

Cul de Sac #1
Noviembre de 2010

3ª Edición Diciembre 2015

Edita: Ediciones El Salmón

Colectivo editorial: Juanma Agulles, Salvador Cobo,
Peri Martínez, Miguel Sánchez Lindo

Diseño, Maquetación e ilustraciones: Miguel Sánchez Lindo

Para pedidos e insultos: revistaculdesac@gmail.com

Depósito legal: M-36577-2013

ISSN 2255-0909

Impreso en Bookprint digital

Se puede reproducir el contenido de esta revista tranquilamente

ÍNDICE

4

PRESENTACIÓN

7

EDITORIAL:
APUNTES
PARA UNA
CRÍTICA
DE LA IDEA
DE PROGRESO

23

NOTA SOBRE
EL SUBJETIVISMO
MODERNO
Kostas
Papaioannou

33

LA IDEOLOGÍA
DEL PROGRESO
Y DE LA PRODUCCIÓN
ENCUBRE LA PRÁCTICA
DE LA DESTRUCCIÓN
José Manuel Naredo

45

IMAGINARIOS
APOCALÍPTICOS
Javier Rodríguez Hidalgo

61

EN LA SENDA DE
LEWIS MUMFORD
José Ardillo

68

TRAZOS
DE UNA POLÉMICA
Félix Rodrigo Mora
/ Toni García

72

OBITUARIO

PRESENTACIÓN

Si, como es inevitable, debemos morir, actuemos de manera que no muramos sin haber existido. Las fuerzas temibles que debemos combatir se disponen a aplastarnos, y sin duda pueden impedir que existamos plenamente, es decir, que imprimamos al mundo la marca de nuestra voluntad. Pero hay un dominio en el que son impotentes. No pueden impedir que trabajemos para concebir claramente el objeto de nuestros esfuerzos, a fin de que, si no podemos realizar lo que queremos, al menos lo hayamos querido y no deseado ciegamente; y, por otra parte, nuestra

debilidad puede en verdad impedirnos vencer, pero no comprender la fuerza que nos aplasta. Nada en el mundo puede impedirnos ser lúcidos. No hay ninguna contradicción entre esta tarea de esclarecimiento teórico y las tareas que plantea la lucha eficaz; por el contrario, hay correlación, puesto que no se puede actuar sin saber lo que se quiere y qué obstáculos hay que vencer. No obstante, siendo de todas maneras limitado el tiempo del que disponemos, se está obligado a repartirlo entre la reflexión y la acción, o, para hablar con mayor modestia, la preparación para la

acción. Este reparto no puede ser determinado por ninguna regla, sino solamente por el temperamento, el carácter, las dotes naturales de cada uno, las conjeturas que cada uno se forma con respecto al futuro, el azar de las circunstancias. En cualquier caso, la mayor desdicha para nosotros sería morir incapaces a la vez de triunfar y de comprender.

Simone Weil, *Perspectivas. ¿Vamos hacia la Revolución Proletaria?*, 1933.

La expresión *Cul de sac* suele emplearse para referirse a un callejón sin salida, habitual en muchas ciudades, especialmente en aquellas de trazado antiguo; así como, de modo metafórico, cuando al plantear un problema o conflicto éste no tiene una aparente solución.

Esta revista nace de la intuición de que la crítica radical habría llegado a un punto muerto, donde distintos *ismos* compiten por copar con su discurso¹ espacios cada vez más reducidos, otorgando a su campo de análisis preminencia sobre los demás.

Ante la complejidad del sistema de dominación, muchos colectivos se centran en combatir alguno de los aspectos de éste. Ello en sí mismo no es inútil, pero al descuidar una reflexión teórica de mayor alcance, se corre el riesgo de que esas luchas sean recuperadas sin que se vean afectadas las bases del orden.

Pensamos, además, que si no nos paramos a reflexionar sobre qué aspectos de la opresión es más urgente combatir y por qué, será imposible articular propuestas viables que no caigan en el ilusionismo y el voluntarismo, ni en la aplicación de esquemas pasa-

dos que, o bien se demostraron ineficaces en su día, o bien hoy no son ya aprovechables.

Así, del mismo modo que muchos urbanistas consideran útil la habilitación de *cul de sacs* para reducir el tráfico de las calles, esta revista pretende contribuir a crear un espacio en el que llevar a cabo una reflexión sosegada sobre los distintos frentes de la cuestión social.

Cul de Sac dedicará en cada número una primera parte para desarrollar un tema de manera monográfica, cuyo análisis y enfrentamiento sirva para ayudar a dotarnos de una visión de conjunto y comprender así el mundo que nos rodea y cómo hemos llegado hasta él. Si Marx pudo decir que no se trataba ya de interpretar el mundo, sino de transformarlo, en la actualidad nosotros podemos decir que el mundo ha sufrido tantas transformaciones que es necesario aprender a interpretarlo de nuevo.

Sin embargo, no pretendemos detenernos en el análisis crítico de ciertas ideas y conceptos, ya que en la práctica cotidiana encontramos multitud de conflictos y debates que se protagonizan en los ambientes

1. Eso en el mejor de los casos; las más de las veces se limita a mera pose y estética

radicales y que, por uno u otro motivo, son reflejo de las luchas y resistencias que se quieren levantar contra el orden existente. Por ello, Cul de Sac dedicará la segunda parte de cada número a hacer una crítica —no necesariamente negativa— en forma de: reseñas de libros y panfletos; crónicas de manifestaciones; comentarios sobre jornadas o actos de los que seamos testigos, etcétera. Por último, adjuntaremos al final las cartas que nos lleguen en forma de críticas, aportaciones, insultos o improprios.

Queríamos hacer un comentario sobre el rol de internet en el desarrollo de la actividad y el pensamiento crítico. Nos permitimos reproducir una larga cita del texto de presentación aparecido en el primer número del órgano de expresión del grupo anarquista Esfuerzo:

• ★ •

[aunque] el uso de internet tiene una faceta útil y positiva [...] el hecho de que internet multiplicaba y actualizaba las posibilidades comunicativas se reveló una quimera. Si hablamos estrictamente de comunicación, es decir, de poner en contacto de manera horizontal a distintas partes y crear la posibilidad de que puedan debatir, compartir o conspirar de tú a tú mediante un proceso de enriquecimiento subjetivo y colectivo, entonces internet no sólo no ayuda, sino que sabotea las potencialidades comunicativas [...] el aislamiento se ha hecho más fuerte, la capacidad teórica más pobre y las relaciones humanas se encuentran más deterioradas que nunca [...] ¿Qué es si no la «cybermilitancia»? Ese estar horas y horas frente a la pantalla, escindido de la calle, colgando comentarios y viviendo inmerso en una enorme paja mental que cada vez se aleja más y más de la realidad [...] ha-

bría que repensar cuáles son los usos realmente cualitativos de las *webs*, así como tener claro que no son zonas comunicativas reales, que no pueden ser espacios de discusión horizontales, ya que presuponen una tecnología que no es neutra, que lleva asociada una serie de características que condicionan el uso (por muy libre que se quiera) que se hace de ella. Y por lo tanto —y eso es lo que más nos importa ahora—, que ya ha quedado demostrado históricamente que no pueden sustituir a los antiguos medios de propaganda y difusión de las ideas libertarias, que ha sido un error desecharlos en aras de las mil maravillas que nos ofrecía la red. Quienes hemos creído con el Llar, La hoja ácrata o Adrenalina no podemos sino echar de menos aquellas idas y venidas de copias, las discusiones que creaban sus textos, las lecturas una vez pasado el tiempo, las reediciones de artículos, o ese hecho tan crucial y casi olvidado de encontrarse a un colega o conocer a alguien con quien parecen compartirse ciertas ideas y darle un ejemplar de alguna publicación para que lo lea y lo pase a su vez. No se trata de ensalzar tiempos pasados, sino de tener en cuenta que aquello, con todas sus deficiencias, al menos tenía una cualidad que en estos días parece casi mágica: y es que era real.

• ★ •

Nosotros, asumiendo esta postura, declinamos facilitar una versión digital de la revista, así como participar en ciberdiscusiones en foros y páginas “radicales”, al juzgarlo más perjudicial que beneficioso. Para realizar críticas o aportaciones, facilitaremos una dirección de correo postal; dejando el correo electrónico para pedidos y consultas breves.

APUNTES PARA UNA CRÍTICA DE LA IDEA DE PROGRESO

En la introducción a *La obsolescencia del ser humano*¹, Günther Anders relata una anécdota acaecida durante el transcurso de unas jornadas culturales donde impartía una conferencia. En ella, tras describir cómo nuestra sociedad se ve invadida constantemente por imágenes del mundo, las cuales no sólo no permiten tomar conciencia de lo que en él sucede, sino precisamente lo contrario, ya que «[las imágenes] mientras muestran el mundo, lo esconden», un asistente a la charla le acusó de ser un «reaccionario romántico»:

Este calificativo —escribe Anders— me dejó perplejo por un momento, ya que resultar sospechoso de ser un reaccionario no es una situación que me sea

1. Esta obra, cuya primera parte se publicó en Alemania en 1956, carece de traducción en castellano. Nos servimos aquí de la edición italiana publicada por Bollati Boringhieri, Torino, 2003. Para un acercamiento más profundo a las ideas del filósofo alemán, léanse las *Notas sobre Günther Anders*, aparecidas en el primer número de la revista *Resquicios*, abril de 2006.

2. Aunque cabe señalar que antes que él varios autores provenientes de una tradición marxista —heterodoxa— habían criticado profusamente el concepto de progreso y su asunción por las teorías en pro de la emancipación social. Las archiconocidas *Tesis sobre la historia*, de Walter Benjamin, o las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, de Simone Weil, constituyen un claro ejemplo de ello.

precisamente familiar [...] En la discusión que siguió, el crítico reveló enseguida qué había querido decir al atribuirme ese epíteto. Explicó que «quien saca a la luz estos fenómenos y sus efectos, critica. Quien critica, interrumpe tanto el curso evolutivo de la industria, como la venta de productos, o al menos alberga la ingenua intención de intentar provocar tal interrupción. Pero, dado que el curso de la industria y del comercio en cualquier caso deben progresar, la crítica es *eo ipso* sabotaje del progreso y, por tanto, reaccionaria». No podía decir que esta explicación careciese de claridad. Me pareció especialmente revelador el hecho de que testimoniaba la fuerte resurrección del concepto de progreso, el cual parecía haber sufrido una caída inmediatamente después de la catástrofe de 1945. Además, demostraba cómo dicho concepto, que había sido una espina clavada en el cuerpo de las precedentes épocas de restauración, se había convertido ahora en el argumento fundamental de la misma triunfante restauración. Respecto al concepto de «romántico», dado que no lo entendía, esta persona accedió finalmente a decirme que mi «romanticismo» consistía en el hecho de que «yo era evidentemente un defensor obtusamente obstinado de la concepción humana del ser humano». La conexión entre *obtusos* y *humanos*, expresada sin malicia, la suposición implícita de que el hombre pueda ser calificado de otra cosa que no sea humano, y, en fin, el hecho de que esa respuesta no dejara pasmado a ninguno de los participantes del debate, otorgó al incidente, a mi modo de ver, un aspecto espeluznante.

El hecho de que Günther Anders, que había tenido que huir de Alemania fruto de su oposición al régimen nazi, y que a partir de 1945 compaginaba su faceta intelectual con una incansable militancia en contra del desarrollo de las armas atómicas, fuera acusado de *reaccionario* en los años cincuenta, era como mínimo sorprendente². Sin embargo, después de finalizada la II Guerra Mundial, el uso de la palabra «progreso» había comenzado a extenderse entre los partidarios de cualquier credo político; liberales, conservadores, o socialistas, todos la invocaban en sus programas.

Progreso y subjetividad moderna

No obstante, la idea de un progreso ilimitado, del desarrollo siempre a mejor en las condiciones de vida humanas, tiene apenas doscientos años. Que el desarrollo de las fuerzas productivas, de las técnicas industriales y del intercambio de mercancías, suponga una mejora de la condición humana y la posibilidad de emancipación respecto al reino de la escasez, ha sido además una idea discutida casi desde sus inicios.

Los orígenes históricos y filosóficos de la idea del progreso, que algunos autores como Bury³ sitúan en un momento cercano a 1850 —y no antes—, están emparentados con el desarrollo a escala planetaria de la forma de producción industrial, y el avance y consolidación de unas formas de ver el mundo que se apartaban tanto del conocimiento propio de la Antigüedad como del universo ptolemaico —que mantuvo su hegemonía desde el siglo III hasta el siglo XVII aproximadamente.

Según Bury: «El progreso no aparece hasta que se concibe que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro». Para la cultura griega, por ejemplo, la idea de que cualquier cambio suponía una *degeneración*, que la tragedia original era la caída desde una mítica Edad de Oro, inspiraba, más que la idea de un progreso social hacia el futuro, la enconada lucha por la permanencia frente a la fatalidad del cambio.

La Edad Media, según el autor, supuso algunas innovaciones respecto a la futura idea de progreso, por ejemplo: la introducción de la Providencia como proyección del presente en el futuro, y la concepción ecuménica que trascendía el marco de la *polis* griega en el Sacro Imperio. Sin embargo, se estaba lejos todavía de proclamar la nueva fe en el progreso y su equiparación con un proceso de «civilización» lineal independiente de los designios de la Providencia. *La Ciudad de Dios* de San Agustín aún situaba la salvación en un *más allá* y no en el desarrollo de las condiciones de vida materiales en la ciudad terrena.

3. John Bury, *La idea de progreso*.

4. Cf. Hannah Arendt: *La condición humana*.

Incluso cuando en 1660 se funda la Royal Society de Londres para el estudio de las ciencias aplicadas a una mejora de las condiciones de vida humanas, aún se tiene la concepción de que el presente es una «culminación» de la madurez del género humano, y no tanto un principio depredador que se lanzaba hacia el espacio y el tiempo para liquidarlos. Ni el utilitarismo de Francis Bacon excluía «la creencia de que su tiempo era la vejez de la humanidad [lo que] excluye el concepto de un progreso indefinido en el futuro».

Dos concepciones vendrían a minar estas creencias a partir del siglo XVIII: 1) la idea de la inmutabilidad de las leyes naturales, que permitía un avance indefinido de las ciencias de la naturaleza y 2) la creencia en la indefinida perfectibilidad humana a través de las instituciones sociales. Esto es: la consolidación de la fe en el conocimiento científico ilimitado y la capacidad de los nacientes Estados para gobernar y *mejorar* a sus poblaciones. La idea de progreso se afianzó entonces, según Bury, partiendo de dos «degradaciones»: aquella que instaura la teoría heliocéntrica del Universo y que supone la pérdida de significación de la centralidad del mundo, y aquella otra que se debe a la generalización de la teoría de la evolución de Darwin y la genealogía natural del hombre.

Disciplinas como la economía política y la sociología, ya en el siglo XIX, vendrían a sancionar la identificación entre civilización y progreso material, produciendo la «naturalización» de la idea de progreso en sus dos vertientes —socialista y liberal—, dentro del marco de la primera ola industrializadora. «Así, [concluye Bury su estudio] hacia 1870 la idea de Progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad».

La fe en el progreso se convirtió, con sus aspiraciones de realizar el paraíso en la tierra, en una de las pocas creencias que quedaron en pie tras la revolución industrial en Occidente. La disolución de las viejas sociedades en la vorágine productivista, en la exaltación de eso que Hannah Arendt denominó *vita activa*,⁴ suponía una transformación tan grande que llegó a sustituir toda certeza por la creen-

cia bien arraigada de que es el trabajo, la vida industriosa, aquello que constituye el más alto logro de la civilización, y en último término, *la esencia misma de lo humano*.

Sin embargo, la aplicación práctica de la idea del progreso ha mostrado suficientemente sus límites y contradicciones como para seguir creyendo ciegamente en ella. A pesar de todo, y ante los distintos callejones sin salida a que nos ha llevado la puesta en práctica de esa vida industriosa, son legión aquellos que no proponen más que una desesperada huida hacia delante⁵. Así llegan a convertir aquello que se suponía fruto de la razón y de las luces, en una oscura y obstinada fe que niega constantemente el hundimiento de lo humano que está sucediendo ante nuestras narices. Hundimiento que para algunos está a punto de suceder, y que para otros ya ha sucedido.

Una vez se ha llegado a este atolladero —del que la crítica radical también parece incapaz de salir—, se hace necesario rastrear las causas del profundo arraigo de esta fe moderna y sus orígenes históricos, pues es la base ideológica del mundo que sufrimos hoy.

Kostas Papaioannou, en su *Nota sobre el subjetivismo moderno*⁶, esboza una historia de la idea de progreso que pone el énfasis en el cambio que se produce respecto al lugar del ser humano en el cosmos, en su relación con la naturaleza y con Dios. Bajo la acción de los hombres industriosos, el mundo se disolvía, envuelto en la energía desatada de aquellos intereses antagónicos en la eterna lucha por la supervivencia. El subjetivismo moderno, según el autor, se caracteriza por:

Ver en el mundo no la acción de las fuerzas creadoras de Dios y la jerarquía inmutable de los valores indiscutibles e indiscutidos, sino el receptáculo de las energías sobreabundantes de hombres ávidos de obstáculos, que ya no dependen de nada, salvo de sus propios demonios.

Es esta pérdida de sentido, esta atomización del cosmos, la que permite enrocarse en la subjetividad a los individuos, como último parapeto ante un mundo «en pedazos». En el centro de la idea de pro-

5. Así ha sucedido, por ejemplo, con los argumentos sobre «la crisis» y su lectura como escenario *pre-revolucionario*. Para una crítica de estos argumentos, ver: «La crisis como momento de la dominación social», en Ekintza Zuzena, nº37.

6. Extracto del capítulo «Regnum hominis», del libro de Papaioannou: *La consagración de la historia*.

7. Si alguien cree que con esto estamos diciendo que no es *necesario* combatir y resistir a los avances del orden impuesto, se equivoca: pensamos que es más necesario que nunca; pero creer que en medio del desastre rebrotará una conciencia revolucionaria intacta, es no entender nada de los progresos logrados por la dominación presente.

greso hallamos, por tanto, un «humanismo depredador», donde el *individuo* es el centro de un mundo material que se descompone y se vuelve cada vez más irreconocible a la luz del antiguo conocimiento.

En nuestros días, los argumentos ciudadanistas siguen anclando sus esperanzas de transformación en el sostenimiento de este subjetivismo, donde el *ciudadano*, a través de su participación individual en lo existente, pretende negociar ese lugar en el mundo que de continuo le es arrebatado. Para que tenga lugar la negociación es necesario, por supuesto, defender las ideas de desarrollo económico y progreso social como ejes cardinales. Mientras tanto, la devastación del mundo ha seguido su curso, e incluso se ha vuelto hacia el interior de los sujetos causando innumerables desequilibrios.

La exaltación de este mundo en permanente transformación, siempre en estadios más cercanos a la abundancia y al desgarramiento del universo, pudo llevar en algún momento a pensar que la experiencia compartida de la miseria de quienes ocupaban el vagón de cola del progreso llevaría a una acción revolucionaria sin precedentes. Hoy podemos cuestionar que fuese así. Y siendo como somos abanderados de un pesimismo radical, podemos decir que ni siquiera una «toma de conciencia» sería suficiente para romper la férrea cadena de dependencias que ha generado el progreso industrial; e incluso poner en duda no sólo —como decía Ellul— si la revolución es posible, sino también si es siquiera deseable en las condiciones actuales.⁷

El progreso y su correlato económico: la producción

Cuestionar la idea de progreso, sin embargo, conlleva implicaciones mucho más profundas. Ya que no estamos hablando de un mero concepto abstracto, cuya aceptación o refutación se limite a una simple discusión filosófica: esta concepción del mundo, y de la historia pasada y futura, determinó el actual régimen de producción, cuya premisa fundamental descansa sobre el desarrollo ilimitado de las fuer-

zas productivas, considerado desde entonces no sólo como posible sino como deseable.

El artículo que presentamos de José Manuel Naredo, aparecido en el número 63/66 de *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, en 1979, trata de explicar cómo tuvo lugar ese proceso. Parte de la constatación de que ya a partir del Neolítico el ser humano es consciente de su capacidad para intervenir en los ciclos productivos de la naturaleza y beneficiarse de ellos, contando eso sí por un lado, con la limitación que ésta propiciaba dada su impredecibilidad, y por otro estando sujetos a los designios no menos caprichosos de unos dioses que determinarían en todo momento las obras y actos de la Humanidad.

Es con la desacralización acaecida en la concepción hasta entonces vigente sobre el origen del hombre y su lugar en el universo, cuando la ciencia, tomando el testigo de la religión, se erige en garante del bienestar de la Humanidad. Una vez asumida la concepción de que la Humanidad «avanzaba por la senda de un progreso indefinido», a través de la razón, de las innovaciones técnicas y los descubrimientos científicos, el ser humano podría por fin someter a la naturaleza sin tener en cuenta las limitaciones de ésta.

Este punto es fundamental, ya que cuando, como señala el autor, el bienestar y la felicidad de los hombres se identifica con la producción incesante de mercancías, es necesario correr un velo en torno a las consecuencias que sobre el medio ambiente (entendido en sentido amplio como entorno natural y social) conlleva el régimen fabril que las hace posibles. Naredo cuestiona la falacia que entraña considerar «producción» lo que bajo su juicio no es sino apropiación y posterior transformación de lo ya existente, repasando la polémica que varios economistas, Marx incluido, mantuvieron con la escuela fisiocrática, la cual consideraba a la agricultura como única actividad que podía considerarse productiva *strictu sensu*.

Naredo hace además hincapié en dos lugares comunes existentes ya en los años setenta, pero más aún si cabe en la actualidad: que tenemos derecho a tomar todo lo que la naturaleza nos ofrece

8. Una de las personas más activas en los círculos de la crítica social, Ana Botella, esposa de José María Aznar, dijo en febrero de 2010 que «el planeta está al servicio del hombre, no el hombre al servicio del planeta». Esta frase, lanzada por cierto ostentando ella el cargo de concejala de medio ambiente en el Ayuntamiento de Madrid, no es sino el reflejo de lo que opina gran parte de la población occidental a este respecto.

«gratis»⁸, y que «siempre se encontrarán nuevas fuentes de energía», que se «inventará» algo, creencia fuertemente asentada en el imaginario popular de occidente.

Tras comentar algún estudio de la época sobre las posibilidades demográficas de la Tierra (estudios que provocarían risa si no fuera por la gravedad de lo que hay en juego), Naredo lanza al aire una serie de deseos piadosos: tener una relación más equilibrada con los recursos, la enseñanza de una «ética social» que garantice el futuro de la especie, etc., los cuales, escuchados hoy día, no pueden sino recordar a la ingenuidad de los partidarios del «decrecimiento» y de más religiones ciudadanistas.

