la base de la razón ha sido finalmente demolida.

Una nueva ciencia que está de acuerdo con la razón libertaria tiene la responsabilidad de redescubrir lo concreto. Irónicamente, los «paradigmas» que luchan con otros «paradigmas», sirven cada vez más a los fines del instrumentalismo, con su inevitable manipulación de mente y sociedad. Por paradójico que pueda parecer, la abstracción de ciencia a metodología (que es principalmente lo que hacen los «paradigmas» científicos), tiende a tornar el proyecto científico en un problema de método, o peor aún, en un problema de estrategias instrumentales. La confusión entre ciencia como conocimiento, o *Wissenschaft*, y como «método científico», nunca ha sido resuelta del todo. Desde la época de Bacon, la homologación de verificación científica con ciencia le ha dado la prioridad a la técnica por sobre la realidad, y ha fomentado la tendencia a reducir nuestra comprensión de la realidad a un asunto de mera metodología. Recuperar la supremacía de lo concreto —con su rico caudal de cualidades, diferencias, y solidez— por encima y más allá de una concepción de la ciencia como método, es darle una cachetada a un intelectualismo arrogante con la dura mano de la realidad. Plagados como estamos hoy de un dualismo neo-kantiano y de un trascendentalismo que le ha dado a la mente «una vida propia», la recuperación de lo concreto es una empresa que no sólo involucra una ventilación intelectual, sino también una desintoxicación intelectual. No importa lo que pensemos de la intelectualizada versión del anarquismo de Paul Feyerband, tenemos que atesorar su trabajo; le ha abierto las ventanas de la ciencia moderna al aire fresco de la realidad.

La «ciencia» debe convertirse en las muchas ciencias que constituyen su historia, desde el animismo hasta la física nuclear; debe responder a las muchas «voces» de la historia natural. Pero dichas voces hablan el lenguaje de los hechos, hechos que constituyen la naturaleza en sus diversos niveles. Son concretos y definidos; en realidad, es su misma diversidad como hechos concretos lo que hace a la organización de la sustancia una trama de formas cada vez más complejas de «auto-organización molecular». Reconocer la especificidad de estos hechos, su exclusividad como formas que enriquecen la empresa del conocimiento, es no reducir la ciencia a un crudo empirismo, que reemplaza a la necesidad científica de generalizar. Las generalizaciones que tratan de eludir estos hechos concretos remitiéndolos a criterios puramente intelectuales de «verdad» y «método científico», rechazan ciertos «paradigmas» por arcaicos, cuando en realidad se trata de un enorme legado de verdad cuyo valor suele subyacer en su visión más cualitativa y rica de la realidad.

Incluso la ecología natural no le ha sido inmune a esta orientación, y todavía está pagando un alto precio por sus intentos de ganar «credibilidad» científica, menospreciando la exclusividad cualitativa de cada ecosistema, para describirlo en términos de valores de energía y diagramas de flujo. El reductivismo y la teoría de sistemas se han anotado otro triunfo. Por lo tanto, uno de los problemas axiales de la ciencia persiste. El científico debe interesarse por la naturaleza por lo que ésta realmente es: activa, progresiva, y deliciosamente variada.

Por último, la técnica debe reinfundirle a sus «artes artificiales» las «artes naturales», haciendo que los procesos naturales vuelvan a ser *techn* lo más posible. No aludo sólo a la tradicional necesidad de integrar la agricultura a la industria, sino a la necesidad de modificar nuestra propia concepción de la industria. El uso del término latino, industria, para indicar primariamente un artefacto o un mecanismo antes que un ímpetu, es más bien reciente. Hoy, la palabra «industria» se ha vuelto casi un sinónimo de la producción organizada en torno a máquinas y sus productos o «manufacturas». La industria y sus máquinas, a su vez, estimulan una orientación pública muy especial: las vemos como instrumentos racionalmente dispuestos, auto-operantes, concebidos y diseñados por la mente humana, y destinados a formar y transformar a las «materias primas» o a los recursos naturales. Acero, vidrio, goma, cobre, y plástico que se transforman en automóviles; agua e ingredientes químicos que se transforman en Coca-Cola; incluso madera que se transforma

en muebles y carne que se transforma en hamburguesa: todos son considerados meras manufacturas, productos de la industria. En su forma acabada, estos productos no se asemejan a los minerales, vegetales, o animales de los cuales derivaron. Agrupados o envueltos, son los transmutados resultados de procesos que no reflejan las fuentes sino el mero sustrato de sus materiales constituyentes. El artesano de la antigüedad continuamente le añadía una dimensión natural a los productos de sus «artes artificiales», digamos, tallando las patas de los muebles para que parecieran miembros de animales o pintando estatuas con colores sugestivos. Pero lo poco que la industria moderna le agrega a sus productos es visiblemente geométrico y anti-natural: más precisamente, inorgánico en su pasión por la «honestidad» de los materiales transmutados con los cuales opera.

Esta extraordinaria, y en verdad patológica, disyunción de la naturaleza de sus resultados manufacturados proviene de una interpretación sumamente mítica de la técnica. Los productos de la industria moderna están literalmente des-naturalizados. Como tales, se convierten en meros objetos para ser consumidos o disfrutados. No muestran ningún tipo de relación con el mundo natural del cual derivan. En la mentalidad pública, un producto está más íntimamente asociado a la compañía que lo manufacturó que al mundo natural que hizo posibles su existencia y su producción. Un auto es un «Datsun» o un «Chevrolet», no un vehículo que proviene de minerales, árboles, y cueros de animales; una hamburguesa es un «Big Mac», no los restos de un animal que alguna vez surcaba las praderas. Los envases empañan los campos de trigo y de maíz con las etiquetas de las diferentes marcas. En realidad, cuando decimos que un producto o un alimento es «natural», lo que queremos decir es que es «puro» o «inadulterado», no que proviene de la naturaleza.

Lo que esta orientación —o falta de orientación— revela no es sólo que la publicidad y los medios masivos han impreso nombres corporativizados en nuestras mentes, en pro de guiar nuestras preferencias y compras. Quizás más significativamente, la fabricación actual del producto —desde la mina, la granja, y el bosque, hasta la fábrica, el taller, y la planta química— ha reducido todo el proceso técnico a un misterio. En el sentido arcaico, «misterio» fue una vez considerado un proceso místico, divino (por ejemplo, la metalurgia); pero el misterio de la producción moderna es más mundano. Sencillamente no sabemos cómo es que son producidas las cosas más ordinarias. La disyunción entre producción y consumo es tan grande que somos literalmente los clientes ignorantes de un estupendo aparato industrial del que no tenemos ni conocimiento ni control.

Pero este aparato es a su vez el «cliente» de un mundo natural muy complejo, al que dicho aparato rara vez comprende en términos que no sean puramente técnicos. Pensamos en la naturaleza como en un aparato industrial no-humano. Solemos verbalizar esta concepción industrial de la naturaleza en el lenguaje de la mecánica, la electrónica, y la cibernética.

Lo más importante de nuestra des-naturalización de los fenómenos naturales es que nosotros somos precisamente las víctimas principales: nos convertimos en los «objetos» que nuestra industria controla más efectivamente. Somos sus víctimas porque somos inconscientes del modo en que nos controla la industria, tanto técnica como psicológicamente. *Techn* como misterio ha regresado una vez más, pero no como un proceso en el cual el agricultor o el artesano participan místicamente. Nosotros no participamos en el moderno proceso industrial, salvo como agentes minuciosamente especializados. Cuando decimos que la industria moderna se ha vuelto demasiado compleja, queremos decir que nuestros conocimientos, habilidades, percepciones, y tradiciones para producir nuestros medios de vida, han sido usurpados por una gigantesca maquinaria social. Pero no es la complejidad de la maquinaria lo que entorpece nuestra habilidad para tratar los imperativos de la vida: son las nuevas reglas del juego que llamamos «sociedad industrial», que se ha interpuesto entre el poder de la racionalidad humana y el poder de la fecundidad de la naturaleza. La mayoría de los occidentales no puede sembrar y cosechar un jardín, derribar un árbol por necesidad propia, reducir minerales y fundir metales, matar animales para lograr comida y pieles, o preservar alimentos y otros bienes perecederos. Estas elementales vulnerabilidades no resultan de la complejidad intrínseca de nuestra provisión de medios de vida, sino de una ignorancia de los medios que sostienen la vida: una ignorancia que ha sido deliberadamente propiciada por el sistema industrial.

La fábrica no nació de una necesidad de integrar el trabajo a una maquinaria moderna. Al contrario, la «sociedad industrial» surgió de la necesidad de racionalizar el proceso laboral, para intensificarlo y explotarlo más efectivamente. Sidney Pollard, citando a un observador de la era pre-industrial, hace notar que los trabajadores que eran libres de regular su propio tiempo casi nunca trabajaban ocho horas diarias y cinco días a la semana. Más que ningún otro factor técnico, esta irregularidad llevó a la racionalización del trabajo a ponerse bajo una norma común, una disciplina laboral y una regulación temporal que propiciaron la fábrica moderna, a menudo con ninguno de los desarrollos técnicos que le atribuimos a la «revo-

lución industrial». Antes de que se impusiera el uso del motor a vapor y de la máquina de coser —antes incluso de que alguna de estas máquinas fueran siquiera inventadas— las tradicionales hiladoras manuales y los demás artefactos que alguna vez poblaban las áreas laborales, eran armadas en grandes galpones más que nada para movilizar a los trabajadores, para regularlos severamente, y para intensificar la explotación de su trabajo.

De ésto se deduce que el objetivo inicial de la fábrica fue dominar el trabajo y destruir la independencia del trabajador. La pérdida de esta independencia incluía la pérdida del contacto con el cultivo de alimentos. La legislación parlamentaria inglesa reconoció en el tardío siglo XVII que «debería haber un cese de la tejeduría cada año, en la época de cosechas, para que la gente abocada a la textilería pudiera dedicarle su tiempo a la cosecha».

El desplazamiento periódico de trabajadores desde las fábricas a los campos no debe ser considerado un acto de generosidad bucólica por parte de las clases gobernantes de Inglaterra. Hasta 1830, los señores feudales ingleses aún mantenían un predominio político por sobre la burguesía industrial. Los trabajadores que dejaban las fábricas durante la cosecha para trabajar en los campos eran meramente transportados de una explotación a otra. Pero para ellos era importante retener sus habilidades agrarias, habilidades que sus hijos y nietos perderían completamente más adelante. Vivir en una cabaña, ya fuera como artesano o como operario industrial, a menudo implicaba el cultivo de un jardín familiar, o simplemente el cuidado de una vaca, el horneado del propio pan, o tener la habilidad suficiente para reparar la casa. Anular dichas habilidades y medios de sustento de la vida del trabajador se convirtió en un imperativo industrial.

La completa dependencia que el trabajador tenía de la fábrica y del mercado era una pre-condición necesaria para el triunfo de la sociedad industrial. La planificación urbana, junto con la congestión urbana, largas horas de trabajo, una desconsideración del alcoholismo de la clase obrera, y una especializadísima división del trabajo, fusionaban las necesidades de la explotación en una deliberada política de proletarización. La necesidad de destruir todo medio de vida independiente que el trabajador pudiera obtener de un jardín, la simple habilidad para usar herramientas, para confeccionar zapatos, prendas, y muebles, todo planteaba la reducción del proletariado a una condición de total falta de poder frente al capital. Y con dicha falta de poder sobrevenía una pérdida de carácter y de comunalidad, y una declinación del temperamento moral que habrían de hacer del

trabajador inglés uno de los más dóciles miembros de la clase explotada en la historia europea. El sistema factorial, lejos de darle a los trabajadores una mayor movilidad y una mayor flexibilidad ocupacional (como Marx y Engels clamaban), en realidad los redujo a vagabundos sociales.

Reinfundirle a las «artes artificiales» las «artes naturales» no es sólo un proyecto fundamental de la ecología social; es una empresa ética para rehumanizar la *psique* y desmitificar la *techn*. La persona íntegra viviendo en una sociedad integral es una pre-condición para el surgimiento de la individualidad y su impronta social, la autonomía. Esta perspectiva, lejos de negar la necesidad de una comunidad, siempre la ha presupuesto. Sólo que visualiza a la comunidad como una comunidad libre, en la cual la inter-dependencia, antes que la dependencia o la «independencia», propicia los elementos sociales multilaterales necesarios para la personalidad y su desarrollo. Si (como Engels al burlarse de las exigencias de los alemanes proudhonianos) le concedemos realidad a la autoridad industrial, a la jerarquía, y a la disciplina como un perdurable anhelo tecnológico, no hacemos sino reducir al trabajador de un ser humano a un mero obrero, y a las «artes artificiales» a una fábrica embrutecedora. En este punto, el marxismo articuló el proyecto burgués con mayor consistencia y claridad que sus más declarados apólogos liberales. Al tratar a la fábrica y al desarrollo técnico como socialmente autónomos (para usar el excelente concepto de Langdom Winner), el «socialismo científico» ignoró el papel que la fábrica, con su elaborada estructura jerárquica, ha jugado en condicionar los trabajadores a la obediencia, y en adaptarlos a la subyugación a través de cada fase de la vida.

Por contraste, una ecología social radical no sólo plantea problemas tradicionales, tales como la reconciliación de la agricultura y la industria, sino que también cuestiona la estructura misma de la industria. Cuestiona a la fábrica concebida como la base de la mecanización, e incluso a la mecanización concebida como un sustituto de la exquisita «maquinaria» biótica que llamamos «cadena alimentaria». Por raras que suenen nuestras metáforas, la naturaleza es una «industria» biótica por derecho propio. El suelo desarma, transforma, y recompone todos los materiales o nutrientes que hacen posible la existencia de la vegetación terrestre. La inmensamente compleja cadena alimentaria que sustenta a una brizna de pasto o a una espiga de trigo sugiere que los procesos bióticos pueden reemplazar a los procesos puramente mecánicos. Ya estamos aprendiendo a purificar el agua contaminada con bacterias y algas desintoxicantes, y usa-

mos plantas y animales acuáticos para absorber a los agentes contaminantes como nutrientes. Han sido diseñados sistemas acuaculturales en tubos solares traslúcidos, para utilizar a los deshechos de los peces como nutrientes, en pro de sustentar a una elaborada cadena alimentaria de pequeños animales y plantas acuáticos. El pez, a su vez, se alimenta de la vegetación que nutren sus propios deshechos. Así, las toxinas naturales son recicladas a través de la cadena alimentaria para proveerles nutrientes a los animales comestibles; los deshechos tóxicos del metabolismo del pez son reconvertidos en el «suelo» del alimento del pez.

Incluso procesos mecánicos simples, que involucran movimiento físico —por ejemplo, masas de aire propulsadas por bombas—, tienen su análogo no-mecánico en la circulación de aire por calor solar. Los viveros solares proveen no sólo calor y alimentos, sino también control de la humedad a manos de la vegetación. La proverbial «ley de la devolución» de la naturaleza puede ser así aplicada no sólo para estimular la fecundidad natural, sino también para dar lugar a la economía ecológica.

Se podría citar una variedad casi infinita de alternativas bióticas para los costosos y brutales sistemas mecánicos que rigen la industria moderna. El problema de reemplazar a esta última por las primeras dista de ser irresoluble. Una vez que la imaginación humana se centra en estos problemas, sólo puede equipararse a la fecundidad de la naturaleza. Ciertamente, las técnicas para que estas alternativas se vuelvan realidades están a mano. El mayor problema que enfrentamos, no obstante, no es estrictamente técnico. En realidad, dicho problema bien puede ser que consideramos a estas nuevas técnicas bióticas como meras tecnologías. Lo que no hemos reconocido claramente son las condiciones sociales, culturales, y éticas que vuelven ecológica y filosóficamente significativos a estos sustitutos bióticos. Puesto que debemos reprimir algo más que el saqueo y la simplificación de la naturaleza: debemos también reprimir el saqueo y la simplificación del espíritu humano, de la personalidad humana, de la comunidad humana, de la humana idea del «bien», y de la propia fecundidad de la humanidad dentro del mundo natural. Debemos contrarrestar estas tendencias con un demoledor programa de renovación social.

Es necesario aquí plantear una advertencia crucial. Una orientación puramente técnica hacia la jardinería orgánica, la energía solar y eólica, la acuacultura, la salud holística, y demás, retendría todavía el demonio de la racionalidad instrumental que amenaza nuestra capacidad de desarrollar una sensibilidad ecológica. Una tecnocracia

medio-ambientalista es jerarquía vestida de verde; es doblemente odiosa, porque está camuflada con el color de la ecología. El mejor examen que podemos aplicar para distinguir a las técnicas medio-ambientalistas de las técnicas ecológicas, no es el tamaño, la forma, o la elegancia de nuestras herramientas y máquinas, sino los fines sociales a los que deben servir, la ética por la que están guiados e integrados, y los desafíos y cambios institucionales que involucran. Si sus fines, éticas, sensibilidades, e instituciones son libertarios o apenas logísticos, emancipatorios o apenas pragmáticos, comunitarios o apenas eficientes —en resumen, ecológicos o apenas medio-ambientalistas—, determinar directamente la racionalidad que sustenta a las técnicas y a las intenciones que los rigen. Las tecnologías alternativas pueden incluir el sol, el viento, la vegetación, y los animales como partícipes de un común proyecto ecológico de reunión y simbiosis. Pero la «pequeñez» o lo «apropiado» de estas tecnologías no eliminan necesariamente la posibilidad de que sigamos tratando de reducir la naturaleza a un objeto de explotación. Debemos resolver las ambigüedades de la libertad existencialmente: por medio de principios sociales, instituciones, y una comunalidad ética que hagan posibles la libertad y la armonía.

XII

UNA SOCIEDAD ECOLOGICA

Tras unos diez milenios de una evolución social sumamente ambigüa, debemos volver a entrar a la evolución natural, no sólo para sobrevivir a las perspectivas de una catástrofe ecológica y una aniquilición nuclear, sino también para recuperar nuestra propia fecundidad en el mundo de la vida. No sugiero con ésto que debamos retornar a las primitivas existencias de nuestros remotos ancestros, o devolver la actividad y la *techné* a una situación pastoral de pasividad y resignación bucólica. Difamamos al mundo natural cuando negamos su actividad, su ímpetu, su creatividad, y su desarrollo, además de su subjetividad. La naturaleza nunca está adormecida. Nuestra reentrada en la evolución natural es no menos una humanización de la naturaleza que una naturalización de la humanidad.

La verdadera pregunta es: ¿en qué momento humanidad y naturaleza entraron en conflicto o simplemente se separaron? la historia de la «civilización» ha sido un firme proceso de extrañamiento de la naturaleza, que cada vez más se fue transformando en un franco antagonismo. Más que nunca, hoy hemos perdido de vista al *telos* que nos hace un aspecto de la naturaleza, no sólo en relación con nuestras propias necesidades e intereses, sino con los significados de la naturaleza misma. Nada menos que el idealista alemán Fichte nos recordó dos centurias atrás que la humanidad es naturaleza hecha auto-consciente, que somos los representantes de una plenitud mental capaz de articular la habilidad latente de la naturaleza para reflexionar sobre sí misma, para funcionar dentro de su propio marco como corrector y guía. Pero tal idea presupone que existimos lo

suficientemente dentro de la naturaleza y somos lo suficientemente parte de la naturaleza como para funcionar de acuerdo con ella. En lo que Fichte evidentemente se equivocaba es en la suposición de que una posibilidad es un hecho. No somos más una naturaleza hecha autoconsciente que una humanidad auto-consciente. La razón puede darnos la capacidad para desempeñar este papel, pero nosotros y nuestra sociedad todavía somos totalmente irracionales; en realidad, somos perversamente peligrosos para nosotros mismos y todo lo que vive a nuestro alrededor. No hacemos explícitos los significados implícitos de la naturaleza, ni tampoco actuamos sobre ella a fin de ampliar su impulso interno hacia una mayor variedad. Hemos aceptado que el desarrollo social sólo puede darse a costa del desarrollo natural, no que el desarrollo concebido como un todo involucra a la sociedad y la naturaleza a la vez.

En este punto hemos sido nuestros peores enemigos, no sólo objetiva sino además subjetivamente. Nuestra disociación mental, y posteriormente factual, entre sociedad y naturaleza se sustenta sobre la salvaje objetivización de los seres humanos en medios de producción y blancos de la dominación, objetivización que hemos proyectado sobre todo el mundo de la vida. Reentrar a la evolución natural sólo para salvar nuestro pellejo de la catástrofe ecológica, cambiaría muy poco, si es que cambiaría algo, de nuestras sensibilidades e instituciones. La naturaleza aún sería un objeto (sólo que ahora un objeto de temor, y no de reverencia), y la gente aún sería objeto instrumentalmente orientado hacia el mundo (sólo que ahora sumisos, en vez de arrogantes). El camuflaje verde permanecería intacto; sólo que sus tonalidades serían más oscuras. La naturaleza seguiría estando desnaturalizada, y la humanidad, deshumanizada, pero la retórica sustituiría a una industria cruel, y el sentimentalismo sustituiría a la línea de montaje. Admitamos al menos, en las memorables palabras de Voltaire, que no podemos caer de lleno al suelo, ni tampoco deberíamos hacerlo. Somos no menos productos de la evolución natural porque nos paramos erectos sobre nuestros pies y retengamos habilidades en nuestras mentes y dedos, ya consideremos a esta herencia un don o una maldición.

Tampoco podemos permitir que sea anulada la memoria que la «civilización» inscribió en nuestros cerebros, renunciando a nuestra capacidad para funcionar auto-conscientemente tanto en la sociedad como dentro de la naturaleza. Estaríamos deshonrando a los millones de personas que lucharon y perecieron para dejarnos la dignidad en la asociación humana, por no mencionar a los que fueron sus inocentes víctimas. El suelo es no menos un cementerio para los muertos que una fuente de vida. Aun si estuviéramos honrando a la máxima «el polvo vuelve al polvo» la sociedad parecería al menos estar respondiendo a la «ley de la devolución» de la naturaleza. Pero la sociedad se ha vuelto tan irracional y tan asesina que no hay ley —social o ecológica— que sea honrada por alguna de sus empresas. Así que ya es hora de dejar de hablar de la «civilización» y sus «frutos», o de la «conciliación» con la naturaleza para el «bien» de la humanidad. La «civilización» rara vez ha considerado el «bien» de la humanidad, y mucho menos el de la naturaleza. Hasta que nos libremos de la imagen de cafetería de que debemos pagarle a la naturaleza por sus «almuerzos» y «picadas», nuestra relación con la biósfera seguirá siendo contractual y burguesa. Estaremos funcionando aún en un mundo de «negocios en efectivo» y «contratos» en pro de los «recursos» de la naturaleza. Sólo el más espontáneo deseo de ser natural —o sea, de ser fecundo, creativo, e intrínsecamente humano— podría justificar ahora nuestro derecho a reentrar en la evolución natural como seres sociales conscientes.

¿Qué significa entonces ser «intrínsecamente humano», ser «natural» en un sentido más profundo que el del habla coloquial? ¿Qué es, después de todo, la «naturaleza humana», o qué es natural en los seres humanos? Aquí, una vez más, ayuda el apelar a la cuna de la vida social —el desarrollo del joven y la relación materno-infantil— de la cual derivaron nuestras nociones de una racionalidad libertaria. Lo que se deduce de los estudios de Briffault y, más recientemente, de la nueva antropología, que felizmente ha reemplazado a los análisis victorianos de la «sociedad salvaje», es la comprobación de que lo que llamamos «naturaleza humana» es un proceso biológico de asociación, un proceso en el que la cooperación, el apoyo mutuo, y el amor son naturales, además de ser atributos culturales. Como lo destaca Briffault:

> ***«En el grupo humano, en el momento en que una generación se ha convertido en sexualmente madura, ya se han agregado nuevas generaciones al grupo. La asociación entre las generaciones más jóvenes, pronunciada en todos los primates, se ve enormemente incrementada en lo que se refiere a la solidaridad en el grupo humano. De ser una asociación transitoria, tiende a convertirse en una permanente.»***

El prolongado proceso de maduración física de la especie humana vuelve a la naturaleza humana individual una forma de asociación biológicamente constituida. En realidad, la formación no sólo de la individualidad sino también de la personalidad, consiste en ser

parte activa de un grupo social permanente. La sociedad involucra, sobre todo, un proceso de socialización: de discurso, entretenimiento mutuo, trabajo en cooperación, ceremonias grupales, y el desarrollo de una cultura común.