Sobre la centralidad del trabajo industrial en Marx

Abrimos un paréntesis para dar cuenta de una discusión surgida durante la puesta en común de los textos entre los miembros del colectivo editor. Reflexionando sobre cómo Naredo interpreta la centralidad del trabajo en Marx, alguno de nosotros objetó que esta lectura es hija de su tiempo y, sin duda, más hija de los marxistas de los sesenta y setenta que del propio Marx.

En la *Crítica al programa de Gotha*, Marx se distancia de aquellos que consideran el trabajo como única fuente de riqueza:

El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (ique son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se sobreentiende que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas condiciones sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir

al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni por consiguiente, vivir, más que con su permiso.

Sin embargo, la postura de Marx es bien distinta para las obras escritas antes de 1847. Es sobre todo en la *Contribución para la crítica de la economía política* (1844) donde Marx defiende el trabajo industrial como una nueva «liturgia cósmica». La filosofía de Marx respecto a la naturaleza en sus primeros trabajos es deudora de Hegel —y de su famoso *ardid de la razón*, según el cual, a través de las obras más destructivas, el ser humano llega a un estadio de reconciliación con lo material—. Marx apuesta por antropomorfizar la naturaleza e incluir la historia del hombre en la Historia natural; así las fuerzas humanas de producción sólo pueden ser expresión del desarrollo de la Naturaleza, aunque destruya parte de ésta. Para el Marx de la *Contribución*, la industria es «la relación histórica de la *naturaleza* al hombre». De igual modo, el trabajo es la esencia del hombre, pero la enajenación capitalista de éste lo obliga a «hacer de su esencia [del trabajo] un medio para asegurar su existencia». La ambigüedad respecto a sus tesis de juventud en este punto puso las bases para la interpretación kautskysta del «desarrollo de las fuerzas productivas» como condición indispensable para el desarrollo de la historia y el proceso revolucionario. No todos los *marxistas* aceptaron esta caricatura del pensamiento de Marx, es verdad, pero ciertamente sí la propició el que Marx apelase a una filosofía de la destrucción de todas las «ilusiones» (la religión, el arte, la cultura...), para situar en el centro de cualquier explicación el trabajo humano que transforma el mundo para *apropiárselo*.

9. Ver nota 6.

Papaioannou, en *De Marx y del marxismo*, señala:

[...] a partir de 1847 Marx tachó de su memoria esa filosofía profundamente bárbara (cuyas implicaciones nihilistas demostraremos en otra parte). En los admirables análisis del trabajo y de la industria que se pueden leer en las obras propiamente dichas de Marx, desaparece todo rasgo de «nuevo materialismo» fabuloso y de la ingenua apoteosis de la industria, «fundamento del mundo sensible». Por ningún lado se considera al trabajo manifestación de la «vida genérica»; [...] la industria ya no se celebra como «revelación exotérica de las fuerzas esenciales del hombre», sino que se define, como en *El capital*, como «el gradímetro de los progresos de los trabajadores», lo que manifiestamente es ya otra cosa. [...] No por ello dejó el nihilismo de su apocalipsis juvenil de proseguir su labor subterránea; queda para los discípulos, convertidos en industrializadores, demostrar el modo en que el culto abstracto de las «fuerzas productivas» estaba llamado a ser con el tiempo la religión de un mundo irreligioso o, como diría Marx, «el espíritu de un mundo sin espíritu».

Es posible que Naredo lleve a cabo una generalización, a partir de las lecturas de esos «discípulos convertidos en industrializadores», de la que habría que apartarse; no por *defender* a Marx, sino por acercarnos un poco a un criterio más ajustado a la realidad.

No obstante, este es un debate inconcluso. Carecemos por el momento del tiempo para acometer un análisis más exhaustivo de la obra de Marx en lo referente a esta cuestión.

«Apocalipsis pop»

En otro lugar de *La consagración de la historia*⁹ podemos leer la siguiente afirmación:

Para el cristianismo, la última época de la Historia Universal es la que verá el reinado del Anticristo y terminará con el Día de la Cólera del Juicio Final: si bien es verdad que las filosofías modernas del progreso no son sino secularizaciones de la antigua teología de la historia, sobre todo lo son en la medida en que eliminan esta imagen del fin catastrófico de la historia, y transforman

la «Ciudad de Dios», que es exterior al tiempo, en un estado social realizable al interior del tiempo por medio del progreso científico, político, económico, u otro.

Si, en sus inicios, los logros de la industrialización parecieron borrar del horizonte la visión de un final apocalíptico de la historia —sustituyéndola por la del crecimiento ilimitado y el paraíso de la abundancia—, en nuestros días, la cultura de masas, sobre todo a través del cine y la televisión, ha renovado para el imaginario colectivo la posibilidad de que nuestra civilización tenga un fin catastrófico.

El artículo de Javier Rodríguez Hidalgo, publicado en una primera versión en el número sexto y último de la revista *Resquicios*, aparece ahora ampliado por el autor para dar cuenta de cómo los argumentos de estos productos de la industria cinematográfica, en su mayoría, alejan la visión de la catástrofe a un escenario lejano en el tiempo —tanto que parecería improbable ver algo así—, a la vez que desarrollan una especie de poética de la destrucción en la que la catástrofe final servirá para redimir a los incautos humanos —en todo caso, *aprenderemos la lección*—.

De cómo algunos de estos productos han influido en lo que, a falta de mejor nombre, llamamos crítica radical, se ocupa también el artículo, mencionando películas como *V de Vendetta*, *Matrix*, *Doce monos* o *El club de la lucha*, en las que los escenarios apocalípticos (en sus distintas versiones) sirven de decorado para la acción de unos personajes, *cruzados de los últimos días*, capaces de desatar por sí solos ese Día de la Cólera al que se refería la cita del inicio.

Uno de los rasgos más inquietantes de lo que el autor denomina «apocalipsis pop» es ofrecer la imagen de una catástrofe completamente desligada de los paulatinos progresos de la opresión, que *a día de hoy* han superado ampliamente límites en muchos casos irreversibles. La tranquilizadora visión de un escenario después del *estallido* opera una elipsis temporal en la que las condiciones presentes de dominación social quedan exculpadas de la catástrofe futura. Salvo honrosas excepciones (de las cuales destacamos la película

Hijos de los hombres, que el autor cita), nada hace sospechar en estas visiones apocalípticas la intervención de un sistema social que somete a una mayoría desechable para la pervivencia de una minoría «privilegiada».

En momentos como el presente, donde la lucidez y el sentido común se hacen más necesarios que nunca —y, sin embargo, parecen estar tan devaluados—, describir cómo funcionan estas metáforas en los imaginarios colectivos, a través de una industria cultural que llega a la mayor parte del planeta, nos parece del todo pertinente. No sólo por representar un sano *principio de precaución*, sino porque, a través del análisis de lo concreto, se llega a cuestiones de mayor calado que consideramos urgente debatir.

El temor a que la obra del ser humano lleve a la destrucción del mundo en que habita está latente desde hace siglos en la cultura occidental. En *El artesano*, Richard Sennett utiliza el mito de Pandora para evocar un aspecto de la naturaleza humana: «la cultura fundada en cosas hechas por el hombre corre continuamente el riesgo de autolesionarse». Es con la culminación de los tiempos modernos, encarnada por la energía nuclear, cuando este temor antiguo cobra visos de realidad. Las «cajas de Pandora» abiertas y por abrir, contienen una capacidad de destrucción de tal magnitud que posibilita por primera vez la aniquilación de cualquier atisbo de vida sobre el planeta.

El tributo de la Megamáquina

Ante esta capacidad de autodestrucción que albergaría la civilización industrial, la obra de Lewis Mumford surge de una «colosal motivación: cómo salvar la civilización de las fuerzas de destrucción que ella misma genera».

En la senda de Lewis Mumford plantea un recorrido intelectual de este estudioso y crítico de la técnica, en cuyas obras podemos encontrar argumentos e inspiración para realizar una crítica del mundo contemporáneo. El precio a pagar por el desarrollo de la Megamáquina es la libertad humana, la expresión de su creatividad y sus

anhelos más íntimos, y, en último término, la capacidad misma de supervivencia del ser humano.

El artículo muestra cómo las primeras obras de Mumford ya contienen un resumen de su filosofía política que, lejos de abrazar un ingenuo primitivismo, aboga por un reequilibrio entre las técnicas humanas y la tendencia a la centralización y el desarrollo del aparato de Estado. La oposición de Mumford a un mundo industrial que se fue desarrollando casi paralelamente al transcurso de su propia vida (Mumford vivió entre 1895 y 1990), es una oposición que recurre a la observación histórica y antropológica para destacar cómo el camino seguido por la civilización occidental no es producto de una fatalidad, sino un largo camino de imposiciones y revueltas contra la megamáquina, de ascenso y declive de civilizaciones e imperios.

En *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Mumford realiza una distinción entre «técnicas democráticas» y «técnicas totalitarias». Las primeras fueron fruto de la artesanía a pequeña escala y de una organización social basada en la aldea neolítica. Las segundas surgen con los imperios del *creciente fértil* y con la instauración de las monarquías divinas. La megamáquina no se caracteriza tanto por la invención de herramientas —que, de hecho, podían ser tan rudimentarias como las de la pequeña aldea agrícola— como por una forma de organización social burocrática en la que los hombres son utilizados como partes intercambiables de una máquina gigantesca. El paso de un tipo de técnicas a otras lo resume Mumford del siguiente modo:

Si bien la pequeña comunidad agrícola favoreció el desarrollo de las técnicas democráticas, el posterior uso de los metales —primero el cobre, después el bronce y finalmente el hierro—, que coincidió con la implantación y afirmación de la monarquía, ayudó a propiciar la forma autoritaria y a establecerla en otras industrias siglo tras siglo.

Para finalizar, el artículo de José Ardillo plantea una interesante pregunta: ¿hasta qué punto la constatación del desarrollo catas-

10. Recientemente publicada por Muturreko Burutazioak y Hermanos Quero.

11. Durante ésta, sostuvo algunas afirmaciones polémicas: mientras hacía la crítica al sistema parlamentario, afirmó que si un demócrata estuviese allí exponiendo sus argumentos, el 95% de los presentes terminaríamos convencidos; en la misma línea, aseveró que si en sus libros se manifestara a favor de la agricultura ecológica, los lectores participarían de esa postura. Estos comentarios venían al hilo del debate que allí se mantuvo sobre la supuesta falta de formación teórica y compromiso «revolucionario» de los movimientos radicales, afirmación que, expuesta en los términos que utiliza Félix Rodrigo, nos parece insostenible.

tráfico del mundo técnico hizo a Mumford renunciar a sus ideales utópicos? En efecto, una vez reconocido el poder destructivo de la megamáquina, los tributos que hay que rendirle por el acceso a un supuesto *bienestar en la abundancia*, ¿cabe plantear algún tipo de vuelta atrás? ¿Será posible *apartarse* del «pentágono del poder» sin volver a cultivar el ideal de la Casa de Campo, sin abandonar el espacio de la *polis*? Por el momento, y ante la dificultad de dar respuestas en este sentido, nos parece imprescindible una reflexión en torno a la obra de un lúcido crítico de nuestro tiempo, antes que lanzar arengas «revolucionarias» o emprender el camino de retorno a un dudosamente idílico mundo preindustrial.

Trazos de una polémica

Algunas personas que participamos en la «Acampada de Resistenciès», que tuvo lugar en Girona el pasado mes de Julio, recibimos, días después, una carta de Toni García (ex componente de *Los Amigos de Ludd*), en la que critica un texto de Félix Rodrigo Mora reparado durante la charla—presentación que éste realizó en el marco de la Acampada.¹¹

En los últimos años, Félix Rodrigo (que también formó parte de Los amigos de Ludd) ha adquirido cierta notoriedad en los círculos de la crítica radical, sobre todo a partir de la publicación de *Naturaleza, ruralidad y civilización*, y las múltiples charlas y presentaciones que ha llevado a cabo por todo el Estado.

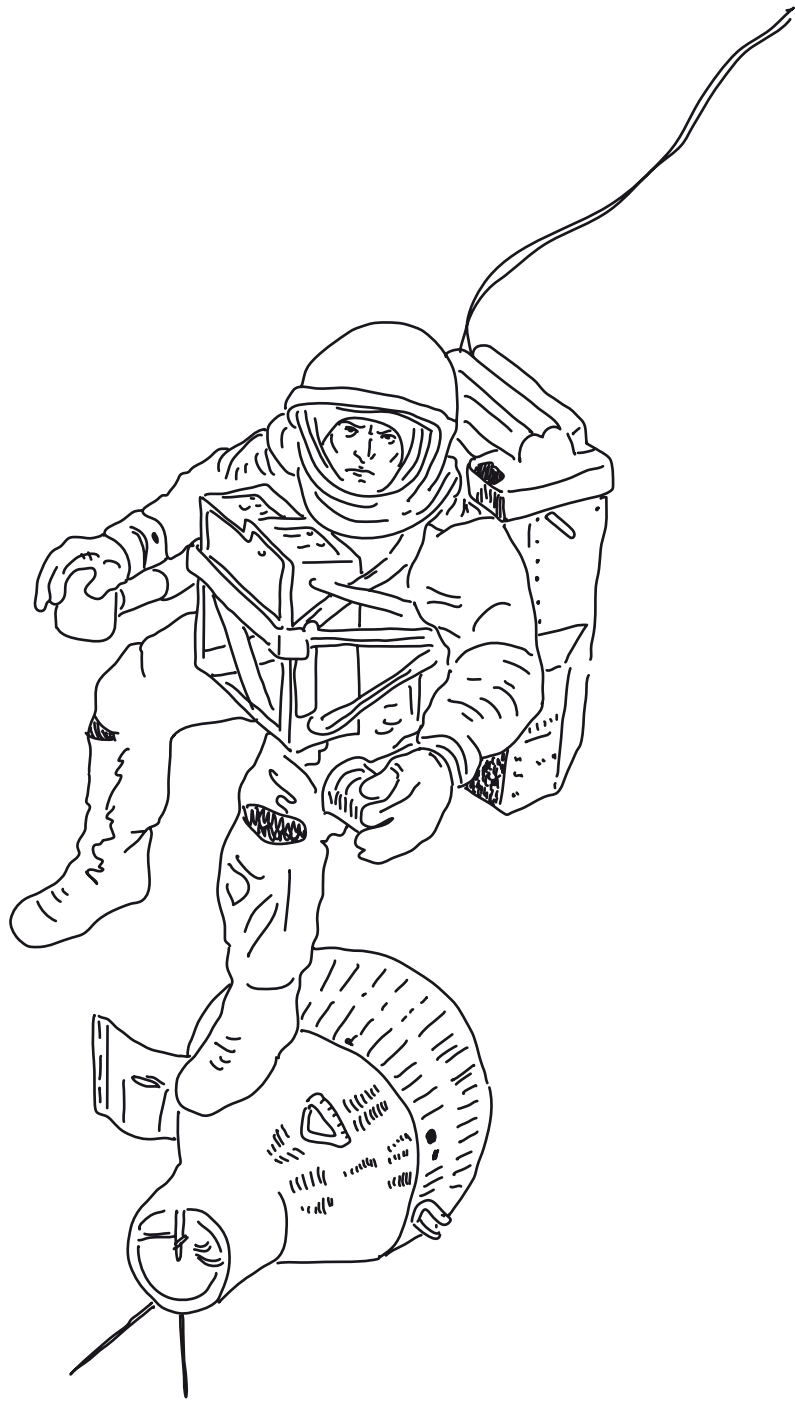
El distanciamiento que surgió entre Félix Rodrigo y el resto de componentes de *Los amigos de Ludd* se encuentra en parte explicado en la introducción a la *Antología* de textos de este colectivo¹⁰, así como en la *Carta abierta* que Félix Rodrigo remitió a Toni García en el marco de una correspondencia que, hasta ese momento había sido privada.

Ciertas afirmaciones vertidas por Félix Rodrigo tanto en sus recientes publicaciones como en sus charlas, nos empujan a hacer pú-

blica esta polémica porque creemos que expresa parte del malestar que algunas personas experimentamos al escucharlas.

No pretendemos con esto más que exponer al lector los términos de una discusión que, por la influencia que las ideas de Félix Rodrigo han conseguido en algunos círculos, requiere de una toma de postura. Insistimos en que se trata de una pugna en el terreno de las ideas y no de una especie de *salsa rosa* del mundillo radical.

Adjuntamos el texto repartido por Félix Rodrigo en la acampada para contextualizar la carta.



NOTA SOBRE EL SUBJETIVISMO MODERNO

KOSTAS PAPAIOANNOU

Ciencia y voluntad de poder

Para los griegos, la belleza y la racionalidad del universo eran las manifestaciones más altas del Bien saludable. La ciencia era «virtud» porque su objeto, el cosmos, era el modelo ético por excelencia. ¿Enseñaba Calicles la voluntad de poder? Platón responde que «descuidaba la geometría» y olvidaba que «la igualdad geométrica es todopoderosa entre los hombres como entre los dioses». En cambio, cuando Occidente redescubrió la «igualdad geométrica», la *scientia experimentalis*,

primera definición que Roger Bacon promulgó de las ciencias de la naturaleza, dio nacimiento a un universo en el que la naturaleza dejó de ser valor para convertirse en un objeto de dominación desprovisto de significación ética. De igual manera, la ciencia, *scientia activa et operativa*, había dicho ya Grosseteste, dejaba de ser «virtud», contemplación pasiva del cosmos y afirmación de nuestra afinidad con él, para convertirse en poder y anunciación del «reino del hombre», interrogación violenta de la naturaleza y afirmación de la comple-

1. Marlowe: *Tamburlaine The Great*, I, II, 7: «La naturaleza, que nos ha formado con cuatro elementos/luchando por el poder de nuestra alma,/nos enseña a ser emprendedores;/Nuestras almas, cuyas facultades pueden comprender/la maravillosa arquitectura del mundo,/y medir el curso de los planetas errantes,/siempre en persecución de un saber infinito,/y siempre en movimiento como las esferas sin reposo,/desean que nos afanemos sin sosiego,/hasta que alcancemos el más maduro de los frutos,/esa dicha perfecta y felicidad única,/la dulce posesión de una corona terrestre».

2. Marlowe, *Tamburlaine The Great*, II, V, 3: «Vayamos, marchemos contra las potencias celestes/y plantemos banderolas negras en el firmamento,/para significar la matanza de los dioses».

ta soberanía del sujeto que la aprehende con el fin de dominarla.

Marlowe, el contemporáneo de Francis Bacon, ha expresado con una fuerza explosiva este trastocamiento de las evidencias:

Nature that framed as of four elements,
Warring within our breasts for regiment,
Doth teach as all to have aspiring minds:
Our souls, whose faculties can comprehend
The wondrous architecture of the world,
And measure every wandering planet's course,
Still climbing after knowledge infinite,
And always moving as the restless spheres,
Will us to wear ourselves, and never rest,
Until we reach the ripest fruit of all,
That perfect bliss and sole felicity
The sweet fruition of an earthly crown.¹

Cada palabra que Marlowe emplea en este extraordinario «discurso del método» es la negación más completa de todo lo que la filosofía o la sabiduría hasta entonces habían enseñado. ¡La voluntad de poder se convertía en la esencia del ser! ¡La naturaleza habla el lenguaje de Maquiavelo! El cosmos deja de ser el Verbo de un Todo formador y legislador para convertirse en el espejo que refleja el terror, los deseos, y el desencanto de una especie particularísima de hombres ferozmente emancipados de todo, que se sienten absolutamente solos en medio de todo lo que es. La naturaleza ha recuperado su autonomía, pero ya no es aquella que enseña al hombre la moderación, el temor saludable de su propio poder. Al contrario, impone la voluntad de poder, el «querer querer»: *to have aspiring minds*. Y el hombre capaz de comprender la «maravillosa arquitectura del universo» no es ya el hombre que se convierte en *kosmos* al abrirse a la belleza y a la perfección del mundo; es aquel que se ve arrastrado en espíritu sobre esa cumbre en que el Maligno ha prometido todo el poder de la tierra. Para Platón la vida del alma y el movimiento de los astros son las revelaciones más altas del orden divino del mundo: «Aquél, dice Platón, que ha conocido todo ello, no puede apartarse de la vida común en la ciudad, ni permanecer ajeno a lo divino.» Para Marlowe la contemplación del mundo no puede sino incitar al hombre a desplegar al máximo su voluntad de poder, y la vida del alma es el lugar de elección

de la lucha por el poder (*for regiment*) —lucha que se acaba en la negación de lo que hasta entonces constituía el propio fundamento del mundo: Dios.

Come, let us march against the power of heaven
And set black streamers in the firmament,
To signify the slaughter of the gods.²

Este tema «nietzscheano» del asesinato de Dios nos conduce al corazón mismo de la nueva visión trágica del mundo. En efecto, a medida que la nueva imagen «pagana» de la naturaleza relegaba a la sombra a la antigua concepción teofánica, otra realidad encontraba su estatuto: toda la realidad del Mal: del Mal en que la era de la fe había contemplado menos un ser que una *ausencia* de ser.

La nueva cosmología de lo trágico

En efecto, un mundo que no es sino la manifestación de Dios, que pierde su origen por un error de juicio, y, corrigiendo más tarde este error, gracias a la nueva revelación de Cristo, progresivamente se eleva hacia su principio por el conocimiento y el amor, era un mundo en el que el Mal sólo podía ser el no ser. *Omne ens est bonum*, todo lo que es, es bueno. Por esta ontología de la *confianza* el Mal nos engaña en el sentido acusado del término, puesto que no posee sustancia ni realidad. Se comprende entonces por qué no puede haber tragedia auténticamente cristiana: en el mundo que Cristo ha redimido con su sacrificio, todo fracaso humano encuentra en la Pasión su prototipo a la vez que su superación, puesto que por el sacrificio de Cristo la Redención se hizo posible. Y al mismo tiempo se comprende por qué el mundo inaugurado por Marlowe fue el único que conoció una poderosa tragedia, a la altura de la tragedia antigua.

En efecto, al mismo tiempo que la veneración antigua del cosmos, desaparece el fundamento propio de la sabiduría trágica: el terror ante el poder desmesurado del hombre, el único temor que despertaba la piedad, el de ver al mundo amenazado por la *hybris* humana. Lo que en adelante constituye la esfera propia de lo trágico no es ya la aceptación de una ley cuya soberanía aplasta al hombre para salvar lo humano, sino el espectáculo del desencadenamiento de todas las energías posibles en un

universo infinito, desestructurado, abandonado a una anomia fundamental.