Por lo tanto, la naturaleza humana está formada con los restos de un proceso orgánico. Inicialmente, por cierto, está formada por una continuación de las tendencias cooperativas y asociativas de la naturaleza en la vida personal del individuo. La cultura puede elaborar estas tendencias y otorgarles rasgos cualitativamente nuevos —tales como lenguaje, arte, e instituciones políticas—, produciendo así lo que auténticamente podría llamarse una sociedad, no apenas una comunidad. Pero la naturaleza no se transforma en sociedad, y mucho menos «desaparece» en ella; la naturaleza sigue existiendo todo el tiempo. Sin el cuidado, la cooperación, y el amor, propiciados por la relación materno-infantil y las relaciones familiares, la individualidad y la personalidad o son imposibles, o se comienzan a desintegrar, tal como lo indica la moderna crisis del ego. Sólo cuando los lazos sociales comienzan a declinar sin ofrecer algún sustituto, nos damos cuenta de que la individualidad supone no una lucha por la separación, sino una lucha en contra de ella (si bien buscando escenarios de asociación más ricos y universales que el primitivo grupo parental). La sociedad puede crear estos nuevos escenarios y extenderlos hasta más allá del pacto de sangre —siempre que no regresione hacia el fascismo y el stalinismo— pero no crea la necesidad de agruparse, de ejercitar el cuidado, la cooperación, y el amor.

Para eliminar toda confusión entre una «sociedad orgánica», estructurada en torno al pacto de sangre, y la utópica visión de una sociedad libre propuesta en la última parte de este libro, llamo a esta última una sociedad ecológica. Una sociedad ecológica presupone que la noción de una *humanitas universal* que la «civilización» nos ha impartido en los últimos tres mil años, no se ha perdido. También supone que el fuerte énfasis sobre la autonomía individual, que nuestros contemporáneos «modernistas» le atribuyen tan sueltamente al Renacimiento, habrá de adquirir una innegable realidad, pero sin la pérdida de los poderosos lazos comunales que poseían las sociedades orgánicas del pasado. La jerarquía, en efecto, sería reemplazada por la interdependencia, y la asociación implicaría la existencia de un núcleo orgánico que satisfaga las profundas necesidades biológicas de cuidado, cooperación, seguridad, y amor. La libertad ya no estaría situada en oposición a la naturaleza, ni la individualidad a la sociedad, ni la elección a la necesidad, ni la personalidad a las necesidades de coherencia social.

Una sociedad ecológica habría de reconocer plenamente que el animal humano está estructurado biológicamente para vivir con los suyos, y para cuidar y amar a su propia especie dentro de un grupo social libre y ampliamente definido. Estas características humanas serían concebidas no como meros atributos de la naturaleza humana, sino también como constituyentes y formadoras de ésta; más aún, como indispensables para la evolución de la personalidad y la subjetividad humana. Tales características serían consideradas no simplemente como mecanismos de supervivencia o como rasgos sociales de la comunidad humana biológica, sino como los materiales mismos que penetran en la estructura de una sociedad ecológica.

Si esta interpretación de la asociación humana y sus orígenes es sólida, puede proveer la base para un acercamiento reconstructivo a una sociedad ecológica. Hasta ahora, he debido definir la ecología social en términos más que nada críticos, como una antropología de la jerarquía y la dominación. Me he preocupado principalmente por la autoridad y el conflicto en las sensibilidades entre las sociedades prealfabetizadas y el Estado emergente. He examinado la imposición del gobierno, de los impulsos adquisitivos, y de los derechos de propiedad en un mundo arcaico, un mundo que se resistió duramente a la «civilización», a veces violenta, a veces pasivamente. He reportado el compromiso de las sociedades tradicionales para con el usufructo, la complementareidad, y el mínimo irreductible, en contra de las pretensiones de la sociedad de clases en pro de propiedad, la santidad del contrato, y su adherencia a la regla de la equivalencia. En resumen, he intentado rescatar el legado de la libertad que el legado de la dominación trató de extirpar de la memoria humana.

Lo que ha suavizado al terrible relato del ascenso de la jerarquía y la dominación, ha sido la persistencia de un dominio libertario subterráneo, que se ha venido acomodando astutamente al orden de la dominación. He tomado nota de sus técnicas, formas de asociación, creencias religiosas, conciliábulos, e instituciones. Me he abierto paso a través de las membranas de la libertad, desde su superficie exterior como desigualdad de los iguales, a través de sus diversos niveles económicos de equivalencia, hasta llegar a su corazón como sensibilidad personal, una contributiva vida doméstica, y su propia regla de la igualdad de los desiguales. He encontrado áreas residuales de libertad en comunidades donde la palabra simplemente no existe, en lealtades que son ofrecidas sin esperar recompensa, en sistemas de distribución que no tienen reglas de intercambio, y en relaciones interpersonales carentes de toda dominación. En reali-

dad, mientras que la humanidad ha sido libre de representar a la subjetividad de la naturaleza y sus significados latentes, la naturaleza misma ha revelado su propia voz, su subjetividad, y su fecundidad a través de la humanidad. En definitiva, es en esta relación ecológica entre libertad social y libertad natural que habrá de moldearse una verdadera ecología de la libertad.

¿Podemos, pues, integrar las arcaicas costumbres de usufructo, complementareidad, e igualdad de los desiguales, a una visión moderna de la libertad? ¿Qué nuevas sensibilidades, técnicas, y éticas podemos desarrollar, y qué nuevas instituciones sociales podemos formar? Si la libertad de la humanidad implica la liberación de la naturaleza por medio de la humanidad, ¿con qué criterios y qué medios podemos reentrar en la evolución natural? El uso mismo de las palabras «humanidad» e «individualidad» oculta el hecho de que nuestras respuestas deben ser extraídas de un contexto muy distinto al del mundo social prealfabetizado. Nuestros valores y prácticas ahora exigen un grado de conciencia y sofisticación intelectual que las primitivas hordas, clanes, y tribus, nunca requirieron para mantener su libertad como un fenómeno vivo.

Teniendo presente esta advertencia, reconozcamos francamente que las sociedades orgánicas elaboraron espontáneamente valores que nosotros difícilmente podríamos desarrollar. La crucial distinción de la teoría social entre el «dominio de la necesidad» y el «dominio de la libertad» —distinción que Proudhon y Marx le infundieron a la ideología radical— es una ideología social que surge junto al gobierno y la explotación. Vista contra el cuadro de las ideologías de clases, pocas distinciones han hecho más que ésta para validar a la autoridad y la dominación. La «civilización», con su pretensión de ser la cuna de la cultura, se ha apoyado teóricamente en la imagen de una «naturaleza tacaña», que sólo podía tolerar élites, élites cuya «libertad» y «tiempo libre» para administrar a la sociedad, para pensar, escribir, estudiar, e iluminar a la humanidad con la «luz de la razón» han sido posibles históricamente por la explotación del trabajo de la mayoría.

Las sociedades prealfabetizadas jamás tuvieron semejante concepción; en general se resistían a todo intento de imponerla. Lo que hoy en día llamaríamos «trabajo oneroso» estaba entonces espontáneamente adaptado a la necesidad de comunizar todos los aspectos de la vida, a fin de conferirle un sentido de dicha y concernimiento colectivo aun a las tareas más exigentes. Los «salvajes» rara vez trataban siquiera de «luchar contra la naturaleza»; en cambio, la «halagaban», lenta y pacientemente, con canciones y ceremoniales que

con justicia llamamos bailes. Todo esto era hecho con un espíritu de cooperación dentro de la comunidad misma, y entre la comunidad y la naturaleza. Las palabras «necesidad» y «libertad» habían aún de ser formadas merced a la separación y a las tensiones que la «civilización» había de generar entre ambas, y merced a la represiva disciplina que la «civilización» había de imponerles a la naturaleza humana y a la no-humana.

Lo mismo vale para el usufructo, que ocupa un plano ético más generoso que el comunismo, con su máxima de «a cada uno según sus necesidades». Lo que quizás sea más sorprendente es que el anarquismo clásico, desde Proudhon hasta Kropotkin, forja su noción de asociación en términos de un contrato, con su subyacente premisa de equivalencia, un sistema de equidad que alcanza su apogeo en las concepciones burguesas del derecho. La idea de que la equivalencia puede ser el molde moral de la libertad es tan ajena a la libertad como lo es la idea de un Estado. Los socialismos del siglo XIX, ya fueran libertarios o autoritarios, en definitiva todavía se basan en el concepto de propiedad en sí y en la necesidad de regular «socialísticamente» las relaciones de propiedad. Las alabanzas que Proudhon, Bakunin, y Kropotkin les hicieron a los contratos «libremente asumidos» entre hombres y entre comunidades, niegan extrañamente el término «libremente» por su limitado concepto de la libertad. En realidad, no es accidental que esta clase de lenguaje pueda ser hallado en las constituciones y los códigos legales de las repúblicas burguesas. Las tradicionales concepciones anarquistas del contrato no producen un mayor avance sobre nuestro sistema de justicia que lo que la noción marxista de una «dictadura del proletariado» progresa por sobre nuestras concepciones republicanas de la libertad.

Las sociedades prealfabetizadas nunca adhirieron a esta idea contractual de la asociación; más aún, resistieron todo intento de imponerla. Por cierto, habían numerosos tratados entre tribus y alianzas con extranjeros. Pero los lazos contractuales dentro de la tribu eran inexistentes. No fue sino hasta que la jerarquía había triunfado en el mundo temprano y comenzado su largo viaje hacia la sociedad de clases, que la equivalencia, la «equidad», y el contrato empezaron a formar el contexto de las relaciones sociales humanas. El *quid pro quo* del intercambio y su equilibrio ético, le fueron sencillamente irrelevantes a una comunidad guiada por el usufructo, la complementareidad, y el mínimo irreductible. Los medios de vida y el apoyo de la comunidad estaban para ser poseídos y no para ser adjudicados, e incluso cuando tal adjudicación existía, ésta se regía por tra-

diciones igualitarias que respetaban la edad, reconocían las enfermedades, y estimulaban el amor a los niños. Sólo la «civilización» había de elevar a la figura de *Justitia* sobre un pedestal, ubicando sus pesos puramente cuantitativos en la balanza de ésta. La venda que la cegaba bien puede haber sido una señal de vergüenza, y no de indiferencia a las realidades de la desigualdad.

Los tratados que existían entre las comunidades prealfabetizadas se abocaban más a los procedimientos que a la distribución; estaban dirigidos a establecer acuerdos con respecto a la toma de decisiones y a la coordinación de acciones comunes, y su finalidad no era adjudicar poder y cosas. Y bajo las condiciones de la reciprocidad general, las alianzas personales eran simplemente una forma de romper con el nexo de parentesco y ampliar los sistemas de apoyo hasta más allá del perímetro de la tribu. Las «comodidades» que eran intercambiadas entre la gente al parecer como «regalos», en realidad eran prendas de mutua lealtad. De ningún modo poseían un «valor» intrínseco más allá del valor simbólico, y mucho menos precios o cotizaciones que les dieran valor de intercambio.

Por último, la complementareidad es meramente nuestra propia palabra para resumir la imagen que las sociedades orgánicas tenían de sí mismas como sistemas interdependientes. Generalmente, de hecho, no tenían ninguna palabra que articulara esta realidad, ni ninguna necesidad de formular una. Vivían como sistemas de ecología social, y por lo tanto estaban regidas más por su respeto a la personalidad que por un sistema de imperativos jurídicos. La independencia en el sentido de un descarriado ego burgués, introducido en la vida social por una ideología social del «nada o ahógate», era no sólo inconcebible para ella: a la vez, era atemorizante, incluso para los esquimales. Toda cultura prealfabetizada tenía uno o varios epicentros, que, por lo común, reunía periódicamente a las familias y bandas dispersas. Las ceremonias eran en parte una excusa para repetir las tradiciones de la asociación, y en parte eran formas de comunizar. Ser «exiliado» del grupo, ser expulsado de éste, equivalía a una pena de muerte. No porque una persona exiliada no pudiera sobrevivir físicamente, sino porque él o ella se sentiría una «no-persona», además de que sería tratada como tal. La muerte inducida psicológicamente no era infrecuente en las comunidades prealfabetizadas.

Por otra parte, nuestro moderno acento en la «independencia» no expresa ni las virtudes de la autonomía ni las pretensiones de la individualidad; más bien, representa a la brutal ideología de un egotismo socialmente corrosivo. Contrasta rudamente con el origen mismo del espíritu de asociación —el desinteresado afecto que la madre humana le da a sus niños— y viola profundamente nuestro más hondo sentido de humanidad. Ser una oveja descarriada es carecer, como podría decirlo Shepard, de nuestro propio sentido de «dirección» como seres vivos. Lleva a «distorsionar» a la sociedad hacia el mercado, antes que a adaptar un generoso sistema distributivo a la sociedad. Dada esta orientación (o la falta de ésta) el «dominio de la necesidad» puede ser basado en la avaricia, pero no la «avaricia» de la naturaleza, más bien, está basado en la avaricia de la gente, más precisamente, de las élites que establecen las convenciones sociales. Cuando uno vive con el miedo permanente a ser «estafado», miedo compartido por todos los seres humanos, uno comienza a estafar a los otros por costumbre, en definitiva, maliciosamente y con bajeza de espíritu. Con semejante perspectiva, es fácil para el burgués convertirse en un «socio» en la relación comprador-vendedor, y en su corporización, el «contrato». Una sociedad compuesta de exilios es literalmente una sociedad exiliada, exiliada de las raíces de la asociación humana. El «dominio de la necesidad» somete al «dominio de la libertad» no porque la naturaleza en sí sea celosamente posesiva de su riqueza, sino más bien porque la riqueza se vuelve celosamente posesiva de sus acumulaciones y prerrogativas.

La dominación entra ahora en la Historia como una «necesidad social» —más precisamente, un imperativo social— que recorre la personalidad, la vida diaria, la actividad económica, e incluso el amor. El mito de la «fe» contractual, con sus sellos santurrones y su arcaico lenguaje, está construido sobre la persistencia de la desconfianza contractual y el extrañamiento social, que la idea de «contrato» refuerza continuamente. El hecho de que todo tenga que ser «detallado» es prueba de la ubicuidad de la depredación moral. Todo «acuerdo» refleja un antagonismo latente, y (dejando de lado la tradicional retórica anarquista) su ética «mutualista» carece de toda verdadera comprensión del cuidado y la complementareidad. Negado el mensaje de la ecología social, el ideal libertario tiende a hundirse hasta el nivel de sectarismo ideológico, e incluso peor, hasta el nivel del sindicalismo jerárquico fomentado por la sociedad industrial.

Lo que la «civilización» sí nos ha dado, muy a pesar de sí misma, es el reconocimiento de que los antiguos valores de usufructo, complementareidad, y mínimo irreductible deben ser extendidos desde el grupo parental a toda la humanidad. Más allá del pacto de sangre, la sociedad debe descartar la tradicional división sexual del trabajo y los privilegios reclamados por los grupos de edad, a fines de abarcar a las culturas «extrañas» y «exógenas». Más aún, la «civili-

zación» ha extirpado estos valores antiguos del dominio de la costumbre rígida y la tradición inconsciente, volviéndolos ideacionales o conceptuales. Las tensiones y contradicciones que marcan la vida social más allá del mundo tribal le han añadido una vacuidad intelectual a costumbres que alguna vez eran aceptadas irreflexivamente. Las enormes potencialidades latentes en estos desarrollos no deberían ser subestimadas. Sin duda que son retos que escapan a la imaginación de la comunidad prealfabetizada; para un pueblo localista, concebirse como parte de la humanidad suponía tirar abajo una estructura de costumbres y tradiciones arraigadas, junto con un sentido de excepcionalismo biológico. El mito del «pueblo elegido», como ya lo he hecho notar, no es exclusivo del judaísmo; casi todo pueblo, hasta cierto punto, tiene esta imagen de sí mismo. Inlcuir patrones éticos de una *humanitas* compartida, de una comunidad humana, suponía un cambio demoledor en los procesos de conceptualizar las relaciones sociales. Un dominio de la ética libre, distinto de un mundo de costumbres endurecidas (por muy admirables que sean), es un dominio creativo en el que el crecimiento de la mente y el espíritu es posible en una escala sin precedentes en el mundo de las costumbres tradicionales. La ética, los valores, y con ellos, las relaciones sociales, la técnica, y el auto-cultivo pueden ahora ser autoformantes, guiados por el intelecto, la simpatía y el amor. El que la «civilización» haya traicionado su promesa de auto-creatividad ideacional y personal, no cambia el hecho de que estas potencialidades sean factibles ni tampoco que hayan conseguido algunos logros. Entre los más grandes de estos logros se cuentan los titubeantes pasos hacia la individualidad dados por los mundos helénico, medieval tardío, y moderno. No es que las sociedades prealfabetizadas carezcan de un sentido de y un respeto por la persona, pero le dan poca importancia a la voluntad humana, a la excentricidad o la anomalía personal como un valor en sí mismo. No son intolerantes para con las conductas que se desvían de los modelos de comportamiento y «normalidad». La originalidad es sumamente valorada, como lo destacó Dorothy Lee, pero siempre es vista dentro de un contexto grupal. Ser excesivamente conspicuo, especialmente en la forma de la auto-aclamación, despierta un grado de alerta y puede exponer el individuo al ridículo. Las propias pretensiones de habilidad deben ser probadas en la realidad. De aquí que un niño o una niña Hopi reprimiera su capacidad para hacer algo muy bien si es que ésta podía perjudicar a la solidaridad grupal. El síndrome del «gran hombre» —que probablemente sea un desarrollo posterior en las sociedades prealfabetizadas— debería ser ubicado bien al lado del síndrome de

«humildad». Ambos son curiosamente complementarios, en vez de contradictorios.

Mucho más que sus pretensiones de alcanzar la racionalidad, la «civilización» sí proporcionó la base para el surgimiento del individuo con voluntad propia, y recompensó a la voluntad como un elemento formativo en la vida social y la cultura. Más aún, la «civilización» fue más lejos todavía: equiparó la voluntad a la libertad personal. Nuestra individualidad consiste no sólo en la exclusividad de nuestra conducta y carácter, sino también en nuestro derecho a actuar según nuestro juicio soberano o «libertad de voluntad». De hecho, de acuerdo con los cánones del individualismo moderno, somos libres de elegir, de formular nuestras propias necesidades personales, o al menos de seleccionarlas de entre las que ya han sido creadas por nosotros. El hecho de que la fetichización de las necesidades reduzca esta libertad al nivel de una costumbre, es uno de los factores más subversivos en la declinación de la individualidad. Pero el mito de nuestra autonomía es no menos real que la realidad de su declinación. Ya sea un mito o un cánon, la voluntad —concebida como la libertad personal para elegir o para crear los constituyentes de la elección— presupone que hay un fenómeno tal como el individuo, y que él o ella es competente y por ende capaz de operar como un ser auto-determinado, auto-activo, y auto-gobernante.

Trágicamente, la «civilización» ha asociado a la voluntad con el control, la dominación, y la autoridad; por lo tanto, también la ha asociado con el dominio y, en el mundo arcaico, con la super-humanidad divina del gobernante absoluto. Figuras tales como Gilgamesh, Aquiles, Josué, y Julio César fueron más que hombres de acción, egos supremos que asociamos con la personalidad «heroica» (el ego como guerrero): en muchos casos, se convirtieron en figuras trascendentales, cuya super-humanidad los llevó más allá de los controles de la naturaleza misma. Esta visión profanaba no sólo la noción misma de la naturaleza humana, sino también la realidad y las restricciones del mundo natural. Hacia la época de Hegel, dichas figuras eran consideradas metafísicas, o «Espíritus del Mundo», fundidos en un molde napoleónico. Y hasta el día de hoy, en la vulgar iconografía de la televisión, son promocionados como egos «carismáticos», o lo que tan apropiadamente llamamos «personalidades» y «estrellas».

Pero este apego de la individualidad a la dominación, tan forzado por la «civilización», no es, por cierto, la única forma de creatividad individual. El Renacimiento, como lo destacó Kenneth Clark, no desarrolló un muy sustancial *corpus* de literatura filosófica, comparable, digamos, al del tardío siglo XVIII y temprano siglo XIX, ya

que expresaba su filosofía a través del arte: el «David» y la cúpula de la Capilla Sixtina, de Miguel Angel; la «Escuela de Atenas», de Rafael; la «Ultima Cena», de Leonardo; y también las diversas investigaciones científicas. Así, el heroísmo adquirió otra voz que la del clamor de la guerra. La imaginación, estimulada por las canciones y las fábulas de las madres, se fue formando en torno a la creatividad concebida como la expresión de la belleza.

Por lo tanto, no está preestablecido de ningún modo que la individualidad, la autonomía, y la voluntad deban expresarse por medio de la dominación; también pueden expresarse a través de la creatividad artística. Schiller vio la afirmación de la individualidad y el poder humano como la expresión de la alegría, el juego, y la satisfacción de la sensibilidad estética; Marx la vio como control y dominación a través de la producción, el trabajo, y la conquista de la naturaleza. No obstante, el poeta no implicaba más una negación del poder y de la individualidad que el pensador social. En realidad, el derecho a imaginar una vida individuada como un arte antes que como un conflicto ha sido nuestro todo el tiempo. En contraste con el mundo localista del grupo de parentesco y su fijación a la costumbre, la «civilización» nos ha dado su más amplio mundo del grupo social y su flexibilidad en la racionalización. Hoy en día, el problema planteado por esta trascendencia histórica ya no es una cuestión de razón, poder, y *techné* en sí, sino la función que la imaginación cumple en darnos una dirección, una esperanza y una ubicación en la naturaleza y la sociedad. El grito de «¡La imaginación al poder!» que los estudiantes parisinos proclamaron en el '68, no era una receta de poder político sino una rutilante visión de la estetización de la personalidad y la sociedad.

No solemos encontrar visiones semejantes en el radicalismo tradicional. Los socialistas y anarquistas del siglo XIX eran principalmente economistas y científicos en lo que hace a su perspectiva, a menudo en una escala comparable a los teóricos sociales convencionales de su época. Proudhon estaba no menos comprometido con un «socialismo científico» de lo que lo estaba Marx. Kropotkin era a veces tan determinista tecnológicamente hablando como Engels, aunque por su ética superaba a esa limitada postura. Ambos, como los victorianos de su época, estaban profundamente enamorados del «progreso» en cuanto desarrollo económico. Todas estas figuras consideraban al Estado como algo «históricamente necesario», Bakunin y Kropotkin lo vieron como un «mal inevitable»; Marx y Engels lo vieron como una instancia históricamente progresiva. Enrico Malatesta, quizás el de tendencia más ética de todos los anarquistas, advirtió estos errores y los criticó abiertamente en Bakunin y Kropotkin. Todos ellos eran a menudo distópicos en lo referente a su perspectiva. La realidad dada, con su objetivización del trabajo, su reverencia por la ciencia y la técnica, sus mitos de progreso, y, sobre todo, su compromiso con la hegemonía proletaria, era parte de una mitología compartida que hacía que los socialismos «libertario» y «autoritario» del siglo pasado fueran edificios inhabitables.

La imaginación como poder socialmente creativo encontró su voz no en los destacados ingenieros sociales radicales del siglo XIX, sino en las raras y brillantes obras utópicas. Ocasionalmente, la iridiscencia de dichas obras intrigó a los «socialistas científicos», pero con mayor frecuencia los empujó hasta enfrentarlos con nuevas posibilidades, a las que se vieron obligados a responder. Los utopistas —por lo menos, los de la talla de Rabelais y Fourier— habían hecho de la libertad algo demasiado sensual y concreto como para ser aceptado por la mentalidad victoriana. En «buenas compañías», una mujer podía darle la teta —siempre con decoro— a su bebé, pero de ningún modo podía hacerlo «libertinamente», en algún lugar público. Los grandes utopistas hacían precisamente eso —e incluso más— en sus barricadas, como las dos anónimas «mujerzuelas» en las barricadas de junio de 1848, que insolentemente le mostraron los senos a la Guardia Nacional de París durante un enfrentamiento, por lo que fueron acribilladas en el acto.

Lo que caracterizaba a los grandes utopistas no era su falta de realismo, sino su sensitividad, su pasión por lo concreto, su amor por el deseo y el placer. Sus utopías con frecuencia eran ejemplos de una «ciencia social» cualitativa, escrita con seductora prosa, una nueva clase de socialismo que desafiaba las convenciones intelectuales abstractas, tan frías y pedantes. Más aún, desafiaban la imagen de los seres humanos como máquinas; desafiaban el que sus ideales, placeres, apetitos, y emociones pudieran ser expresados en los términos de una cultura que consideraba a lo cuantitativo como auténticamente verdadero. En suma: se oponían frontalmente a una sociedad de masas maquínica. Su prédica de fecundidad y reproducción rescataba así la concepción de que la humanidad era una encarnación de lo orgánico que se daba en el riquísimo mundo de la naturaleza, no en la tienda y la fábrica.