He aquí cómo el jefe de los *Ciampi* rebeldes formula esta *esperienza delle cose moderne*:

Vosotros lo veis: la ciudad entera resuena con quejas rencorosas contra nosotros... podéis creer que se teje la cuerda para nosotros, que se hacen nuevos preparativos contra nuestras cabezas. Para nosotros, por lo tanto, nuestras decisiones tienen dos objetos, dos fines: uno, escapar del castigo de nuestras fechorías de estos últimos días; el otro, asegurarnos, para los días venideros, una existencia más libre y más satisfecha. Así pues, nos es necesario en mi opinión si deseamos que se nos perdonen los viejos pecados, cometer otros nuevos, redoblando crímenes, multiplicando incendios y depredaciones. Nos es necesario el más grande número posible de cómplices, pues ahí donde los malhechores son muchos, nadie es castigado; pues lo que se castiga son los pecadillos; las grandes fechorías son recompensadas; pues donde todo el mundo está aniquilado, nadie piensa en vengarse... En consecuencia, multiplicar las fechorías nos valdrá más fácilmente la impunidad.

Lo que mucho me enoja es saber que hay algunos entre vosotros que, por cuestiones de conciencia, se arrepienten de los pecados cometidos, y tienen el firme propósito de ya no cometer otros... Esas palabras de conciencia, de infamia, ¿en qué pueden espantaros? En cuanto a la conciencia no tenemos por qué preocuparnos de ella, pues en gente como nosotros, llenos de miedo, miedo al hambre, miedo a la prisión, no puede y no debe haber sitio para el miedo al infierno... Sólo escapan de la servidumbre los hombres sin temor y sin fe ni ley; sólo escapan de la miseria los rapaces y los defraudadores. Dios, la naturaleza, han colocado esos bienes al alcance de esa gente, más abierta a la rapiña y a las maniobras engañosas que a una honrada industria. He aquí por qué los hombres se devoran entre sí, y por qué siempre es devorado el más débil.

Es el mundo del diálogo de los atenienses y los melinos el que así resucitaba, pero liberado de todos los tabúes que ocultaban su rostro de Medusa, afirmado positivamente como el único en que el hombre podría conocerse a sí mismo y fraguar su destino. El hombre ya no es regado por un flujo de certidumbres tras-

cendentes, ni es abrigado por la inmutabilidad de la bóveda celeste. Frente a un mundo sin reglas, casi informe, donde todo es un peligroso juego de dados, no puede fundarse en su propia inquietud y su propia movilidad, que de ahora en adelante es necesario llevar hasta sus más extremas consecuencias.

La *pleonexia*, el «querer más»: he aquí lo que más atemorizaba al griego. Éste se volvía hacia el mundo no para dominarlo, sino para oponer una confianza fortificada en el orden primero de las cosas a aquello por lo cual se sabía amenazado. El hombre *that much do want*, del que habla Shakespeare en *Timón de Atenas*, el hombre cuya existencia habría sido considerada por un griego como ofensa contra la armonía, que el mundo, por esta sola razón, habría eliminado fatalmente, se convierte aquí en la imagen de un mundo abandonado al desorden la que desde ahora yace en los cimientos de la nueva certidumbre de sí.

The sun is a thief, and with his great attraction
Robs the vast sea; the moon is an errant thief,
And her pale fire she snatches from the sun;
The sea's a thief, whose liquid surge resolves
The moon into salt tears; the earth's a thief
That feeds and breeds by a composture stolen
From general excrement: each thing's a thief.³

La voluntad única y secreta como acción interior de la libertad, y correlativamente el sentido de la intimidad, del drama y del misterio tal como procede de las experiencias cardinales del individuo, para los griegos era un dominio virtualmente prohibido. Pero de Shakespeare y de sus personajes puede decirse con San Agustín: *immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*. El mundo de Shakespeare ya no es la Ley implacable que traza, a sangre y fuego, la línea divisoria entre el alma que «salva» y el instinto de desorden y de aniquilamiento, cuya mezcla siempre cuestionada hace la existencia humana: es la escena inmensa que le permitirá situar sus colosos, la emanación casi sofocante de voluntades soberanas en presencia de las cuales ya no hay orden legítimo, seguridad, dignidad individuales para los hombres. Ver en el mundo no la acción de las fuerzas creadoras de Dios y la jerarquía inmutable de los valores indiscutibles e indis-

3. «El sol es un ladrón, y su gran atracción/roba el vasto mar; la luna es un ladrón errante, y arranca su pálido fuego al sol;/El mar es un ladrón, cuyo líquido brote resuelve/a la luna en lágrimas saladas; la tierra es un ladrón/ que se alimenta y engendra por una compostura tomada/del excremento general: cada cosa es un ladrón.

4. «Una nueva filosofía pone todo en duda;/El elemento del fuego se ha extinguido;/El sol se ha perdido y la tierra.../Y abiertamente el hombre confiesa que este mundo se ha agotado,/cuando en el firmamento y los planetas/se buscan tantas cosas nuevas; ve que todo/se ha descompuesto en sus átomos;/todo está hecho pedazos, toda coherencia ha desaparecido.../tal es ahora la condición del mundo.

cutidos, sino el receptáculo de las energías sobreabundantes de hombres ávidos de obstáculos, que ya no dependen de nada, salvo de sus propios demonios; experimentar el mundo ya no como norma, sino como el horizonte cada vez más lejano de una acción más libre; presentir, por último, en la colisión de voluntades que son legítimas por sí mismas, la infinitud de la humanidad a la que el mundo ya no impone un sentido que conocer y una dirección que seguir, sino que hace retroceder sus límites cada vez más y revela y venera su independencia hasta el crimen y la locura, hasta en la derrota y en el fracaso. Se trataba más de una liberación que de una catarsis, un vuelco copernicano de los valores.

Ahora bien, al mismo tiempo que surgían esos valores de la voluntad y que el mundo se despoblaba de todas las demás fuerzas, una idea inconcebible, tanto para la Grecia clásica como para el cristianismo medieval, se abrió paso con una evidencia inquietante: la idea de la radical contingencia de la existencia humana, incapaz, desde ese momento de encontrar su soporte en el sentimiento perfecto de la armonía que en otro tiempo despertaba el curso objetivo del cosmos o la certeza del universo teofánico. Antigüamente dispensador de certidumbres supremas (aterrorizantes o apaciguadoras, poco importa), el mundo parecía enmudecer.

Naturaleza y existencia

El hombre griego y el hombre medieval debían luchar constantemente por moldear la materia de la vida conforme a la imagen armoniosa que llevaban en sí; asimismo por preservar esta imagen de las perturbaciones de la *hybris* o por defenderla contra los ataques del Diablo, al que percibían con igual pavor en un segundo término con relación al mundo luminoso. No por azar el tomismo supo adaptar también el sentimiento «gótico» del universo a la filosofía de Aristóteles. Y tampoco por azar se definió al Maligno como el adversario del cosmos: ἀντιπρωτων τοις κοσμοις. En efecto, este mundo del orden espiritual habría sido inconcebible sin su pareja, que le es inseparable y que aparece en las imágenes infernales de las potencias destructoras o engañosas que en todas partes colman la imaginación. Estas

imágenes eran elementos constantes de la experiencia, sin las cuales es imposible entender el arte trágico de la Grecia «apolínea» o la fauna monstruosa del arte medieval, de Moisés a Grünewald.

La ruina del universo teofánico despertó una duda radical. Se ha vuelto no sólo problemático el lugar del hombre en el mundo, sino también la idea misma del universo. El hombre moderno pierde el sentimiento de la solidez y de la inmutabilidad del mundo. Es este el nuevo sentimiento que Durero intentó expresar en la lúgubre y reflexiva figura de su *Melancolía* (1514): el compás y los instrumentos de medición que la rodean, la balanza y el cuadro de cifras en el muro, aparecen como las concreciones de la angustia experimentada por un ser profundamente aislado, en medio de un universo infinitamente abierto que excluye todo sentimiento de simpatía entre el yo pensante y las cosas.

El espíritu ya no se siente ligado a ningún orden totalizante, a ninguna presencia brindada desde fuera y encontrada en el corazón mismo de la existencia. La idea de la infinitud de mundos, de la existencia de una multitud infinita de cosas «que en absoluto constituyen un todo único», ya era familiar a Jean Mair, en las postrimerías del siglo xv. Pero «cuando Jean Mair hablaba de esta multitud infinita de cosas *non facientia unum*, no parecía suponer que el lugar mismo del hombre, en un agregado puro, se encuentra peligrosamente amenazado». Y es precisamente esta amenaza la que expresa John Donne, en un poema que lleva el título característico *Una anatomía del mundo* (1611):

And new philosophy calls all in doubt;
The element of fire is quite put out;
The sun is lost, and th'earth...
And freely men confess that this wolrd's spent,
When in the planets and the firmament
They seek so many new; they see that this
Is crumbled out again to his atomies;
'tis all in pieces, all coherence gone...
This is the wolrd's condition now. 4

Los *Pensamientos* de Pascal también expresan esta dolorosa pérdida de la totalidad. También para él la armazón del mundo ha saltado en pedazos. Si el mundo se encuentra reducido a un polvo de «átomos» es porque «sólo pari-

mos átomos al precio de la realidad de las cosas». El hombre se siente como un extraño en este universo construido por el espíritu al que calcula y mide, pero al que ya no puede pensar como un todo: «ninguna idea se le aproxima.» Este mundo cuya significación siempre permanece precaria y fragmentaria no se encuentra ya en relación con las aspiraciones profundas del alma. De la misma manera que el sol está «perdido», «el gran Pan está muerto». La «igualdad geométrica» que hasta entonces reina en la naturaleza era considerada como un testimonio de Dios, como el signo más adecuado de una Inteligencia ordenadora de lo real y dispensadora de todo valor. Pascal será el primero en mostrar que las «ciencias abstractas» de la naturaleza «no son propias del hombre». Desde ahora el universo está «mudo»: ya no le habla al «corazón»; ya ninguna certidumbre ontológica emana del curso del mundo. «¿Qué es el hombre en la naturaleza?». Esta exclamación de Pascal ante las gélidas soledades que ya no organizan el cosmos, expresa una experiencia que ninguna otra época hasta entonces había considerado como posible: las ciencias exactas provocaban un sentimiento de ignorancia ontológica o «existencial» cuya intensidad iba a revelarse proporcional al saber.

All coherence is gone. El propio Kant perdió la calma ante el desvanecimiento de este orden necesario de los seres:

La necesidad absoluta que tenemos tan indispensablemente, como sostén último de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana. La propia eternidad [...] no asola ni con mucho al espíritu con tantos vértigos; puesto que no hace sino medir las cosas, que no sostenerlas. No se puede alejar de sí ni soportar este pensamiento de que un ser al que nos representamos como al más elevado entre todos los seres posibles, se diga de alguna manera a sí mismo: Soy de toda eternidad; fuera de mí nada existe sino por voluntad mía; *pero entonces ¿de dónde soy?* Aquí todo se derrumba bajo nosotros, y la perfección más grande, como la más pequeña, flota suspendida sin sostén ante la razón especulativa, a la que nada cuesta hacer desaparecer una y otra sin el menor impedimento.

Frente a este mundo que «flota sin sostén» bajo el *siccum lumen* de la negatividad especulativa, por vez primera la subjetividad ha podido plantearse como el único fundamento que la duda no sabría quebrantar.

[...]

El hombre como dios encarnado

Dios, en términos hegelianos *der Begriff*, el Concepto, es lo contrario del *deus sive natura* del spinozismo. Dios no es el dios astrónomo de los antiguos, tampoco es el Dios religioso de Newton y Fontenelle: la armonía de las esferas es mecánica, carece de alma y es extraña a la vida inquieta del Concepto divino. El Dios hegeliano es en primer lugar *biologista*, en el sentido en que es en la Vida orgánica que el Concepto hace su «primera aparición en el mundo». El Dios vivo está prisionero, «alienado» en la materia muerta. La Vida que «aniquila» la materia es la primera liberación de Dios, el comienzo de su «retorno a sí». Si el idealismo es la afirmación de un principio subjetivo superior a la ciega necesidad objetiva que reina en la materia, la Vida es ya una primera realización de este principio: *La acción continua de la vida es el idealismo absoluto*, pues lo viviente no puede vivir sino al precio de una continua «negación» del mundo exterior al que transforma en simple medio de satisfacción y de afirmación de sí. De esta manera, por su movilidad y por sus deseos, el animal es el primer idealista: desea las cosas; las devora y las destruye. Así demuestra la «nulidad» de ellas, y su acción destructiva nos ofrece ya una primera aproximación de la verdadera acción de Dios en el mundo.

Para Hegel, como para Jacob Boehme, la relación esencial entre Dios y el mundo, el Creador y la Criatura, el Infinito y lo Finito, es una relación de «Cólera». Hegel llama «Negatividad» a esta «Cólera de Dios» que Boehme hacía recaer sobre la materia y la finitud. El Dios vivo está «fuera de sí» en la naturaleza muerta; retorna a sí en y por la acción universal de las miríadas de seres vivos que, al desear y consumir objetos, rompen el duro caparazón de la materia en la cual está aprisionado. Pero si el deseo animal es ya una liberación de Dios, ésta sigue siendo parcial y superficial pues la actividad negadora del animal está encerrada

en un círculo limitado que no puede trascender: sólo el hombre puede transformar el conjunto de lo dado en objeto de su deseo, sólo el hombre puede ofrecer a la negación un sentido más profundo que los simples efectos destructores del deseo.

Sólo el hombre puede dar la medida verdadera de la Cólera divina, puesto que el hombre es *der daseiende Begriff selbst*, el Concepto mismo existiendo concretamente de manera «empíricamente perceptible», Dios mismo llegado a una existencia carnal al fin adecuada a su ser, convertido al fin en realmente existente. El hombre no es *deus in terris* en el sentido tradicional del término que deja entender que hay otro dios *in coelis*. Al contrario, el Dios que muere en las galaxias y que emerge —pero como «ciego»— en el mundo biológico, resucita en el hombre, encarna en él, en él despierta para volver al punto su Cólera contra el resto de la creación. Así el hombre será el instrumento por excelencia de la Cólera divina. Porque es el Concepto, el hombre debe por su esencia misma negar la naturaleza, suprimir (*aufheben*) la materia, la fijeza y la finitud hasta que dejen de resistir al Espíritu, hasta que entren en el torbellino de su vida móvil. Puesto que es el Logos encarnado, el hombre es esencialmente el enemigo del Ser: es «el ser negativo que es únicamente en la medida en que suprime al Ser».

Celebrada como única encarnación verdadera del alma del mundo, la subjetividad adquiere así una dimensión nueva. Ya no designa —como para la filosofía clásica, cartesiano-kantiana— el centro trascendental del *cogito*, o únicamente el sujeto de la acción moral, como para Fichte, sino que envuelve todo lo que manifiesta la *historicidad de la existencia* humana. El hombre debe transfigurar, *movilizar* la materia inerte: partiendo de estas premisas, Hegel encontró el fenómeno del trabajo moderno.

La nueva ontología del trabajo

Hasta entonces la filosofía no había hecho sino rozar la dimensión ontológica del trabajo. Los griegos honraban, es verdad, la palabra σοφία de los artesanos, pero la primacía de los valores contemplativos y el ideal de la *autarquía* les impedían asignar al trabajo, y al «sistema

de las necesidades» del cual depende, una significación más profunda. En suma, es necesario esperar el *qui laborat orat* de los benedictinos para encontrar un presentimiento de la nueva dignidad «fáustica» que Occidente conferiría al trabajo. Puesto que aquí no se trataba solamente de edificar por el trabajo —y la *santa masserizia*— la fortaleza de la existencia burguesa que Alberti soñaba. Se trataba de la consagración existencial de una especie muy particular de hombres que ninguna otra cultura había presentado, y cuyas tensiones y obsesiones, saturadas de energía y de «rigor obstinado», iban a colmar el universo. Las sectas protestantes otorgaron sanción divina a esta fiebre. La idea de progreso económico en tanto que fin consciente, metódicamente perseguido, señala Tawney, encontró por primera vez su formulación en «la identificación puritana del trabajo y de la empresa con el servicio divino». Pero el problema por resolver no era reconocer un signo de elección en la voluntad de dar a la vida la forma más activa imaginable, o de abrirse a Dios por la implacable ascesis secular que exalta Nicole: «¡La vida laboriosa mengua siempre el amor del mundo, el amor de la vida, lo consagra a las cosas temporales!». Se trataba menos de consagrar el espíritu de empresa a la gloria de Dios, que de incorporar el trabajo en la nueva dignidad del hombre, en el orgullo terrestre de la reivindicación humanista tal como resonaba después del *nostra sunt* de Manetti: así, en el siglo XVIII el término trabajo pierde su significación peyorativa y se sitúa en el centro de la reflexión ética. Igual que en la nueva imagen del mundo físico de la naturaleza «proporciona trabajo», el *quantum* del trabajo se convierte, a partir de Adam Smith, en el determinante del valor: en relación con Quesnay y Turgot el paso que dio fue de la «sustancia» al «sujeto».

Hegel fue el primero que registró y pensó filosóficamente este acontecimiento. Para él, el trabajo no era ya una condición material exterior al hombre, sin relación con su verdadero destino, sino la propia esencia de su ser, la manifestación específicamente humana de esa negatividad que identificaba con la vida misma del Absoluto.

El deseo animal era como el primer vislumbre de esta negatividad. Pero precisamente

porque es natural, el deseo permanece prisionero de la materia. Si la satisfacción significa la destrucción del objeto deseado (¡y aquí Hegel extrañamente está de acuerdo con el marqués de Sade!), la reaparición del deseo perpetúa la alteridad: sólo el «deseo refrenado» que es el trabajo puede negar adecuadamente al objeto. Pero es la constitución del utensilio la que permite al hombre manifestar la especificidad de su naturaleza negativa. Si el trabajo simplemente está «dirigido contra la muerte, el utensilio es esencialmente la propia muerte»; esta agresión que la máquina vuelve automática representa a los ojos de Hegel la «mediación» (*die Mitte*) ipor la cual se efectúa la verdadera síntesis del sujeto y del objeto! Y en este mundo de útiles y de máquinas se considera que el espíritu encuentra el primer espejo fiel a su ser: «¡Más cerca se está de la razón cuando se construye un utensilio, que cuando se engendra un niño!», dice Hegel, como para volver tan contranatural como sea posible «el orgullo de los pueblos en relación con sus utensilios».

Al tiempo que Saint-Simon saludaba en la industria el nacimiento de un mundo nuevo, Hegel se consagró a la significación espiritual de la técnica. Para él, la técnica no es únicamente la fuerza mítica que arrancará al esclavo de la dominación del amo, como lo pensaba Aristóteles o Antipatros de Tesalónica, el Píndaro del molino de agua:

Deja de moler el grano, oh mujer que penas en el molino.
Duerme hasta tarde, aun si el canto del gallo anuncia el alba,
pues Deméter ha ordenado a las Ninfas trabajar para ti,
e inclinadas en la cima de la rueda, hacen girar los álabes que arrastran la pesada piedra molinera.
De nuevo gozamos las dichas de la edad de oro, aprendiendo a festejar, sin haber trabajado, con los productos de Deméter...⁵

Hegel, que siempre denunció la deshumanización del obrero industrial, conocía las virtudes liberadoras de la máquina: en la *Enciclopedia* (§ 26) y en la *Filosofía del Derecho* (§ 98), incluso enfrenta la posibilidad de una auto-

matización total que eliminaría al hombre del trabajo. Pero lo que le fascina en el maquinismo, no es el *otium* solajero de los «paganos», sino el elevado rango que la máquina ocupa en la acción cósmica de la negatividad. Pues en esos hilos y en esas ruedas (en la época de Hegel nada presagiaba la red de fuerzas sutiles que pronto iban a ceñir el planeta entero) la devorante febrilidad del hombre y, lo que viene a ser lo mismo, la colérica negatividad divina, adquieren una existencia objetiva autónoma. En la máquina ve ante todo *la inquietud de lo subjetivo, del Concepto, planteada fuera del sujeto*. La máquina como angustia materializada y automatizada: quizá aquí reside la definición más pertinente que jamás se haya dado de la técnica. A este *malleus maleficarum* perpetuamente suspendido sobre la tierra, martillando perpetuamente las cosas de la tierra, ¿no era a esto a lo que aspiraba el extraño dominico Petrus Peregrinus cuando soñaba en un *perpetuum mobile* que concentraría en sí la omnipotencia divina? En esta *meta-física* materializada que es la técnica, en la *segunda naturaleza* que constituye, Hegel ve la fuerza soberana que hará desaparecer por completo la fijeza del ser en la movilidad «coribántica» del Espíritu. Gracias a la máquina, la negatividad funciona completamente sola: el hombre podrá dormir, pero el mundo agonizará hasta la consumación de los tiempos.

Hacia el solipsismo tecnocrático

En su doctrina de las «fuerzas productivas» Marx no hizo sino reencontrar —pero singularmente empobrecida y achatada— la metafísica hegeliana del trabajo moderno. Tras haber rechazado el espiritualismo hegeliano en nombre del materialismo feuerbachiano, Marx llevará la negatividad a su grado de incandescencia y reducirá al sujeto a una sola actividad técnica. Para él, como para Hegel, el hombre se define de entrada como el ser que debe negar la naturaleza por su acción, pero en tanto que Hegel había sustraído al arte, a la religión y a la filosofía de la influencia de la negatividad, Marx rechazará la «ficción» del Espíritu a las «superestructuras ideológicas», e interpretará la *totalidad* del ser humano en función del grado de intensidad de sus acciones negativas.

5. «Ah, esos paganos», ironiza Marx (*Das Kapital*, t. I, Ditz, Berlín, 1951, p. 428), a quienes opone la barbarie de los empresarios modernos, que utilizan la máquina para prolongar la jornada de trabajo. Pero esos paganos estarían aún más aterrorizados por Marx y su deseo de transformar el trabajo en «primera necesidad del hombre»...

6. Hemos analizado esta filosofía (o no-filosofía) tecnocrática del joven Marx en nuestro ensayo «Marx y la soberanía de la industria», en Revista Mejicana de Literatura, Nums. 4-6, Méjico, 1956.

«¿Qué es la vida, sino actividad?», proclama Marx antes de mostrar que «*toda* actividad humana ha sido hasta hoy trabajo, por lo tanto industria». El «desarrollo de las fuerzas productivas» que la concepción llamada materialista de la historia erige al rango de un demiurgo de la sociedad, no designa un simple «factor objetivo» exterior al hombre, sino la fuerza que exterioriza la íntima heredad de su ser y revela su único destino sobre la tierra. «La historia de la industria —dice Marx, con energía— es el libro abierto de las fuerzas esenciales del hombre, la *psicología* humana convertida en empíricamente perceptible». ⁶ Toda la expresión humana que no se inscribe en el *liber vivus* de la industria, toda realización humana que no manifiesta esta «psicología» técnica es «ideológica» («falsa», «ilusoria») y debe ser rechazada en bloque, como por ejemplo la religión; o de no ser así desemboca en una especie de «para-técnica» o industria «simbólica» que procura una satisfacción imaginaria al hombre, y que desaparece fatalmente desde el momento en que los objetos fabricados se insertan en el mundo natural para transformarlo realmente. Sucede así con la mitología. «Toda mitología, dice Marx, doma, domina y conforma las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y por medio de la imaginación, y por lo tanto desaparece cuando logra dominarlas realmente.»

Lo que importa en esta definición más que dudosa de la actividad fabuladora, es el hecho de que en ella la técnica está considerada como la única actitud específicamente humana hacia la naturaleza. Y ya se mide la distancia que separa este pragmatismo del racionalismo tradicional. Para Turgot, por ejemplo, «la pobreza de las lenguas y la necesidad de las metáforas que resultan de esta pobreza, hicieron que se utilizaran las alegorías y las fábulas para explicar los fenómenos físicos». Pero al racionalismo sucede el tecnicismo. Para Marx, de la pobreza de las técnicas resultan las representaciones míticas: éstas no son sino un sistema fantástico de sobrecompensación del subdesarrollo técnico de la humanidad anterior a la revolución industrial.

A partir de esta concepción exclusiva de la psicología humana, Marx imaginó una refutación del materialismo que fue impensa-

ble para cualquier otra época del a historia, pero que no revela menos el viraje *solipsista* del subjetivismo moderno. Si Marx se declara materialista, lo que le repugna en el «antiguo materialismo», es que «la historia no se encuentra» en una concepción puramente materialista del mundo. Esta disipa la frontera móvil entre la naturaleza y la historia en beneficio de la primera, y procede como si «el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica», modificada, reconstruida por su acción. Alguien como Feuerbach, por ejemplo, «ino ve que el mundo sensible que lo rodea no es algo que sea dado directamente desde la eternidad, siempre semejante a sí mismo, sino el *producto* de la industria y del estado social!» Gracias a la industria el hombre adquiere la *vis entificativa* que el Cusano reservaba a Dios, y se convierte en el demiurgo del mundo material. La concepción materialista de la historia se refuerza así con una *concepción histórica de la materia* que extiende la soberanía de las fuerzas productivas a la naturaleza entera. El materialismo es refutado pues no hay ya materia que no se haya convertido, desde ahora, en materia primera de la actividad humana o materia segunda creada por la técnica. Si hay alguna verdad en el materialismo, esta verdad es literalmente *prehistórica*: el materialismo afirma la «prioridad de la naturaleza exterior», pero una tal naturaleza puramente objetiva es extraña al sujeto, *no existe más*. Es verdad que ha existido, pero únicamente para «los hombres producidos por una generación espontánea», únicamente para los hombres tal como eran cuando salieron de las entrañas de la tierra. «Esta naturaleza anterior a la historia humana ya no existe hoy; no existe en ninguna parte»; si existiera sería «ien algunos arrecifes de coral australia-no de origen bastante reciente!».

De nuevo encontramos a Fichte: si para este pensador el mundo sensible ocupa una pequeña región en la inmensidad de las tareas prácticas establecidas por el sujeto y desempeñadas por su actividad frenética, para Marx la naturaleza en tanto que tal ha desaparecido: la naturaleza no producida por la técnica no representa ya sino una «pequeña región» del cosmos, tan pequeña como algunos arrecifes de coral «de origen bastante reciente».

Es difícil no encontrar en este «humanismo» el mismo «aire de fanfarronada» que Schelling reprochaba a Fichte, y Feuerbach habría podido objetar que la industria no tiene la importancia cosmogónica que le es atribuida; que el «cielo estrellado» permanece siempre tan «anterior a la historia» (al menos tal como Marx lo concibe) como lo era en tiempos de los caldeos; que cuando se trata de la naturaleza, no es en los arrecifes de coral en lo que hay que pensar, sino en la suma de algunos millares de sistemas solares. Pero si es verdad, como piensa Hegel, que «trabajar es aniquilar el mundo o maldecirlo», el único que haya levantado el velo descubriendo los nervios más profundos de este titanismo, bien podría ser el químico que el narrador *La Nouvelle Justine* encontró al pie del Edna. He aquí como Sade formuló el programa del atentado universal: «aborrezco la naturaleza [...]. Desearía alterar sus planes, contrarrestar su marcha, detener la rueda de los astros, trastornar los globos que flotan en el espacio, destruir lo que la sirve [...]. Quizás podríamos atacar al sol, privar de él al universo o servirnos de él para abrasar al mundo...».

Sabemos ahora que este programa no es tan fantástico como parecía en la época de Marlowe o de Sade: el universo, o al menos nuestro universo, es también mortal. Acaso pensando en esta muerte posible de la materia Hegel y Marx se volvieron hacia la historia para tratar de encontrar un último hábitat al hombre.

Ya Herder buscaba la verdad y la realidad del hombre en el «valle de las osamentas» de la historia. Después de él, Hegel, verá a la historia como el «calvario del Absoluto» y Marx compara al Dios del Progreso «con ese horrible Dios pagano que sólo deseaba beber el néctar en los cráneos de sus víctimas». Este Dios bárbaro que danza con collares de calaveras es un viejo conocido del hombre. Ante él el héroe hindú había retrocedido aterrorizado. Grecia lo señaló como el soberano señor del olvido, el perturbador del Ser. Pero en estas imágenes lúgubres, a partir de ahora el hombre moderno debía reconocer el reflejo de su ser y el testimonio de su dignidad.



LA IDEOLOGÍA DEL PROGRESO Y DE LA PRODUCCIÓN ENCUBRE LA PRÁCTICA DE LA DESTRUCCIÓN

JOSÉ MANUEL NAREDO

Los orígenes

Cuando, durante el neolítico, se afianzó entre los hombres la conciencia de que podían propiciar con su intervención los frutos ge-

nerados por la naturaleza, se extendió paralelamente la idea esencialmente religiosa de la sexualidad como fuerza motriz que gobernaba los cambios operados en aquélla. No es éste el

1. En la antigua Babilonia se consideraba que los ríos fluían del órgano generador de la Gran Diosa y de ahí su carácter sagrado y fertilizador. En Babilonia el término *pu* significa indistintamente fuente de un río y vagina; en sumerio *buru* significaba igualmente ambas cosas; en egipcio *bi* significa indistintamente galería de mina y útero, en hebreo la palabra 'pozo' significa también mujer y esposa; el abismo más célebre de la antigua Grecia se designó, asimismo con el nombre de Delphos (delph = útero), que sería el del santuario más acreditado del helenismo. Igualmente el triángulo, que entre los griegos simbolizaba la mujer, fue tomado como arquetipo de la fertilidad universal y símbolo de Deméter, encontrándose un simbolismo similar en la India. El papel desempeñado por las cavernas desde el paleolítico como centro de enterramientos y ritos iniciáticos puede interpretarse también en este sentido. Estos ejemplos, y otros, pueden encontrarse en Mircea Eliade, *Forgers et alchimistes*. París, 1977, p. 27-33, y en la amplia bibliografía citada en esta obra.

2. *Les livres de Hierome Cardanus*, trad. 1556, p. 106, 108. Cit. Ibidem, p. 37.

3. *Recepte véritable par laquelle tous les hommes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors*, La Rochelle, 1563. Cit. Á. Daubrée, «La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age» (*Journal des Savants*, 1840, p. 382). Ref. M. Eliade, op. cit., p. 38.

4. *Le mercure indien*, 1672, p. 12. Cit. Gastón Bachelard, *La terre et les rêveries de la volante*, París, 1948, p. 247.

5. *Bibliothèque de Philosophies Chimiques*, París, 1741. Cit. G. Bachelard, op. cit., p. 247.

6. Mircea Eliade, op. cit., p. 37-38.

7. Véase Mircea Eliade, «La Terre Mere et les Hiérogamies cosmiques», *Mythes, rêves et mystères*, París, 1957, p. 60 y s.

8. Véase Cari O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals*, Nueva York, 1952. Cit. L. Mumford, *El mito de la máquina*, Buenos Aires, 1969.

9. Véase Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, 1970, p. 271 y ss y 303 y s.

momento de enumerar los numerosos mitos y leyendas que prolongan hasta el presente esta visión sexualizada del mundo. Recordemos simplemente que la idea más transparente y extendida de este simbolismo sexual es el de la Tierra-Madre, que toma las características sexuales de la mujer como modelo ejemplar de la acción generadora y productiva de la naturaleza otorgándole a ésta los atributos de la feminidad. Las piedras, las cavernas, los abismos, las fuentes y los ríos, han sido comúnmente asimilados a los huesos, la matriz, el útero y la vagina de esa Tierra-Madre.¹

Esta idea concordaba con una visión organicista del mundo; éste se concebía como una gran entidad biológica. Concepción que duraría hasta que la nueva ciencia de Descartes, Galileo y sus seguidores la sustituyeron por una concepción mecanicista que se propagó hasta en la medicina y la biología.

Tal visión organicista del mundo no sólo se extendió sobre el reino animal y vegetal, sino también sobre el mundo inorgánico. «Las materias metálicas —escribe Cardan (1556)— son a las montañas no otra cosa que los árboles, con raíces, tronco, ramas y hojas», «¿qué otra cosa puede ser una mina más que una planta cubierta de tierra?»² Los minerales se consideraban como embriones que crecían y maduraban en el seno de la tierra a un ritmo distinto, mucho más lento, que los organismos vegetales y animales. «Lo mismo que en el exterior de la tierra, se trabaja para engendrar algo; igualmente, en el interior, la matriz de la tierra trabaja también para producir» (Bernard Palissy, 1563).³ «El rubí, en particular, nace poco a poco en la mina —señalaba De Rosnel (1672)—; primeramente es blanco, y, a medida que madura, se concentra gradualmente su color rojo; de ahí que se encuentren algunos blancos, otros mitad blancos y mitad rojos... Como el feto que se nutre de sangre en el vientre de su madre, así el rubí se forma y se nutre».⁴ Tal proceso de maduración y perfeccionamiento de los minerales hasta irse transformando en metales puros sólo se le suponía un final cuando alcanzaba el estado más perfecto, el del oro, siendo éste el único «hijo legítimo»⁵ de la tierra cuyo valor simbólico todavía no se ha abolido.

La idea del crecimiento de los minerales en el seno de la tierra explica que las mi-

nas se dejaran en reposo tras un período de explotación activa esperando que los minerales volvieran a reproducirse. «La mina matriz de la Tierra exigía tiempo para engendrar de nuevo». Plinio (*Hist. Nat.*, xxxiv, 49) escribía que las minas de galena en España «renacían» al cabo de algún tiempo. Indicaciones similares se encuentran en Estrabón (*Geographie*, V, 2) y Barba, autor español del siglo XVII, las recoge también: una mina agotada es capaz de rehacer sus yacimientos, a condición de ser convenientemente cerrada y puesta en reposo durante 10 o 15 años. Pues, añade Barba, «aquellos que piensan que los metales han sido creados al principio del mundo se equivocan groseramente: los metales crecen en las minas...».⁶ Todos estos procesos de generación que tenían lugar en la Madre-Tierra se tomaban como resultado de una unión sexual entre ésta y las potencias celestes a las que normalmente se les asignaba el atributo de la masculinidad. El maridaje entre el Cielo y la Tierra se consideraba, pues, el origen de los animales, plantas o minerales venerados por esta última, e incluso no faltan mitos y leyendas que atribuyen también al hombre este origen.⁷ La mitología de la fecundidad de la agricultura del arado y de la metalurgia se inscribe ya bajo el dominio del dios fuerte, del macho fecundador de la Madre-Tierra, del dios del cielo que clavaba en la tierra su hacha o su martillo originando el rayo y el trueno. De ahí el carácter mágico asignado primero al hacha de piedra y después al martillo del herrero, que no hacía sino imitar simbólicamente el gesto del dios fuerte.

Las prácticas agrícolas nacieron como ritos tendentes a propiciar este maridaje originario y, con ello, los frutos obtenidos.⁸ El arado comenzó siendo un instrumento en estas prácticas rituales de culto a la fertilidad: tirado por un buey que se consideraba símbolo celeste y guiado por un sacerdote, penetraba en las entrañas de la Madre-Tierra asegurando su fecundidad; la siembra misma y el abonado constituían otros tantos ritos para propiciar la fertilidad vegetal junto con la participación sexual del hombre, estando las prácticas orgiásticas abundantemente relacionadas con la agricultura en la historia de las religiones.⁹ Y ¿por qué no pudo también obedecer a la intención de fa-

cilitar esa unión sexual entre el cielo y la tierra, y la consiguiente fertilización de esta última, la idea de recubrir de hierro —ese mineral de origen celeste (el hierro de los meteoritos fue el primero en utilizarse)— la punta del arado que iba a penetrar en la Madre-Tierra?

Igualmente se atribuía a la influencia celeste la producción de los minerales en el seno de la tierra: el oro crece por la influencia del Sol, la plata por la de la Luna, el cobre gracias a la de Venus, el hierro a la de Marte, el plomo a la de Saturno... De ahí que el hombre tratara de intervenir en la «obra mineral» de la naturaleza para propiciarla y acelerarla como hizo con el mundo vegetal y animal con las prácticas agrícolas. «Eso que la naturaleza hace en principio, nosotros podemos hacerlo igualmente, remontándonos al proceder seguido por ella. Eso que ella hace con la ayuda de los siglos, en las soledades subterráneas, nosotros podemos hacérselo terminar en un solo instante, ayudándola y situándola en mejores circunstancias. Lo mismo que hacemos el pan, podremos hacer los metales... Concertémonos, pues, con la naturaleza para la obra mineral, tan bien como para la obra agrícola, y los tesoros se abrirán ante nosotros»¹⁰ —escribía todavía un autor del siglo XVIII—. La tradición de herreros y alquimistas recoge las prácticas orientadas a este fin: «Como el metalúrgico que transforma los "embriones" [= minerales] en metales, acelerando el crecimiento iniciado en la Madre-Tierra, el alquimista sueña en prolongar esta aceleración y coronarla con la transformación final de todos los metales "ordinarios" en el metal "noble" que es el oro». ¹¹ La «nobleza» del oro se supone que es el fruto de su «madurez», mientras que los otros metales «comunes» se consideran «crudos», «no maduros» y los minerales más todavía.

Los procesos de la metalurgia pretendían, pues, sustituir a la Madre-Tierra acelerando y perfeccionando sus creaciones. Los hornos serían la «nueva matriz, artificial, donde el mineral acabaría su gestación», ejemplificando simbólicamente la fusión de los metales «una unión sagrada entre el Cielo y la Tierra» (en la que se mezclaban minerales «machos» y «hembras») suponiendo una «creación» facilitada por el fuego, considerado asimismo el resultado de una unión sexual.¹²

Conscientemente hemos prescindido de hacer referencia al espacio y al tiempo en el que transcurría este abanico de mitos y creencias inspiradoras de las prácticas de la agricultura, la minería, la metalurgia, sintetizadas en la alquimia, porque precisamente llama la atención la permanencia de sus rasgos fundamentales a lo largo de los siglos y de los distintos ámbitos culturales, lo que les confiere una unidad que no puede ser explicada como una mera casualidad histórica,¹³ sino como la expresión de algo profundamente arraigado en el inconsciente colectivo. Las investigaciones que Jung ha llevado a cabo desde el ángulo de la psicología le llevan precisamente a concebir la simbología y las prácticas de la alquimia como una proyección en el campo de la materia de las aspiraciones del inconsciente colectivo.¹⁴ La alquimia viene así a tratar de satisfacer el viejo sueño del *homo faber*: colaborar a la perfección de la materia anticipando la gestación de sus frutos y asegurar al mismo tiempo la perfección de uno mismo, obtener la conquista de la inmortalidad y la más absoluta libertad de acción sobre el medio (la posesión del *elixir vitae* aseguraba la inmortalidad y la de la «piedra filosofal» permitía cambiar la materia).

Así se puede decir con Mircea Eliade¹⁵ que «el concepto de la transmutación alquimista es el coronamiento fabuloso de la fe en la posibilidad de cambiar la naturaleza por el trabajo humano [trabajo que comportaba siempre, no lo olvidemos, un significado litúrgico]». Esta fe cobró más altos vuelos con el triunfo de la nueva ciencia experimental. A la vez que la alquimia era marginada y condenada como una «herejía» científica por la nueva ideología, esta fe se incorporó a ella bajo la forma del mito del progreso indefinido haciendo que, por primera vez en la historia, toda la sociedad considerara realizable lo que en otro tiempo había sido el sueño milenarista del alquimista.

Se puede decir que los alquimistas, en su deseo de sustituir el tiempo, han anticipado lo esencial de la ideología del mundo moderno. La química no ha recogido más que fragmentos insignificantes de la herencia alquimista. La mayoría de esta herencia se encuentra fuera, en las ideologías literarias de Balzac, de Víctor Hugo, de los naturalistas, en los sistemas de la economía capitalista,

10. Jean Reymond, *Études encyclopédiques*, vol. IV, p. 487. Cit. Daubrée, op. cit., 383. Cit. Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1977.

11. *Ibid.*, p. 42.

12. *Ibid.*, p. 32, 48, 49.

13. Hecho éste que aparece señalado en el caso de la alquimia por Titus Burckhardt, *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Barcelona, 1976, y Mircea Eliade, op. cit.

14. Empujado por la analogía entre el simbolismo de los sueños y las alucinaciones de ciertos pacientes y el simbolismo de la alquimia, Jung procedió a un estudio sistemático de ésta. La importancia de sus investigaciones residen fundamentalmente en haber establecido el hecho de que el inconsciente prosigue procesos que se expresan por un simbolismo alquímico y que tienden a resultados psíquicos homologables a los que resultan de las operaciones alquímicas. Véase C. G. Jung et *l'alchimie*, incluido como anexo en *Ibid.*, p. 177 y s.

15. *Ibid.*, p. 147.

16. *Ibid.*, p. 154.

17. Arturo Soria y Puig, «El progresismo y la incitación a hacer ciencia» (cap. 4 de *Hacia una teoría general de la urbanización. Introducción a la obra teórica de Ildefonso Cerda (1815-1876)*, en prensa).

18. John Bury, *La idea del progreso*, Alianza, Madrid, 1971, p. 149.

19. *Ibid.*, p. 300.

liberal o marxista, en las teologías secularizadas del materialismo, del positivismo, del progreso infinito, por todas partes donde aparece la fe en las posibilidades ilimitadas del *homo faber*, por todas partes donde aparece la significación escatológica del trabajo, de la técnica, de la explotación científica de la naturaleza.¹⁶

El nuevo ritual

Las creencias descritas —que se habían extendido a partir de experiencias rituales que acreditaban la idea de que el hombre podía colaborar activamente en los procesos de la naturaleza y modificar sus ciclos temporales hasta llegar a sustituirlos con su trabajo— se afianzaron finalmente para servir de punto de apoyo desde el cual apalancar y derribar las concepciones del mundo esencialmente religiosas que, hasta entonces, aparecían ligadas a ellas. Pues ocupando la religión un lugar prioritario en la justificación de la autoridad en el antiguo régimen, los que se enfrentaban a él trataron de construir una nueva concepción del mundo en la que todo pudiera ser explicado desde el ángulo de la ciencia. De esta forma, se ofrecía a través de la ciencia liberar al hombre del yugo de la Providencia y, en general, de su temor a fuerzas sobrenaturales que le trascendían, mostrando que con el solo recurso a la razón podía conjurarlas y hacerse dueño de su propio destino, asegurando al fin el cumplimiento del viejo sueño del *homo faber*.

Pero en la medida en que tales propósitos liberadores se cumplían, aparecieron otras cadenas más sutiles que sometieron a los individuos, esta vez con pretensiones de racionalidad. Lo mismo que la justificación del origen divino de la autoridad real dio paso a la que se construye hoy sobre una abstracción constitucional, «la ciencia, inicial asidero de los que se enfrentaban a la religión, se transformó en el sustitutivo laico de la misma. El encarnizado empeño de algunos en ofrecer una concepción del mundo alternativa a la religiosa condujo a que fueran modelados por aquello a lo que se oponían. Esa ciencia, cuyo desarrollo han solido considerar los progresistas como un éxito de la razón frente a la religión, se convirtió en más de un caso en el olmo al que, contra toda razón, se le pedían las peras que antes se le pidieron a la re-

ligión, dando por supuesto que esto era un progreso».¹⁷

En este proceso de desmontaje de las antiguas concepciones del mundo y de su sustitución por otras desacralizadas, ocuparían un lugar de primer orden el triunfo de la visión del universo de Copérnico y de la teoría de la evolución de Darwin. La primera derribaba el antiguo antropocentrismo de origen religioso expresado en la visión cósmica de Tolomeo. La segunda desterraba la necesidad de que el hombre hubiera sido creado por un ser sobrenatural. Pero al mismo tiempo, las nuevas ideas sobre el mundo despojaban al hombre de la situación privilegiada que le concedían las antiguas interpretaciones. Cuando se vio que la tierra no era más que un pequeño planeta en uno de los innumerables mundos solares, el hombre quedó desplazado de la posición central en el universo que le confería el antiguo orden de ideas, apareciendo ahora como «un insecto que se arrastraba en una bola de barro tan vivamente descrito por Voltaire en su *Micromegas...*».¹⁸

Con la teoría darwinista de la evolución, la posición del hombre sufriría una nueva degradación, ahora dentro del marco de su propio planeta. «La evolución, al despojarle de su gloria como ser racional especialmente creado para ser el señor de la Tierra, le da un flojo árbol genealógico».¹⁹ Esta doble degradación que comportaba el crudo reconocimiento de la situación del hombre en el universo, unida al desamparo que suponía la desmitificación operada sobre las creencias religiosas, difícilmente hubiera podido imponerse con el solo respaldo de la razón si no llega a ser porque se ofreció, como tabla de salvación con la que llenar este vacío, la promesa de ilimitadas posibilidades de la ciencia, la técnica y el trabajo para consumir, libres ahora de toda intervención sobrenatural, el viejo sueño del *homo faber*.