Algunas de estas utopías exponen dicha prédica con una descarada vulgaridad, tal como la infame *Abadía de Theleme*, de Rabelais, una tierra de Cokaygne adornada con la terrenalidad y la sexualidad renacentista de las que hasta las utopías populares carecían. Como

casi todas las utopías renacentistas, la Abadía es un «monasterio» y una «religión», pero una religión que se burla de la vida monástica y de la reverencia a la Divinidad. No tiene paredes que la contengan, ni reglas que la regulen. Admite tanto a hombres como a mujeres, bellos y atractivos, y no acepta votos de castidad, pobreza, u obediencia. La vestimenta informal reemplaza al luto eclesiástico; manjares suculentos reemplazan al pan duro; amoblamientos magníficos reemplazan a los fríos muros de piedra de la celda monacal habitual; bosques y lagos reemplazan a los sombríos lugares de retiro o de trabajo. Los miembros del nuevo orden pasan sus vidas «no al amparo de leyes, estatutos, y normas, sino de acuerdo con su propia voluntad y placer». Se levantan de la cama cuando se les antoja; comen, beben, trabajan, y duermen cuando tienen ganas; y se divierten cómo y cuándo lo desean. El reloj ha sido abolido, puesto que ¿qué «pérdida mayor» —en palabras de Rabelais— que «contar las horas, qué puede sacarse de bueno de ello»?

Pero lo que de veras puede haber ofendido a sus lectores burgueses eran las Tres Gracias que coronaban la fuente de la Abadía, «con sus cornucopias, o cuernos de la abundancia», que exhalaban agua «por los senos, las bocas, las orejas, los ojos, y otras aberturas corporales». Al ver este provocativo símbolo, los hombres y mujeres de la Abadía tenían presente que debían obedecer sólo una ley: «Haz lo que quieras». No debemos permitir que el elitismo renacentista de Rabelais oculte la íntima asociación que la Abadía establece entre el placer y la total ausencia de dominación. El que haya siervos, custodios, y trabajadores, que la hacen creíble, no altera el hecho de que es justificable como un fin en sí misma. El ascetismo cristiano y la ética laboral burguesa no apuntaban a la igualdad de los hombres sobre la Tierra, sino más bien a la represión de todo impulso que pudiera expresar las demandas sensoriales y hedonistas del cuerpo. Aun cuando Rabelais sólo le confiere la realización de estas demandas a los «bien nacidos» y a los «ricos», por lo menos habla en favor de una individualidad, una libertad, y una vida sensual que corrompen toda forma de servilismo. Liberada de la servidumbre, la gente posee un instinto natural que la «impulsa» a los «actos virtuosos». Si sólo unos pocos pueden llevar vidas honrosas (estoy hablando de teorías formuladas en el siglo XVI), ésto no implica que la naturaleza humana sea menos humana o que sus virtudes no puedan ser compartidas por todos. La rebeldía del libre albedrío y el derecho a elegir en contra de las «leyes, estatutos, o reglas» es homologada así a los requerimientos del placer terrenal, opuesto a la negación y al esfuerzo.

Después de la *Abadía de Theleme*, el campo abierto por Rabelais fue enturbiado por visiones sibaríticas de la «buena vida». Si bien la severidad de la Reforma enmudeció estas perspectivas hedonistas privadas, éstas se las arreglaron para persistir más o menos hasta nuestros días bajo la forma de relatos eróticos y de ciencia-ficción. Sólo unas pocas «utopías» del Iluminismo, si es que se las puede llamar así, constituyen las excepciones del caso. El soberbio *Jacques le Fataliste* de Diderot y su diálogo de Bougainville, exhalan una terrenalidad y una generosidad de espíritu, un respeto por los deseos de la carne y por las culturas de los pueblos prealfabetizados, sin parangón en la época actual. Pero ninguna obra propone un programa o siquiera una visión que desafíe los valores e instituciones arraigados; todas ellas esbozan algún tipo de «caída» desde la gracia de la naturaleza y la naturalidad del comportamiento, más trágica (por su desesperanza) que redentora (por su idealismo).

Acaso la «utopía» menos comprendida del período, no obstante, es el alegato del Marqués de Sade en favor de una emancipación de la pasión que acabe con el yugo de las convenciones establecidas y la moralidad cristiana. El Marqués ha sido condenado con justicia por su egotismo rapaz, su objetivización del sexo y de las mujeres, y la mentalidad instrumental con que se refiere a lo sensual. Sin embargo, su *Filosofía del tocador* es quizás una de las obras más psicológicamente perturbadoras de su tiempo, aunque su influencia no trascendió sino hasta mucho después. Para el Marqués, el sexo es no sólo un placer por derecho propio: es una «convocatoria», una «locura del alma» —*l'amour fou*, como habrían de bautizarlo Breton y los surrealistas— que corrompe la irracionalidad de la auto-represión y la pasión contenida. El libertinaje se vuelve libertario cuando les abre las más internalizadas represiones de la psique a la luz de la razón y la pasión, por más minúsculas que puedan ser. En una aseveración que hasta el propio Marqués reconoce como «audaz», declara que «Una nación que comienza gobernándose a sí como una república se sostendrá sólo por medio de la virtud, ya que, para lograr lo máximo, se debe empezar siempre por lo mínimo». La disquisición del Marqués está encabezada por el siguiente exhorto: «¡Otro Esfuerzo, Franceses, Si Quieren Ser Republicanos!» En consecuencia, Sade impugna a la ley en sí: «El hombre recibe de la naturaleza las sensaciones que permiten perdonarlo por sus actos, mientras que la ley, por el contrario, al estar siempre en oposición a la naturaleza, no tiene autoridad para permitirse semejante cosa ...» No es que Sade niegue la necesidad de las leyes (que deberían ser tan «suaves» como sea posible) o la parafernalia de una república; sino que el

tono libertario de su postura y su odio acalorado por la represión social y psicológica son evidentes. Su tono y su postura serían más convincentes si se aplicaran a las víctimas de sus propios gustos sexuales. Pero su orgiástico deseo de una nueva sensibilidad, basado en un reavivamiento naturalista de los sentidos y del cuerpo, no coincide para nada con la «auto-disciplina» que había de imponer la emergente burguesía industrial del siglo XIX. L'amour fou, el indispensable «trastorno» sensorial que implica la *Filosofía del tocador*, se expresa a través de los movimientos estéticos simbolista (en el siglo XIX), dadaista y surrealista (en nuestro siglo). En estas formas relativamente exóticas, era marginal socialmente hablando; hasta que la contracultura de los '60 y la «revuelta de la juventud» de los '80 lo transportaron de la oscura bohemia artística a la luz del activismo social.

En el temprano siglo XIX, Rabelais y Sade gozaron de una breve «temporada» en las utopías de Charles Fourier, que se han ganado una atención mundial como un sistema al parecer bastante práctico para iniciar una sociedad «socialista». Fourier ha sido ampliamente aclamado por su originalidad y su fértil imaginación, pero frecuentemente por los motivos equivocados. A pesar de sus vigorosas denuncias de las hipocresías del liberalismo, no era un socialista; por ende, no fue un «precursor» de Marx o de Proudhon. Tampoco fue un igualitario, en tanto su utopía no suponía un radical emparejamiento de derechos y privilegios. Fourier era un racionalista que detestaba la racionalización de la vida en la sociedad burguesa; por ésto, sería un grave error (cometido ya por muchos de sus críticos) acusarlo de «anti-racionalismo». A pesar de su admiración por el sistema mecánico de Newton, juzgar «mecanicista» a su propio sistema —cósmico y «apasionado»— sería sencillamente absurdo.

Por cierto, las contradicciones de su futuro Armónico, que él mismo contrastaba con el degradante estado de «civilización», son innumerables. Las mujeres habían de ser liberadas totalmente de toda restricción patriarcal, pero ésto no impide que Fourier las vea como agentes sexuales, cada una de las cuales cocinará, luego entretendrá a sus comunidades, o falansterios, y, según sus inclinaciones femeninas, satisfará las necesidades sexuales de numerosos hombres. En *Armonía* se desatarán guerras no-violentas y divertidas, en las cuales los rehenes serán obligados a obedecer a sus captores aun en llevar a cabo tareas sexuales que pueden resultar desagradables. Las infidelidades secretas habrán de ser castigadas duramente. A pesar del básico desprecio de Fourier por la autoridad, sin embargo, trabajó con la noción de un líder mundial en la cima de su vaga jerarquía funcional, posición que le confirió diversamente a Napoleón y al Zar Alejandro I.

Pero cuando tales contradicciones son situadas en la totalidad de su obra, Fourier resulta ser el más libertario, el más original, y ciertamente el más relevante de los utopistas de su época, si no de toda la tradición. Tal como lo observa Mark Poster en una excelente revisión de su obra:

> ***«Señalado como utopista por el** pope **del socialismo ortodoxo (Marx), la desgracia de Fourier ha sido el ser malinterpretado por una generación tras otra de estudiosos. Considerado en sus propios términos, en el contexto de su propia problemática intelectual, Fourier surge como un brillante pionero en lo referente a ciertos problemas que no fueron examinados completamente sino hasta el siglo XX. El destino de las pasiones en la sociedad burguesa, las limitaciones de la familia nuclear, el prospecto de la educación comunal, las relaciones afectivas en la sociedad industrial, la posibilidad de un trabajo entretenido, la naturaleza de los grupos humanos y el papel del sexo en la formación de dichos grupos, la des-humanización de las relaciones de mercado, los efectos de la frustración psíquica, la posibilidad de una sociedad no-representativa: todas estas cuestiones, abandonadas por la tradición socialista y jamás planteadas por el liberalismo, acaban de ser resucitadas del olvido en el que caían todos los problemas relacionados meramente con la "superestructura".»***

Más que ningún otro de los autores utópicos, Fourier dejó tras de sí numerosas páginas con elaboradas descripciones de su nueva sociedad Armónica, incluyendo los más mundanos detalles de la vida cotidiana en el falansterio. Su crítica de la «civilización», especialmente del capitalismo, fue absolutamente devastadora; en realidad, la admiración que le profesaron los socialistas posteriores se basaba más que nada en sus escritos críticos. Pero tomar a Fourier de forma tan caprichosa y unilateral constituye un verdadero agravio. Antes que nada, él fue el defensor de *l'écart absolu*, es decir, el cabal rechazo de todas las convenciones de su tiempo. *L'écart absolu* bien podría ser un sustituto del «rechazo absoluto» de Maurice Blanchot, expresión que habría de adquirir especial aplicabilidad en la protesta social de los '60. Con un fervor y una óptica que lo vuelven un contemporáneo, Fourier rechazó casi todos los aspectos del mundo en el que vivía: economía, moral, sexualidad, estructura familiar, sistema educativo, patrones culturales, y relaciones personales. Su escalpelo crítico no dejó pasar por alto nada de su época, en especial los más hondos problemas psíquicos de los individuos. Inclusive,

formuló una nueva concepción del universo que, por muy fantástica e imaginativa que pueda ser, condice perfectamente con la sensibilidad ecológica actual.

Para Fourier, al mundo físico no lo gobierna la ley de la gravedad de Newton, sino su propia «ley de la atracción apasionada», ley que él mismo proclamó como su mayor contribución al conocimiento moderno. En lugar de la interpretación mecánica del universo, Fourier propone una concepción del cosmos que lo presenta como un vasto organismo insuflado de vida y crecimiento. Cuando un vitalismo vibrante reemplaza a la materia desespiritualizada de la física convencional, ni siquiera la idea de la copulación de los planetas resulta impensable. La vida, tal como la concebimos, así como la sociedad, son meramente el resultado de una progresiva elaboración de las pasiones. Fourier, por cierto, no es el único que concibe el universo en términos biológicos. Pero en contraste con muchos vitalistas, traslada su «ley de la atracción apasionada» de las estrellas hasta la intimidad psíquica de la humanidad.

La «civilización» (el tercero de los diecisiete estadíos ascendentes que Fourier presenta como destino humano) es quizás la fase más psíquicamente represiva de todas, ya que distorsiona brutalmente las pasiones y las canaliza en formas perversas y destructivas. Las brutalidades de la nueva sociedad industrial, que Fourier describió con su prosa más convincente, son esencialmente la expresión del aparato psíquico represivo de la «civilización». *Armonía*, la fase culminatoria del desarrollo social, estará signada por el predominio de instituciones sociales enteramente nuevas —en particular, el falansterio— que no sólo desmantelarán el aparato represivo de la «civilización» sino que además le concederán a los individuos la plena liberación de sus pasiones y la plena satisfacción de sus deseos.

A pesar de las inconsistencias que estropean su análisis de las mujeres, Fourier fue acaso el más explícito oponente del patriarcalismo de toda la tradición «utópica». Fue él, y no Marx, el que sostuvo aquella célebre máxima de que el progreso social se puede juzgar a partir de cómo una sociedad trata a sus mujeres. Si se la considera desde la tradición utópica como un todo, con su fuerte acento en la autoridad paterna, esta máxima bastaría para hacer de Fourier uno de los pensadores más radicales de su época. Asimismo, se distinguió de los demás teóricos sociales en temas que aún hoy nos intrigan. A diferencia del credo jacobino en la virtud republicana, se negó absolutamente a una ética de la auto-renuncia, de la supremacía de la razón por sobre la pasión, de la moderación del deseo y de la restricción del placer. Al contrario que Marx, negó que el trabajo

tuviera que ser necesariamente pesado e inherentemente opresivo. En contraste con Freud, midió los avances sociales no en términos de la sublimación del erotismo en otras actividades, sino en la liberación y la expresión de éste en sí mismo. En el mundo Armónico, el florecimiento de la pasión, el placer, la lujuria, el amor, la liberación personal, y el trabajo entretenido, reemplazaría a todas las represiones psíquicas de la «civilización». El «reino de la necesidad» (el dominio del esfuerzo y la renuncia) se vería desplazado por el «reino de la libertad». Y el trabajo pasaría de ser una actividad onerosa a ser un juego. La naturaleza, pervertida por la «civilización», se volvería dadivosa, y proporcionaría abundantes cosechas. Incluso, como en Cokaygne, hasta la salinidad de los océanos daría lugar a un fluido potable, mientras que los jardines de la humanidad Armónica proporcionarían frutas de todo tipo. La monogamia cedería ante la libertad sexual más desinhibida; la felicidad, ante el placer; la escasez, ante la abundancia; el aburrimiento, ante la variedad de experiencias; los sentidos, entorpecidos, ante una nueva agudeza de la vista, el oído y el gusto; y la competencia, ante las asociaciones en todos los niveles de la vida.

En esencia, Fourier reinstaura la *Abadía de Theleme* de Rabelais con su idea del falansterio, pero su comunidad se presenta como el destino común de la humanidad, en vez de ser el de una élite elegida. Y a diferencia de lo que sucedía con la *Tierra de Cokaygne*, sin embargo, Fourier no confiaba en la naturaleza como proveedora exclusiva. La abundancia, y es más, la lujuria, serían asequibles gracias a que el progreso tecnológico acabaría con la escasez y la coerción, sentadas en una base económica. El trabajo sería rotativo, eliminando así la monotonía, merced a que la tecnología habría simplificado muchas tareas físicas. Y la competencia, por su parte, cesaría porque en una sociedad abundante no tendría sentido esforzarse por conseguir los bienes escasos. El falansterio no sería ni una aldea rural ni una ciudad congestionada, sino una comunidad balanceada, combinando así las virtudes de ambas. En su plenitud, contendría de 1.700 a 1.800 habitantes, lo cual, para Fourier, no sólo propicia una dimensión humana sino que además une a la gente en el número exacto de «combinaciones apasionadas» que son necesarias para satisfacer los deseos de cada individuo.

Fourier, no obstante, estaba en un nivel social mucho más avanzado que Rabelais y Sade. El monje y el Marqués circunscribían sus visiones a entornos específicos, pero Fourier fue más lejos: equipó a su propio entorno social no sólo con su presencia y su «licencia» imaginativa, sino también con el falansterio y sus lujosas recáma-

ras, arcadas, viveros, y talleres. Su medio no fue la novela picaresca del Renacimiento o el diálogo exótico del Iluminismo, sino el artículo periodístico, el tratado, el ataque tanto oral como escrito contra la injusticia, y los alegatos en favor de la libertad. Fue tanto un activista como un teórico, tanto un pragmático como un visionario.

La concepción de la libertad de Fourier es la más amplia de la Historia de los ideales liberatorios. Suso, el Espíritu Libre, y los Adamitas quedan chicos frente a ésta, puesto que en estos casos se trata más bien de la utopía elitista de Rabelais. Son más una orden cristiana que una sociedad, más una asociación de elegidos que una comunidad para todos. Mucho más que Marx, Fourier vinculó el destino de la libertad social con el de la libertad personal: la anulación de la represión en la sociedad debe coincidir con la anulación de la represión en la psique humana. No hay esperanzas de liberación social sin auto-liberación, en el sentido más amplio del ego, del yo y sus reclamos.

Finalmente, Fourier es en muchos aspectos el primer ecólogo social del pensamiento radical. Me refiero no sólo a su concepción de la naturaleza sino también a su visión de la sociedad. Su falansterio es digno de ser considerado un ecosistema social, dado su propósito explícito de promover la unidad en la diversidad. Fourier enumeró y analizó cuidadosamente todas las pasiones que deben tener expresión dentro de sus muros. Si bien esto ha sido groseramente mal-interpretado, no fue una actitud pedante de su parte, por mucho que no se coincida con sus conclusiones. Al parecer, Fourier tenía una noción propia de la igualdad de los desiguales; el falansterio debía compensar con riqueza psíquica todas las desigualdades de riqueza material. Sean sus miembros útiles o no, todos comparten el mejor vino, la mejor comida, los placeres sexuales e intelectuales, y todos los estímulos imaginables. Por ende, las variaciones cuantitativas de ingresos se vuelven irrelevantes al ser confrontadas con delicias cualitativamente sublimes.

Para Fourier, el acento en la variedad y la complejidad también era una cuestión de principio, una crítica metodológica y social contra la perspectiva mecanicista del siglo XVIII. Los filósofos del Iluminismo francés y los jacobinos que los sucedieron «habían elogiado la simplicidad y el orden mecánico, en el cual todos los componentes eran intercambiables», observa Frank Manuel en su excelente ensayo sobre Fourier. «Fourier rechazó lo simple como falso y malo, e insistió en la complejidad, la variedad, el contraste, la multiplicidad». Su acento en la complejidad se aplicaba no sólo a la estructura de la sociedad sino también a su reafirmación de las necesidades de la

psique. «La psicología de Fourier se fundaba en la premisa de que en la pluralidad y la complejidad residían la salvación y la felicidad», agrega Manuel; «en la multiplicidad estaba la libertad». Este no es un «pluralismo» psíquico o social, sino un intuitivo sentido ecológico de la totalidad. Lo que Fourier evidentemente buscaba era la estabilidad a través de la variedad, y, en virtud de esa estabilidad, la libertad de elegir y de querer: en suma, la libertad a través de la multiplicidad.

Las extraordinarias décadas que van del Iluminismo al Romanticismo fueron testigo de una tremenda proliferación de utopías. Muchas, como la utopía comunística de Mably, eran completamente autoritarias; otras, como la de Cabet, ascéticas y patriarcales; y otras más, como la de Saint-Simon, tecnocráticas y jerárquicas. El socialismo «utópico» de Robert Owen era sin dudas el más pragmático y programático. Exitoso manufacturero textil, Owen había organizado su célebre molino de New Lanark como una empresa paternalista de filantropismo industrial, que resultó ser económicamente remunerativa sin maltratar a los operarios (dados los atroces *standards* de la Revolución Industrial). Limpieza, paga decente, disciplina benigna, horarios relativamente cortos, eventos culturales, escuelas y guarderías propias (todo de acuerdo a las peculiaridades del trabajador): visitantes de todas partes de Europa presenciaban este espectáculo, comprobando que los agrupamientos industriales no sólo podían estar libres de desmoralización, alcoholismo, prostitución, enfermedades, y analfabetismo, sino que también podían proporcionar pingües ganancias, incluso en épocas de depresión económica. Owen se aventuró más lejos aún en sus últimos años. Dedicó gran parte de su fortuna al establecimiento de «Nueva Armonía», una utopía norteamericana que acabó catastróficamente. Finalmente se convirtió en una figura reverenciada entre el movimiento obrero inglés, llevando una vida modesta y escribiendo prolíficamente en favor de su versión propia del socialismo.

La concepción de Owen de la «aldea industrial», que combinaba factorías y talleres con agricultura, conforma el prototipo de la idea comunital de Kropotkin (*Campos, Fábricas y Talleres*), y las «ciudades-jardín» de Ebenezer Howard. Pero ninguno de los sucesores libertarios y reformistas de Owen agregó algo sustancialmente nuevo a sus ideas. Como muchos de los utopistas y socialistas de su tiempo, fue rigurosamente ascético y éticamente utilitario; en realidad, fue un confeso admirador de Bentham. Tal como lo observa John F.C. Harrison, «Para él, la felicidad no era la búsqueda o el logro del placer, sino una especie de forma "racional" de vida». Y dicha «racionalidad» era anonadadoramente industrial y cuantitativa. Como muchos

radicales y reformadores de la época que «citaban a Bentham en pos de probar que "la felicidad de la mayoría es el único objetivo legítimo de la sociedad"», Owen y los owenistas «agregaron su pretensión de que en un "sistema de cooperación general y de comunidad de la propiedad" este propósito tan anhelado podría ser alcanzado».

Hacia fines del siglo XIX (una época signada por una enorme cantidad de utopías tecnocráticas y militaristas, y de panaceas sindicalistas), probablemente era inevitable que apareciera una utopía retrospectiva, decididamente anti-industrial. William Morris, en sus *Noticias de Ninguna Parte*, acabó con la tradición utopista de los últimos dos siglos merced a una bucólica recuperación de una perspectiva libertaria y técnicamente medieval. Curiosamente, ningún otro utopista coincidía tanto con los posteriores valores contraculturales de los '60 y fue tan ignorado en favor de unos pobres panfletos y folletos sobre la «vida sencilla».[1]

Dominado por los sentimientos de los tardíos años sesenta, Herbert Marcuse se hizo eco (para pronto abandonarlos) de los más profundos impulsos de la Nueva Izquierda y la contracultura, clamando «de Marx a Fourier». Reducido así a un pobre *slogan*, Fourier fue de hecho difamado sutilmente. La «Sociedad Armónica», con toda su ilusoria ingenuidad, por lo menos se proponía ser una sociedad, una sociedad examinada meticulosamente por el propio Fourier. Marcuse jamás desarrolló un proyecto semejante. Como mucho, lo confundió con su intento de fusionar a Fourier con Marx. De ahí que la reconstrucción utopista siguiera siendo una práctica incierta y a veces impensable, que hacia fines de los '60, para colmo, comenzó a estrecharse más todavía. Carente de toda dirección filosófica, se es-

1 El ímpetu radical del pensamiento utopista, ejemplificado por Fourier, ha sido transmutado en una serie de futuramas tecnocráticos y económicos (que bien pueden llamarse «futurismo») por los académicos y los estadísticos. Por muy diversas que las utopías fueran entre sí (ascéticas o hedonistas, autoritarias o libertarias, privatistas o comunistas, utilitarias o éticas), por lo menos eran coincidentes en su significación como cambio revolucionario del *status quo* y como crítica radical de sus abusos. El futurismo, en esencia, no posee tales perspectivas. En los escritos de Herman Kahn, Buckminster Fuller, Alvin Toffler, John O'Neill, y varios estudiosos de la Universidad de Stanford, el futurismo es una extrapolación del presente en el siglo venidero, una «profecía» desnaturalizada a la mera condición de proyección. No desafía las relaciones e instituciones existentes, sino que busca adaptarlas a imperativos y posibilidades tecnológicas aparentemente nuevos; en consecuencia, las rescata, no las critica. El presente no desaparece; persiste y adquiere eternalidad a costa del futuro. El futurismo, en efecto, no amplía el futuro sino que lo aniquila, absorbiéndolo en el presente. Y lo que resulta más terrible de esta corriente es que también aniquila la imaginación, restringiéndola al presente, y por lo tanto reduciendo nuestra visión —e incluso nuestros dones proféticos— a una mera extrapolación.

cindió en caminos contradictorios hacia una «simplicidad voluntaria» que negaba la necesidad de una complejidad física y cultural, una proclividad a los líderes que negaba la necesidad de relaciones no-jerárquicas, un ascetismo cerrado que negaba las pretensiones del placer, un énfasis en la supervivencia que negaba la autenticidad del deseo, y un provincialismo que negaba el ideal de una sociedad libre. *Greening of America*, de Charles Reich, que intentaba explicarle la contracultura a una Norteamérica detenida en el tiempo, ha sido suplantado por «El Envenenamiento de América» (*Time*, 22 de septiembre, 1980).

Si los informes del «envenenamiento ...» son más o menos atinados, el pensamiento utopista no requiere de ningún tipo de apologías. Jamás ha sido tan indispensable para crear alternativas radicales y nuevas ante cada aspecto de la vida diaria. Hoy, cuando la imaginación misma se está atrofiando o está siendo absorbida por los medios masivos de comunicación, la cualidad concreta del pensamiento utopista bien puede ser su mejor tónico rejuvenecedor. Ya sea bajo la forma del drama, la novela, la ciencia-ficción, la poesía, o la tradición, la experiencia y la fantasía deben regresar en toda su plenitud, tanto para estimular como para sugerir. El diálogo utopista, en toda su existencialidad y como un evento público, debe poblar las abstracciones de la teoría social.