Así, cuando el hombre descubrió su verdadera condición como especie y apreció con más exactitud las características del entorno en el que se desenvolvía, ello no lo llevó a racionalizar su existencia sobre estas bases buscando articular el futuro de su economía en una simbiosis estable con el medio. Su actuación se regiría por un desprecio ciego hacia ese entorno y las limitaciones que comporta-

ba, en la creencia arrogante de que los humanos podrían a fin de cuentas fabricarlo según sus deseos. «El hombre seguía siendo, pues, el centro y el universo y la naturaleza las fuerzas a someter. La razón, la ciencia, la técnica y el trabajo constituían las palancas para conseguirlo».²⁰ El objetivo de cambiar la naturaleza y el tiempo, de elevarse, en suma, por encima de los límites que estos imponían, objetivo en tiempos de la alquimia y expresión —como hemos señalado— de sentimientos hondamente arraigados en el inconsciente colectivo, se presentaba ahora como alcanzable desde una perspectiva científica. Y competía a esa ciencia, sustitutiva de las antiguas religiones, avalar con su sello la idea de que la «civilización occidental» nos llevaba por el buen camino propiciando una marcha irrefrenable de la humanidad hacia el «progreso». No importaba ya el lugar ocupado por el hombre en el universo, ni tampoco que no fuera la inmutabilidad, sino el cambio, lo que presidiera el devenir de las especies. Pues la ciencia estaba llamada a demostrar con hechos cómo no hacía falta que el hombre tuviera en consideración su entorno más que cuando ello le pareciera conveniente. «Las nuevas máquinas parecían ofrecer otra alternativa para conseguir el Cielo, pues se ofrecía como objetivo común para todos los humanos la promesa de abundantes bienes materiales».²¹ Las fantasías que desde hace tiempo albergaban en la mente del hombre de trascender sus naturales limitaciones y las de su entorno, de elevarse por encima de él como los pájaros hacían en el aire, fantasías que habían encarnado en los mitos mesopotámicos, en la leyenda griega de Dédalo, en la alfombra voladora de *Las mil y una noches* o en el «hombre pájaro» del Perú precolombino, se hacían realizables con la ayuda de máquinas e inventos. El «flojo árbol genealógico» de la especie humana se tomaba como premisa para mostrar que la «evolución» tenía un sentido, el sentido del «progreso», y que la vida social obedecía también a leyes de evolución similares a las del mundo natural e igualmente «progresivas».²² Este empeño en demostrar que la humanidad se había movido, se estaba moviendo y se movería siempre en la dirección deseable presidiría mayormente el quehacer de las llamadas ciencias sociales naci-

das en el seno de la actual civilización. Ni que decir tiene que en su empeño de interpretar la evolución del mundo natural y social como una marcha ascendente hacia el «progreso» veían sólo una cara de la moneda considerando todo lo más los hechos recesivos que inundan el mundo natural y social como excepciones sin importancia.

En la creencia de que la humanidad «avanzaba» por la senda de un progreso indefinido acabaría, pues, cristalizando de forma generalizada ese deseo de trascender al entorno físico-temporal que había permanecido secularmente dormido en el inconsciente colectivo de la humanidad. Y había sido la ciencia la encargada de quitar el tapón a tan espesos efluvios, al ofrecer «operatividad» a tales deseos, confirmando en este caso la idea de Saint-Simón de que «las decisiones científicas eran las únicas capaces de originar una creencia universal».²³ El nuevo culto al «progreso», sustitutivo de las antiguas religiones, se extendería así bajo la bandera de la razón y de la ciencia exigiendo nuevos sacrificios humanos con pretextos liberadores. Enorme paradoja ésta, la de basar en la razón una idea que, como aquella otra de la Providencia divina, estaba fuera de toda demostración racional. Pues nada puede demostrar que la desconocida meta hacia la que encamina a la humanidad el actual sistema socioeconómico tenga que ser la deseable.²⁴

Las consecuencias que tuvieron estas creencias sobre la forma de enfocar los problemas económicos serían por demás desafortunadas. La llamada ciencia económica sería una disciplina servil a la idea del «progreso», que contribuyó inestimablemente a propagar el «espejismo ideológico» que —como señalamos en el apartado anterior— impedía ver la magnitud de la destrucción originada por un sistema económico (?) basado en el saqueo del entorno limitado en el que tenía que desenvolverse. Dos serían las premisas sobre las que se construirían los enfoques pertinentes para ocultar tal estado de cosas y ensalzar los logros económicos (?) del sistema avalando, con aires de objetividad, su incesante marcha hacia el «progreso». En primer lugar, había que identificar el bienestar y la felicidad de los humanos con la multiplicación de mercancías o, en ge-

20. Aulo Casamayor, «Sobre el significado de la ciencia marxista y la ética bakuniniana». *Cuadernos de Ruedo ibérico*, no 55-57, p. 4.

21. Lewis Mumford, op. cit., p. 438.

22. Sería Spencer el primer autor importante que construyó una teoría del progreso social sobre las leyes evolutivas de la naturaleza. Pero la obra de Marx y Engels, que apuntaba en el mismo sentido, como explícitamente reconocieron ambos autores, sería mucho más divulgadora de tal orden de ideas.

23. H. de Saint-Simon, *El sistema industrial*. Revista de Trabajo, Madrid, p. 49.

24. Lo mismo que es imposible tener la certeza de que ello ha sido así en el pasado, pues la evolución de cualquier sociedad conlleva ciertas dosis de ambivalencia y resulta fácil alegar tendencias de la «civilización» que ofrecen perspectivas poco deseables desde el ángulo de la felicidad de los individuos. Cosa que se acentúa en los últimos tiempos a medida que ganan terreno los rasgos regresivos de la actual civilización que apuntan, incluso, hacia la destrucción de la biosfera y de la especie humana.

25. Véase Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

26. Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Alianza, Madrid, 1971, p. 124.

27. La cuantificación de este excedente se puede lograr utilizando la energía como unidad de cuenta y deduciendo de la energía contenida en la cosecha las cantidades de energía gastadas a lo largo del ciclo agrícola, ya sea en concepto de trabajo humano, de tracción animal o mecánica, o de abonos o medios químicos empleados en el proceso (sin deducir, claro está, la energía irradiada por el sol, dado que constituye el único bien «libre» en el sentido de que es renovable y su uso no supone ninguna degradación adicional, pues aunque no se transformara en materia vegetal a través de la fotosíntesis de todas maneras se degradaría dispersándose en forma de calor ambiental). Sobre este tipo de cálculos, véase, por ejemplo, Pablo Campos y José Manuel Naredo en *Extremadura saqueada*. Ruedo ibérico, Barcelona, 1978, p. 63 a 72.

neral, de objetos materiales configurados por el hombre que, para evitar cualquier duda al respecto, se incluirían bajo la denominación general de «bienes». En segundo lugar había que concebir la actividad humana encaminada a la obtención de tales «bienes» de manera que se ignorara la posible degradación originada sobre el entorno físico-natural o sobre los individuos con ella relacionado. Y había que completar este enfoque con un método operativo de cómputo que registrara puntualmente los resultados «positivos» de tal actividad y encubriera los no deseables.

Correspondería al utilitarismo moderno aportar la coartada «racional» que reforzaría la primera de las premisas mencionadas. A la soledad y al desvalimiento en que se encontraban sumidos los individuos a medida que el capitalismo iba liquidando las antiguas organizaciones sociales y religiosas que los amparaban en el antiguo régimen,²⁵ se ofrecería como sustitutivo la afirmación de la propia personalidad mediante la persecución compulsiva del éxito expresado, la más de las veces, en términos pecuniarios. Este principio individual es el que sería formulado en términos sociales por el Utilitarismo del siglo XIX: «La felicidad era el verdadero objetivo del hombre y consistía en lograr el mayor bien para el mayor número y, en último lugar, la perfección de las instituciones humanas podía ser considerada aproximadamente por la cantidad de bienes que una sociedad, era capaz de producir: necesidades en expansión, expansión del mercado, empresas en expansión, [...] la felicidad y la producción ampliada eran una misma cosa».²⁶ «El marginalismo» permitiría expandir el análisis económico sobre estos principios adquiriendo un alto grado de formalización matemática y barriendo del campo de la economía académica el enjuiciamiento crítico de la distribución de los ingresos entre las distintas clases sociales, o del consumo ostentatorio o el trabajo «improductivo», que tuvieron lugar en los albores de la llamada ciencia económica, respondiendo a la necesidad de afianzarse el capitalismo mediante la crítica del antiguo régimen, aspectos éstos que quedarían relegados al campo del «marxismo».

Pero es el segundo aspecto el que tiene mayor relación con el tema de la energía. El que

recae sobre la forma de concebir la actividad económica, de plantear sus relaciones con el entorno físico-natural en el que se desenvuelve, de ver cómo se nutre el proceso económico y de analizar si éste llega a «crear» riqueza o si simplemente se apropia de ella, si llega a «producir» algo o simplemente a elaborar y consumir lo ya producido.

Antes de que se afianzaran los principios de la actual ciencia económica, no faltaron pensadores que reconocieron con ingenuidad que las riquezas acumuladas en las metrópolis coloniales europeas procedían en buena medida de la apropiación de los recursos naturales y humanos de otros territorios. Así, Montesquieu, definiría la economía como «la ciencia de la adquisición de la riqueza» y, ante la evidencia del saqueo colonial, William Petty señalaría que «el comercio creaba más riqueza que la agricultura o que la industria» y que «un marino valía tanto como tres agricultores». Otra rama del pensamiento económico considerada hoy como «precientífica» sería la llamada escuela fisiocrática, que resaltó el hecho de que la única actividad que podía considerarse como productiva en el sentido estricto de este término, era la agricultura, pues sólo ella era capaz de crear un excedente en términos físicos²⁷ después de reponer los elementos que intervienen en el proceso.

Pero aunque muchos de estos autores contribuyeron ya a divulgar la fe en el «progreso», su visión de la agricultura como única actividad productiva o sobre el carácter prioritario del comercio y de la explotación colonial como fuentes de riqueza, constituían otros tantos escollos para que la idea del «progreso» pudiera cifrarse en el campo de la economía mediante la simple multiplicación de mercancías y generalizarse, no sólo al «mundo civilizado», sino al conjunto de las sociedades humanas. Para ello había que desterrar del campo de la ciencia económica esos intentos de explicar el origen de las riquezas y mantener la ficción de que todas las actividades económicas eran productivas. Había que ensalzar especialmente el carácter productivo de las elaboraciones industriales realizadas en las metrópolis capitalistas. Y había que elevar a la categoría de países «productores» de oro, de petróleo, de madera, [...] a las antiguas colonias que lo úni-

co que hacían era dejarse arrebatar y destruir esas riquezas del suelo o del subsuelo con la ayuda del trabajo de sus poblaciones nativas. «Productores» que —se suponía— concurrían libremente en el mercado mundial intercambiando sus productos a un precio equitativo.

Smith dice ya que aunque «el trabajo de los arrendatarios y obreros agrícolas es, indudablemente, más productivo que el de los comerciantes, artesanos y obreros manufactureros, el hecho de que el producto de una de las clases sea superior no significa que la otra clase sea estéril o improductiva» (*La riqueza de las naciones*, L. IV, cap. 9).

Estos resabios fisiocráticos que se encuentran en la obra de A. Smith serían ampliamente criticados y eliminados del terreno de la ciencia económica por D. Ricardo y K. Marx, ensalzando el carácter «productivo» de la industria.

Ricardo, en el capítulo 20 de sus *Principios* sostiene que las «fuerzas naturales» no añaden nada de valor a las mercancías, sino que, por el contrario, lo merman. Asimismo, criticando la afirmación de Smith de que «en la industria una cantidad de trabajo productivo no puede jamás arrojar un volumen tan grande de reproducción como en la agricultura», pues «en la industria la naturaleza no hace nada, todo lo hace el hombre» (*Riqueza de las naciones*, I. II, cap. 5) Ricardo afirma que «no existe ninguna industria en la que la naturaleza no ayude generosa y desinteresadamente al hombre». Afirmación que intenta ilustrar haciendo referencia indistintamente a «los efectos del calor en el temple y fusión de metales», a «la descomposición del aire en la industria tintorera y en los procesos de fermentación», o al aprovechamiento de la energía «del viento y del agua» confundiendo así la productividad en términos físicos que pueden generar los ciclos naturales a partir de fuentes de energía renovables, con ciertos accidentes físicos o químicos que se originan en los procesos industriales.

Marx criticaría a los fisiócratas, desde perspectivas similares a las de Ricardo, el que «para ellos, el valor no es una expresión social determinada de la actividad humana; es algo que se compone de materia y sigue las vicisitudes de ésta» señalando que «confunden el in-

cremento de materia propia de la agricultura y la ganadería, producido por la vegetación y generación y que distingue a estas ramas de la industria, con el incremento del valor de cambio» (*Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, t. 1). Marx acepta la realidad de los hechos planteados por los fisiócratas, pero —como veremos más adelante— rechaza su interés en el análisis económico.

De esta manera, cuando se racionalizan los procesos del mundo natural, desacralizándolos, cuando se descubre que en el mundo inorgánico no tienen lugar esos procesos de generación en los que antes se creía, cuando se constata que éste no se ajusta a esa visión sexualizada del mundo que recogían las antiguas mitologías, es cuando la llamada ciencia económica extiende la idea de «producción» al conjunto de las actividades humanas, aunque sean meramente de apropiación o de transformación (y destrucción) de materias ya existentes en el planeta e incapaces de reproducirse. Así, cuando se sabe que los minerales no se «reproducen» en el seno de la tierra, se sigue hablando de «producción» de oro, de petróleo, o de diamantes.²⁸ O cuando se sabe que la fusión y moldeamiento de los metales no constituye ninguna «creación» resultado de una unión sexual, es cuando se habla de «producción» de acero. Y es que esta idea de la «producción» —en torno a la que giraban las antiguas creencias y mitologías— se adaptaba perfectamente a las exigencias de la nueva ideología que nació con el capitalismo, de confundir aquellas actividades y trabajos consagrados a la apropiación y transformación de ciertas riquezas naturales a ritmos superiores a los que la naturaleza podía reponerlos, de aquellos otros destinados a acrecentar la producción de riquezas.²⁹

De esta manera, expandiendo desmesuradamente la idea de «producción» para designar actividades que tienen un significado económico tan diverso, confundiéndolas deliberadamente bajo esa ficción «generadora», se construiría —con apariencia de objetividad— la llamada ciencia económica que todavía hoy sigue estudiando la manera de obtener la riqueza ignorando el reverso de la moneda en el que se inscribe la destrucción y la miseria originada por ese proceso «productivo».

28. Hoy se dispone de conocimientos suficientes para ver que las tasas de reposición geológica —en los raros casos en que ésta tiene lugar— resultan despreciables en comparación con los ritmos actuales de extracción, y aun cuando en la literatura técnica sobre el tema todavía se llame «criaderos» a los yacimientos, se sabe que allí no se cría nada.

29. Esta producción, en sentido estricto, sólo puede tener lugar —como los fisiócratas habían esbozado— en aquellas actividades humanas que captan la energía renovable que recibe diariamente el planeta —fundamentalmente la irradiada por el sol y sus derivados— y la convierten en otras formas más útiles para el hombre —alimentos, fuerza motriz, calor concentrado, electricidad...

30. Aulo Casamayor, Loc. cit., p. 190.

Al presentarse esa idea de la «producción» como meta de la actividad humana y fuente inagotable de «progreso», pero sacada ahora del antiguo contexto mítico-religioso en el que se inscribía, se propiciaría, justificándolo, el comportamiento agresivo en gran escala de las organizaciones estatales o empresariales tendente a reforzar su poder sobre el sometimiento de la naturaleza y los individuos. El objetivo ya no era colaborar con la naturaleza en el engrandecimiento de sus frutos, sino obtener éstos contando lo menos posible con aquélla. Antes se trataba de imitar la acción benéfica de la naturaleza, se trataba de reproducir aunque sólo fuera simbólicamente los ciclos originarios que se suponía habían creado las riquezas, se intentaba acelerar estos ciclos ofreciendo unas condiciones que se creían más favorables. Ahora que se sabe que existen procesos de degradación irreversibles y que si los ciclos biológicos se renuevan es porque existe una fuente externa de energía renovable, se mantiene la ficción de que los recursos naturales son regalos gratuitos que nos ofrece la naturaleza y que podemos destruir con conciencia de tal gratuidad.

Antes se consideraba que las riquezas eran el fruto de una unión sexual entre «el cielo» y «la tierra», pudiendo todo lo más contribuir la acción del hombre a propiciarla. Ahora «el cielo» quedaría suplantado por «el trabajo». «El trabajo es el padre y la naturaleza la madre de la riqueza», señalaría William Petty en los albores de la ciencia económica, reformulando el antiguo mito de la alquimia. Mito que Marx recogería ensalzando el papel del «padre» y eliminando del cálculo económico a «la madre» por considerar que ésta ofrecía sus frutos gratuitamente. Así, desde esta posición «falocrática» se relegaría a la naturaleza «al papel de mero objeto pasivo y dominado que se ofrece sin contrapartida a las veleidades depredadoras del "padre trabajo" con una única finalidad productiva»,³⁰ despojándola de todo el significado trascendente del que había gozado con anterioridad, para proceder a una explotación científica de la misma. Pero este ensalzamiento del trabajo como «creador» de riqueza, que se produciría después de haberlo despojado del significado ritual del que antes se revestía, midiéndolo en tiempo

de trabajo en el que se agota la vida de los individuos, se volvería en contra de ese hombre al que el nuevo antropocentrismo pretendía encumbrar, pues de hecho quedaba reducido a la simple categoría de «fuerza de trabajo» que tenía que inmolarse para que el mundo marchara hacia el «progreso».

¿Cómo era posible que, cuando por primera vez en la historia de la humanidad ésta construye su economía sobre la apropiación de *stocks* de riquezas existentes en el planeta y no sobre la producción renovable de las mismas, se afiance una ciencia económica que incluye todas estas actividades bajo un mismo concepto de «producción»? ¿Cómo puede mantenerse tamaña inconsistencia que impide enjuiciar mínimamente desde una perspectiva económica las relaciones del hombre con su entorno? Volvamos sobre las críticas de Marx a los fisiócratas antes expuestas: «Para ellos, el valor no es una expresión social determinada de la actividad humana; es algo que se compone de materia y que sigue las vicisitudes de ésta [...]». «Confunden el incremento de la materia propio de la agricultura y la ganadería... con el incremento del valor de cambio». Esta crítica es representativa de la racionalidad que la llamada ciencia económica impuso desbancando las posiciones de los fisiócratas. El punto débil de las formulaciones fisiocráticas era ciertamente tratar de explicar el aumento de los valores de cambio y lo que después se llamaría «plusvalía» partiendo del excedente en términos físicos que generaba la actividad agraria. De esta manera mezclaban infructuosamente esos dos niveles de análisis, el de las relaciones sociales con el de la materia y la energía. Este último sería desterrado con este pretexto del campo de la llamada ciencia económica. Se analizaría el proceso económico sin tener en cuenta las fuentes materiales de las que se nutría, desembocando en ese círculo de la «producción» y del consumo que se supone gira incesantemente sin necesidad de ninguna fuerza exterior, ejemplificando el mito del movimiento perpetuo, lo que resultaba perfectamente funcional para mantener la fe en un crecimiento ilimitado. Pero aunque se diga que la ciencia económica trata sólo de relaciones sociales que normalmente entrañan contrapartidas

financieras, aunque algún economista más concienzudo al respecto haya afirmado que esta ciencia no se ocupa de ninguna «producción material» sino de la «producción de valores de uso», los problemas económicos siempre rozan con el mundo material en el que se desenvuelven y los economistas tienen que acabar opinando sobre las relaciones entre ambos. Así lo hace Engels, por ejemplo, cuando al criticar las previsiones malthusianas sobre los límites del crecimiento demográfico señala que «la diferencia esencial entre la sociedad humana y la sociedad animal es que los animales, todo lo más, recolectan, mientras que los hombres producen».³¹ O cuando Colin Clark estima qué población podría ser alimentada en el planeta, teniendo en cuenta las limitaciones que éste ofrece a la «producción» de alimentos. Sin embargo, la validez de tales matizaciones y análisis viene mediatizada por el susodicho concepto de «producción», que es inadecuado para designar el quehacer de actividades basadas en la apropiación y transformación de recursos existentes en el planeta. De esta manera la previsión de Colin Clark se ve desmentida porque olvida que con las tecnologías a las que se refiere no se «producen» alimentos, sino que se obtienen como resultado de destruir cantidades importantes de combustibles fósiles y de otros recursos no renovables:

El problema de alimentar a la creciente población del mundo está ligado al problema de las disponibilidades futuras de energía. El eminente economista y demógrafo, Colin Clark, quien, dicho sea de paso, fue asesor de la comisión papal que investigó el control de natalidad, hizo un cálculo muy elaborado de la población que el mundo podía soportar, ignorando por completo la cuestión de la energía. Supuso que sería posible poner en cultivo toda la tierra pobre y marginal del mundo, mediante regadío y la limpieza de bosque y matorral, y que se podría elevar los rendimientos en todas partes mediante el uso de abonos y técnicas agrícolas modernas y con varias cosechas anuales. Su conclusión fue que sería posible alimentar una población mundial de 47.000 millones, con un standard nutritivo norteamericano, y una población de 157.000 millones con un standard nutritivo japonés. Un simple cálculo demostrará cuán absurdas son estas

conclusiones. Supongamos que el nivel de eficiencia de la agricultura inglesa fuera alcanzado en todo el mundo, supuesto razonable si pensamos que, si el futuro es como Colin Clark lo ve, la actividad agrícola deberá emplear métodos muy intensivos en el uso de energía. Producir la comida anual de una persona en el Reino Unido necesita actualmente alrededor de media tonelada equivalente de carbón. Y tengamos en cuenta que los británicos tienen un standard nutritivo inferior a los norteamericanos. Además, ese input energético no incluye lo que se gasta en la distribución y preparación de los alimentos. Por tanto, producir los alimentos para 47.000 millones de personas, con esas técnicas, sin incluir lo que se necesita para distribuirlos y cocinarlos, requeriría 23.000 millones de toneladas equivalentes de carbón por año, lo que significa cerca de tres veces el consumo anual de energía de todo el mundo para todas las actividades (agrícolas, industriales, etc.). El obtener esa cantidad de energía cada año para canalizarla hacia la agricultura es algo obviamente imposible de lograr en cualquier futuro razonablemente previsible.³²

Pero Colin Clark no estaba sólo en el intento de «demostrar» que si es que existía algún límite al crecimiento económico en general o al demográfico en particular, éste se encuentra todavía tan alejado que no merecía la pena ni siquiera considerarlo. Los acólitos del «progreso» han proliferado hasta la saciedad en el campo de la llamada ciencia económica. El mismo Colin Clark cita en *Crecimiento económico y utilización del suelo* al economista ruso Malin, que hace unas previsiones todavía más optimistas que las suyas (suponemos que libre, en este caso, de influencias papales). «La experiencia de los países económicamente desarrollados —señala Malin— constituye una prueba de que la solución radical del problema alimenticio no radica en la agricultura extensiva, sino en su intensificación. Según los cálculos existentes, si el rendimiento global de las cosechas de los distintos cultivos se elevara hasta el nivel alcanzado en los países avanzados, sería posible alimentar a 9.500 millones de personas sin aumentar las superficies actuales de cultivo».³³ En sus posiciones en favor de la mecanización y de la quimización de la agricultura —lo mismo que Colin Clark—, no menciona, o mejor

31. Carta de Engels a Piotr Lavrov, Londres, 12-17 de noviembre de 1875, *Lettres sur les sciences de la nature*, Editions Sociales, París, 1973, p. 85.

32. G. Foley, *The Energy Question*, Penguin Books, Londres, 1976, p. 268.

33. K. M. Malin, *Los recursos para la vida de la humanidad*, Moscú, 1967, p. 349.

34. *Instituto de Geografía de la Academia de Ciencias de la URSS* (Consejo de redacción: I. P. Guerásimov, L. Abrámov y otros), traducción española, Progreso, Moscú, 1976, p. 345.

35. Un apretado muestrario de tales incoherencias energéticas desenfadadamente defendidas por notables economistas actuales aparece en el artículo de N. Georgescu-Roegen, «Energía y mitos económicos», *El Trimestre Económico*, México, octubre-diciembre de 1975.

36. De ahí, por ejemplo, que resultara insólito y novedoso el planteamiento literario de Jack London en *La peste escarlata*, al referir —y recordar su posibilidad real— una situación en la que la ciencia no pudo evitar la destrucción de la humanidad.

37. P. C. Putnam. *The futuro of Land Based on Nuclear Fuels*, Oak Ridge, 1950, p. 18.

38. A. Huxley, «*Science, Liberty and Peace*», textos recopilados por Denis Thompson, *Science in Perspective*, John Murray, Londres, 1965, p. 18.

dicho, no analiza a fondo el balance energético que tal tecnología comporta. Y más recientemente, en 1976, en un libro del Instituto de Geografía de la Academia de Ciencias de la URSS, se hacía referencia a Colin Clark, a Malin y a otros optimistas para señalar que «una cosa es indudable: el potencial agrícola de la Tierra es tal que ésta puede proporcionar plenamente productos alimenticios a una población incomparablemente más numerosa», olvidando también hacer el balance energético de una agricultura «moderna», aunque advierte ya, sin especificar, que «muchos de [estos cálculos] se han hecho sin el examen complejo de todos los tipos de recursos necesarios para la producción agrícola».³⁴

Viendo que esta mitología de la «producción» ilimitadamente expansiva, se encuentra en última instancia con el problema de las limitaciones energéticas, los economistas en los últimos tiempos han tratado también de «solucionarlo» con argumentos que se manifiestan totalmente inconsistentes con el estado actual de los conocimientos en otras ramas más evolucionadas del saber, topándose sobre todo con el segundo principio de la termodinámica que nos indica que la energía, una vez que se degrada no es susceptible de ser utilizada de nuevo,³⁵ que el movimiento del sistema económico se sostiene sobre la degradación de energía y que difícilmente podrá perpetuarse éste mientras se construya sobre la energía contenida en *stocks* de materias existentes en el planeta. Pero es inútil apelar a la razón para mostrar la falta de base de tales argumentos tendentes a salvar la fe en ese «progreso» indefinido medido por la vara de un crecimiento sin límite de la «producción». Porque tras ellos subyace la creencia irracional en que siempre se encontrarán nuevas fuentes de energía, en que cualquiera que sea la situación en el futuro siempre «inventaremos algo» para salir del paso de forma afortunada.³⁶ Que no es sino la expresión de aquella otra creencia más general en las posibilidades ilimitadas de la ciencia para someter a la naturaleza, siendo, por tanto, irrelevantes las limitaciones ofrecidas por ésta, que siempre acaban mostrando la sinrazón de pretender conciliar un crecimiento y una degradación infinitas con un entorno limitado, cuya im-

posibilidad es a todas luces evidente. Así, sedudos especialistas continúan entreteniéndose en debatir si será o no posible sostener las tasas de crecimiento demográfico registradas en los últimos tiempos, cuando no hay más que coger un lápiz y un papel para comprobar que si la especie humana hubiera crecido desde una época relativamente reciente en la historia de la humanidad, como es la época de la aparición de la agricultura —unos 10.000 años antes de Cristo—, a una tasa media anual acumulativa del 1%, la población mundial de hoy formaría una esfera de carne viviente con un diámetro de muchos miles de años luz, expandiéndose con una velocidad radial que, sin tener en cuenta la relatividad, sería muchas veces mayor que la de la luz.³⁷ Añádase a esto que tal esfera tuviera que degradar cantidades crecientes de energía o acumular residuos radiactivos que están reñidos con la vida. No falta quien con tal de no abandonar sus creencias plantea como «salida» la colonización de otros planetas, ignorando, una vez más, el absurdo energético que tal hecho exigiría, suponiendo que existieran planetas habitables.

Abandonemos el espejismo ideológico que nos arrastra hacia tan absurdas utopías negativas, negativas en el doble sentido de irrealizables y de no deseables. Abandonemos esa fe en el «progreso» que, de hecho, nos está arrasando hacia la regresión, hacia la destrucción de la biosfera y de la especie humana. Pues, como decía Aldous Huxley, «la creencia en un progreso general se basa en el antojadizo sueño de que cabe conseguir algo a cambio de nada. La suposición subyacente es que las ganancias obtenidas en un campo no hay que pagarlas con pérdidas en otros. Para los antiguos griegos, a la *Hybris*, es decir, a la arrogante insolencia, ya se dirigiera ésta contra los dioses o contra la naturaleza, le seguía indefectiblemente, tarde o temprano, de una forma u otra, la vengadora Némesis. A diferencia de los griegos, nosotros, los hombres del siglo XX, creemos que se puede ser insolente con impunidad».³⁸ Abandonemos también esa idea de la «producción» que, proyectada sobre el conjunto de la actividad económica, ha contribuido a dar visos de realidad a esa ficción encubriendo con un cálculo económico viciado la mayor parte de esas pérdidas. Abandone-

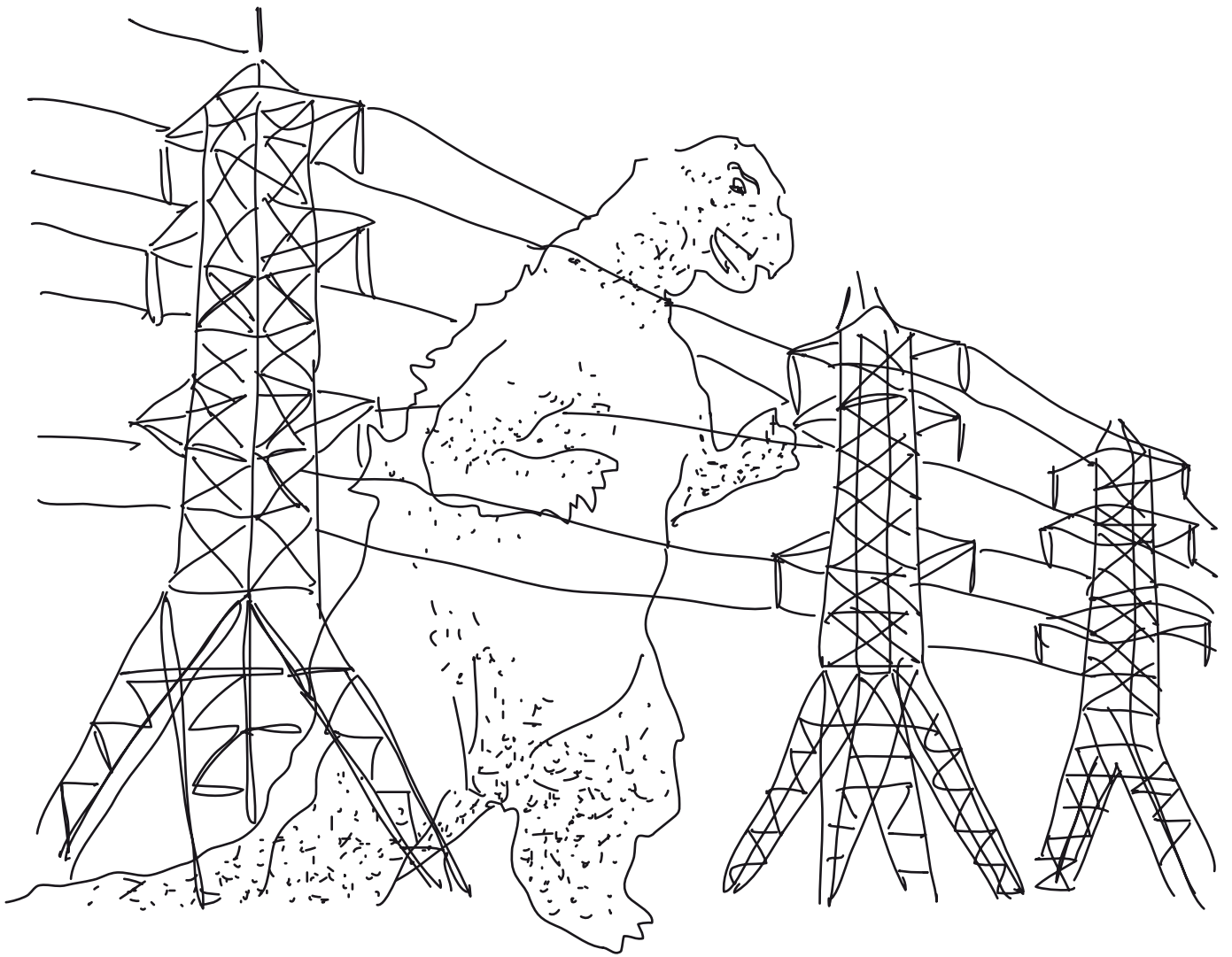
mos esa arrogancia destructora para construir un sistema económico sobre unas bases más razonables. Para ello hay que reconsiderar las características y las riquezas que contiene ese pequeño planeta que constituye nuestra única morada confortable, el único lugar acogedor que nos brinda el espacio cósmico, no con ánimo de destruirlas, sino de servirnos de ellas tratando de conservarlas y, en la medida de lo posible, acrecentarlas. Para ello hay que abandonar, junto con el prisma deformante de la «producción», la idea usual en economía de que la explotación de las riquezas naturales ofrece posibilidades ilimitadas para sustituirlas por un razonamiento económico en ciclo cerrado, como si el planeta Tierra fuese una nave espacial en la que la humanidad se moviera estrechamente, contando con unos recursos claramente prefijados.³⁹ Y para tal empresa la ecología constituye un campo de conocimiento al que hay que recurrir de forma obligada y la energía viene a ser el factor limitativo último.

¿Cómo establecer estos nuevos principios? Odum, viendo que durante la mayor parte de la historia de la humanidad las instituciones religiosas han servido para asegurar una relación de equilibrio entre el hombre y la naturaleza, sugiere que «el elemento clave para que haya una relación de supervivencia entre el hombre y la naturaleza podría ser un subsistema de enseñanza religiosa que siga las leyes de la ética energética».⁴⁰ Creemos, no obstante, que no se trata de sustituir una religión, la del «progreso» o del «desarrollo de las fuerzas productivas», por otra: la del equilibrio ecológico o algo semejante. El objetivo es, más bien, racionalizar lo más posible las relaciones entre el hombre y su entorno favoreciendo así la enseñanza de una ética social que no se contradiga con el mantenimiento de ciertos equilibrios básicos que aseguren la futura subsistencia de la especie. Esperemos que esto ocurra antes de que el actual sistema socioeconómico haya empujado hacia una regresión irreversible.⁴¹

39. Tomamos esta gráfica idea del título de la obra de K. E. Boulding, *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, Garret Bell, Nueva York, 1970.

40. H. T. Odum, *Environment, Power and Society*, Nueva York, 1971, cit. G. Foley, op. cit., p. 82.

41. Este final ha sido redactado conjuntamente con Juan Martínez Alíer, a quien agradezco también algunas de las referencias bibliográficas.



IMAGINARIOS APOCALÍPTICOS

JAVIER RODRÍGUEZ HIDALGO

La idea de un imaginario tiene especial relevancia para una sociedad donde los permanentes avances tecnológicos alientan elaboradas fantasías de proezas individuales, juventud eterna, belleza a través de la cirugía, acción medida en nanosegundos: una cultura cargada de sueños, con una concepción de control y de posibilidades ilimitadas, cuyos ciudadanos son proclives a la fantasía porque la gran mayoría tiene imaginación pero escaso conocimiento científico.

[...]

Aceptación de limitaciones a la libertad personal y resignación a la im-

potencia política: tales posibilidades no son absolutamente imposibles para una sociedad que está habituada a intercambiar nuevos hábitos por los viejos, a adaptarse al cambio rápido, a la incertidumbre y al desplazamiento social, a que el propio destino sea definido por poderes distantes sobre los que no tenemos control alguno (la globalización, las «fuerzas» del mercado). Es particularmente posible para una sociedad adicta a una realidad virtual donde gobierna el caos cósmico: donde es habitual que los planetas se destruyan todas las noches, las catástrofes ambientales sean causadas por (¿qué otra

cosa podría ser?) «bombas de demolición» y desaparezcan civilizaciones enteras; una realidad virtual disponible en varios canales de televisión, una «experiencia» cotidiana. Si ya lo hemos visto antes, ¿qué tiene de inusual la proyección de un poder avasallador, aun si excede cualquier cosa que hayan podido lograr o imaginar los totalitarios clásicos?

Sheldon S. Wolin, *Democracia S.A.*

Según el diccionario de María Moliner, un imaginario es un «conjunto de imágenes o representaciones mentales que conforman la psicología de una persona, de una colectividad o de un ámbito determinado». Y llamamos apocalíptica a una «situación o escena espantosa o tremenda». Con la invasión del imaginario colectivo por parte de la industria cultural, era inevitable que ciertos productos de ficción —sobre todo películas— crearan su propia percepción de lo que podría ser una catástrofe social y ecológica a gran escala y que a

su vez esta visión irradiara los discursos de la crítica social más radical. Es sabido que el cine de Hollywood «sigue sobresaliendo a la hora de traducir en imágenes los miedos de los norteamericanos y, en un sentido más amplio, de los occidentales. La industria del entretenimiento realiza así una especie de terapia de acompañamiento del sentimiento de catástrofe que se ha generalizado progresivamente. Puede seguirse el desarrollo de este sentimiento a lo largo de algunos de los grandes éxitos de estas últimas décadas, a menudo ba-

1. Jean—Marc Mandosio, «Hollywood et le suicide de la société industrielle», *Nouvelles de nulle part*, n° 4, septiembre de 2003, pág. 109.

2. El cómic *Watchmen* (1986—1987) de Alan Moore que ha inspirado una versión cinematográfica reciente, retoma un elemento central de esta obra.

3. «Wells, Hitler and the World State» [1941], *Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. II, pág. 143.

4. Jean—Marc Mandosio, *Après l'effondrement*, Encyclopédie des Nuisances, 2000, págs. 135—136. Existe traducción al castellano del capítulo del cual se extrae este fragmento, «El condicionamiento neotecnológico», en el boletín número 1 de *Los Amigos de Ludd*. En su artículo antes citado, y en relación directa con la crítica social, el mismo Mandosio observaba que el personaje del padre de Hulk en la película homónima (Ang Lee, 2003) es un trasunto de Theodor Kaczynski, el autor del manifiesto *La sociedad industrial y su futuro* (de hecho, el actor Nick Nolte está caracterizado como él), lanza una arenga primitivista en el momento cumbre de la película.

5. Como síntoma del peso que pueden tener esos imaginarios, y la ideología ligada a ellos, puede señalarse lo siguiente: en su *¿Qué hacer?*, tres años antes de la revolución de 1905, Lenin juzgaba que el proletariado era incapaz de superar el estadio del reformismo laboral, y que por tanto la conciencia de su misión histórica (abolirse a sí mismo como clase, etc.) debía llegar del exterior: de la *intelligentsia*, una idea frontalmente opuesta a Marx pero no muy alejada de los postulados de Chernishevski. Pues bien, la llegada de la revolución de 1905, que supuso un rotundo desmentido en esta tesis, no le hizo cambiar a Lenin ni una coma de su teoría.

sadas en versiones de películas más viejas que datan de los años cincuenta.»¹ Precisamente esas películas de los años cincuenta fueron las primeras en explotar la atracción morbosa ejercida por la recién descubierta energía nuclear, que iba a dar pie a obras basadas en guerras nucleares, como *Doctor Strangelove* (Stanley Kubrick, 1964) o *Punto límite* (Sidney Lumet, 1964)², y a otras más aberrantes protagonizadas por monstruos alterados por la radiación, como la serie *Godzilla*, por no hablar de las obras paranoicas provocadas por el miedo anticomunista.

Orwell decía de H. G. Wells que «la mente de todos nosotros, y por consiguiente el mundo físico, serían sensiblemente distintos si nunca hubiera existido Wells»³. Por eso nos parece que no ha de tomarse a broma la influencia de las obras de ciencia—ficción, por muy *mainstream* que sean, en los imaginarios sociales; es más, cuanto mayor sea su popularidad, más interés han de tener si se quiere tener un atisbo de cuáles son las concepciones más populares acerca de lo que puede suponer una catástrofe a gran escala. Jean—Marc Mandosio explicaba así una de las consecuencias más claras de la literatura de ciencia—ficción (al margen de otros juicios que puedan hacerse sobre su valor estético o como portentos de imaginación):

Los autores de estas novelas no son profetas, sino —en lo que respecta a los mejores de ellos, como Dick— finos observadores que se contentan con extrapolar a partir de la realidad que los rodea. Resaltan así las posibilidades latentes que pasan desapercibidas, que desde ese momento forman parte de lo que podríamos llamar el *imaginario inconsciente* de nuestra sociedad; los escritores y cineastas de ciencia—ficción tienen como función mantenerlo al día, permitiéndole adaptarse a las evoluciones en curso. El lector —o, más a menudo, el espectador— se acostumbra a frecuentar universos inverosímiles, paradójicos, inesperados, lo que atenúa considerablemente la famosa «resistencia al cambio técnico», esa fuerza de inercia tan temida por los tecnócratas, quienes detestan por encima de todo ver frenada la puesta en práctica de sus innovaciones. Por este motivo los medios de comunicación, tomando el relevo de la ciencia—ficción, nos anunciarán sin tardanza, en cuanto una nueva «genera-

ción» de ordenadores, de teléfonos móviles o de vehículos de conducción guiada por satélite sea operativa, que la siguiente está en fase de estudio y que es de esperar que esta «revolución» inminente cambie de arriba abajo una vez más todas nuestras ideas; y por esta razón desde hace décadas nos describen, a intervalos regulares, «cómo viviremos en el año 2000», «en 2015», «en 2025», etc. Que las predicciones sean la mayor parte de las veces totalmente falsas no tiene ninguna importancia; lo importante es hacerse a la idea de que el mañana será muy diferente del hoy, y que esta diferencia es el fruto de una evolución inexorable cuyo carácter a la vez natural y fatal lo muestra la metáfora de la sucesión de «generaciones».⁴

Esto es especialmente aplicable a autores como el citado Philip K. Dick, cuya obra ha podido ser considerada *La Comedia Humana de nuestro tiempo*. En cuanto a la crítica social, quizá haya estado aún más influida si cabe por las fantasías literarias. Podemos citar como ejemplo el caso de Lenin, que comenzó a prestar interés a las luchas de su época no por el descubrimiento del marxismo o del proletariado, sino por un suceso muy anterior: la lectura de la novela de Nicolái Chernishevski *¿Qué hacer?* (1863), que no sólo le sugirió al futuro dirigente bolchevique el título de su obra homónima (publicada en 1902) sobre el «centralismo democrático» —la forma de organización autoritaria del partido de los «revolucionarios profesionales» (cuyos desastrosos resultados son de sobra conocidos)— sino que muchas de estas ideas ya aparecían en la obra de Chernishevski⁵. Más cerca de nosotros, las novelas *El rebaño ciego* de John Brunner (1972) y *The Monkey Wrench Gang* de Edward Abbey (1975) tuvieron un gran éxito en su difusión de las amenazas medioambientales y de la forma en que podían combatirse.

Por esta humana necesidad de pensar mediante metáforas, como decía Günther Anders, nos ha parecido útil prestar atención a algunas de las obras que han concebido «imaginarios apocalípticos» de mayor impacto. La tesis central de este escrito es que, en lugar de ayudar a tomar conciencia de la gravedad de esas situaciones que pretenden desentrañar, las más de las veces sólo consiguen anestesiar los sentidos; a pesar de que en alguna que otra ocasión

aparezcan atisbos que puedan ayudar a representarse un futuro de otro modo inabarcable. En cualquier caso, observar con detenimiento estos productos tal vez sirva para disipar ciertas ilusiones sobre las posibilidades de emancipación que encierra una situación dada.

Abordar una cuestión de este tipo es ambiguo de necesidad. Cualquier selección de las películas o libros que giran en torno a la idea de una catástrofe ecológica y social puede quedarse corta debido a la amplitud de obras al respecto. Nos ceñiremos a las más conocidas de la industria cultural reciente, por ser las que han ejercido (o ejercen todavía) un impacto más duradero. De buena gana hablaríamos de obras como, por ejemplo, *El día después* (Nicholas Meyer, 1980), que describe las posibles consecuencias de una guerra nuclear entre EE.UU. y la URSS si no fuera porque apenas si son conocidas hoy al margen de los círculos cinéfilos. Asimismo, quedarán fuera del tintero películas como *La vergüenza*, *La última ola*, *Sacrificio* o *El tiempo del lobo*. Al margen de su calidad artística (bastante discutible en el caso de esta última), nadie defenderá el peso de las obras de Bergman, Weir, Tarkovski o Haneke en la configuración del imaginario colectivo, que es lo que nos interesa aquí.