No es en este libro que el lector debiera esperar encontrar los «universales concretos» que habrán de estimular la imaginación para los fines de la reconstrucción, sino más bien en el intercambio de visiones utópicas todavía por venir. Sin embargo, me gustaría exponer ciertas consideraciones básicas que ninguna visión radical utópica que se precie —especialmente una ecológica— puede darse el lujo de ignorar. La distinción entre lo libertario y lo autoritario —en razón, ciencia, técnica, y ética, además de en la sociedad— sólo puede ser ignorada a costa de un grave riesgo para la perspectiva utopista. Esta distinción cimenta todo aspecto conceptual de una sociedad ecológica, y no sería razonable olvidar que lo libertario y lo autoritario se han desarrollado codo a codo por milenios, y que su enfrentamiento ha afectado a todos los aspectos de nuestras sensibilidades y nuestro comportamiento. Hoy en día, cuando la técnica ha asumido un control y una destructividad sin precedentes, estos polos no pueden coexistir ya uno con otro. La autoritaria técnica industrial —en realidad, la fábrica concebida como una técnica para la movilización humana— ha invadido tan completamente a la vida cotidiana (incluyendo dominios tales como el hogar y el vecindario, que una vez gozaron de cierta inmunidad), que la libertad, la voluntad, y la es-

pontaneidad están perdiendo su terreno físico, por mucho que se las honre con palabras. Nos enfrentamos a la desesperada necesidad de aislar a ambos dominios del control burocrático y de la invasión de los medios, si la idea es que la individualidad persista.

Mi óptica proviene de un mundo que alguna vez conoció a la comunidad en la forma de vecindarios diversos, incluso en el marco de grandes ciudades; que alguna vez se comunicaba en persona, en calles y plazas, y no electrónicamente; que alguna vez les compraba sus ropas y alimentos a pequeños comerciantes y mercachifles, que gritaban, cuchicheaban, y negociaban los precios; que alguna vez recibía la mayoría de los artículos desde pequeñas granjas ubicadas a unos pocos kilómetros de la ciudad; que alguna vez se ocupaba de sus asuntos con calma y juzgaba reflexivamente. Por sobre todo, este mundo fue alguna vez más auto-regulante en cuestiones personales y sociales, más humano en su escala y su dignidad, más firme en su estructura, y más comprensible como entidad social para su ciudadanía.

Si damos por sentado y aceptamos sin más que la comunidad consiste en un agregado de egos irrelacionados, monádicos, encerrados en sí mismos, y altamente privados; que el teléfono, la radio y la televisión constituyen nuestras principales ventanas al mundo; que el supermercado y su estacionamiento son el lugar indicado para el intercambio público; que nuestras principales fuentes de sustento son los alimentos procesados y envasados; que «el tiempo es dinero», la facilidad de palabra es una habilidad rentable, y la lectura veloz es una ambición; que, por sobre todo, la burocracia es el nervio de la vida social, el gigantismo es la medida del éxito, y la servidumbre a la autoridad centralizada y a los profesionales es prueba de la existencia de una esfera pública; si asumimos todo esto, entonces estaremos inexorablemente perdidos como individuos, desvoluntarizados como egos, e informes como personalidades. Como el mundo natural que nos circunda, nos convertiremos en las víctimas de un proceso de simplificación que nos vuelve tan inorgánicos y minerales como los metales que alimentan nuestras fundiciones y la arena que alimenta nuestros hornos de vidrio.

Ya no es más un cliché de la «Nueva Era» insistir en que debemos «desconectarnos» de un sistema despersonalizado, impensante, que amenaza con absorbernos dentro de sus circuitos. En poco más que una década, nuestra sociedad electrónica y cibernética nos ha victimizado más de lo que cualquier crítico de los '60 podría haber predecido. La pérdida de la individualidad y la unicidad personal, junto a su consecuente «liquidación» de la personalidad misma, comienza con la pérdida de nuestra capacidad para comparar un mundo a escala humana que alguna vez fue; otro mundo, cercano a la completa totalitarización, que ahora es; y por último, un tercero, a escala humana, ecológico, y racional, que debería ser. Una vez que la capacidad de contraste desaparece, la tensión entre estos mundos también se desvanece; y no es sino esta misma tensión la que nos induce a resistirnos al ultraje. Por ende, la vida diaria debe ser tomada como un exhorto, hacia el cual tenemos la responsabilidad ética de funcionar en oposición directa a sus normas vigentes.

Las cosas que precisamos, cómo las conseguimos, a quién conocemos, y qué es lo que decimos, se han convertido en los elementos de un campo de batalla de dimensiones imprevistas una generación atrás. Hoy, es improbable que una cooperativa alimenticia reemplace a un supermercado, que la ayuda mutua y el regateo reemplacen al sistema bancario, y que el intercambio personal reemplace a la parafernalia electrónica con la que se «comunica» el mundo actualmente. Pero todavía estamos a tiempo de elegir las primeras, posibilidades, a las últimas, «realidades». Nuestras opciones mantendrán con vida el contraste y la tensión que la homogeneidad tecnocrático-burocrática pretende exterminar junto a la personalidad misma.

También debemos reconstruir el terreno propicio para la personificación y la formación de un cuerpo político. Defender la base molecular de la sociedad —sus vecindarios, plazas públicas, y lugares de reunión— manifiesta una demanda no sólo de «libertad de...» sino también de «libertad para...» La lucha por un cobijo ha dejado de ser una cuestión de defensa del hábitat privado de cada uno; se ha vuelto una lucha por reunirse autónomamente, por discutir espontáneamente, por decidir soberanamente: en resumen, por ser una persona pública, por crear una esfera pública, y por conformar un cuerpo político que se oponga al poder establecido y al control burocrático. Lo que empezó en los tardíos años '70 como el movimiento de *squatters* holandeses, en pro de más viviendas, se ha transformado ahora en una fervorosa lucha de los jóvenes suizos en pro de un espacio libre de autoridad y vigilancia. Las cuestiones de vivienda y de logística se han vuelto cuestiones culturales, y las cuestiones culturales se han vuelto cuestiones políticas. No me animo a predecir cuál será el futuro de estas corrientes de la Europa Central, pero las corrientes en sí son cruciales: reflejan una intuitiva pasión por la autonomía, la individualidad, y la unicidad que se ganaría el aplauso de Fourier. Sin nuestra «libertad para» tener un terreno público, la frase «cuerpo político» pasa a ser una mera metáfora; no posee ni protoplasma, ni voz, ni rostro, ni pasiones. Sus potenciales componentes humanos

quedan, así, aislados en su propia privacidad, en sus vidas sin propósito, en su anonimato personal, y en sus «placeres» inconscientes. Son tan inhumanos como los aparatos electrónicos que están obligados a usar, tan impensantes como las modernas prendas que visten, y tan mudos como las mascotas que usan de consuelo.

Desligarnos de la maquinaria social vigente, crear un dominio en que se satisfagan las necesidades como ser humano, formar una esfera pública en la cual se pueda funcionar como una parte de un cuerpo político protoplasmático: todo esto puede resumirse en un solo precepto: recuperación de poder. Me refiero al poder en su más pleno sentido personal y público, no como una experiencia psíquica bajo una engañosa forma de «energética» psicológica. No hay viaje «hacia el interior» que no sea un viaje «hacia el exterior» y no hay «espacio interior» que pueda arreglárselas sin su respectivo «espacio público». Pero el espacio público, como el espacio interior, se vuelve un mero espacio vacío si no está estructurado y articulado. Se le debe dar una forma institucional, que no puede subsistir sin una estructura. Sin forma y articulación, no puede haber ni identidad, ni definición, ni la especificidad que da lugar a la variedad. Lo que en realidad se cuestiona cuando se discute sobre las instituciones, no es si éstas debieran existir, sino qué forma deberían tener: libertaria o autoritaria.

Las instituciones libertarias son instituciones pobladas, lo cual debería entenderse literalmente, y no metafóricamente. Están estructuradas en torno a relaciones directas, cara a cara, protoplasmáticas, y no relaciones representativas, anónimas, y mecánicas. Están basadas en la participación y en un sentido de la ciudadanía que subraya la actividad, no en la delegación del poder y en la política espectatorial. Por ende, las instituciones libertarias están regidas por un principio cardinal: que todos los individuos maduros son aptos para manejar los asuntos sociales directamente, tal como se supone que manejan sus asuntos privados. Como en la *Ecclesia* ateniense, las secciones parisinas de 1792, y las reuniones de pueblos de Nueva Zelandia (todos los cuales eran asambleas públicas convocadas regularmente y basadas en una democracia cara a cara), todo ciudadano es libre de participar en la toma de decisiones. Lo que es decisivo, aquí, es el principio mismo: la libertad del individuo para participar, no la obligación o siquiera la necesidad de hacerlo. La libertad no consiste en el número de personas que eligen participar en la toma de decisiones, sino en el hecho de que ellas tienen la oportunidad de hacerlo: de elegir, decidir o no decidir sobre las cuestiones de índole pública. Una «asamblea de masas» es simplemente una muchedumbre amorfa si está signada por el puro entretenimiento, la ausencia de reflexión, o la necesidad de tomar decisiones rápidas con un diálogo mínimo. Los *quorums*, los consensos, y los alegatos en pro de la participación son degradantes, no «democráticos»; hacen de la cantidad una meta social, y omiten la calidad como evidencia de una comunidad ética. Limitar la discusión y reducir los problemas a su mínimo denominador común es fomentar la degradación de un pueblo, no ensanchar el espíritu humano. La *Ecclesia* ateniense era una democracia en la medida en que sus ciudadanos (todos los varones nativos) optaban por ir a las sesiones, no porque se les pagaba por hacerlo o porque se los forzaba a participar de las sesiones (tal como ocurrió en el período de declinación de la *polis*).

¿Son prácticos o realistas estos principios y formas de institucionalización libertaria? ¿Pueden funcionar, siendo como es la «naturaleza humana», y la «civilización» aportándole a la humanidad su horrendo legado de dominación? En realidad, nunca podremos responder a estos enigmas, a menos que tratemos de crear una democracia directa libre de prejuicios sexuales, étnicos, y jerárquicos. La Historia nos provee con una cantidad de ejemplos funcionales de formas sumamente libertarias. También nos provee con ejemplos de confederaciones y ligas que hicieron factible la coordinación de comunidades auto-gobernadas sin perturbar su autonomía y su libertad. Más importante es si aceptamos o no una noción radical de la competencia que tiene el individuo para ser un ciudadano autogobernado.[2] Dependiendo de lo que uno piense, la democracia directa o merece ser probada desde la experiencia o está directamente excluída de todo debate social serio. No podemos interpretar la declinación de la *Ecclesia* ateniense, el fracaso de las secciones parisinas, y el desvanecimiento de las reuniones aldeanas de Nueva Inglaterra,

2. Este apego a la competencia universal, ¿propicia una «libertad absoluta» —para citar a Hegel— que le quita a la sociedad libre la motivación, el sentido, y el propósito que le atribuimos a los efectos del conflicto y la oposición? Charles Taylor, en un trabajo reciente, ha planteado la posibilidad de una libertad que «no tiene contenido», una libertad que presumiblemente concluirá en la subversión de la subjetividad misma. Este dilema de un mundo reconciliado que es aburrido y que carece de «situaciones», refleja la sensibilidad agonística de la mente moderna. Lo que las preocupaciones de Taylor expresan es una crisis en la sensibilidad occidental: el conflicto entre la agresividad hacia la realidad y la reflexividad. Acaso necesitemos de la agresividad de Fichte para modificar al mundo enfermo en el que hoy vivimos, pero sin el equilibrio y la reflexión de Goethe como base de una sensibilidad ecológica, casi seguramente caeremos en una sociedad terrorista, que Taylor (no menos que Hegel) busca evitar. Ver Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna* (New York, Cambridge University Press, 1979), págs. 154-160.

como factores que niegan la factibilidad de una sociedad futura propia de la asamblea popular. Estas formas de democracia directa estaban signadas por los conflictos de clase y los intereses sociales; no eran instituciones libres de jerarquía, dominación, y egotismo. Lo que resulta extraordinario de ellas es que funcionaron, no su ulterior fracaso.

Una segunda premisa para crear instituciones libertarias es una clara distinción entre la formulación de una política y su implementación administrativa. Tal distinción ha sido tristemente confundida por teóricos sociales como Marx, quien celebró la fusión que la comuna de París hizo de la toma de decisiones con la administración dentro del mismo órgano político. Tal vez no hay error más grave desde el punto de vista libertario. El peligro de poner las decisiones políticas en manos de un organismo administrativo, que normalmente es un organismo delegado y a menudo de carácter sumamente técnico, huele a elitismo y a usurpación del poder público. Una democracia directa es cara a cara y participativa; un concejo, un comité, o una oficina son precisamente lo opuesto: indirectos, delegados, y excluyentes. Para estos últimos, tomar decisiones políticas equivale a sustraer la política del dominio público: despolitizar el proceso en el sentido ateniense del término, o quizás peor aún, hacer que la formulación de política se vuelva totalmente excluyente. De hecho, este subversivo espectro de posibilidades, incompatibles con la libertad y el ideal de una ciudadanía activa, ha sido el destino de los movimientos revolucionarios desde los comienzos de nuestro siglo: los *soviets* rusos, los *Rten* alemanes, y los «comités» anarco-sindicalistas españoles que aparecieron a principios de la Revolución española. Otros movimientos semejantes, como el movimiento húngaro de 1956, fueron demasiado efímeros como para llegar siquiera a degenerar.

Más aún, el sistema mismo de concejo, concebido como una estructura de producción de política, es esencialmente jerárquico. Ya esté basado en fábricas o en comunidades, tiende a asumir una forma piramidal, por más federales que sean su retórica y su apariencia. Desde la fábrica y la aldea hasta el pueblo, la ciudad, la región, y finalmente los «congresos» nacionales (rara vez convocados y fáciles de manipular), los efímeros *Rten* alemanes y los más duraderos *soviets* rusos, estaban tan alejados de su raíz popular, que rápidamente degeneraron en instrumentos decorativos de partidos obreros sumamente centralizados.

Obviamente, lo que se discute no es si un concejo ha sido delegado, elegido, o constituido *ad hoc*, sino si puede o no formular una política. Importaría poco —dados una dosis razonable de prudencia

y de supervisión pública, y el derecho de la asamblea a convocar y rotar concejales— si es que los concejos se limitaran a responsabilidades estrictamente administrativas. Sus exiguas funciones definirían sus atribuciones y sus límites. No sería difícil determinar si estos límites, alguna vez bien definidos, han sido sobrepasados. Ni tampoco lo sería determinar cuándo es que ciertas funciones han sido eliminadas y los organismos administrativos innecesarios pueden ser desarticulados. Un frío sistema contable dejaría los grupos administrativos a merced de las asambleas de decisión, reforzando así los límites que confinan los concejos a funciones puramente coordinativas.

Por último, debo destacar que la democracia directa es en definitiva la forma más avanzada de acción directa. No hay dudas de que existen muchas maneras de expresar las ambiciones que el individuo y la comunidad tienen en lo referente a ser autónomos y autoregidos, tanto hoy como en una futura sociedad ecológica. Ejercitar los propios poderes de soberanía —por medio de sentadas, huelgas, ocupaciones— no es apenas una «táctica» para resistirse a las instituciones autoritarias: es una sensibilidad, una visión de la ciudadanía y la personalidad que presupone que el individuo libre tiene la capacidad de manejar los asuntos sociales de un modo directo, ético, y racional. Esta dimensión del sí en el auto-manejo es una persistente exhortación a la soberanía personal, a la plenitud del yo y la percepción intelectual, que términos tales como «manejo» y «actividad» suelen ocultar. El continuo ejercicio de este sí mismo —su formación por medio de la intervención directa en las cuestiones sociales— en la afirmación de su derecho y su reclamo moral en pro de la recuperación de poder, ocupa un nivel más alto, conceptualmente hablando, que la imagen marxista de la auto-identidad a través del trabajo. Dado que la acción directa es literalmente una forma de construcción del carácter ético en el rol social más importante que puede asumir el individuo: la ciudadanía activa. Reducirla a un mero medio, a una «estrategia» que puede ser usada o descartada con fines estrictamente funcionales, es instrumentalismo en su forma más insidiosa, a menudo cínica. La acción directa es al mismo tiempo la reclamación de la esfera pública por el ego, su desarrollo hacia el auto-reforzamiento, y su culminación como participante activo de la sociedad.

Pero la acción directa también puede ser degradada, en sus propios términnos, al parecer honrar a algunas de sus características más negativas: agresividad, arrogancia, y terrorismo. Inevitablemente, estas características chocan contra el individuo, y a veces llevan a lo que Fourier llamó una «contrapasión» maligna: una decepcionada adherencia a la autoridad, al poder delegado, y a la pasividad

personal. Ya nos es conocido el fulminante terrorista «anarquista» que se transforma en el mayor adherente a la autoridad, como lo revelara la carrera de Paul Brousse.[3] La acción directa encuentra su expresión auténtica en el trabajoso ejercicio de la ciudadanía, tal como la edificación de formas libertarias de organización y su lúcida administración en el trabajo rutinario.

El alto grado de competencia que los individuos han demostrado en el manejo de la sociedad, su capacidad para distinguir la producción de política de la administración (piénsese en los casos de Atenas y de la Suiza temprana), y su conciencia de la personalidad como un modo de comportamiento social: todos estos rasgos serían ampliados más aún por una sociedad no-clasista y no-jerárquica. No hay motivos para que nos sintamos desencantados con la Historia. Tan bárbaros como han sido sus períodos más bélicos, crueles, explotadores, y autoritarios, la humanidad se ha sabido remontar hasta cimas radiantes en sus grandes períodos de reconstrucción social, pensamiento, y arte, a pesar de la dominación y el egotismo. Una vez que tales padecimientos hayan sido eliminados, tenemos todos los motivos del mundo para esperar un grado de iluminación social y personal para el cual no hay precedentes históricos. En la relación materno-infantil, sembramos periódicamente las semillas de una naturaleza humana que se puede orientar hacia el afecto desinteresado, la interdependencia, y el cuidado. Estas no son palabras triviales para describir la génesis de la renovación humana, generación tras generación, y el amor que todo niño recibe en prácticamente toda sociedad. Se vuelven clichés sólo cuando ignoramos la posibilidad de que la separación dé lugar a un egotismo agresivo y un sentido de rivalidad, cuando la inseguridad material genera temor hacia la naturaleza y la humanidad, y cuando «maduramos» siguiendo las estructuras fijadas por las sociedades jerárquicas y clasistas.

Debemos tratar de crear una cultura nueva, no sólo otro movimiento que intente eliminar los síntomas de nuestras crisis sin afectar nuestras fuentes. Debemos, también, tratar de extirpar la orienta-

3 Paul Brousse fue durante su juventud un anarquista de la mal llamada «propaganda por el hecho» que consistía en atentar contra las cúpulas, a menudo responsables de masacres contra el pueblo (por ejemplo la Comuna de París). Brousse fue acusado de exaltar al regicidio en su periódico *L'Avant Garde* cuando Hoedel y Nobiling atentaron contra el rey de Prusia Guillermo I en 1878. A los 38 años, en 1882, fundaría el Partido Socialista Posibilista, de carácter parlamentario, llamado Broussista. Murió en 1912. (N. del E.).

ción jerárquica de nuestras *psiques*, no sólo de eliminar las instituciones que encarnan la dominación social. Pero la necesidad de una cultura nueva y de nuevas instituciones no debe ser sacrificada a una vaga idea de salvación personal que nos presenta como «santos» solitarios perdidos entre masas de «pecadores» irredimibles. Los cambios en la cultura y la personalidad van de la mano con nuestros esfuerzos para lograr una sociedad que sea ecológica, una sociedad basada en el usufructo, la complementareidad, y el mínimo irreductible, pero que también reconoce la existencia de una humanidad universal y las pretensiones de la individualidad. Guiados, como podríamos estarlo, por el principio de la igualdad de los desiguales, no podemos ignorar ni el área personal ni el área social, ni la doméstica y la pública, embarcados en nuestro proyecto de alcanzar la armonía en la sociedad y la armonía con la naturaleza.

Antes de explorar los contornos generales de una sociedad ecológica, tengo que examinar la competencia individual en el manejo de los asuntos sociales. Crear una sociedad en la cual se considera a cada individuo capaz de participar directamente en la formulación de la política social equivale a invalidar instantáneamente la jerarquía social y la dominación. Aceptar este postulado significa que nos comprometemos a disolver el poder, la autoridad y la soberanía estatal a cambio de una recuperación del poder personal. Es obvio que nuestro compromiso con una sociedad no-jerárquica y con la recuperación del poder personal todavía está lejos de la plena realización de estos ideales; de aquí nuestra necesidad de hacerle frente a los problemas psíquicos de la jerarquía, además de los problemas sociales de la dominación. Existen aún muchas tendencias que forzarán tal enfrentamiento, incluso mientras intentemos lograr cambios institucionales. Me refiero a las formas radicales del feminismo, que desafían las dimensiones psicológicas de la dominación masculina (y en definitiva, de la dominación en sí); a la ecología concebida como una óptica social y una sensibilidad personal; y a la comunidad como formas íntimas, humanas de asociación y ayuda mutua. Aunque estas tendencias bien puedan debilitarse o retirarse por un tiempo a la zona más lejana de nuestras preocupaciones, ya han penetrado profundamente la sustancia y las ideologías de la sociedad actual.[4]

4 Como lo observa Ynestra King en un excelente artículo de *Herejías* (Vol. 4, nº 13): «Actuando con plena conciencia de nuestras necesidades, actuamos (como mujeres) en el interés de todos. Estamos en la línea divisoria biológica. Somos el lado menos racionalizado de la humanidad en un mundo excesivamente racionalizado, y sin embargo podemos pensar tan racionalmente como los hombres y quizás hasta alterar la idea misma de la razón. Como mujeres, somos una cultura naturalizada en el seno de una cultura defini-

Lo que reforzaría su efecto sobre la práctica y la conciencia contemporánea es el significado —la función y el sentido de dirección— que estas tendencias le imparten a nuestra visión de una sociedad ecológica. Dicha sociedad es mucho más que una serie de sensibilidades e instituciones sociales no-jerárquicas. De un modo decisivo, expresa la forma en la que nos socializamos con la naturaleza. Uso la palabra «socializar» deliberadamente: mi preocupación no apunta sólo a los amados procesos «metabólicos» de producción tan fundamentales para la noción del trabajo en Marx, ni al diseño de una técnica «apropiada» tan caro a nuestros ingenieros medio-ambientalistas. Lo que suscita mi más profundo interés, en este punto, son las funciones que les atribuimos a nuestras comunidades en cuanto ecosistemas sociales: el papel que juegan en las regiones biológicas en las cuales están situadas. En realidad, si solamente «ubicamos» a nuestras eco-comunidades o las arraigamos a sus ecosistemas, si las «ideamos» sólo como una parte de un «lugar natural» o las integramos funcionalmente a un ecosistema (como un órgano de un cuerpo viviente): estas opciones suponen orientaciones muy distintas hacia la técnica, la ética, y las instituciones sociales que tan alegremente llamamos ecológicas. Los técnicos solares más sabios han subrayado que un sistema de energía solar doméstico no es un componente de una casa, como una cocina o un baño; es la casa en su totalidad, como un organismo que interactúa con la naturaleza. En términos menos mecánicos, el mismo principio de unidad orgánica es válido para las eco-comunidades y las ecotecnologías que tratamos de integrar al mundo natural.

Que toda empresa humana necesariamente «interfiera» con la naturaleza «pura» o «virginal» ya es un lugar común. Pero tal idea, que sugiere que los seres humanos y sus obras son intrínsecamente «innaturales» y, en cierto modo, antitéticos a la «pureza» y la «virginidad» de la naturaleza, es una infamia tanto para la humanidad como para la naturaleza. No hace sino reflejar las imágenes de la «civilización»: la del hombre como un ser puramente social y la de la sociedad como un enemigo de la naturaleza, sólo en virtud de la especificidad de la vida social. Peor aún, distorsiona groseramente el hecho de que la humanidad es una manifestación de la naturaleza, no importa cuán única y destructiva sea; de aquí el mito de que el

da contra la naturaleza. Si el antagonismo naturaleza-cultura es la contradicción fundamental de nuestra época, también es lo que une al feminismo y la ecología, y hace de las mujeres el sujeto histórico. Sin una perspectiva ecológica que establezca la interdependencia de los seres vivos, el feminismo está desarticulado».

«hombre» debe «desligarse» de la naturaleza (Marx) o «trascender» su origen primate (Sahlins).