En una reseña de este tipo de las obras de ficción que más han contribuido a modelar el imaginario de la catástrofe es imprescindible empezar por la más célebre de todas, la serie *Mad Max*. Son tres películas que trasladan a la pantalla de forma casi mimética las inquietudes y los miedos de su época. La primera (George Miller, 1979) presenta al protagonista Max, un policía que combate a las bandas de motoristas y conductores de coches de gran cilindrada que están apoderándose poco a poco de las carreteras. Su motivación aumentará tras el asesinato de su mujer y su hijo a manos de uno de esos grupos de pandilleros. Mientras tanto, a lo largo de la película (que se estrenó con la segunda crisis del petróleo, la de la revolución en Irán, como telón de fondo) aparecen diversas señales de que la gasolina ha empezado a convertirse en un bien escaso.

La segunda parte de la saga (George Miller, 1981) carga las tintas en el lado dramático y fa-

buloso de la catástrofe: al declive vertiginoso de los combustibles fósiles se suma una guerra nuclear (recordemos que en aquellos años estaba produciéndose una nueva escalada armamentística en el enfrentamiento entre Estados Unidos y la Unión Soviética), lo cual supone un salto cualitativo en la degradación de la vida humana. Es esta parte, la mejor de la serie, la que creó de forma indeleble la imagen de un futuro post—petróleo: bandas guerreras disputándose los escasos recursos acuíferos y energéticos, violencia y dominación; y todo ello en un desierto abrasador en el —no se sabe por qué— que no queda ni rastro del Estado.

Al parecer, el contagio de estupidez que supuso el descenso del precio del barril de petróleo a mediados de los ochenta afectó a la tercera parte (George Miller y George Ogilvie, 1985). Por primera vez en la serie se dejaba entrever la posibilidad de un futuro mejor «en algún lugar», un «afuera» en el que las cosas no estuvieran tan mal como en el resto del mundo. El cinismo de la serie, que había llegado a su apogeo en la secuela, derivó en una aventura para quinceañeros y de paso se convirtió, probablemente por sus mayores medios económicos, en la más popular y recordada de las tres; y la peor.

La influencia de *Mad Max* se notaría en películas posteriores, como *Waterworld* (Kevin Reynolds, 1995), que se ambienta en un futuro planeta Tierra cubierto por el agua del mar tras el derretimiento de los polos. Fue la primera superproducción que imaginó las posibles consecuencias del cambio climático. Aunque se trata de un vulgar film de acción para consumo adolescente que no hace más que cambiar las carreteras australianas de *Mad Max* por vastos espacios oceánicos, es llamativo el papel del antagonista del film: Dennis Hopper interpreta a una histriónico rey pandillero que lanza largas peroratas en pro del «crecimiento», el «desarrollo» y el «progreso», que recuerda las agoreras proclamas de un capitán Ahab (figura central de *Moby Dick*, otra obra con tintas proféticas acerca del naufragio de una sociedad democrática, por cierto). Como curiosidad, la base de operaciones de los seguidores del personaje de Hopper es el superpetrolero *Exxon Val-*

dez, famoso por protagonizar la mayor marea negra hasta su época (en marzo de 1989, ante las costas de Alaska).

También inspirada por el cambio climático es *El día de mañana* (2004), del inverosímil Roland Emmerich, culpable también de *Independence Day* (1996) y *Godzilla* (1998). En esta ocasión el cambio climático no tiene lugar en un futuro lejano sino en nuestro presente; de hecho, en día y medio se produce una glaciación que entierra bajo la nieve la mayor parte del hemisferio norte. A la anodina trama catastrofista se añade un insoportable tono moralizante que muestra a unos dirigentes tomando conciencia, tarde pero efectivamente, de sus errores en la gestión de la sociedad industrial. Esta película, para cuyo estreno se invitó a ecologistas y dirigentes políticos, parece casi una traslación a la pantalla grande del famoso informe del Pentágono que se dio a conocer el mismo año 2004, y que preveía un cambio climático tan drástico que se diría concebido para dar risa antes que miedo; algo así como un apocalipsis para el año 2020. Como ocurre con *El día de mañana*, leyendo dicho informe se llega rápidamente a la conclusión de que, al fin y al cabo, no es para tanto: Venecia todavía no ha sido anegada por las aguas.

Una obra de Steven Spielberg también giraba en torno a las consecuencias del cambio climático: *Inteligencia Artificial* (2001). En un tiempo distante, pero al parecer no especialmente lejano, los androides son la base de la economía en unas sociedades cada vez más amenazadas por los rigores del clima. La película narra la búsqueda de un objeto inexistente (una especie de hada buena) por parte de un androide «infantil» que se ve obligado a escapar de los humanos. La conclusión es sobrecogedora: después de hundirse en el mar, el androide se congela hasta que muchos siglos después una especie artificial post—humana lo recoge y recrea para él el ambiente «familiar» que estaba buscando. En ese futuro no queda lugar para los seres humanos, que han sido incapaces de sobrevivir al enfriamiento del planeta. Pero no hay demasiados motivos para preocuparse, porque la nueva estirpe sucesora de la humanidad se ha encargado de conservar muy bien sus mejores rasgos: compasión, respeto, ternura.

En la línea de las anteriores, sobre todo en cuanto a lo que atañe a la moraleja explícita, se sitúa el *remake* de *Ultimátum a la Tierra* (Scott Derrickson, 2008). Si en la película original de Robert Wise (1951) un extraterrestre nos visitaba para avisarnos de que estábamos haciendo un uso incorrecto de la energía nuclear (el amable alienígena aseguraba que el poder del átomo podía usarse debidamente con otros fines) y que si seguíamos por esa vía la policía galáctica iba a verse obligada a arrasar nuestra planeta para que no amenazáramos al resto de razas del universo, en la nueva versión descubrimos las nefastas consecuencias de no haber votado a Al Gore. Esta vez, la visita del extraterrestre de mal agüero a la Tierra se justifica para acometer una recogida de muestras de la futura «arca» que conservará ejemplares de todos los seres vivos que van a desaparecer. En otras palabras, se supone que la desaparición de la vida en la tierra es algo garantizado pero, mientras que la película de 1951 (que no era gran cosa) terminaba una vez que dignatarios humanos de todo el globo habían escuchado el ultimátum espacial, y por tanto el final dejaba en suspenso las posibles vías que pudiera seguir la vida en la tierra (de hecho, el último alegato del alienígena se dirige a los espectadores del film), en la aburrida revisión de 2008 basta la mirada de una bella terrícola para que el pétreo visitante interpretado por Keanu Reeves dé marcha atrás en la devastación. Al final todo se reduce, pues, a una mera declaración de intenciones, ya que, como comprenderá hasta el espectador menos espabilado de la película, ante un aviso semejante, «aprenderemos».

• ★ •

Acerca de las obras que han explotado los temores a una guerra nuclear podría escribirse todo un libro. Aquí nos limitaremos a mencionar las de fama más reciente. En primer lugar, una novela de Cormac McCarthy, *La carretera* (2006), destaca por la crudeza del escenario que describe. La historia (en la que, si bien no se dice explícitamente que el detonante de la catástrofe haya sido un conflicto atómico, caben pocas posibilidades más) relata la huida de un padre junto a su hijo de una tierra yerma en la que la drástica ausencia de recursos

da paso a una verdadera guerra de todos contra todos, una especie de «estado natural», tal como lo concibieron Hobbes o De Maistre, basado en el canibalismo, la falta de escrúpulos y la extinción de toda forma de respeto. El libro de McCarthy (que ya ha inspirado una película, cuyo escaso éxito tal vez se deba a la dificultad de adaptar la sombría obra original) ha triunfado en Estados Unidos y en menor medida en España.

Asimismo, sobresale por su éxito *V de Venganza* (James McTeigue, 2006). La película, inspirada en el cómic homónimo de Alan Moore (publicado en inglés entre 1982 y 1988), describe una Inglaterra muy similar a la del *1984* de Orwell, en la que un dictador fascista se ha erigido en el poder de una Gran Bretaña que es la única potencia que salió en pie —aunque maltrecha— del conflicto atómico. La historia relata la puesta en escena de una venganza meditada durante años por el único superviviente de un experimento que le otorgó poderes especiales. El protagonista, que se oculta en todo momento tras una careta de Guy Fawkes (el conspirador católico que trató de volar por los aires a Jacobo I y su Parlamento y en recuerdo de cuya ejecución se celebra un día de fuegos de artificio en su país el 5 de noviembre), no encuentra en ningún momento un rival de su talla, ni siquiera la policía política del régimen que acabará derrocando. La espectacularidad de sus acciones, y su aparente invulnerabilidad (que le permite incluso escoger el momento de su muerte), lo han convertido en una especie de icono de la ideología insurreccionalista⁶ en sus dos vertientes, pues encarna por un lado su individualismo más feroz (es capaz de desencadenar una sublevación en solitario) y además consigue confirmar la «teoría del contagio» al extender su rebeldía a una sociedad apática cuya mayor preocupación hasta ese momento era la supervivencia diaria. La película concluye con el consabido espectáculo pirotécnico y un ejército de ex ciudadanos convertidos en disidentes dispuestos a imitar a su inspirador, máscara incluida, tomando las calles de Londres y derribando el poder existente.

Como veremos más adelante a propósito de *Matrix*, el planteamiento del conflicto rebelde/Estado en términos puramente mili-

tares permite a los autores tanto del cómic como de la película obviar una cuestión nada baladí: ¿qué sucederá al día siguiente, cuando los insurgentes imitadores del revolucionario inicial se quiten las caretas y tengan que reconstruir una sociedad sobre otras bases? De hecho, el renqueante contenido político del cómic ha sido absolutamente desdeñado en la película. La palabra «anarquía», que el «Guy Fawkes» de Alan Moore utiliza más de una vez para definir su aspiración social, sólo aparece en una ocasión en el guión de Andy y Larry Wachowski, cuando uno de los socios del Fawkes redivivo se despidió de un tendero al que acaba de atracar al grito de «Anarchy in the UK!» (convertido en «¡La anarquía del Reino Unido!» en el doblaje español). Ello acentúa aún más el nihilismo del protagonista del film, que ni siquiera alude a un ideal político que justifique sus actos.

• ★ •

Que los aspirantes a críticos radicales de la sociedad puedan obtener inspiraciones incluso de las películas más chifladas de Hollywood lo demostró *12 monos* (Terry Gilliam, 1995). En el futuro, la humanidad vive en subterráneos por culpa de un virus que ha hecho imposible la vida en la superficie. La única esperanza para cambiar esta situación es enviar a un viajero del tiempo a finales de los noventa, momento en que se produjo el estallido contaminante, y «cambiar la historia» impidiendo que se salga con la suya un llamado «ejército de los doce monos» al que se considera responsable de la catástrofe. En el amargo final de la película, que recuerda el bucle paradójico de la primera parte de *Terminator* (a saber, el humano que viaja en el tiempo para proteger a una mujer con la que acabará engendrando a su futuro jefe, el mismo que le enviará al pasado), el protagonista contempla como niño en el año 1996 su propia muerte como adulto «regresado» del futuro... lo cual demuestra lo imposible de la misión, puesto que la versión «histórica» del pasado incluye ya el fracaso del intento de alterarlo.

Probablemente, lo que atrajo la atención de los «radicales» es el hecho de que los manejos de un colectivo con aspiraciones maximalistas (que, como se verá al final de la película, no es

6. Como muestra, algunas viñetas del cómic de Alan Moore sirvieron de ilustración en uno de los primeros números del boletín anarquista vitoriano *Armiarma*.

7. Años después llegaron a circular panfletos firmados por «El ejército de los 12 monos» reivindicando acciones como, por ejemplo, los apagones ocurridos en Estados Unidos en 2003.

8. Amén del éxito de que ha gozado la estética nihilista que recorre toda la obra (que explota un humor macabro nutrido del consumo de masas, las bajezas de las grandes aseguradoras o los grupos de terapia), la idea misma del «Proyecto Mayhem» ha sido muy inspiradora. Valga de ejemplo que el centro social ocupado más grande de la ciudad de Valencia se llama precisamente Proyecto Mayhem.

más que un grupo de liberación animal, ya que el verdadero responsable de la inoculación letal es un perturbado) fuera el asunto central de una película estadounidense; con Bruce Willis y Brad Pitt para más señas⁷.

Poco después de *12 monos*, otra película imaginó qué forma podría adoptar la puesta en práctica de un plan para extender el nihilismo por todo el planeta. *El club de la lucha* (David Fincher, 1999) narra cómo un individuo insípido hasta el aburrimiento y de nombre desconocido desarrolla un alter ego de nombre Tyler Durden que se encargará de llegar allí donde él no se atreve a aproximarse. Para ello concibe un programa llamado «proyecto Mayhem» que incluye provocar el descalabro de la economía estadounidense (y, por ende, ampliar el terremoto financiero a todo el planeta). La idea de «revolución» (es la palabra utilizada en el film) que tiene Durden es puramente negativa: se basa en exclusiva en dinamitar, de forma literal, las bases del capitalismo global, y lo que tenga que venir después ya se abrirá paso por sí solo. En un monólogo cercano al final de la película, Durden declara: «En el mundo que me imagino se cazarán alces en los húmedos bosques que rodearán las ruinas del Rockefeller Center; se llevarán ropas de cuero que durarán toda la vida; se preparará por cepas del grosor de mi muñeca que envolverán las Torres Sears. Y cuando alguien mire hacia abajo, verá cómo unas figuras diminutas se dedican a machacar maíz y a colocar tiras de venado en el arcén de una superautopista abandonada». Ahora bien, en ningún momento explica de qué modo los *brokers* arruinados de Wall Street empezarán a desollar ciervos y manejar el arco con destreza. Pese al aparente cinismo de la filosofía de Durden («sólo cuando lo perdemos todo podemos hacer algo»), afín a las ensoñaciones de un John Zerzan, se trata de una ideología muy ingenua: hoy día sólo un leninista retardatario o un universitario antiglobalización podría creer que el capitalismo puede venirse abajo derribando los pilares adecuados.

La película de Fincher, que se aleja en su final abierto de la novela original de Chuck Palahniuk en que se basaba, aporta elementos originales novedosos⁸. Por lo demás, llama la atención el candor de Tyler Durden, que em-

plaza sus bombas demolidoras del capitalismo asegurándose de que no causen ningún perjuicio humano, cuando, como debería saber si realmente intuyera las consecuencias finales de su acción, el colapso súbito del actual sistema capitalista—industrial desembocaría en episodios de violencia muy poco apacibles. Da la impresión de que al autor del film le dio miedo llevar hasta el extremo las consecuencias del proyecto que había fabulado.

• ★ •

Ya que hemos empezado a adentrarnos en la relación de la crítica social con el nihilismo, vale la pena hablar de un subgénero catastrófico que ha conocido ciertos hitos en los últimos tiempos: el de las hecatombes planetarias. En 1998 se estrenaron dos películas de argumento similar: *Armageddon* (de Michael Bay) y *Deep Impact* (de Mimi Leder): en ambas el argumento gira en torno a un meteorito gigante que va a estrellarse contra la Tierra. De la primera sólo cabe decir que para cualquier emergencia podemos contar con Bruce Willis, pero la segunda, pese a ser soporífera, suscita cuestiones de más interés. Por ejemplo, el Estado (siempre representado por la figura de su presidente negro —¿Obama?—, un padre severo pero justo) mantiene un estricto secretismo acerca de la amenaza, a modo del «mal menor» que conviene a los humanos. Además, conmina a sus administrados a desarrollar una vida con toda normalidad: literalmente, «pagando sus facturas, yendo a trabajar», etc. Por último, y por si todo lo anterior falla, se dota a sí mismo de plenos poderes para que el desorden no se propague en las que pueden ser las horas finales de la humanidad. Al final, empero, tanto *Armageddon* como *Deep Impact* resuelven la historia de la misma manera: un sacrificio humano voluntario impide o mitiga enormemente el alcance de la hecatombe, permitiendo así que la vida siga adelante.

Si en las dos anteriores el apocalipsis tiene una base presuntamente científica, otras películas han concebido escenarios delirantes que no mencionaremos más que por su relación indirecta con la crítica social más teñida de milenarismo religioso. La primera de ellas es *Señales del futuro* (Alex Proyas, 2009), que

describe lisa y llanamente la destrucción de la superficie terrestre por el influjo del sol. Este acontecimiento había sido previsto al parecer por una vidente cincuenta años antes de que se produjera. La más famosa en este campo, sin embargo, es *2012* (Roland Emmerich, 2009), que traslada a la pantalla una de las majaderías que más éxito ha tenido en los ambientes alterespiritualistas de nuestro tiempo. Siguiendo una supuesta profecía del calendario maya, el año 2012 será el de un gran reajuste en la corteza terrestre, lo que supondrá el final de la humanidad... salvo para aquellos miembros de la especie lo bastante ricos como para comprar un billete que permita acceder a algunas de las arcas que el Estado chino está encargándose de construir en el Himalaya, y salvar así un remanente humano capaz de repoblar la tierra. Como de costumbre en las demás obras de su director, *2012* desliza descaradamente los tópicos habituales sobre seres humanos que dan lo mejor de sí durante lo peor de la tragedia, una especie de discurso ecuménico de individuos unidos en la desgracia y, por supuesto, la peregrina idea de que, aunque la naturaleza nos lo ponga todo en contra, querer es poder. *2012* es obscena hasta la náusea: por un lado, porque proclama que sólo los esclavos chinos son capaces de acometer la tarea titánica de construir en un plazo de tres años las arcas que salvarán a unos pocos del apocalipsis; y, por otro lado, porque los protagonistas de la película, que asisten en directo a la muerte de unos cuantos millones de personas (aunque al espectador se le ahorren los detalles más sangrientos), salen psicológicamente indemnes de semejante trago, como si asistir al fin del mundo no fuera, pese a todo, nada demasiado traumático para nadie.

Con todo, donde *2012* se muestra insuperable es en delatar involuntariamente la concepción que tienen de la catástrofe (y de sí mismos) los ciudadanistas de toda laya: el argumento de la película presupone que, temerosos de una posible reacción popular, los gobiernos del planeta han ocultado durante varios años a sus administrados el conocimiento de que el final se avecina, como si fuera una especie de teoría de la conspiración lo único que puede explicar por qué no se ha producido una sublevación masiva contra el

actual orden de cosas. La explicación más sencilla, y también desagradable, esto es, que la sumisión rampante es quizá la mayor de las catástrofes, y la que explica todas las demás, ni se plantea.⁹



Volviendo a la relación entre crítica social e imaginarios apocalípticos, el género de películas «epidémicas» ha sido quizá el más explícito en sus connotaciones políticas. En *El incidente* (M. Night Shyamalan, 2008), se extiende una oleada de suicidios entre los humanos, al parecer inducidos por la naturaleza, que se siente atacada por la actividad destructiva del hombre. La plaga suicida, que dura apenas 24 horas (para reaparecer más al final de la película en otro punto del planeta), es una especie de aviso extremo por parte del reino vegetal acerca de las consecuencias que puede tener el conjunto de agravios cometidos contra la vida natural en la tierra.

Que ni siquiera los habitantes de los países más avanzados se encuentran a salvo de una posible plaga «irracional» (a ojos de los humanos, claro está), capaz de erradicar la vida en la tierra en un sencillo gesto que a sus víctimas no puede por menos de parecerles terriblemente injusto y contrario a los ideales humanistas más arraigados, ha acompañado desde sus orígenes a la sociedad industrial. Mary Shelley publicó en 1826 *El último hombre*, que narra el azote de una nueva especie de peste bubónica implacable, responsable de un exterminio total de la raza humana, que tiene lugar precisamente en un momento del futuro en que los sueños del padre de la autora, William Godwin, parecían haberse hecho realidad: los hombres alcanzan la justicia y la felicidad gracias a los avances del progreso.

Ya a principios del siglo XX empezaron a publicarse obras literarias que atribuían ya este desastre a una reacción de la naturaleza ante los desmanes ecológicos del industrialismo. Invertiendo la teoría darwiniana de la adaptación de una especie al medio, en este caso es el medio el que reacciona ante una especie que se dispone a marchas forzadas a convertirse en el propio medio. La novela de 1927 *El terror*, de Arthur Machen, gira en torno a una sublevación de los animales domésticos con-

9. No todo el mundo está de acuerdo con lo que decimos aquí. En una entrevista realizada por Amador Fernández-Savater para el diario *Público* unos meses después de que viera la luz la primera versión de estos «Imaginarios apocalípticos», el crítico cinematográfico Jesús Palacios sugería que «existe una continua y redoblada desconfianza desde los inicios del género en los últimos 60 hasta hoy, en los poderes fácticos y autocráticos de la sociedad». En qué se traduce esa supuesta desconfianza, o si es el enésimo síntoma de impotencia ciudadana, Palacios no lo explica.

10. En Estados Unidos nació la moda de las «marchas zombi». Por nuestros pagos, obviamente, se ha convertido en un enésimo acto de *performance* artística, sin la gracia de ser convocadas boca a boca: el 14 de junio de 2008, una marcha zombi anunciada a bombo y platillo en los medios de comunicación partió de Barakaldo hacia el centro comercial Mega Park. La patrocinaban todas las instituciones habituales en estos casos, con la calderilla que les sobra de construir grandes infraestructuras y antros culturales.

tra el hombre, una vez que éste ha trastornado radicalmente la relación que mantenía con la naturaleza como «amo de la creación». El ataque que sufre por parte de las hasta hace poco pacíficas bestias es así una consecuencia inesperada del «desencantamiento del mundo».

Los hermanos Álex y David Pastor estrenaron en 2009 *Infectados*, tal vez la mejor obra sobre una plaga homicida. En esa ocasión se trata de una *road*—*movie* absolutamente desesperanzada en la que las normas mínimas de convivencia se han hundido después de que la mayor parte de la población mundial haya sucumbido a la enfermedad. Para los cuatro jóvenes protagonistas, que distan mucho de ser el último reducto de los mejores valores de la humanidad, la supervivencia se impone al amor y a la amistad, y la entrega conduce a la muerte.

Pasando a otro tipo de plagas, es conocida la inspiración política de la película original de *La invasión de los ultracuerpos* (Don Siegel, 1956), en la que unas vainas extraterrestres clonan a los seres humanos para suplantarlos por sosias carentes de emociones, fríos y sometidos a una misma especie de mente—colmena. Pues bien, el tercer *remake* de esta idea, *Invasión* (Oliver Hirschbiegel, 2007; aunque retocada por James McTeigue a partir de un nuevo guión de los ubicuos Wachowski), presenta algunas diferencias dignas de tener en cuenta. La más importante es que los nuevos clones humanos no tardan en pasar a ocupar algunos puestos claves de la administración norteamericana, lo que se traduce en un cese casi inmediato de las actividades bélicas y de los desastres ecológicos perpetrados por el gobierno de Estados Unidos. Sólo cuando la amenaza alienígena es repelida con la ayuda de una vacuna vuelven las cosas a la normalidad: guerras, saqueo medioambiental, etc. Se diría que la única forma de erradicar estos males endémicos de la civilización pasa por renunciar a los rasgos propios de la humanidad y delegar todas las decisiones de relieve en una «unimente» capaz de tomar decisiones totalitarias.