Es razonable que nos preguntemos si la sociedad humana debe ser considerada como «innatural» cuando siembra alimentos, cría animales, o remueve plantas y árboles, en resumen, cuando se «inmiscuye» en un ecosistema. Solemos detectar un delator tono peyorativo en nuestras discusiones sobre la «interferencia» humana en el mundo natural. Pero todos estos aparentes actos de «profanación» pueden ampliar la fecundidad de la naturaleza, antes que disminuirla. La palabra «fecundidad», en este punto, es decisiva, y se le podrían añadir otros términos, tales como «variedad», «totalidad», «integración», e incluso «racionalidad». Lograr que la naturaleza sea más fecunda, variada, total, e integrada, bien puede ser el anhelo oculto de la evolución natural. El que los seres humanos se conviertan en agentes racionales en esta corriente natural —que hasta se vean beneficiados en forma de mayores y más variadas cantidades de comida— no es una mayor profanación intrínseca de la naturaleza que el que los ciervos contengan el crecimiento forestal y preserven las tierras verdes alimentándose con la cáscara de los vástagos.

Que la sociedad humana deba reconocer que su bienestar (quizás su supervivencia misma) depende de su apoyo al impulso de la evolución natural hacia una biósfera más variada y fecunda, no significa necesariamente que debemos reducir la naturaleza a un mero objeto de la manipulación humana, una degradación ética de la naturaleza como una «cosa» que existe «para nosotros». Por el contrario, lo auténticamente «bueno» para nosotros bien puede ser no algo puramente humano, sino además natural. Como producto único de la evolución natural, la humanidad le brinda a la naturaleza sus poderes de razonamiento, sus manos creativas, su alto grado de asociación consciente (todos desarrollos cualitativos de la historia natural), a veces como fuentes de ayuda y a veces como fuentes de problemas. Quizás, el mayor papel que puede desempeñar una ética ecológica es uno discriminatorio: ayudarnos a distinguir cuáles de nuestras acciones apoyan al impulso de la evolución natural, y cuáles lo impiden. Que los intereses humanos de un tipo u otro puedan estar involucrados en estas acciones no siempre es relevante para los juicios éticos que debemos hacer. Lo que verdaderamente importa son las líneas éticas que determinan nuestro juicio.

La concepción de una sociedad ecológica debe comenzar por un sentido de seguridad de que la sociedad y la naturaleza no son inherentemente antitéticas. Con nuestra típica visión de la diferencia como una forma de oposición, hemos dejado que los aspectos exclu-

sivos de la sociedad humana empañaran nuestra percepción de su familiaridad con la naturaleza. Más aún, hemos interpretado a las fallas de la «civilización» —su objetivización de la naturaleza y los seres humanos, sus relaciones jerárquicas y explotadoras— como atributos sociales intrínsecos. Por lo tanto, una sociedad deformada ha pasado a representar a la sociedad en sí, por lo que sus cualidades antihumanas y antinaturales se vuelven visibles sólo cuando contrastamos esta sociedad deforme con la sociedad orgánica. Sin provecho alguno de esta retrospección, ensalzamos miopemente las fallas mismas de la «civilización» como prueba de la «desvinculación» entre sociedad y naturaleza. Nuestros mayores errores y torpezas son transmutados en injustificables «éxitos»; nuestros actos e instituciones más irracionales se convierten en los «frutos» de la voluntad y la razón humana. El que la humanidad haya sido expulsada del Jardín del Edén no significa que debamos asumir una postura antagónica para con la naturaleza; antes que eso, es una metáfora de una función nueva y ecológica: la necesidad de crear jardines más fecundos que el Edén mismo.

Resulta tentador el embarcarse en una descripción utópica de cómo sería una sociedad ecológica y cómo funcionaría, pero he prometido reservar eso para el diálogo utopista que hoy tanto precisamos. No obstante, no se pueden ignorar ciertos imperativos bióticos y culturales si es que nuestra concepción de una sociedad ecológica ha de tener un sentido integrador y una dirección auto-consciente. Acaso el mejor ejemplo de cómo la evolución natural se desarrolla en la evolución social sea el hecho de que somos los herederos de una fuerte tendencia natural hacia la asociación. Debido a nuestra prolongada dependencia infantil y a la flexibilidad mental que este largo período de crecimiento propicia, estamos destinados a vivir juntos como especie. Dejando de lado ciertas patologías privatistas, tenemos la necesidad de asociarnos, de cuidar de los nuestros, de colaborar. Ya sea en una aldea o en un pueblo, en una polis o en una ciudad, en una comuna o en una megalópolis, parecemos estar impulsados a vivir en un mundo asociativo, por la naturaleza misma de nuestra crianza.

¿Pero qué tipo de asociaciones podríamos esperar encontrar en nuestra futura sociedad ecológica? Mientras que el vínculo parental o el pacto de sangre es una base para la asociación más estrictamente biológica que cualquier otra que conocemos, es demasiado restrictiva y localista teniendo en cuenta nuestro moderno compromiso con una *humanitas* universal. En realidad, sería justo preguntarnos si lo estrictamente biológico es necesariamente más «natural» que los atributos sociales humanos producidos por la evolución natural. Nuestra noción misma de naturaleza puede ser expresada más plenamente por la forma en que los hechos biológicos están estructuralmente integrados para que surjan formas de realidad natural más complejas y sutiles. La sociedad misma puede ser tema de debate, al menos en términos de sus elementos básicos, y las asociaciones humanas que llegan más allá del vínculo sanguíneo pueden reflejar formas de evolución natural más complejas que las tan limitadas relaciones de parentesco. Si la naturaleza humana es parte de la naturaleza, las asociaciones que se apoyan en lealtades humanas universales bien pueden ser expresiones de una naturaleza más rica, más variada, que la que hasta ahora hemos estado preparados para reconocer.

En todo caso, es falso que avancemos gran cosa, ecológicamente hablando, por sobre la sabiduría biológica convencional de la humanidad primitiva cuando nos relacionamos sobre la base de una simple afinidad de gustos, similaridades culturales, compatibilidades emocionales, preferencias sexuales, e intereses intelectuales. Tampoco somos menos naturales por hacerlo. Más preferible aún que la familia, unida por la sangre, es la comuna, que une individuos por lo que ellos quieren y no por lo que la sangre los obliga a querer. La afinidad cultural consciente es en definitiva una base más creativa para la asociación que las impensantes demandas del parentesco. Los rudimentos de una sociedad ecológica probablemente estarán estructurados en torno a la comuna (creada libremente, de escala humana, e íntima en sus relaciones conscientes), y no en torno al clan o a formas tribales que suelen estar apoyadas en los imperativos de la sangre y en la noción de una ascendencia común. Lo que la sociedad ecológica probablemente busque no es una «retribalización», sino una recomunalización, con su caudal libertario y creativo.

En una escala mayor, la Comuna compuesta de muchas comunas pequeñas parece contener los mejores rasgos de la *polis*, sin el provincialismo étnico y la exclusividad política que tanto contribuyera a su caída. Tales Comunas, entrelazadas confederadamente a través de los ecosistemas, bioregiones, y biomas, deben ser diseñadas artísticamente para calzar en sus entornos naturales. Podemos atisbar que sus plazas estarán intercomunicadas por arroyos, sus lugares de reunión estarán rodeados por arboledas, sus contornos físicos serán respetados y adornados con bellos paisajes, sus suelos serán tratados de modo tal que fomentarán la variedad vegetal para nosotros y los animales. Podemos tener la esperanza de que las Co-

munas aspiren a convivir con las formas de vida propias de los ecosistemas a los que pertenecen y están integradas.

Descentralizadas y con dimensiones humanas, tales ecocomunidades habrán de obedecer a la «ley de la retribución» reciclando sus deshechos orgánicos en forma de abono para jardines y materiales para sus artes e industrias. Podemos creer que integrarán sutilmente la energía solar, eólica, hidráulica, y las instalaciones productoras de metano, en pos de conformar un intrincado sistema energético. La agricultura, la acuacultura, la ganadería, y la caza serán consideradas como artesanías, orientación que ojalá se extienda lo más posible a la fabricación de valores de uso de todo tipo. La necesidad de bienes producidos en masa será atenuada por la atención que la comunidad le dará a la calidad y la permanencia. Vehículos, vestimenta, amoblamiento, y utensilios podrán pasar de una generación a la otra, en vez de ser objetos descartables, rápidamente sacrificados a los dioses del desuso. El pasado vivirá siempre en el presente bajo la forma de las valiosos artes y obras de generaciones ya idas.

Es de esperar, también, que el trabajo, más artesanal que industrial, será tan rotativo como las posiciones de responsabilidad pública; que los miembros de las comunidades estarán dispuestos a comunicarse cara a cara, y no por medios electrónicos. En un mundo en que la fetichización de las necesidades dará lugar a la libertad de elegir las necesidades; la cantidad, a la calidad; el perverso egotismo, a la generosidad; y la indiferencia, al amor, resulta razonable que esperemos que la industrialización sea considerada un insulto a los ritmos fisiológicos, y que las tareas pesadas sean reelaboradas colectivamente. Si las ecocomunidades habrán de querer poseer ciertas entidades industriales —tales como una pequeña fundición, o una instalación electrónica— o habrán de querer retornar a medios de producción más tradicionales, es una decisión que les pertenece a las generaciones futuras. Por cierto, no hay ley de producción que requiera la conservación o la expansión de los gigantescos talleres, plantas, y edificios que desfiguran a la industria moderna. Asimismo, no nos toca describir cómo es que las Comunas del futuro se confederarán y coordinarán sus actividades comunes. Cualquier relación institucional de la que podamos pensar, será una forma vacía hasta que conozcamos las actitudes, las sensibilidades, los ideales, y los valores de la gente que habrá de establecerla y ejercitarla. Como ya lo he señalado, una institución libertaria es una institución poblada por gente; por lo tanto, su estructura puramente formal no será ni peor ni mejor que los valores éticos de la gente que le da vida. No tenemos derecho, saturados como estamos por los valores de la jerarquía

y la dominación, a imponerles nuestras «dudas» a gente totalmente libre de tales condicionamientos.

Lo que la humanidad no puede darse el lujo de perder es su sentido de dirección ecológica y el significado ético que éste le da a sus proyectos. Como ya lo destaqué antes, nuestras tecnologías alternativas tendrán poco significado social o dirección si están ideadas con propósitos puramente tecnocráticos. Del mismo modo, nuestros intentos de cooperación serán desmoralizadores si apenas alcanzamos a «sobrevivir» juntos. Nuestras técnicas pueden ser o los vehículos de nuestra integración al mundo natural, o los agentes que nos separan de éste. Nunca son neutrales, éticamente hablando. La«civilización» y sus ideologías han estimulado la última tendencia; la ecología social debe promover la primera. Las técnicas autoritarias modernas han sido examinadas más allá de toda resistencia humana por una historia de devastación natural y genocidio crónico, o mejor, biocidio. Todavía estamos revolcándonos en los restos de tales catástrofes, y nos cuesta salir adelante. Hemos quedado atrapados en su logística económica, sus sistemas de transporte y distribución, su división nacional del trabajo, y su inmenso aparato industrial. Para no quedar sepultados del todo, debemos pisar con cuidado, buscando la tierra firme de la ciencia y la ingeniería, evitando sus letales armamentos y sus autoritarias técnicas de control social.

Al final, como sea, debemos escapar de la catástrofe con el botín que podamos capturar, y reformular nuestras técnicas por completo, a la luz de una ética ecológica cuya concepción del «bien» parta de nuestras concepciones de la diversidad, la totalidad, y una naturaleza vuelta auto-consciente; una ética cuyo «mal» esté enclavado en la homogeneidad, la jerarquía, y una sociedad cuyas sensibilidades estén muertas sin posibilidades de resurrección. En tanto esperamos resucitar, estamos obligados a usar la técnica para devolverle la vitalidad de la naturaleza a nuestros sentidos atrofiados. Habiendo perdido de vista a nuestras raíces en la historia natural, tenemos que ser cuidadosos al tratar con los medios de vida como formas de la naturaleza: discernir nuestras raíces en el sol y en el viento, en los minerales y en los gases, así como en el suelo, las plantas, y los animales. Es un reto que no puede ser rechazado: ver al sol como parte de nuestro cordón umbilical a la energía, así como vemos su rol en la fotosíntesis de los vegetales.

Inevitablemente, se me preguntará cómo ir de «aquí hasta allí», como si las reflexiones sobre el surgimiento y la disolución de la jerarquía debieran contener recetas para cambios sociales. Para «para-

digmas» sociales, se debería recurrir a eventos tan memorables como el levantamiento del mayo francés del '68, o al Portugal[5] de una década después, y posiblemente a la España[6] de una generación antes. Lo que siempre debería tenerse en cuenta al analizar tales eventos no es el por qué fracasaron —puesto que en realidad no deberían haber tenido lugar— sino cómo es que se las arreglaron para estallar y persistir aun en contra de la mayoría. Ningún movimiento liberatorio puede comunicar sus propósitos, y mucho menos alcanzarlos, a menos que operen ciertas fuerzas históricas capaces de alterar los inconscientes valores y sensibilidades jerárquicos. Las ideas sólo le llegan a la gente que está preparada para captarlas. Ningún individuo, diario, o libro pueden deshacer una estructura de carácter moldeada por la sociedad vigente hasta que la sociedad en sí entre en crisis. Así es cómo las ideas, como lo observó Marx, nos vuelven realmente conscientes de lo que ya sabemos inconscientemente. Lo que la Historia puede enseñarnos son las formas, las estrategias, y las técnicas (además de las fallas) para tratar de cambiar al mundo cambiándonos también a nosotros mismos.

Las técnicas libertarias para el cambio ya han sido discutidas y examinadas extensamente. Su capacidad de éxito aún debe ser probada en las situaciones por las cuales esperan alcanzar sus metas. Ninguna de las técnicas autoritarias de cambio ha generado «paradigmas» exitosos, a menos que nos propongamos ignorar el crudo hecho de que las «revoluciones» rusa, china, y cubana fueron contrarrevoluciones masivas que empalidecen a nuestro siglo. Las formas libertarias de organización tienen la enorme responsabilidad de tratar de asemejarse a la sociedad que están intentando desarrollar. No pueden permitirse desfases entre los fines y los medios. La acción directa, tan integral para el manejo de una sociedad futura, tiene su equivalente en el uso de la acción directa para modificar a la sociedad. Las formas comunales, tan integrales para la estructura de una sociedad futura, tienen su equivalente en el uso de formas comunales —colectividades, grupos de afinidad, y demás— para transformar a la sociedad. La ética ecológica, las relaciones federales, y las estructuras descentralizadas que teóricamente tendríamos que encontrar

5 Se trata de la «Revolución de los Claveles» en 1974.

6 Sobre la Revolución española 1936-1939, consultar *La CNT en la Revolución española*, de José Peirats, Ediciones Madre Tierra, Móstoles, Madrid. También existe numerosa documentación bibliográfica en la Fundación de Estudios Libertarios «Anselmo Lorenzo», Villaverde Alto, Madrid. El libro de Abel Paz, *Durruti*, editado por dicha Fundación posee una abundante bibliografía. (N. del E.).

en una sociedad futura, son estimuladas por los valores que tratamos de usar para lograr una sociedad ecológica.

Las experiencias parisinas nos enseñan que hasta las más grandes ciudades pueden ser descentralizadas estructural e institucionalmente por un largo período de tiempo, por más centralizadas logística y económicamente hablando que hayan sido una vez. Si una sociedad futura, integrada federalmente y regida comunalmente, intentara descentralizarse a sí misma logística y económicamente, no carecerá de los medios existentes y de los talentos latentes para hacerlo. Así como la ciudad de New York ha demostrado que puede disgregarse fácilmente en menos de una década para convertirse finalmente en una ruina, las ciudades alemanas posteriores a la Segunda Guerra Mundial han demostrado que pueden reconstruirse en megalópolis pujantes (si bien insulsas) en igual período de tiempo. Los medios para acabar con lo antiguo están al alcance de la mano, a la vez como esperanza y como peligro. Lo mismo pasa con los medios para la reconstrucción. Las ruinas mismas son ruinas para el reciclaje de los deshechos de un mundo perecedero hasta transformarlos en los materiales estructurales de un mundo tan libre como nuevo.

EPILOGO

En este libro, he intentado «poner al mundo patas arriba» en una forma más teórica que la implementada por los esfuerzos de los grupos activistas históricos (*Diggers*, *Levellers* y *Ranters)* y sus descendientes contemporáneos. He tratado de sacudir nuestro mundo y examinar los rasgos más conspicuos de su desarrollo. Mi esfuerzo tendrá éxito si logra demostrar cuán profundamente la maldición de la dominación ha influenciado en cada acción humana desde el derrumbe de la sociedad orgánica. Casi ningún logro —ya sea institucional, técnico, científico, ideológico, artístico, o las nobles ambiciones de la racionalidad— se ha salvado de esta maldición. En contraste con las tendencias más comunes, que remiten los orígenes de esta maldición a la razón, o a la «lucha» del «salvaje» con la naturaleza, los he rastreado en el siniestro empeño de las *élites* en ascenso por poner al ser humano y a la naturaleza humana en una condición de sometimiento. He destacado el papel potencialmente liberador del arte y la imaginación en darle expresión a lo que es auténticamente humano, utópico, y libre en la naturaleza humana.

En contraste con Marx y Freud, que identifican «civilización» y «progreso» con un auto-control represivo, he argumentado que la antropología y una clara lectura de la Historia presentan una imagen enteramente antitética a la de la humanidad saqueadora y hobbesiana. La auto-abnegación psicológica surge con el conflicto social y la represión que acompañan al ascenso de la jerarquía, no el de la razón y la tecnología. Los bajo-relieves del Egipto y la Mesopotamia revelan un mundo en el que los seres humanos estaban forzados a abjurar no sólo de sus deseos e impulsos más humanos, sino también del más rudimentario sentido de la personalidad. Eva, la serpiente, y el fruto del árbol de la sabiduría no fueron las causas de la domina-

ción sino más bien sus víctimas. En realidad, la sociedad misma, concebida como el producto del cuidado materno con sus efectos sobre la inter-dependencia humana, es un recordatorio constante de que el Jardín del Edén era en muchos aspectos muy real y que el auténtico «pecado original» se parece mucho a la imagen de la auto-transgresión de los gnósticos radicales.

No creo que podamos retornar al prístino jardín donde tuvo lugar por primera vez esta violación. La Historia abre una esperanza de solución al problema de la jerarquía y la dominación. El conocimiento, o la *gnosis*, es el primer paso hacia la curación de nuestra patología social de dominio, así como el auto-conocimiento es, en la práctica psicoanalítica, el primer paso hacia la curación de una patología personal de represión. Pero el pensamiento sin acto, la teoría sin práctica, sería una abdicación de toda responsabilidad social.

En nuestra era hemos visto cómo la dominación se extendió por sobre todo el mundo social hasta un punto más allá de todo control humano. Los trillones de dólares que, desde la Segunda Guerra Mundial, las naciones del mundo han gastado en medios de subyugación y destrucción —los «presupuestos de defensa»— son tan sólo la prueba más reciente de una centenaria locura por la dominación, que ahora ha alcanzado proporciones maníacas. Comparados con esta estupenda movilización de materiales, de riqueza, de intelecto y de trabajo humano para el solo propósito de la dominación, todos los demás recientes logros humanos empalidecen hasta asumir una insignificancia casi trivial. Nuestro arte, ciencia, medicina, literatura, música, y actos «caritativos» parecen meras gotas que chorrean de una mesa sobre la cual se celebra un sangriento festín con el botín de la conquista, un festín que acapara la atención de un sistema cuyo apetito de poder es absolutamente ilimitado. Hacemos bien en desconfiar de sus actuales gestos de generosidad, pues detrás de sus proyectos aparentemente dignos —tecnología médica, revoluciones cibernéticas, programas espaciales, proyectos agrícolas, e innovaciones energéticas— parecen ocultarse los más perversos motivos para lograr el sometimiento de la humanidad por medio de la violencia, el miedo, y la vigilancia.

Este libro rastrea la dominación desde su inicio, en una escondida prehistoria de la jerarquía que precede por mucho al surgimiento de las clases económicas. La jerarquía permanece oculta no sólo en la prehistoria de la humanidad sino también en las profundidades de su aparato psíquico. Todo el rico significado del término «libertad» se ve fácilmente traicionado durante nuestros procesos de socialización y nuestras más íntimas experiencias. Esta traición se

expresa en nuestro tratamiento de los niños y las mujeres, en nuestra actitud física y nuestras relaciones más personales, en nuestros pensamientos privados y nuestras vidas diarias, en nuestras formas inconscientes de ordenar nuestras experiencias de la realidad. La traición tiene lugar no sólo en nuestras instituciones políticas y económicas sino además en nuestras habitaciones, cocinas, escuelas, áreas de recreación, centros de educación moral tales como iglesias, y nuestros «conciliábulos» psicoterapéuticos. La jerarquía y la dominación presiden nuestros auto-proclamados movimientos emancipatorios, tales como el marxismo en sus formas convencionales, el cual sospecha de toda actividad auto-referencial de las masas, y, muy frecuentemente, la tilda de «desviación anarquista».

La jerarquía se burla de nuestra pretensión de haber ascendido desde la «animalidad» hasta un estado superior de «libertad» y de «individualidad». En los implementos que usamos para salvar vidas, para esculpir objetos de belleza, o para decorar el mundo que nos rodea, permanecemos sutilmente regidos por una sensibilidad que reduce nuestros actos más creativos a un «triunfo» e inscribe la palabra «obra maestra» con los trazos de una trascendencia de una cosa por sobre otra. La grandeza de la tradición dadaista, desde sus antiguas raíces en los gnósticos ofitas hasta su moderna expresión en el surrealismo —una celebración del derecho a la indisciplina, la imaginación, la fantasía, la innovación, la iconoclastía, el placer, y la creatividad del inconsciente—, es que critica más implacable e insolentemente a este «oculto» dominio de la jerarquía de lo que lo hacen los más sofisticados juegos teóricos de la hermenéutica, el estructuralismo, y la semiología, tan de moda hoy en la contemporánea sociedad occidental.

Un mundo tan completamente corrompido por la jerarquía, el dominio, y la obediencia, articula su sentido de autoridad de la misma forma en que se nos enseñó a vernos a nosotros mismos: como objetos para ser manipulados, como cosas para ser usadas. A partir de esta visión de nosotros mismos, hemos extendido nuestro modo de ver la realidad hasta nuestra imagen de la naturaleza «externa». Hemos embarcado nuestra naturaleza humana en una gran empresa social para «desligarnos» de la naturaleza «externa», sólo para descubrir que hemos tornado a nuestra propia naturaleza y a la naturaleza «externa» en algo cada vez más mineralizado e inorgánico. Hemos simplificado peligrosamente al mundo natural, la sociedad, y la personalidad, tanto que la integridad de las formas de vida complejas, la complejidad de las formas sociales, y el ideal de una personalidad multilateral, se ven del todo cuestionadas.

En una era en la que el materialismo mecánico compite con un espiritualismo igualmente mecánico, he subrayado la necesidad de una sensibilidad de la diversidad que estimula una concepción de la totalidad como el principio unificador de una ecología de la libertad. Este énfasis, crucial para el propósito de este libro, contrasta marcadamente con el énfasis, más común, en la «Unidad». En mi oposición a los intentos corrientes por acabar con la variedad haciendo de lo mecánico y lo espiritual denominadores comunes, me he apoyado en la riqueza de la variedad en el desarrollo natural, social, y personal. He presentado un relato (un poco hegeliano, es cierto) en el que la historia de un fenómeno —ya sea la subjetividad, la ciencia, o la técnica— constituye la definición de ese fenómeno. En cada uno de estos dominios acumulativos, siempre hay grados o aspectos de comprensión, compenetración, y creatividad que debemos reclamar lúcidamente a los fines de dominar a la realidad en sus diversos aspectos y niveles. Pero el pensamiento occidental ha tratado de comprender la experiencia y la acción sobre la realidad en términos de un solo modo de subjetividad, ciencia, y técnica. Tendemos a cimentar nuestras concepciones de la realidad sobre bases mutuamente excluyentes: económica en un caso, técnica en otro, cultural en un tercero. Por ende, líneas muy importantes de evolución han sido seleccionadas como «básicas» o «contingentes», «estructurales» o «superestructurales», desde el punto de vista de un limitado desarrollo en la evolución natural y humana.

He intentado demostrar que *cada una* de tales «líneas» o «superestructuras» tienen su propia autenticidad y su propia pretensión histórica de identidad, sin dudas interdependientes en sus relaciones con otras «líneas» de desarrollo, pero ricas en su propia integridad. Mi mayor preocupación se refiere a la interrelación entre la evolución de la dominación y la de la libertad. Por «libertad», me refiero no sólo a la igualdad de los desiguales, sino también a la ampliación de nuestros conceptos de subjetividad, técnica, ciencia, y ética, con un reconocimiento concomitante de su historia y de las percepciones que generan en los diferentes «estadios» de su desarrollo. He intentado mostrar no tan sólo cómo es que estos aspectos de la libertad forman un rico mosaico que sólo una sensibilidad ecológica puede esperar comprender, sino también cómo es que ellos interactúan uno con otro desde la sociedad orgánica, sin perder su exclusividad en la rica diversidad del todo. Ninguna «base» económica apuntala a la cultura más de lo que una «base» cultural apuntala a la economía. En realidad, los términos mismos «base» y «superestructura» son ajenos a la perspectiva que recorre este libro. Reductivistas y simplistas, estos

términos tienden a reflejar visiones ingenuas de una realidad cuyo caudal de interacciones desafía a las interpretaciones esquemáticas y mecánicas.

Si hay algo que demuestra la historia pre-capitalista, eso es el hecho (dramático) de que los hombres y las mujeres han hecho extraordinarios sacrificios, incluyendo el de la vida misma, por creencias centradas en torno a la virtud, la justicia, y la libertad, creencias que no son del todo explicables en términos de sus intereses materiales y sus *status* sociales. La notable historia de los judíos, un relato de implacable persecución por casi dos mil años; la de Irlanda, en siglos más recientes; la de los movimientos revolucionarios populares desde la época de la Reforma hasta la de la Comuna de París: todas son prueba del poder que los ideales religiosos, nacionales, y sociales tienen para movilizar a cientos de millones de personas en pro de actos de increíble heroismo. Decir que estas personas estaban «básicamente» impulsadas por «factores económicos» de los cuales eran inconscientes —por una oculta dialéctica «económica» de la Historia— supone que estos factores económicos prevalecen realmente, cuando su existencia o su autoridad sobre los asuntos humanos aún tiene que ser probada. Incluso cuando los factores económicos parecen ser evidentes, su importancia como rectores de la acción humana es a menudo sumamente oscura. Cuando John Ball o Gerald Winstanley describen la codicia de las clases gobernantes de su época, uno presiente que sus observaciones están más regidas por ideales éticos de justicia y libertad que por un interés material.

El desprecio por la injusticia se ha afincado en los corazones de los oprimidos no simplemente debido a que las condiciones sociales han sido particularmente adversas, sino más bien debido al impresionante contraste entre los vigentes preceptos morales de justicia y su transgresión en la práctica. El Cristianismo estuvo atravesado por este contraste, de ahí que jugará un papel tan provocativo en la creación de movimientos revolucionarios. No fue sino hasta que el capitalismo corrompió a la Historia con un «sentido de la carestía», haciendo de su abyecto apego a la rivalidad la fuerza motivadora del desarrollo social, que muchos de estos ideales comenzaron a degenerar en crudos intereses económicos. Incluso los primeros movimientos en pro de una «redistribución negra» parecen ser prueba menos de grandes pillajes que de intentos por reestablecer una forma de vida, un orden social tradicional en el cual compartir y desacumular eran normas sociales. Muy a menudo, estos movimientos no destruían tan sólo los documentos legales que les conferían a las *élites* sus títulos de autoridad y de propiedad, sino también los palacios, las al-

deas, los amoblamientos, y hasta los graneros que parecían corporizar su poder.

La Revolución francesa, como lo ha señalado Hannah Arendt, marca un cambio en los objetivos del cambio social desde diversas clases de ambiciones éticas a una concepción de la «cuestión social» definida en términos de la necesidad material. En realidad, este desplazamiento en la perspectiva puede haber ocurrido mucho más tarde de lo que pensaba Arendt, especialmente en nuestro propio siglo. Si Marx se alegraba por este nuevo sentido de «realismo» o «materialismo» económico, nosotros, por nuestra parte, que estamos afectados por un conflicto entre nuestra «fetichización de las necesidades» en un extremo y nuestro anhelo de una comunidad ética en el otro, nos hemos vuelto los esquizoides productos de un mundo paralizado por nuestra sensación de impotencia social y personal. Hemos inventado una mística de «leyes históricas» o de «socialismos científicos» que sirve más para reemplazar nuestros impulsos frustrados de significado y comunidad que para explicar la lejanía de estos preciados objetivos.

Si no hay una sola generalización de carácter económico o cultural en la que podamos basar el desarrollo social, si no existen las «leyes sociales» que apuntalen una orientación intelectual hacia los fenómenos sociales, entonces, ¿por qué coordenadas habremos de fijar nuestros rumbos sociales? Yo creo que el más poderoso y significativo contexto para echar luz sobre la empresa humana es la distinción entre libertario y autoritario. No quiero decir con ésto que alguno de estos términos exprese una finalidad de la Historia, o que ninguno de ellos posea ambigüedad. Si hay algún punto terminal en la Historia humana que se corresponda con un «absoluto» hegeliano o con un «comunismo» marxista —si no con la franca extinción—, no le cabe por cierto a ésta generación afirmarlo o negarlo. Decir que la «verdadera historia» de la humanidad habrá de comenzar cuando su «cuestión social» se haya resuelto es puramente metafórico. El apego a los avances tecnológicos es ciertamente el sistema *menos* confiable de coordenadas que poseemos. Inclusive hoy, en el mundo más técnico conocido, donde hasta la ética ha adquirido el adjetivo de «instrumental», nos estamos viendo forzados a reconocer que nuestros designios más tentadores pueden ser implementados para los fines de estrategias bélicas «alternativas».

Más que nunca, debemos destacar que las palabras «libertario» y «autoritario» se refieren no sólo a formas conflictivas de instituciones, de técnicas, de razón, y de ciencia, sino sobre todo a valores y sensibilidades conflictivas: en suma, a epistemologías conflictivas. Mi definición del término «libertario» está guiada por mi descripción del ecosistema: la imagen de relaciones de unidad en la diversidad, espontaneidad, y complementareidad, libres de toda jerarquía y dominación. Por «autoritario», me refiero a la jerarquía y la dominación como guías sociales: gerontocracias, patriarcados, clases, *élites*, y por último el Estado, especialmente en su forma más parasitaria (socialmente hablando): capitalismo estatal. Pero sin incluir sensibilidades, ciencias, técnicas, éticas, y razones conflictivas, los términos «libertario» y «autoritario» son simples formas institucionales con un carácter apenas implícito. Sus implicaciones deben ser evocadas hasta su máxima extensión a fin de cubrir todo el espectro de la experiencia, si es que el conflicto entre ellos ha de ser significativo y revolucionario.

La razón, emplazada dentro de esta tensión entre lo libertario y lo autoritario, debe establecer su propia pretensión de una racionalidad libertaria. Filosóficamente hablando, hemos creído durante demasiado tiempo que una racionalidad libertaria debe tener cánones de verdad y consistencia (en realidad, de intuición y contradicción) que invalidan completamente las pretensiones de verdad del pensamiento formal y analítico. Teniendo en cuenta que la intuición y la contradicción han servido más que adecuadamente a los fines de la autoridad en las filosofías populares del fascismo y el materialismo dialéctico del stalinismo —así como la razón analítica ha servido a la causa de la libertad de pensamiento—, no tenemos pruebas contundentes, más allá de nuestros criterios *éticos*, de que los modos no-convencionales de pensamiento necesariamente generen conclusiones emancipatorias. Las figuras del Buda y de Cristo han sido usadas tanto para servir a la autoridad como para servir a la libertad. El misticismo y el espiritualismo radical han sido tanto antinaturalistas y antihumanos, como ecológicos y milenaristas. Lo que sí es decisivo al considerar los «cánones» de razón —o, más precisamente, al acercarse de un nuevo modo a la subjetividad— es el grado en el cual establecemos un modelo ético bióticamente variado basado en la fecundidad de la vida, en la virtud de la complementareidad, en la lógica imagen de un mosaico cada vez más rico de experiencia, antes que basado en una visión jerárquicamente piramidal de la experiencia. Necesitamos no abandonar el *Organon* de Aristóteles, que le dio sus premisas lógicas al pensamiento occidental por siglos, o la teoría de sistemas, cuya noción de una causalidad circular relaciona la idea de un punto de partida con su término. Tan sólo tenemos que moldear la razón con una sensibilidad ética que sea personal y social-

mente emancipatoria, ya sea «lineal» o «circular». La razón, cuya derrota a manos de Horkheimer y Adorno tanto pesimismo desató entre sus colegas, puede ser levantada de su caída por una ética libertaria basada en una ecología social radical. Una ética tal retiene su apertura a la riqueza de la sensibilidad humana como la corporización de la sensibilidad misma en todos los niveles de la evolución social y orgánica.

Y hay un terreno sobre el cual puede construirse esta ética libertaria, un área que provee un significado que no depende de la opinión, el gusto, y la fría necesidad de efectividad instrumental. Dejando de lado todas las insensateces de «pueblo», «raza», e «inexorables leyes dialécticas», parece haber un tipo de intencionalidad latente en la naturaleza, un graduado desarrollo de auto-organización que propicia la subjetividad y, finalmente, la auto-reflexividad en su desarrolladísima forma humana. Semejante visión bien puede parecer una presuposición antropomórfica que también se presta a un relativismo arbitrario, no distinto en carácter a la «razón subjetiva» o al instrumentalismo que aborrecía Horkheimer. Pero incluso la exigencia filosófica de primeros principios «sin presuposiciones» es una presuposición de la mente. Aún tenemos que establecer por qué la antigua creencia que valora lo inherente a la naturaleza genera más desconfianza que la imagen de Bertrand Russell que presenta a la vida y a la conciencia humana como productos de una mera casualidad.

¿Es demasiado fantasioso aventurar que nuestro propio ser es una epistemología y ontología propia, y más aún, una plena filosofía del organismo? La forma es no menos integral para la naturaleza que el movimiento, y, en definitiva, la función. Cualquier cosa a la que elijamos llamar «natural» incluye forma, movimiento, y función. Invocar a la mera casualidad como el *deus ex machina* de un desarrollo soberbiamente organizado que se presta a una concisa explicación matemática, es usar lo accidental como una tumba para lo explicable. En un profundo argumento teleológico, Hans Jonas se ha preguntado si un análisis estrictamente físico-químico de la estructura del ojo y de su estimulación como una fuente de visión «tiene algún sentido si no se lo relaciona con la vista». Porque siempre encontraremos...

«... la intencionalidad del organismo como tal ***y su preocupación por vivir: ya efectiva en toda tendencia vegetativa, despertando a la conciencia primordial en los reflejos ofuscados, con la correspondiente irritabilidad de los organismos inferiores; más aún en el impulso, el esfuerzo y la angustia de la vida animal dotada de movilidad y órganos sensoriales; alcanzando auto-transparencia en la conciencia, voluntad y pensamiento del hombre: estando todos estos aspectos internos del lado teleológico en la naturaleza de la "materia"... La estructura teleológica y el comportamiento del organismo no conforman una opción alternativa de descripción: son,*** ante la evidencia de la conciencia orgánica de cada uno, ***la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. Implicaciones, a saber: no hay organismo sin teleología; no hay teleología sin interioridad; y: la vida sólo puede ser conocida por la vida.»***

En realidad, se podría agregar que la vida puede ser conocida como *resultado* de la vida. No se la puede disociar —por su propia naturaleza— de su potencialidad para el conocimiento, incluso como mera sensitividad, necesidad, y el impulso de auto-conservación.

Sin duda, hay mucho que podemos añadir a las observaciones de Jonas. Podemos concebir la teleología como la realización de la potencialidad, o más precisamente, como el resultado del inmanente empeño de un fenómeno hacia la realización que deja lugar para la existencia de casualidad e incertidumbre. Aquí, la teleología expresa la auto-organización de un fenómeno para convertirse en lo que es sin la certidumbre de que lo hará. Nuestra noción de teleología no necesita ser guiada por ninguna «necesidad de hierro» o un recto auto-desarrollo que «inevitablemente» evoca el fin de un fenómeno desde sus comienzos. Aunque un fenómeno específico no pueda estar auto-constituido al azar, la casualidad podría impedir su auto-realización. Su «*telos*» aparecería entonces como la consecuencia de un *empeño* antes que como una necesidad inevitable.

Pero lo que hoy en día resulta más fascinante es que *la naturaleza está escribiendo su propia filosofía y su propia ética*, no los lógicos, los positivistas, y los herederos de Galileo. Como ya lo he anotado, no estamos solos en el universo, ni siquiera en la «vacuidad» del espacio. Gracias a lo que es una revolución bastante reciente en astrofísica (acaso sólo comparable a los logros de Copérnico y de Kepler), el cosmos se nos está abriendo en formas insospechadas, que invitan a la especulación mental y a un acercamiento más cualitativo a los fenómenos naturales. Cada vez es menos aventurado suponer que el universo entero es la cuna de la vida, no sólo nuestro planeta, o planetas similares. El «*Big Bang*», cuyos tenues ecos de 15 billones de años ahora pueden ser detectados por los instrumentos de un astrofísico, puede ser una prueba menos de un solo «evento» accidental que de una forma de «respiración» cósmica cuyas expansiones y contracciones graduales se extienden en una infinidad de tiempo. Si ésto

es así —tengamos presente que pisamos suelo especulativo— bien podemos estar tratando con procesos cósmicos antes que con un episodio simple en la formación del universo. Obviamente, si es que estos procesos expresan una interminable forma de «historia» universal, nosotros, que inexorablemente estamos encerrados en nuestra era cósmica, no podemos ser capaces de sondear su realidad o su significado. Pero lo que no es del todo irrazonable es preguntarse si estamos tratando aquí con un vasto y continuo desarrollo del universo, simplemente con una recurrente «respiración» cósmica.

Por muy conjeturales que estas nociones puedan ser, la formación de todos los elementos a partir del hidrógeno y el helio, su combinación en pequeñas moléculas y después en macromoléculas, y finalmente la organización de estas macromoléculas en los constituyentes de la vida y acaso de la mente, siguen una secuencia que desafía la imagen de Russell de la humanidad como una chispa accidental en un abismo vacío y sin sentido. Ciertas fases de esta secuencia constituyen un fuerte desafío para una visión en la que la palabra «accidente» se convierte en un prudente sustituto de las virtuales inevitabilidades. Un cosmos esparcido con polvo compuesto de moléculas de hidrógeno, carbono, nitrógeno, y oxígeno, parece estar dispuesto para la formación inevitable de moléculas orgánicas. Los astrónomos han detectado cianógeno, monóxido de carbono, cianógeno de hidrógeno, formaldelhido, ácido fórmico, metanol y acetaldehido en el espacio interestelar. En suma, la imagen clásica del espacio como un vacío está cediendo ante la imagen de un espacio como el incesantemente activo terreno quimiogenético de una sorprendente secuencia de componentes orgánicos cada vez más complejos.

De allí, hay sólo un pequeño salto hasta la auto-organización de moléculas rudimentarias y formadoras de vida. Análisis de condritas carbonáceas (un grupo de meteoritos de piedra con pequeñas incrustaciones de vidrio) proveen hidrocarburos tales como ácidos grasos, aminoácidos, y porferinas: los componentes de la clorofila. En una serie de estudios de laboratorio que comenzó con el famoso experimento Miller-Urey, se formaron aminocidos simples al pasar descargas eléctricas a través de un frasco con los gases que presumiblemente componían la primitiva atmósfera terrestre. Al cambiar los gases de acuerdo con teorías de la atmósfera primordial posteriores, otros investigadores han podido crear cadenas de aminoácidos, azúcares ribosa y glucosa, y fosfatos nucleósicos, los precursores del ADN.

Hipotéticamente (si bien con un enorme grado de pruebas a favor), ahora es posible delinear cómo es que los micro-organismos anaeróbicos podrían haber desarrollado membranas simples y, con creciente complejidad, haber surgido como formas de vida capaces de desarrollados procesos metabólicos. Pocas hipótesis vigentes revelan más sorprendentemente la interrelación entre lo orgánico y lo inorgánico que las especulaciones sobre la formación de estructuras genéticas. Tales especulaciones nos llevan conceptualmente al rasgo más central de la vida misma: la capacidad de un complejo mosaico de macromoléculas orgánicas para reproducirse a sí mismo y hacerlo con cambios lo suficientemente importantes como para que la evolución sea posible. Hacia 1944, Erwin Schrodinger puede habernos provisto con una pista hacia la reproducción y la evolución orgánica. En *¿Qué es la Vida?*, este eminente físico observó que «la parte más esencial de una célula viva —la fibra del cromosoma— puede ser oportunamente llamada un cristal a-periódico». La «fibra del cromosoma» no se repite solamente a sí misma y crece aditativamente, como un cristal «periódico»; en su lugar, cambia significativamente para dar paso a nuevas formas —mutaciones— que inician y continúan desarrollos heredados, evolutivos.

Graham Cairns-Smith ha propuesto otra hipótesis (una entre las muchas que se proponen hoy en día) que podría ayudar a esclarecer la naturaleza de los tempranos procesos de reproducción. El ADN es por demás inestable químicamente hablando, subraya Cairns-Smith, como para haber sobrevivido a la radiación y al calor a los que estaba expuesta originariamente la superficie terrestre. En una analogía que podría ser mejorada, Cairns-Smith compara el ADN con una «cinta magnética: es muy eficiente si cuenta con un entorno suficientemente protector, materias primas convenientemente procesadas, y equipo de grabación convenientemente complejo». Este equipo, sostiene él, se puede hallar en el propio mundo inorgánico:

> ***«Con un número de otras consideraciones, esto conduce a la idea de una forma de proceso de cristalización como la máquina impresora, con algún tipo de defectos de cristal como los elementos formadores del patrón. Siendo lo más específico posible, una arcilla del tipo de la mica parecía la posibilidad más prometedora.»***

Mínimamente, la hipótesis de Cairns-Smith sugiere que la vida, a su modo y siguiendo su propia evolución genética, no está separada milagrosamente de los fenómenos en el mundo inorgánico. No quiero decir que la biología pueda ser reducida a la física, así como la sociedad no puede ser reducida a la biología. En la medida en que

Cairns-Smith sugiere que ciertos cristales de arcilla podrían ser las plantillas de material orgánico reproductivo y consecuentemente dar principio a la evolución de formas secundarias y aún más avanzadas de materiales orgánicos hereditarios, también está sugiriendo que la naturaleza puede ser unificada por ciertas tendencias comunes. Tales tendencias compartirían un origen similar en la realidad del cosmos, no importa cuán diferentemente funcionen en los distintos niveles de auto-organización.

Mi postura es que la sustancia y sus propiedades no son separables de la vida. La concepción de Henri Bergson de la biósfera como un factor de «reducción de entropía», en un cosmos que presuntamente se mueve hacia una entropía —o desorden— mayor, parecería conferirle a la vida un razonamiento cósmico de su existencia. El que las formas de vida puedan tener esta función no necesariamente sugiere que el universo ha sido «diseñado» exógenamente por un demiurgo supernatural. Pero sí sugiere que la «materia» o sustancia tiene propiedades auto-organizativas, no menos válidas que la masa y el movimiento que le atribuye la física newtoniana.

Tampoco hay una carencia de datos tan grande, en comparación con los atributos convencionales de la «materia», como para que las nuevas propiedades se tornen implausibles. Como mínimo, la ciencia debe ser lo que la naturaleza realmente es; y en la naturaleza, la vida es (para usar la terminología bergsoniana) una fuerza contra-actuante de la segunda ley de la termodinámica, o un factor de «reducción de entropía». La auto-organización de la sustancia en formas siempre más complejas —en realidad, la importancia de la forma misma como un correlato de la función y de la función como un correlato de la auto-organización— implica una actividad incesante en pro de alcanzar estabilidad. Esa estabilidad es, como la complejidad, una «meta» de la sustancia; esa complejidad, no sólo la inactividad, hace a la estabilidad; y por último, esa complejidad es un rasgo supremo de la evolución orgánica y de una interpretación ecológica de las relaciones bióticas; y todos estos conceptos tomados juntos, son maneras de comprender la naturaleza como tal, no meros delirios místicos. Están más sustentados por pruebas que lo que lo están los prejuicios teóricos aún vigentes en contra de un universo lleno de sentido, y me atrevo a decir, de sentido ético.

Algo es claro: ya no podemos sentirnos satisfechos con una pasiva materia «muerta» que accidentalmente se reúne en sustancia viva. El universo testifica a favor de una sustancia en desarrollo —no sólo en movimiento— cuyo más dinámico y creativo atributo es su incesante capacidad de auto-organización en formas cada vez más

complejas. La fecundidad natural surge primeramente del crecimiento, no de los «cambios» de ubicación espacial. Tampoco podemos sacar a la forma de su lugar central en este proceso de desarrollo y crecimiento, o a la función, correlato indispensable de la forma. El ordenado universo que hace de la ciencia un proyecto posible y de su uso de una lógica exacta (las matemáticas) algo significativo, presupone la correlación de forma y función.[1] Desde esta óptica, las matemáticas no son tan sólo el «lenguaje» de la ciencia sino también el *logos* de la ciencia. Este *logos* científico es sobre todo un proyecto factible porque comprende un *logos* que le es inherente a la naturaleza: el «objeto» de la investigación científica.

Una vez que traspasamos el umbral de una actitud puramente instrumental hacia el «lenguaje» de las ciencias, podemos dar cabida a más atributos en nuestra descripción de la sustancia orgánica a la que llamamos vida. Concebida como sustancia que se auto-conserva perpetuamente o como algo metabólico además de desarrollado, la vida establece más claramente la existencia de otro atributo: la simbiosis. Datos recientes apoyan la opinión de que el naturalismo mutualista de Pedro Kropotkin no sólo se da en las relaciones entre y dentro de las especies, sino que además se da morfológicamente, entre y dentro de las complejas formas celulares. Como lo observara William Trager hace más de una década:

«El conflicto en la naturaleza entre diferentes tipos de organismos ha sido expresado popularmente en frases como "lucha por la existencia" y "supervivencia del más apto". Sin embargo, poca gente se da cuenta de que la cooperación mutual entre los diferentes tipos de organismos —simbiosis— es igual de importante, y que el "más apto" bien puede ser el que más ayuda a sobrevivir a otro.»

Queriéndolo o no, la descripción que Trager hace del «más apto» no es meramente un juicio científico hecho por un eminente biólogo; es también un juicio ético similar al que Kropotkin derivó de su propio trabajo como naturalista y de sus ideales anarquistas. Trager destacó que la «casi perfecta» integración de «los micro-orga-

1 Las matemáticas a las que me refiero son tanto unas matemáticas de la forma como de la cantidad. Al respecto, sigo la tradición griega, no la del Renacimiento tardío; el énfasis pitagórico en la forma antes que el énfasis galileano en la cantidad. Hemos olvidado con mucha facilidad que las matemáticas han sido víctimas del instrumentalismo y del mito del método, así como también lo han sido la ética y la filosofía.

nismos simbióticos en la organización del cuerpo que los reúne ... ha conducido a la hipótesis de que ciertos orgánulos intracelulares podrían haber sido originalmente microorganismos independientes». Análogamente, los cloroplastos responsables de la fotosíntesis en los vegetales con células eucarióticas, o nucleadas, son pequeñas estructuras que se repiten por división, tienen su propio ADN similar al de las bacterias circulares, sintetizan sus propias proteínas, y están rodeadas por membranas de dos unidades.

Lo mismo puede decirse de la «central de energía» de la célula eucariótica, su mitocondria. La más profunda investigación del tema data de 1960 y fue desarrollada con gran ánimo por Lynn Margulis en sus diarios y libros sobre la evolución celular. Las células eucarióticas son las unidades morfológicas de todas las formas complejas de vida animal y vegetal. Los hongos comparten estas estructuras celulares nucleadas. Los eucariotes son abióticos e incluyen subunidades claramente formadas, u orgánulos. En contraste, los procariotes carecen de núcleos; son anaeróbicos, menos especializados que los eucariotes, y según Margulis constituyen los predecesores evolutivos de los eucariotes. De hecho, son las únicas formas de vida que podrían haber sobrevivido y florecido en la primitiva atmósfera terrestre, con sus mínimos destellos de oxígeno libre.

Margulis ha establecido que las células eucarióticas consisten en disposiciones simbióticas sumamente funcionales de procariotes que se han vuelto totalmente interdependientes con otros constituyentes. Los flagelos eucarióticos, aventura ella, derivan de espiroquetas anaeróbicas; las mitocondrias, de bacterias procarióticas capaces de respiración y de fermentación; y los cloroplastos vegetales, de «algas» verdi-azules, que recientemente han sido reclasificadas como cianobacterias. La teoría, ahora casi una convención biológica, sostiene que los ancestros fagocíticos de los que habían de convertirse en eucariotes absorbieron (sin digerir) ciertas espiroquetas, protomitocondrias, y, en el caso de las células fotosintéticas, cianobacterias cocoides y clorobacterias. Tuvieron así origen formas de vida aeróbicas multicelulares, en un proceso simbiótico que integró una variedad de microorganismos en lo que razonablemente podría ser llamado un organismo colonial, la célula eucariótica. El mutualismo, no la depredación, parece haber sido el principio rector de la evolución de las tan complejas formas de vida aeróbicas comunes hoy en día.

La probabilidad de que la vida y todos sus atributos están latentes en la sustancia, de que la evolución biológica está profundamente basada en la simbiosis o el mutualismo, indica cuán importante es reconceptualizar nuestra noción de «materia» como sustancia activa.

Como lo expresara Manfred Eigen, la auto-organización molecular sugiere que la evolución «parece ser un evento inevitable, dada la presencia de cierta materia con propiedades autocatalíticas especificadas y bajo la conservación del flujo finito (libre) de energía (o sea, energía solar) necesario para compensar la firme producción de entropía». En realidad, esta actividad auto-organizadora va más allá del surgimiento y la evolución de la vida, y llega hasta los factores aparentemente inorgánicos que produjeron y mantienen un «entorno» bióticamente favorable para el desarrollo de formas de vida cada vez más complejas. Como lo observa Margulis, resumiendo la hipótesis «Gaia» que ella y James Lovelock desarrollaron, la presunción tradicional de que la vida ha sido forzada solamente a adaptarse a un «entorno» independiente, geológica y meteorológicamente determinado, ya no es defendible. Este dualismo entre el mundo viviente y el no-viviente (que se basa en mutaciones accidentales de las formas de vida que determinan qué especies perecerán o subsistirán) está siendo reemplazado por la idea más desafiante de que la vida «crea en gran parte su entorno», como Margulis lo observa. «Ciertas propiedades de la atmósfera, los sedimentos, y la hidrósfera, están controladas por y para la biósfera».

Al comparar planetas sin vida como Marte y Venus con la Tierra, Margulis anota que la alta concentración de oxígeno en nuestra atmósfera es anómala en contraste con los mundos de dióxido de carbono de los demás planetas. Más aún, «la concentración de oxígeno en la atmósfera terrestre permanece constante en la presencia de nitrógeno, metano, hidrógeno, y otros reactivos potenciales». La vida, en efecto, ejerce un papel activo en la conservación de las moléculas de oxígeno libre y su relativa constancia en la atmósfera terrestre. Lo mismo vale para la alcalinidad y el notable grado de niveles moderados de temperatura de la superficie terrestre. La originalidad y las anomalías de la atmósfera terrestre...

«... distan de ser casuales. Al menos en el "centro", en las regiones tropicales y templadas, (las temperaturas) de la superficie y de la atmósfera son distintas a los valores de Marte y de Venus, y las desviaciones son favorables a la mayoría de los organismos. El oxígeno se mantiene alrededor del veinte por ciento, y la temperatura media de la atmósfera inferior es de alrededor de 22 grados. Estas anomalías planetarias han persistido por largo tiempo; la extraña composición química de la atmósfera terrestre ha prevalecido por millones de años, incluso aunque los tiempos de residencia de los gases reactivos puedan ser medidos en meses y años.»

Margulis llega a la conclusión de que:

«... es sumamente improbable que sólo el azar influya en el hecho de que la temperatura, la presión, y la concentración de elementos nutrientes, hayan sido por inmensos períodos de tiempo las óptimas para la vida. Parece especialmente improbable cuando es obvio que los mayores alteradores de los gases atmosféricos son los organismos mismos, principalmente los microbios ... Parece bastante más probable que la energía sea liberada activamente por los agentes bióticos para mantener estas condiciones.»

Finalmente, la Síntesis Moderna, para usar el término que Julian Huxley le aplica al modelo neo-darwiniano de evolución orgánica, también ha sido criticada como demasiado estrecha y quizás mecánica en su perspectiva. La imagen de una lenta marcha del cambio evolutivo que surge de la interrelación de pequeñas variaciones, que son elegidas por su adaptabilidad al entorno, ya no resulta tan sustentable como antes, a partir de los registros fósiles. La evolución parece ser más esporádica, marcada por rápidos cambios ocasionales, con frecuencia demorada por largos períodos de estasis. Géneros altamente especializados se extinguen a causa del muy pequeño lugar que ocupan ecológicamente hablando, mientras que géneros bastante generalizados cambian más lentamente y se extinguen menos frecuentemente debido a que pueden existir en entornos más diversificados. Esta «Hipótesis del Efecto», propuesta por Elizabeth Várba, sugiere que la evolución tiende a ser un impulso inmanente antes que un producto de fuerzas externas selectivas. Las mutaciones aparecen más como mosaicos intencionales que como pequeños cambios en la estructura y la función de las formas de vida. Como lo anota un observador, «Mientras que la selección de especies pone a las fuerzas de cambio en las condiciones del entorno, la Hipótesis del Efecto apunta a los parámetros internos que afectan a los índices de especialización y extinción».

La idea de mutaciones pequeñas y graduales (una teoría que condice con la mentalidad victoriana de cambios evolutivos estrictamente fortuitos) puede ser desafiada desde lo genético, ya. No sólo un gene sino también un cromosoma, ambos en grados variables, pueden ser alterados química y mecánicamente. Los cambios genéticos pueden ir desde mutaciones «simples» hasta grandes reordenamientos cromosomáticos. También es claro, principalmente a partir de los experimentos, que son posibles las permutaciones de desplazamientos morfológicos genéticamente determinados. Pequeños cambios genéticos pueden dar lugar o a menores o a mayores modificaciones morfológicas; lo mismo pasa con los amplios cambios genéticos.

La observación de Trager de que la especie «más apta» bien puede ser «la que más ayuda a sobrevivir a otra» es una excelente reformulación de la imagen tradicional de la evolución natural como una sangrienta lucha por una subsistensia sin sentido. Hay una abundante literatura, que data de fines del siglo XIX, que subraya el rol desempeñado por la cooperación intraespecífica e interespecífica en lo que se refiere al fomento de la supervivencia de las formas de vida sobre el planeta. El célebre *El Apoyo Mutuo* de Kropotkin resumió el asunto hacia el cambio de siglo, y aparentemente añadió el vocablo «mutualismo» a la terminología biológica. Los capítulos iniciales de dicho libro resumen los trabajos contemporáneos sobre el tema, sus propias observaciones en el Asia, y un importante despliegue de datos sobre insectos, cangrejos, aves, las «asociaciones cazadoras» de carnívoros mamíferos, «sociedades» de roedores, etcétera. El material es ampliamente intraespecífico; los «mutualistas» biológicos de un siglo atrás no destacaban los sistemas de apoyo interespecíficos que ahora sabemos más difundidos de lo que Kropotkin hubiera imaginado. Buchner ha escrito un enorme volumen sobre la endosimbiosis de los animales con microorganismos vegetales; Henry compiló un estudio de dos tomos, *Simbiosis*, que actualiza el tema hasta los '60. Las pruebas a favor de la simbiosis interespecífica, especialmente el mutualismo, son no menos que masivas. Incluso más que *El Apoyo Mutuo* de Kropotkin, la obra de Henry traza las evidencias de las relaciones mutualistas a partir de las relaciones de apoyo interespecífico de las legumbres, a través de las asociaciones vegetales, simbiosis de comportamiento en los animales, y los grandes mecanismos reguladores que rigen la homeostasis en las relaciones biogeoquímicas a nivel planetario.

La «adaptabilidad» rara vez tiene algún sentido biológico como mera supervivencia y adaptación de especies. En este nivel superficial, se convierte en casi una empresa personal que no da cuenta de la necesidad de sistemas de apoyo vital de todas las especies, sean autotrópicas o heterotrópicas. La teoría evolutiva tradicional tiende a abstraer a una especie de su ecosistema, para aislarla y analizar su supervivencia de una manera abstracta. Por ejemplo, la interrelación de apoyo mutuo entre los organismos fotosintéticos y los herbívoros, lejos de ser prueba de la forma más simple de «depredación», es de hecho indispensable para la fertilidad del suelo a partir de los deshechos animales, distribución de semillas, y el regreso (vía la muerte) de organismos voluminosos a un ecosistema siempre enriquecido. Incluso los grandes carnívoros que matan a los grandes herbívoros cumplen una función vital en el control selectivo de la población, eli-

minando a los animales enfermos o viejos para los que la vida, de hecho, sería otra forma de «sufrimiento».

Irónicamente, el significado del verdadero sufrimiento y la verdadera crueldad se abarata al reducir estos términos a dolor y depredación, así como se abarata el significado de la jerarquía y la dominación al desinstitucionalizar estos términos, socialmente cargados, y reducirlos a lazos transitorios e individuales entre individuos más o menos agresivos dentro de una determinada comunidad animal. El miedo, el dolor, y la muerte por lo general rápida que una manada de lobos le ocasionan a un caribú viejo o enfermo no son prueba de sufrimiento o crueldad en la naturaleza, sino de una forma de morir que está íntegramente unida a la renovación orgánica y la estabilidad ecológica. El sufrimiento y la crueldad pertenecen al dominio de la angustia personal, la aflicción innecesaria, y la degradación moral de los que atormentan a la víctima. Estos conceptos no pueden ser aplicados a la eliminación de un organismo que ya no puede funcionar en un nivel que haga tolerable su vida. Es una completa distorsión el asociar todo dolor con sufrimiento y toda depredación con crueldad. Sufrir la angustia del hambre, el daño psíquico, la inseguridad, el descuido, la soledad, y la muerte en combate, así como los traumas prolongados y las enfermedades terminales, no puede ser equiparado con el frecuentemente breve dolor de la depredación y la ignorancia de la muerte. Los espasmos de la naturaleza no son tan crueles como los tormentos sistemáticos y organizados que la sociedad humana practica sobre seres sanos, animales o humanos, tormentos que sólo la astucia de la mente hominida puede pergeñar.

Ni el dolor, ni la crueldad, ni la agresión, ni la competencia explican satisfactoriamente el surgimiento y la evolución de la vida. Deberíamos apelar al mutualismo y a una concepción de la «adaptabilidad» que refuerce los sistemas de apoyo, si quisiéramos una explicación mejor. Si estamos preparados para reconocer la naturaleza auto-organizadora de la vida, el decisivo papel del mutualismo como impulso evolutivo nos obliga a redefinir la «adaptabilidad» en términos de un aparato de ayuda a nivel de ecosistema. Y si estamos preparados para ver la vida como un fenómeno que puede moldear y mantener al «entorno» que es considerado como la fuente «selectiva» de su evolución, se impone una pregunta crucial: ¿tiene algún sentido todavía hablar de la «selección natural» como la fuerza motivadora de la evolución biológica? ¿O ahora tenemos que hablar de la «interacción natural» para dar plena cuenta del propio papel de la vida en la creación y la guía de las «fuerzas» que explican su evolución? La

biología contemporánea nos proporciona un cuadro de inter-dependencias orgánicas que por lejos parecen ser más importantes en el moldeo de las formas de vida que lo que un Darwin, un Huxley, o los formuladores de la Síntesis Moderna podrían haber siquiera previsto. La vida es necesaria no sólo para su propio auto-mantenimiento sino para su propia auto-formación. «Gaia» y la subjetividad son algo más que efectos de la vida: son sus atributos integrales.

La grandeza de una auténtica sensibilidad ecológica, en contraste con el superficial ambientalismo tan de moda hoy en día, es que ésta nos proporciona la habilidad para generalizar de la forma más radical estas fecundas interrelaciones de apoyo y su confianza en la variedad como base de la estabilidad. Una sensibilidad ecológica nos otorga una perspectiva coherente que es explicativa en el más pleno sentido de la palabra, y casi francamente ética.

Desde la remota era helénica hasta el Renacimiento temprano, la naturaleza fue vista más que nada como una fuente de orientación ética, un medio por el cual el pensamiento humano encontró sus normas y su coherencia. La naturaleza no-humana no era externa a la naturaleza y la sociedad humana. Por el contrario, la mente era únicamente parte de un *logos* cósmico que generaba criterios objetivos para las concepciones sociales y personales del bien y del mal, la justicia y la injusticia, la belleza y la fealdad, el amor y el odio, y en realidad, de un interminable número de valores por los cuales guiarse hacia el logro de la virtud y la buena vida. Las palabras *dike* y *andike* —justicia e injusticia— afectaron las cosmologías de los filósofos de la naturaleza griegos. Ellas persisten en muchas variaciones terminológicas como parte de la jerga de la moderna ciencia natural, particularmente en palabras como «atracción» y «repulsión».

Las falacias de la cosmología arcaica generalmente no residen en su orientación ética, sino en su acercamiento dualista a la naturaleza. Por todo su énfasis en la especulación a costa de la experimentación, la cosmología antigua se equivocaba más cuando intentaba vincular una auto-organizadora, fecunda naturaleza, con una fuerza vitalizadora ajena al mundo natural. La *Dike* de Parménides, como «*élan vital*» de Bergson, son sustitutos de las propiedades auto-organizadoras de la naturaleza, no fuerzas motivadoras dentro de la naturaleza que den cuenta de un mundo ordenado. Existe un dualismo latente en las cosmologías monísticas que intenta poner en comunión a la humanidad y a la naturaleza, un *deus ex machina* que corrige los desequilibrios o del cosmos o de la sociedad. La Verdad porta una corona con forma de Dios o de Espíritu, pues no se puede espe-

rar que la naturaleza se desarrolló espontáneamente, así como no se puede esperar que el *corpus* político que nos legó la «civilización» administre sus propios asuntos.

Estos arcaismos, con sus tintes teológicos y sus nítidas teleologías, han sido vistos con justicia como trampas socialmente reaccionarias. De hecho, corrompieron las obras de Aristóteles y Hegel, en la misma medida en que hipnotizaron a los cerebros medievales. Pero los errores de la filosofía de la naturaleza clásica no residen en su proyecto de extraer una ética de la naturaleza, sino en el espíritu de dominación que la contaminó desde el principio con un supernatural —y a menudo autoritario— «árbitro», que sopesaba y corregía los desequilibrios o «injusticias» que estallaban en la naturaleza. De aquí que los dioses antiguos estuvieran presentes en todo momento, por más racionalistas que estas primitivas cosmologías puedan parecer; tenían que ser exorcisados a fin de crear un *continuum* ético más significativo y democrático entre la naturaleza y la humanidad. Trágicamente, el pensamiento del Renacimiento tardío no fue más democrático que sus antecesores, y ni Galileo en la ciencia ni Descartes en la filosofía llevaron a cabo esta tan necesaria operación de cirugía satisfactoriamente. Ellos y sus herederos más recientes separaron los dominios de la naturaleza y la mente, recreando divinidades propias bajo la forma de prejuicios científicos y epistemológicos no menos corrompidos por la dominación que la tradición clásica a la que demolieron.

Hoy, nos enfrentamos con la posibilidad de dejar que la naturaleza —no *Dike*, *Justitia*, Dios, Espíritu, o «*élan vital*»— se nos abra éticamente en sus propios términos. El mutualismo es un bien intrínseco en virtud de su función como estimulador de la evolución de la variedad natural. No precisamos ni de *Dike* ni de cánones de «objetividad científica» para afirmar el rol de la comunidad como anhelo de la naturaleza y la sociedad. Igualmente, la libertad es un bien intrínseco; sus pretensiones están validadas por lo que Hans Jonas tan perceptivamente llamó la «internalidad» de las formas de vida, su «identidad orgánica» y su «forma». El esfuerzo, el riesgo, el auto-reconocimiento que todo ser vivo ejercita en el curso de «su precaria continuidad metabólica» para preservarse a sí mismo, revela —inclusive en el más rudimentario de los organismos— un sentido de identidad y de actividad que Jonas acertadamente señaló como prueba de una «libertad germinal».

Finalmente, a partir de la cada vez mayor complejidad y variedad que eleva a las partículas sub-atómicas, a través de la evolución, hasta esas formas de vida conscientes que llamamos seres humanos,

no podemos evitar especular sobre la existencia de un *telos* y una subjetividad latente en la sustancia misma que eventualmente da lugar a la mente y la intelectualidad. En la reactividad de la sustancia, en la sensibilidad del menos desarrollado de los micro-organismos, en la elaboración de nervios, ganglios, espina dorsal, y el graduado desarrollo del cerebro, uno percibe una evolución de la mente tan coherente que surge una fuerte tentación por describirla con el término de Manfred Eigen: «inevitable». Es difícil creer que la mera casualidad dé cuenta de la capacidad de las formas de vida para responder neurológicamente a los estímulos; para desarrollar sistemas nerviosos altamente organizados; para poder prever, aunque sea vagamente, los resultados de su comportamiento y luego conceptualizar esta previsión clara y simbólicamente. Una verdadera historia de la mente puede tener que comenzar por los atributos de la sustancia en sí; quizás en los ocultos intentos de los cristales más simples para perpetuarse a sí mismos, en la evolución del ADN desde fuentes químicas desconocidas hasta un punto en el que comparte un principio de duplicación ya presente en el mundo inorgánico, y en la especificación de las moléculas vivas y no-vivas como resultado de esos intrínsecos y auto-organizadores rasgos de realidad que llamamos sus «propiedades».

Por lo tanto, nuestro estudio de la naturaleza —dejando de lado todas las filosofías arcaicas y los prejuicios epistemológicos— exhibe un patrón auto-desenvolvente, un «talante», por así decirlo, implícitamente ético. El mutualismo, la libertad, y la subjetividad, no son valores o preocupaciones exclusivamente humanos. Aparecen, no importa cuán germinalmente, en procesos cósmicos y orgánicos más amplios, que no requieren de un Dios aristotélico que los motive, ni ningún Espíritu hegeliano que los anime. Si la ecología social provee poco más que un coherente énfasis sobre la unidad del mutualismo, la libertad, y la subjetividad como aspectos de una sociedad cooperativa libre de dominación y guiada por la razón y la reflexión, habrá de eliminar las manchas que ensuciaron a la ética naturalista desde su origen; proveer, tanto a la humanidad como a la naturaleza, con una voz ética común. Ya no tendríamos necesidad de un dualismo cartesiano —y más recientemente, neo-kantiano— que deje muda a la naturaleza y aislada a la mente del mundo de fenómenos que la circundan. Viciar la comunidad, detener la espontaneidad, y reducir la libertad: estas acciones quebrantarían la esencia de la naturaleza, negarían nuestra herencia en sus procesos evolutivos, y disolverían nuestra legitimidad y función en el mundo de la vida. Si fallamos en lograr una sociedad ecológica y en articu-

lar una ética ecológica, estaría en juego nada menos que esta legitimación sustentada por la ética.

Mutualismo, auto-organización, libertad, y subjetividad, enlazados por los principios de la ecología social de unidad en la diversidad, espontaneidad, y relaciones no-jerárquicas, son así fines en sí mismos. Además de las responsabilidades ecológicas que le confieren a nuestra especie en calidad de voz auto-reflexiva de la naturaleza, ellos, literalmente, nos definen. La naturaleza no «existe» para que nosotros la usemos; simplemente nos legitima a nosotros y a nuestra originalidad ecológica. Con el concepto de «ser», estos principios de la ecología social no requieren explicación, sino verificación. Son los elementos de una ontología ética, no las reglas de un juego susceptibles de ser alteradas según los gustos personales.

Una sociedad que rompe esta ontología propicia el completo cuestionamiento de su propia realidad como una entidad racional. La «civilización» nos ha legado una visión de la alteridad como «polarización» y «oposición», y de la «internalidad» orgánica como una «guerra» perpetua en pro de la auto-identidad. Esta visión amenaza con subvertir totalmente la legitimación ecológica de la humanidad y la realidad de la sociedad como una dimensión potencialmente racional del mundo que nos rodea. Atrapados por la falsa percepción de una naturaleza que está en continua oposición con nuestra humanidad, hemos redefinido a la humanidad en sí de modo tal que la lucha es una condición para la pacificación; el control es una condición para la conciencia, la dominación es una condición para la libertad, y la oposición es una condición para la reconciliación. Dentro de este contexto implícitamente auto-destructivo, estamos edificando prestamente el Valhalla que casi seguramente se convertirá en una trampa antes que en una fortaleza contra las llamas de Ragnarok.

No obstante, a partir del concepto de alteridad e internalidad de la vida, se pueden leer postulados filosóficos y sociales enteramente distintos, similares —aunque sea en espíritu— a los de los Wintu y los Hopi. Dado un mundo que la vida en sí ha hecho conducente a la evolución, podemos formular una ética de complementareidad que se nutra de la variedad, antes que una ética que proteja a la interioridad individual de las garras de una amenazadora e invasora alteridad. En verdad, la internalidad de la vida puede ser vista como una expresión de equilibrio, no como una mera resistencia a la entropía y el término de toda actividad. La entropía misma puede ser vista como un rasgo en un metabolismo cósmico más amplio, con la vida como su dimensión anabólica. Por último, la conciencia de sí puede ser vista como el resultado de la integración, la comunidad, el

apoyo, y la distribución, sin pérdida alguna de identidad individual y espontaneidad personal.

De este modo, enfrentamos dos alternativas. Podemos tratar de calmar al espíritu guerrero de Odín, de pacificarlo, y quizás de ventilar el *Valhalla* con el aliento de la razón y la reflexión. Podemos tratar de enmendar los tratados rotos que alguna vez unieron tan precariamente al mundo, y arreglárnoslas con ellos lo mejor que podamos. Con el correr del tiempo, Odín podría ser persuadido de tirar la lanza, desarmar su armadura, y prestársele a la dulce voz de la comprensión y el discurso racional.

O bien nuestros esfuerzos pueden dar un golpe radical: derrocar a Odín, cuya ceguera parcial es prueba de una sociedad desesperanzadamente abortada. Podemos abandonar los mitos contractuales que «armonizaban» a un mundo dividido, que la épica escandinava mantenía unido con cadenas y destierros. Sería entonces nuestra responsabilidad el crear un mundo nuevo y una sensibilidad nueva, basados en una auto-reflexividad y una ética de la cual somos herederos como resultado del empuje de la evolución hacia la conciencia. Podemos intentar reclamar nuestra legitimidad como la máxima expresión mental en el mundo natural, como la racionalidad que instiga a la diversidad natural e integra las obras de la naturaleza con una efectividad, una certidumbre, y una direccionalidad esencialmente incompletas en la naturaleza no-humana.

La «civilización», tal como la conocemos hoy en día, es más muda que la naturaleza en nombre de la cual pretende hablar, y más ciega que las elementales fuerzas que pretende controlar. En realidad, la «civilización» vive con odio por el mundo a su entorno y con un formidable desprecio por sí misma. Sus ciudades aglomeradas, sus tierras estériles, su aire y su agua contaminados, y su abyecta codicia, constituyen la denuncia diaria de su odiosa inmoralidad. Un mundo tan degradado bien puede estar más allá de toda salvación, al menos en términos de su propio marco institucional y ético. Las llamas de Ragnarok purificaron el mundo de los escandinavos. Las llamas que amenazan con devorar a nuestro planeta pueden dejarlo irremediablemente inútil para la vida, un muerto testigo del fracaso cósmico. Aunque más no sea porque la historia de este planeta, incluyendo la historia humana, ha estado tan llena de promesas, de esperanza, y de creatividad, la Tierra se merece un mejor destino que el que parece esperarle en los años venideros.

BIBLIOGRAFIA

Salvo por frases cortas y muy conocidas, todas las citas directas de otras fuentes están detalladas en la bibliografía que sigue. Además, hay fuentes que proveen material de base para las ideas expuestas en el texto.

Las cifras a la izquierda de estas notas indican la página o las páginas del texto donde es usada la fuente correspondiente. Sólo figura la primera entrada de un determinado número de página; las notas subsiguientes que no tienen número se refieren a la misma página. Cuando una misma fuente está citada o usada en una (o más) página(s) del texto, aparece el símbolo «s» (o «ss») después del número de página. Cuando la fuente está citada o usada en una nota a pie de página en el texto principal, aparece el símbolo «pp» después del número de página.

Introduccion

BOOKCHIN, Murray, *Anarquismo post-carestía* (Palo Alto: Rampart Press, 1970). También publicado en Montreal por Black Rose Books.

BOOKCHIN, Murray, *Hacia una sociedad ecológica* (Montreal: Black Rose Books, 1981).

HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Vol. 1 (New York: The Humanity Press, 1955), pág. 24.

HERBER, Lewis (pseud.), «El Problema de las sustancias químicas en el alimento», en *Temas Contemporáneos*, Vol. 3, nº 12 (1952), págs. 206-241.

HERBER, Lewis (pseud.); y Gotz Ohly, *Lebensgefhrliche Lebensmittel* (Munich: Hans Georg Mueller Verlag, 1955).

HERBER, Lewis (pseud.), *Nuestro medio ambiente sintético* (New York: Alfred A. Knopf, 1963). Reimpreso por Harper & Row (1974) con el verdadero nombre del autor.

MARX, Karl; y Frederick Engels, *El Manifiesto Comunista*, en «Obras Elegidas», Vol. 1 (Moscú: Editores del Progreso, 1969), pág. 108. (Cita de Karl Marx sobre la lucha de clases).

La observación de Marx sobre el «hombre» y las condiciones para el cambio histórico aparece en *El 18 Brumario de Luis Napoleón*, en «Obras Elegidas», Vol. 1 (Moscú: Editores del Progreso, 1969), pág. 398.

Capítulo 1 «El Concepto de Ecología Social»

(ss) Relato nórdico y citas extraídos de P. Grappin, «Tierras Germanas: los Dioses Mortales», en el *Larousse de Mitología Mundial* (New York: Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1965), págs. 363-383.

ARISTÓTELES, *Metafísica* (trad. de Richard Hope) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960), 1036 b 5-6. «... o son materiales a los que se les debe dar una realización», que Aristóteles describe como entelequia o «cumplimiento».

BARBER, Benjamin R., *La muerte de la libertad Comunal* (Princeton: Princeton University Press, 1974), pág. 5.

(s) BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1967), págs. 806-807.

BOULDING, Elise, *El trasfondo de la historia* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1976), pág. 39.

ELTON, Charles, *La ecología de las invasiones vegetales y animales* (New York: John W. Wiley, 1953), pág. 101.

(s) GUTKIND, E. A, *Comunidad y medio ambiente* (New York: Philosophical Library, 1954), pág. 9.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología de la mente* (New York: Humanities Press, edición de 1931), págs. 79, 68 y 81. (La traducción de Baille vierte desacertadamente esta famosa máxima hegeliana como «La verdad es el todo».

JOLLY, Allison, *La evolución de la conducta primate* (New York: MacMillan Co., 1972), pág. 172.

(s) PARK, Robert E., *Comunidades humanas* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1952), en lo referido a la Escuela de Chicago.

VAN LAWICK-GOODALL, Jane, *A la sombra del hombre* (New York: Delta Publishing Co., 1971), pág. 123.

La cita de Josef Weber aparece en «El Anillo de los Nibelungos», (Wilhelm Lunen, pseud.), en *Temas Contemporáneos*, Vol. 5, nº 19, págs. 156-199.

Capítulo 2 «La Perspectiva de la Sociedad Orgánica»

(s) EGGAN, Dorothy, «Instrucción y Efecto en la Continuidad Cultural», en *De la niñez a la adultez*, John Middleton, ed. (New York: The Natural History Press, 1970), pág. 117.

FROMM, Erich, *La crisis del psicoanlisis* (Greenwich, Connecticut: Faucett Publications, 1961), págs. 128 y 130.

GONTRAN DE POUCINS, *Kabluna* (New York: Reynal & Hitchcock, 1941), epígrafe de foto.

JONAS, Hans, *El fenómeno de la vida* (New York: Dell Publishing Co., 1966), pág. 7.

LEE, Dorothy, *Libertad y cultura* (Englewood, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1959), págs. 8, 42 y 47.

LENY-BRUHL, Lucien, «La solidaridad del Individuo con su Grupo», en *La Creación del Hombre*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), págs. 249-278.

(s) MOWATT, Farley, *El pueblo de los ciervos* (New York: Pyramid Publications, 1968), pág. 142.

MUMFORD, Lewis, *La ciudad en la historia* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1961), pág. 12.

RADIN, Paul, *El mundo del hombre primitivo* (New York: Grove Press, 1960), págs. 11, 106.

Capítulo 3 «El Surgimiento de la Jerarquía»

(pp) BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo* (New York: Bantam Books, 1961), pág. 65.

JACOBS, Melville, *Esquemas de la Antropología Cultural* (Homewood, Illinois: The Dorsey Press, 1964), pág. 192. Considerando la fecha de esta observación, las opiniones de Jacobs son tal vez uno de los primeros ejemplos de una crítica semejante por parte de un antropólogo varón.

(s) LA BARRE, Weston, *La danza fantasma* (New York: Doubleday & Co., 1970), pág. 107y 301.

MALLOY, Patrick, en una comunicación personal.

MARSHALL THOMAS, Elizabeth, *El pueblo inofensivo* (New York: Vintage Books, 1958), pág. 64.

MARX, Karl, y Frederick Engels, *La Ideología Alemana* (Moscú: Editores del Progreso, 1964), pág. 46. Traducción modificada para que se corresponda más con la verdadera terminología de Marx.

MARX, Karl, *Los Futuros Resultados del Dominio Inglés en la India*, en «Obras Elegidas», Vol. 1 (Moscú: Editores del Progreso, 1969), pág. 499.

NASH, Manning, *Sistemas económicos primitivos y rurales* (Scranton, Pennsylvania: Chaldler Publishing Co., 1966), pág. 35.

POLANYI, Karl, *La gran transformación* (Boston: Beacon Press, 1957).

PROUDHON, Pierre-Joseph, *¿Qué es la Propiedad?*, Vol. 1 (Londres: Bellamy Library), pág. 135.

RADIN, Paul, *El mundo del hombre primitivo* (New York: Grove Press, 1960), pág. 212, 214 y 215.

Capítulo 4 «Epistemologías del Gobierno»

ARENDT, Hannah, *La condición humana* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), págs. 30-31.

ARISTÓTELES, *Política* (Trad. de Richard McKeon), «Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1941), 1257 b 35-40.

BULTMANN, Rudolph, *Cristianismo primitivo* (New York: World Publishing Co., 1956), pág. 15.

COLLINGWOOD, R.G., *La idea de la naturaleza* (New York: Oxford University Press, 1960), págs. 3-4.

EXODO 3:1 (Texto Masorático).

FRANKFORT, *Antes de la Filosofía*, pág. 244.

GOULDNER, Alvin, *Introducción a Platón* (New York: Harper & Row, 1971) pág. 165.

(s) H. y H. A. Frankfort, *Antes de la Filosofía* (Baltimore: Penguin Books, 1949), pág. 241y 247.

HAVELOCK, Ellis, «El Amor de la Naturaleza Silvestre», en *De Rousseau a Proust* (New York: Charles Scribner and Sons, 1935), págs. 58-82.

HORKHEIMER, Max, *El eclipse de la razón* (New York: Oxord University Press, 1947), págs. 130-131

MCADAMS, Robert, *La evolución de la sociedad urbana* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1966).

PAULSON, Ivar, citado por Weston La Barre en *La danza fantasma* (New York: Doubleday & Co., 1970), pág. 163.

PIAGET, Jean, *La construcción de la realidad en el niño* (New York: Ballantine Books, 1971), págs. x, xi.

PRESS, Howard, «Marx, Freud, y el Principio del Placer», en *El Forum Filosófico*, Vol. 11, nº 1 (1970), pág. 36.

RADIN, Paul, *El mundo del hombre primitivo* (New York: Grove Press, 1960), pág. 249.

TYLOR, Edward, «Animismo» en *Cultura Primitiva* (Londres: Murray, 1873), extractado en *La Creación del Hombre*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), págs. 538, 539 y 646.

(pp) WILLOUGHBY, W. C., *El alma de los Bantúes* (NewYork: 1928), citado en ibid., pág. 248.

Capítulo 5 «El Legado de la Dominación»

(s) DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional* (Berkeley: The University of California Press, 1968), págs. 45-46.

DRUCKER, P., «Nivel, Riqueza, y Parentesco en la Sociedad de la Costa Noroeste», en *Antropólogo Americano* (1939), pág. 58, citado por Farb, en *El ascenso...*, pág. 138.

FARB, Peter, *El ascenso del hombre a la civilización* (New York: E. P. Dutton & Co., 1968), pág. 137.

(s) FRANKFORT, Henri, *El nacimiento de la civilización en el cercano Oriente* (New York: Doubleday & Co., 1956), págs. 77-78.

HORKHEIMER, Max; y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo* (New York: Herder & Herder, 1972), págs. 247-248.

KROPOTKIN, Peter, *La Ayuda Mutua* (Montreal: Black Rose Books; edición de 1941), págs. 178-179. (También existe una edición de 1989 realizada por Ediciones Madre Tierra, Móstoles, Madrid, España).

MARCUSE, Herbert, *Eros y Civilización* (Boston: Beacon Press, 1955), pág. xi.

MARX, Karl, *Grundrisse* (New York: Random House, 1973), págs. 409-410.

(s) —, *El Capital*, Vol. 1 (New York: Random House, 1977), págs. 477-478.

ROUSSEAU, J.-J., *El contrato social* (New York: E. P. Dutton, 1950), pág. 94.

(s) TUCÍDIDES, *La guerra del Peloponeso* (New York: Modern Librarry, 1944), págs. 121-122.

TURNBULL, Colin M., *La gente del bosque* (New York: Simon and Schuster, 1962), págs. 154-155.

Capítulo 6 «Justicia: Igual y Exacto»

ARENDT, Hannah, *La condición humana* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pág. 315.

ARQUÍLOCO citado por Bruno Snell en *El descubrimiento de la mente* (New York: Harper & Row, 1960), pág. 49.

BECKER, Howard; y BARNES, Harry Elmer, *El pensamiento social desde saber hasta ciencia*, Vol. 1 (New York: Dover Publications, 1961), págs. 87-88.

BENTHAM, Jeremy, «Una Introducción al Principio de la Moral y la Legislación en la Etica», en *Autores sobre la Etica*, Joseph Katz, ed. (New York: D. Van Mostrand Co., Inc., 1962), pags. 93 y 106.

CARTA de Pablo a Filemón (*Biblia de la Nueva Jerusalén*).

ENGELS, Frederick, *Anti-Dhring* (New York: International Publishers, 1939), págs. 157-158.

EPÍCTETO, «Discursos de Epicteto», en *Los Filósofos Estoicos y Epicúreos* (New York: Modern Library, 1940), págs. 240 y 258.

FINLEY, M. J., *La Grecia temprana* (New York: W.W. Norton & Co., 1970), págs. 84, 85 y 86.

(s) HOBBES, Thomas, *Leviathán* (New York: MacMillan Publishing Co., 1962), pág. 19.

HORKHEIMER, Max; y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo* (New York: Herder & Herder, 1972), pág. 14, 16 y 17.

HORKHEIMER, Max, *El eclipse de la razón* (New York: Oxferd University Press, 1947), pág. 130.

LOCKE, John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil* (New York: New American Library, 1963), págs. 332 y 341.

MAINE, Henry, *Ley antigua* (Boston: Beacon Press, 1963), pág. 157.

MARX, Karl, *El capital*, Vol. 1 (New York: RAndom House, 1977), pág. 679.

SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* (New York: Random House, 1950), pág. 696.

Capítulo 7 «El Legado de la Libertad»

BLOCH, Ernst, *El hombre librado a su suerte* (New York: Herder and Herder, 1970), págs. 128, 133 y 136.

GREGORIO, citado por George H. Sabine, *Una historia del pensamiento político* (Hinsdall, Illinois: Dryden Press, 1973), pág. 224.

HIPÓLITO, citado por Hans Jonas en *La religión gnóstica* (Boston: Beacon Press, 1959), págs. 94, 95, 272 y 274.

JEFFERSON, Thomas, «Carta a Tracy», en *El Thomas Jefferson de bolsillo*, M. D. Peterson, ed. (New York: Penguin Books, 1977), pág. 524.

KRAMER, Samuel Noah, *Los Súmeros* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), pág. 79.

(s) NEUMANN, Franz, *El Estado democrático y el autoritario* (New York: The Free Press of Glencoe, 1957), pág. 6.

TERTULIANO, citado por Hans Jonas en *La religión gnóstica* (Boston: Beacon Press, 1959), pág. 142 y 144.

VARLET, citado por George Woodcock en *Anarquismo* (New York: The World Publishing Co., 1962), pág. 58.

VERSO DE COKAYGNE, citado por A. L. Morton en *La utopía inglesa* (Londres: Laurence & Wishart, Ltd., 1952), págs. 13 y 18.

Capítulo 8 «De Santos a Comerciantes»

(s) BALL, John, citado por Jean Froissart en *Crónicas* (New York: Penguin Books, 1968), pág. 212.

BARNABS, «Epístola a los Cristianos», citado por Max Beer en *La historia general del Socialismo y las luchas sociales*, Vol. 1 (New York: Russell & Russell, 1957), pág. 200.

COHN, Norman, *La búsqueda del milenio* (New York: Harper & Row, 1961), págs. 4, 186 y 189.

ESCRIBA EGIPCIO, citado por James Breasted en *El amanecer de la conciencia* (New York: Charle's Scribner's Sons, 1933), págs. 195 y 196 (pp).

HECHOS 2:44, 45; 4:32 (*Biblia de la Nueva Jerusalén*).

HILL, Christopher, *El mundo patas arriba* (New York: Viking Press, 1972). págs. 256 y 260.

JUSTINO, el mártir, citado por Max Beer en *La historia general del Socialismo y las luchas sociales*, pág. 201.

LACTANCIO, citado por Cohn, Norman en *La búsqueda del milenio* (New York: Harper & Row, 1961), pág. 12.

MORTON, A. L., *El mundo de los vociferadores* (Londres: Laurence & Wishart, 1970), págs. 70 y 83.

REXROTH, Kenneth, *Comunalismo* (New York: Seabury Press, 1974), pág. 88, 91 y 138.

RUSSELL, Jeffrey B., «El Espíritu Libre», en *El Disenso Religioso en la Edad Media*, J. B. Russell, ed. (New York: John Wiley & Sons, 1971), págs. 87-90.

SAN MATEO 10:34.

TERTULIANO, citado por Max Beer en *La historia general del Socialismo y las luchas sociales*, págs. 201-202.

(s) WINSTANLEY, Gerrard, *La ley de libertad en una Magistratura restaurada* (New York: Schocken Books, 1973), págs. 112, 134-142.

Capitulo 9 «Dos Imágenes de la Tecnología»

ARISTÓTELES, *Sobre los cielos*, en «Obras Básicas de Aristóteles», 303 a 30.

(s) ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, citado en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 1140 a 10-20.

ARISTÓTELES, *Metafísica* (Trad. de McKeon), en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 1098 b., 981a 30, 1046 b.

DUBOS, Rene, *un Dios interior* (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), pág. 11.

ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas* (New York: Harper & Row, 1971), pág. 8.

(s) HORKEHEIMER, Max, *El eclipse de la razón* (New York: Oxford University Press, 1947), pág. 23.

MARX, Karl, *El capital*, Vol. 1 (New York: Random House, 1977), págs. 89, 128, 282 y 284.

Capitulo 10 «La Matriz Social de la Tecnología»

(s) COULANGE, Fustel de, *La ciudad antigua* (New York: Doubleday), pág. 334.

HESÍODO, *Los trabajos y los días* (Trad. de Richard Lattimore) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1973).

(s) HODGES, Henry, *La tecnología en el mundo antiguo* (New York: Alfred K. Knopf, 1970), pág. 19.

MASON, J. Alden, *La antigua civilización del Perú* (New York: Penguin Books, 1957), pág. 121y 184.

MELLAART, James, *Catal Hyk* (New York: McGraw Hill, 1967).

MUMFORD, Lewis, *El mito de la máquina* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966).

TOLSTOY, Leon, *Anna Karenina* (New York: New American Library, 1961). pág. 282.

Capítulo 11 «LAS AMBIGÜEDADES DE LA LIBERTAD»

ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación* (Trad. de McKeon), en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 19 a 22-29.

—, *Sobre la generación y la corrupción*, en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 336 b 27, 744 b 16.

—, *Política*, en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 1278 a 8.

(s) BACON, Francis, «La Gran Instauración», en *Los filósofos ingleses*, E. A. Burtt, ed. (New York: Modern Library, 1939), págs. 5-25.

BOOKCHIN, Murray, «¡Escuchen, marxistas!», en *Anarquismo post-carestía*.

BRIFFAULT, Robert, «La evolución de la especie humana», en *La Creación del Hombre*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), págs. 765-766.

CLAWSON, Dan, *La burocracia y el proceso laboral* (New York: Monthly Review Press, 1980), pág. 40.

ENGELS, Frederick, *La cuestión de la vivienda* (Moscú: Editores del Progreso, 1970).

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Vol. 1 (New York: Humanities Press, 1955), pág. 22.

—, *Tempranos escritos teológicos* (Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1971), pág. 305.

(s) HORKHEIMER, Max, *El eclipse de la razón* (New York: Oxford University Press, 1947), pág. 8.

(s) ISRAEL, Joachim, *Alienación* (Boston: Allyn and Bacon , Inc., 1971), págs. 23, 28.

JEFFERSON, Thomas, *Notas sobre el Estado de Virginia* (New York: Herper & Row, 1964), pág. 157.

(s) KASSON, *Civilizando a la máquina*, pág. 69, 73, 74 y 75.

MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional* (Boston: Beacon Press, 1964), pág. 236.

MOSS, Claude, *El mundo antiguo en acción* (New York: W. W. Norton & Co., 1969), págs. 27-28.

POLLARD, Sidney, «Disciplina de la Industria en la Revolución Industrial», *Revista de Historia Ecónomica*, Vol. 16, No. 2 (1963), pág. 256.

SCHELER MAX, citado por William Leiss en *La dominación de la naturaleza* (New York: George Braziller, 1972), pág. 95.

(s) SHEPARD, Paul, *El carnívoro generoso y la presa sagrada* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), pág. 10.

(s) TOCQUEVILLE, Alexis de, *Viaje*, citado por John F. Kasson, *Civilizando a la máquina* (New York: Penguin Books, 1976).

TOULMIN, Stephan; y GOODFIELD, June, *La arquitectura de la materia* (New York: Harper & Row, 1962), pág. 28, 32, 33 y 37.

WINNER, Langdon, *Tecnología autóctona* (Cambridge: MIT Press, 1977).

Capítulo 9 «Dos Imágenes de la Tecnología»

ARISTÓTELES, *Sobre los cielos*, en «Obras Básicas de Aristóteles», 303 a 30.

(s) ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco*, citado en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 1140 a 10-20.

ARISTÓTELES, *Metafísica* (Trad. de McKeon), en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 1098 b., 981a 30, 1046 b.

DUBOS, Rene, *un Dios interior* (New York: Charles Scribner's Sons, 1972), pág. 11.

ELIADE, Mircea, *Herreros y alquimistas* (New York: Harper & Row, 1971), pág. 8.

(s) HORKEHEIMER, Max, *El eclipse de la razón* (New York: Oxford University Press, 1947), pág. 23.

MARX, Karl, *El capital*, Vol. 1 (New York: Random House, 1977), págs. 89, 128, 282 y 284.

Capítulo 10 «La Matriz Social de la Tecnología»

(s) COULANGE, Fustel de, *La ciudad antigua* (New York: Doubleday), pág. 334.

HESÍODO, *Los trabajos y los días* (Trad. de Richard Lattimore) (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1973).

(s) HODGES, Henry, *La tecnología en el mundo antiguo* (New York: Alfred K. Knopf, 1970), pág. 19.

MASON, J. Alden, *La antigua civilización del Perú* (New York: Penguin Books, 1957), pág. 121y 184.

MELLAART, James, *Catal Hyk* (New York: McGraw Hill, 1967).

MUMFORD, Lewis, *El mito de la máquina* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966).

TOLSTOY, Leon, *Anna Karenina* (New York: New American Library, 1961). pág. 282.

Capítulo 11 «LAS AMBIGÜEDADES DE LA LIBERTAD»

ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación* (Trad. de McKeon), en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 19 a 22-29.

—, *Sobre la generación y la corrupción*, en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 336 b 27, 744 b 16.

—, *Política*, en «Las Obras Básicas de Aristóteles» (New York: Random House, 1968), 1278 a 8.

(s) BACON, Francis, «La Gran Instauración», en *Los filósofos ingleses*, E. A. Burtt, ed. (New York: Modern Library, 1939), págs. 5-25.

BOOKCHIN, Murray, «¡Escuchen, marxistas!», en *Anarquismo post-carestía*.

BRIFFAULT, Robert, «La evolución de la especie humana», en *La Creación del Hombre*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), págs. 765-766.

CLAWSON, Dan, *La burocracia y el proceso laboral* (New York: Monthly Review Press, 1980), pág. 40.

ENGELS, Frederick, *La cuestión de la vivienda* (Moscú: Editores del Progreso, 1970).

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, Vol. 1 (New York: Humanities Press, 1955), pág. 22.

—, *Tempranos escritos teológicos* (Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1971), pág. 305.

(s) HORKHEIMER, Max, *El eclipse de la razón* (New York: Oxford University Press, 1947), pág. 8.

(s) ISRAEL, Joachim, *Alienación* (Boston: Allyn and Bacon , Inc., 1971), págs. 23, 28.

JEFFERSON, Thomas, *Notas sobre el Estado de Virginia* (New York: Herper & Row, 1964), pág. 157.

(s) KASSON, *Civilizando a la máquina*, pág. 69, 73, 74 y 75.

MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional* (Boston: Beacon Press, 1964), pág. 236.

MOSS, Claude, *El mundo antiguo en acción* (New York: W. W. Norton & Co., 1969), págs. 27-28.

POLLARD, Sidney, «Disciplina de la Industria en la Revolución Industrial», *Revista de Historia Económica*, Vol. 16, No. 2 (1963), pág. 256.

SCHELER MAX, citado por William Leiss en *La dominación de la naturaleza* (New York: George Braziller, 1972), pág. 95.

(s) SHEPARD, Paul, *El carnívoro generoso y la presa sagrada* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), pág. 10.

(s) TOCQUEVILLE, Alexis de, *Viaje*, citado por John F. Kasson, *Civilizando a la máquina* (New York: Penguin Books, 1976).

TOULMIN, Stephan; y GOODFIELD, June, *La arquitectura de la materia* (New York: Harper & Row, 1962), pág. 28, 32, 33 y 37.

WINNER, Langdon, *Tecnología autóctona* (Cambridge: MIT Press, 1977).

ZERZEN, John y Paula, *Industrialismo y Domesticación* (Seattle: Black Eye Press, 1979). Un destacado trabajo sobre el tema de la racionalización laboral

Capítulo 12 «Una Sociedad Ecológica»

BLANCHOT, Maurice, citado por Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Boston: Beacon Press, 1964), págs. 255-256.

BRIFFAULT, Robert, «La Evolución de la Especie Humana», en *La Creación del Hombre*, V. F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), pág. 766.

(ss) FOURIER, Charles, *Sociedad Armónica*, «Escritos Elegidos», Mark Poster, ed. (New York: Doubleday & Co., 1971), pág. 2. La selección de Poster es quizás la mejor y más inteligente de los escritos de Fourier en inglés, con una muy penetrante introducción del editor.

HARRISON, John F. C., *La búsqueda del nuevo mundo moral* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), págs. 48, 49.

MANUEL, Frank E., *Los profetas de París* (New York: Harper & Row, 1962), págs. 197, 229, 239 y 248.

MARCUSE, Herbert, *Ensayo sobre la Liberación* (Boston: Beacon Press, 1969), pág. 22.

RABELAIS, Francois, *Gargantúa y Pantagruel* (New York: Penguin Books, 1955), págs. 149-153. La narración de la utopía de Rabelais debe ser leída como un todo.

SADE Marqués de, *La Philosophie dans le Boudoir* (*La Filosofía del Tocador*) en «Escritos Selectos» (New York: British Book Center), págs. 235-272. Las opiniones de Sade merecen también una lectura completa.

Epílogo

ARENDT, Hannah, *Sobre la Revolución* (New York: Viking Press, 1965), págs. 36-52.

(s) CAIRNS-SMITH, Graham, «Genes hechos de Arcilla», en *El Nuevo Científico*, 24 de octubre, 1974, pág. 276.

EIGEN, Manfred, «Auto-organización Molecular y los Estadios Primitivos de la Evolución», en *Revista de Biofísica*, Vol. 4, Nos. 2-3 (1971), pág. 202.

JONAS, Hans, *El fenómeno de la vida* (New York: Delta Books, 1966), págs. 82 y 90.

(ss) MARGULIS, Lynn, *Simbiosis en la evolución celular* (San Francisco: W. H. Freeman y Co., 1981). págs, 348-349.

SCHRODINGER, Erwin, *¿Qué es la vida? Mente y Materia* (New York: Cambridge University Press, 1944), pág. 5.

TRAGER, William, *Simbiosis* (New York: Van Nostrand Reinhold Co., 1970), pág. vii.

VÁRBA, citado por Robert Lewin en «Teoría Evolutiva Bajo Fuego», en *Ciencia*, Vol. 210, No. 1 (1980), pág. 885.

Indice

Agradecimientos 11
Introducción a la primera edición 15
Introducción a la edición de 1991 33

Capítulo I: El concepto de Ecología Social 93
Capítulo II: La perspectiva de la sociedad orgánica . . . 125
Capítulo III: El surgimiento de la Jerarquía 149
Capítulo IV: Epistemologías del Poder 181
Capítulo V: El legado de la Dominación 217
Capítulo VI: Justicia: Igual y Exacto 241
Capítulo VII: El legado de la Libertad 271
Capítulo VIII: De santos a comerciantes 301
Capítulo IX: Dos imágenes de la tecnología 333
Capítulo X: La matriz social de la tecnología 356
Capítulo XI: Las ambigüedades de la Libertad 385
Capítulo XII: Una sociedad ecológica 435
Epílogo 475
Bibliografía 499