Invasión tiene mucho que ver con un subgénero «epidémico» que desde sus orígenes ha mantenido una cierta relación con la crítica social: el de las películas de zombis. Desde la lejana *La legión de los hombres sin alma* (Vic-

tor Halperin, 1938), que suponía una leve crítica del esclavismo, hasta las verdaderas fundadoras de la escuela —las obras de George A. Romero—, estas películas han rozado en ocasiones algunos temas delicados, normalmente con mucha banalidad. Las manipulaciones de las multinacionales (*Resident Evil, 28 días después*) o del Ejército (*El día de los muertos vivientes, Planet Terror*), el racismo (*La noche de los muertos vivientes*) o el consumismo (*Zombie/El amanecer de los muertos vivientes*) en general han encontrado una parodia más bien gruesa en estas películas que plasman algunos de los males de la sociedad de masas; tal vez la plaga (valga el chiste) de películas de zombis de los últimos años —algunas de ellas ambientadas en centros comerciales— tenga su origen en el consumismo desaforado que ha caracterizado al capitalismo global de las pasadas décadas. De hecho, hay quien ha llegado a considerar a los zombis «hijos del desarrollismo», es decir, dignos representantes de una época que exige a sus sometidos que se identifiquen a tal punto con la alienación como para disfrutar de ella¹⁰; nada que ver, desde luego, con la moda de vampirismo *kitsch* que ha invadido últimamente las pantallas. Quizá por la falta de prejuicios de sus directores a la hora de fabricar una mercancía destinada ante todo a entretener a los adolescentes, es innegable que algunos de estos productos han mostrado un resquicio de lucidez cínica en su representación del desastre. En la tercera parte de *Resident Evil* (Russell Mulcahy, 2008), por ejemplo, el colapso planetario (casi todos los humanos se han convertido en zombis) no ha acarreado un derrumbe paralelo de los Estados—nación, sino que estos siguen erguidos mal que bien sobre las ruinas de la civilización.

En las versiones que se han hecho del tema en los últimos tiempos, como *La tierra de los muertos vivientes* (George A. Romero, 2005) o el *remake* de *El amanecer de los muertos vivientes* (Zack Snyder, 2004), es imposible no ver en los zombis a esos «bárbaros de las ciudades» de los que algunos esperan, como en el poema de Kavafis, que vengan a poner punto final a todo. Al igual que los rebeldes que quedan coches en las *banlieues* francesas, anarquistas griegos o delincuentes de cualquier

parte, los zombis podrían representar esa figura del *bloom* que, según los ideólogos de *La insurrección que viene* (véase el Comité Invisible, el *Llamamiento*, etc.), portan en sí el germen de la destrucción de esta sociedad.



Pero la película que sin duda más ha atizado el imaginario radical en las últimas décadas es *Matrix* (1999), de los hermanos Wachowski (que más tarde producirían *V de Vendetta*), seguida por dos continuaciones estrenadas el mismo año (*Matrix Reloaded* y *Matrix Revolutions*, 2003). *Matrix* ha sido objeto de la atención de libros, artículos de revistas, ha dejado una huella duradera en otras películas y ha nutrido los referentes de la crítica social con un contenido que, como veremos, en el fondo es de lo más banal¹¹. Veámoslo poco a poco.

El escenario de *Matrix* es un futuro lejano en el que los seres humanos viven encerrados en incubadoras diseñadas para drenar la energía eléctrica que producen sus cerebros y alimentar así a las máquinas que se han apoderado del mundo. Sin embargo, los hombres no son conscientes de su situación, ya que viven conectados de forma permanente a una «matriz»¹² que les hace creer que viven en un mundo distinto: concretamente, el mundo de las grandes urbes de fines del siglo xx. Pese a ello, algunos humanos han conseguido evadirse de la prisión ilusoria y mantienen una guerra sin cuartel contra las máquinas, al tiempo que tratan de rescatar a otros «presos» para que se sumen a la lucha.

El argumento de la película comienza cuando uno de esos humanos esclavizados, Thomas Anderson (Keanu Reeves), se libera gracias a la intervención de los que en el futuro se convertirán en sus compañeros de aventuras. Anderson es en realidad Neo, el protagonista de una profecía que augura para él un papel central en la guerra contra la dominación de las máquinas. Gracias al manejo de la informática, los personajes (que se ven obligados a regresar a la matriz como visitantes para realizar diversas misiones) pueden efectuar proezas inverosímiles, pero Neo pronto destacará por encima de todos ellos. La película concluye cuando Neo derrota a uno de los guardianes de la matriz, el programa «Smith»

(representado por el habitual «hombre de negro» hollywoodiense).

El interés de *Matrix* para conocer el imaginario —crítico o no— del cataclismo posible es claro. Por un lado, representa un mundo en el que las máquinas se han hecho con el control y se han «emancipado» de los humanos, que ya sólo tienen un valor como pilas de energía. Esta posibilidad aparecía ya en una de las utopías más curiosas de la modernidad, el *Erewhon* de Samuel Butler (1872), que describe una sociedad en la cual, a fin de evitar que los seres humanos acabaran convertidos en el «servicio de mantenimiento» de las máquinas, se prohibieron todas las invenciones mecánicas posteriores a una fecha establecida arbitrariamente.

Se supone que «El libro de las máquinas» que se resume en el pasaje más importante de *Erewhon* fue el desencadenante de una revolución antimáquina que se basaba en esta idea: cualquier ser animado, por simple que sea, presenta un mínimo de conciencia (al revés que en la famosa conclusión del *Tratado del hombre* de Descartes, que hace del ser humano una máquina perfeccionadísima cuya vida procede de sus mecanismos internos). Al ritmo al que progresan las máquinas, no tardarán en convertirse en el siguiente paso de la evolución, y los hombres se verán reducidos a un papel de asistencia y cuidados. Para evitarlo, deberán destruir materialmente todas las máquinas producidas en los últimos 271 años.

En la saga de *Matrix*, la guerra entre hombres y máquinas concluye en tablas gracias a un tramposo *deus ex machina*. Pero lo más interesante es la utilización de *Matrix* como metáfora de una situación de alienación generalizada de la que muy pocos escapan. El propio proceso de huida se presenta como una evasión en solitario protagonizada por los escasos humanos que perciben atisbos de la falsedad que los rodea, y que sólo pueden recibir una magra ayuda de los otros que ya han escapado de la matriz.

La mitología de *Matrix*, tan exitosa, es una ensalada posmoderna de referentes traídos (a veces por los pelos) de cualquier parte. Para empezar, la idea de un mundo de ilusión que no es el verdadero mundo sino un «simulacro» (luego volveremos sobre este concepto)

11. Dos ejemplos, sin ir demasiado lejos: el supuesto crítico Slavoj Žižek tituló *Bienvenidos al desierto de lo real* (Akal, 2005) una de sus obras, además de dedicar algún escrito específicamente a esta película; también se ha publicado hace poco una colección de ensayos de Moishe Postone con el nombre genérico de *Marx Reloaded* (Traficantes de sueños, 2007). Por no hablar de que de la metáfora de la «píldora roja» se ha abusado hasta la náusea.

12. El término procede de la novela *Neuromante* de William Gibson (1984), obra fundacional del cyberpunk y uno de los referentes declarados de *Matrix*. En dicha novela la «matriz» es sinónimo del ciberespacio.

13. François Cusset, *French Theory*, trad. de Mónica Silvia Nasi, Melusina, 2005, pág. 263.

14. Véase la crítica que de esta noción hace Juan Aranzadi en *El escudo de Arquíloco*, Antonio Machado Libros, 2001, págs. 112–113.

procede, obviamente, del mito de la caverna de Platón. La diferencia radica en que en *Matrix* el mito platónico se invierte: el «mundo verdadero» no es el radiante universo de las ideas, sino un porvenir siniestro, hundido en la escasez material de una cueva y en guerra permanente contra las máquinas. (Morpheus, el futuro compañero de Neo, recibe a éste por primera vez con la expresión «Bienvenido al desierto de lo real».) Por el contrario, la falsa realidad de la matriz está llena de *glamour*: no se presencian imágenes de nada parecido al Tercer Mundo actual, sus decorados son exclusivamente urbanos y ultramodernos y cada personaje principal dispone de un *alter ego* virtual recién escapado de una revista de modas. No por casualidad, los actores de *Matrix* no actúan, sino que *posan*; de ahí que el hieratismo de Keanu Reeves y el resto del elenco recalque aún más la sensación de deshumanización y desrealización del mundo virtual de la matriz.

Incluso se retoma uno de los temas más fascinantes del mito: si quien ha escapado de la caverna regresa a contar lo que ha visto a sus antiguos compañeros de cautiverio, «¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se habría estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?» (Platón, *La República*). Los protagonistas de la primera parte de *Matrix* son traicionados por un compañero que, harto de la pobreza del mundo material, pacta con un agente su regreso a la matriz dentro de una vida de ensueño (con la tranquilidad de conciencia garantizada por un olvido artificial).

A este mito se suman metáforas como la del País de las Maravillas de Alicia y sus aberrantes leyes naturales, la imagen del Mesías judío encarnado en Neo (y la tierra prometida de Sión, la ciudad—refugio de los humanos), la presencia de un programa informático que actúa al modo de oráculo delfico, que a su vez se mezcla con la leyenda artúrica de un grupo de caballeros, cada cual con su propia «búsqueda» que realizar, etc.; todo ello sobre el fondo del tema posmoderno por excelencia: el desdoblamiento de realidad y ficción (y su corolario, la disolución de las nociones de verdad

y falsedad). Y por si todo este mejunje fuera poco, cabe contar algún que otro pinito cultural, como cuando al comienzo de la saga un Anderson/Neo todavía sin «despertar» coge un ejemplar de la obra *Simulacre et Simulation* de Jean Baudrillard y lo abre por el capítulo «Sobre el nihilismo» para sacar de él la droga que entregará a una compradora. Como dice con razón François Cusset,

Aunque contribuyera a acrecentar el culto a la película, este sello teórico, sin embargo, que se presenta en el espacio de unos pocos segundos, no deja de ser engañoso: desde la parábola crítica de Neo (anagrama de *One* [«el único», en inglés]) hasta la decidida resistencia frente a las máquinas acompañada de grandes escenas de acción y efectos especiales, el motor de la película es muy poco baudrillardiano.¹³

El extinto Baudrillard pasa por ser el teórico del simulacro, que es algo así como una sociedad del espectáculo consumado en el que la posibilidad de crítica no tiene cabida¹⁴. Según él, de la sociedad de consumo hemos pasado a la sociedad del simulacro, «del drama de la alienación al éxtasis de la comunicación». Es decir, de una sociedad en la que la transformación era posible a otra en la que todo es simulacro o, como lo resume Cusset, «copia sin original». Por eso un agudo crítico de Baudrillard pudo decir ante la noticia de su muerte: «Baudrillard ha muerto. Pero como decía que la realidad no existe, él tampoco existía. Así que no hemos perdido nada».

Volviendo a *Matrix*, es curioso que una «teoría» tan simplista pueda servir como metáfora de la crítica social, pues se basa en una distinción perfectamente maniquea entre quienes están alienados (los que no ven nada raro a su alrededor o prefieren consumir la «píldora azul» del olvido) y los que han salido de la caverna y han visto la luz. Esta imaginaria puede servir tanto a los chiflados de las teorías de la conspiración como para avivar los aires aristocráticos de quienes se consideran los únicos seres conscientes en un mundo de espejismos y ceguera voluntaria. Y, evidentemente, todos los que invocan *Matrix* como metáfora de nuestra sociedad se cuentan en el bando de los que han consumido la «píldora roja» de la desalienación completa.



Choca, por último, que en toda la serie de *Matrix* apenas se aborden algunos aspectos fundamentales del enfrentamiento ente humanos y máquinas. Pese a que a medida que avanza la serie se tienen cada vez más en cuenta las contradicciones de toda sociedad humana, apenas llegamos a saber nada de las diferencias de clase entre los hombres. Aparte de que su órgano dirigente, al que está sometido incluso el poder militar (que sostiene el peso de la lucha contra las máquinas), recuerda el Senado republicano de la serie *Star Wars*, a saber, un grupo de líderes sabios, sólo se nos dice que al final las diferencias de sexo, raza o clase se diluyen en una especie de *rave party* global. El único caso en que el guión de la saga trata una cuestión delicada es al principio de la segunda parte, cuando Neo acompaña a uno de los principales dirigentes humanos a la sala de las máquinas que permiten la continuidad de la vida humana clandestina (limpiando el aire, depurando el agua, generando energía, etc.). Neo asegura que, a diferencia de los centinelas mecánicos que hostigan a la humanidad huida de la matriz, esas otras máquinas obedecen a los hombres. Su interlocutor, en cambio, se muestra escéptico, pues sabe que los humanos no son libres de renunciar a ellas, ya que eso supondría su muerte lenta. Es decir, que su libertad quizá no lo sea tanto.

Toda una serie de películas se había inspirado antes que *Matrix* en la hipótesis de una guerra futura contra las máquinas. Nos referimos, claro está, a *Terminator*; y reflexionar en el argumento de cada una de las partes puede servirnos para atisbar las ideas que flotaban en el ambiente de cada una de ellas, pues en este sentido las cuatro son ejemplares. Si la primera (James Cameron, 1984), en pleno rearme de la Guerra Fría, era la que presentaba un mayor número de rasgos de lo que sería el mundo post-apocalíptico del futuro: humanos mugrientos que se alimentan de lo que pueden, violencia, miseria, desesperación..., en la segunda (James Cameron, 1992), tras la caída del muro de Berlín, se recuperaba la idea de un *happy end*, pues se permitía una «corrección» del futuro *a posteriori* (gracias a la buena voluntad del androide homicida, enviado por segunda vez al pasado con mejores intenciones que en la primera parte). Superados

los extravíos de la anterior, la trama volvía por sus fueros en la tercera película de la saga (Jonathan Mostow, 2003), rodada poco después de los atentados contra las Torres Gemelas. Así, la guerra nuclear que destruiría la mayor parte de la vida en el planeta, desencadenando de este modo el conflicto hombre/máquina, se convertía en algo inevitable. El escenario de la última secuela, *Terminator Salvation* (Joseph McGinty Nichol, 2009), estrenada en esta aciaga época nuestra, no sólo difiere sino que contradice las premisas de la primera parte de la serie. En ésta (que, para más absurdo, se ambienta en un momento más cercano en el tiempo a la guerra nuclear que se ha desencadenado hace poco), tenemos todo lo que cabe esperar de una película de Hollywood de hoy: bellas actrices estupendamente maquilladas, rebeldes de *sit-com*, luz y tecnología, ni rastro de radiación, etc.

Y si bien en *El libro de Eli* (Albert y Allen Hughes, 2010) no hay ni rastro de una guerra contra las máquinas, es cómico ese escenario que plantea una humanidad sacudida brutalmente por una guerra nuclear, con rasgos similares a los de *La carretera* (canibalismo, brutalidad, angustia), pero que no sabe nada de religiones, hasta que un superhéroe ciego transmite a la humanidad la palabra esperanzada de Dios. Como para morir de risa.

• ★ •

Mejor que todas las anteriores, tanto por su calidad artística como por el calado de sus reflexiones, es la película de Alfonso Cuarón *Hijos de los hombres* (2006), basada en la novela de P. D. James que aquí se tituló *Hijos de hombres* (1992). A partir del año 1995, por culpa de la infertilidad femenina, han dejado de nacer niños en todo el planeta, por lo cual la historia, ambientada en el año 2021, presenta una sociedad inglesa sin esperanza, en la que el suicidio es una «solución» cada vez más frecuente alentada por el Estado. Sin que se explique muy bien por qué, el Reino Unido es —como en *V de Vendetta*— un régimen autoritario, enfrentado a una situación de escasez energética y a un agobiante problema de superpoblación causado por la llegada de inmigrantes de una Europa arrasada, presumiblemente por las guerras. Los refugiados que llegan a las is-

las británicas son mantenidos en campos de concentración organizados por países. En un panorama tan sombrío, la esperanza surge cuando el protagonista conoce a una mujer embarazada que le pide ayuda para mantener su situación en la clandestinidad y huir de Gran Bretaña. Para ello recurrirá a la ayuda de un movimiento radical de oposición.

En *Hijos de los hombres*, el Estado, lejos de extinguirse por culpa de una crisis ecológica catastrófica, se vuelve aún más omnipotente para tratar de ofrecer salidas —imposibles— a la caótica situación generada por la ausencia de nacimientos desde hace más de treinta años. Los humanos que viven bajo esta administración mantienen unas vidas apáticas y se desentienden de todo contacto con la vida política. Más allá de sus valores poéticos, y pese algún que otro detalle ingenuo (al igual que en *Matrix*, aquí también habrá un traidor en el grupo subversivo), el interés «social» de la película yace en su descarnada descripción de un futuro de gestión totalitaria aceptada como un mal menor por las poblaciones sometidas.

• ★ •

Para terminar, y aunque no se trate de una película «apocalíptica», es obligado hacer referencia a *Avatar* (James Cameron, 2009), un éxito comercial que narra una historia repetidísima, en este caso a medio camino entre *Bailando con lobos* y la novela de Ursula K. Le Guin *El nombre del mundo es bosque*. En un lejano futuro en que el recurso más valioso que se conoce es un mineral existente sólo en el planeta Pandora, las multinacionales se disponen a esquilmar las reservas disponibles expulsando a los pobladores indígenas que tienen la mala suerte de habitar justo encima de la mayor bolsa conocida (como sucede con los fremen de *Dune* y la especia). Para entender sus defensas, el ejército infiltra entre los *na'vi* a un soldado inválido que no obstante posee plena movilidad de sus miembros cuando se introduce en la piel del avatar de un aborígen. El héroe de la película no tardará en cambiar de bando (es decir, se enamora), ayudará a los *na'vi* a recuperar las tierras de las que han sido expulsados y hará que los codiciosos humanos abandonen Pandora.

El interés de *Avatar*, más allá de las cabriolas digitales, no yace, desde luego, en su trama argumental, plana como pocas, sino en ciertos lugares comunes que aparecen al desnudo, por así decir, una y otra vez a lo largo de la película. Los estilizados (en todos los sentidos de la palabra) aborígenes de Pandora profesan una especie de culto a los árboles y son impermeables a la civilización: rechazan «la medicina, la educación y las carreteras» que les ofrecen los humanos para asimilarlos¹⁵. Asimismo, no parecen conocer la enfermedad ni el sufrimiento (por lo menos, antes de la llegada de los visitantes terráqueos) y sus ritos resultan más bien banales y muy poco estrictos. Es decir, representan un tipo de «buen salvaje» de manual, aunque sus gestos, sus reacciones y sus maneras de actuar recuerden sospechosamente a las de los personajes de las series yanquis que pueden verse en televisión.

Sin embargo, hay dos lecturas distintas, aunque no muy lejanas una de otra, que pueden hacerse de esta película. La menos evidente sería la interpretación del conflicto que opone a humanos y *na'vi* como una metáfora de la guerra de Irak, en la que la guerra por un mineral imprescindible se presenta, para el bando agresor, como una forma de combatir «el terror con el terror» (referencia bastante evidente a la «guerra contra el terrorismo» de la administración Bush). Quedará saber qué ocurrirá con esos humanos que, tras ser expulsados del planeta Pandora, pierden el acceso al *unobtainium* y, suponemos, toda posibilidad de sostener la forma de vida hipertecnológica que habían desarrollado hasta ese momento.

La otra lectura, más obvia, de *Avatar*, es el habitual canto a la naturaleza entonado por urbanitas que han perdido a tal punto el contacto con ella que no saben ni de qué hablan. Los *na'vi* triunfan sobre los terrícolas gracias a que la Madre Naturaleza los apoya; los humanos, en cambio, han destruido a esta misma madre en su planeta natal. Curiosamente, *Avatar* plantea la posibilidad (como hipótesis de ficción) de que el ejército estadounidense salga derrotado, como le ocurrió en Vietnam, sólo que en esta ocasión sus vencedores no son campesinos armados con fusiles sino cazadores—recolectores.

15. Como curiosidad vale la pena señalar que una página web diseñada para servir de apoyo a cuatro activistas vascos que se habían encerrado en el interior de unas minas de Itsasondo a fin de detener el avance de las obras del Tren de Alta Velocidad se servía de la imaginaria de *Avatar*.

¿Refleja *Avatar* un afán morboso por reconocer la «frágil perfección de esta sociedad» (como la llamó Debord, aludiendo a otra cuestión, pero vale perfectamente para ésta), así como el deseo de verla reducida a escombros cuanto antes? Tal vez. Pero en cualquier caso cabe preguntarse cómo vivirán sus inermes administrados la toma de conciencia de las flaquezas de este sistema, si es que ésta llega a producirse algún día.



No queremos aburrir al lector destripan-do más películas *mainstream* de ciencia—ficción. A modo de recapitulación, podemos decir que casi todas las obras que hemos tratado tienden a suscitar en el consumidor un efecto anestésico, bien porque presentan escenarios demasiado distantes en el tiempo (caso de *Inteligencia Artificial*), bien porque, pese a su coherencia, muestran situaciones absolutamente alejadas de nuestra realidad cotidiana (*La carretera*), bien porque se ha enfatizado demasiado algún aspecto especialmente negativo del proceso de degradación social (*Mad Max*). Sea como sea, la sensación de que «no nosotros no veremos eso» es inesquivable.

Y sin embargo... no hay que perder de vista el hecho de que incluso las películas más comerciales pueden contener elementos de crítica que los discursos más radicales suelen pasar por alto. En estos tiempos en que se oye hablar tanto de una «crisis del capitalismo», es lamentable que encontremos más lucidez en *Wall-E* (Andrew Stanton, 2008), cuyos primeros fotogramas muestran un planeta Tierra abandonado y lleno de pilas de residuos coronadas por... eólicas, nucleares y térmicas, señal de que los huidos humanos quisieron mantener hasta el final, contra viento y marea, un modo de vida demencial. Quizá sea un signo de los tiempos el que una película de animación para niños de la Disney contenga más verdad que las majaderías populistas de quienes nos dicen «¡Que la crisis la paguen ellos!».

De todo lo que hemos expuesto podemos extraer, para terminar, algunas conclusiones, aun a modo de esbozo, ya que el terreno de los siempre cambiantes imaginarios posmodernos es difícil de cartografiar por completo. La primera es risible de tan candorosa: como de-

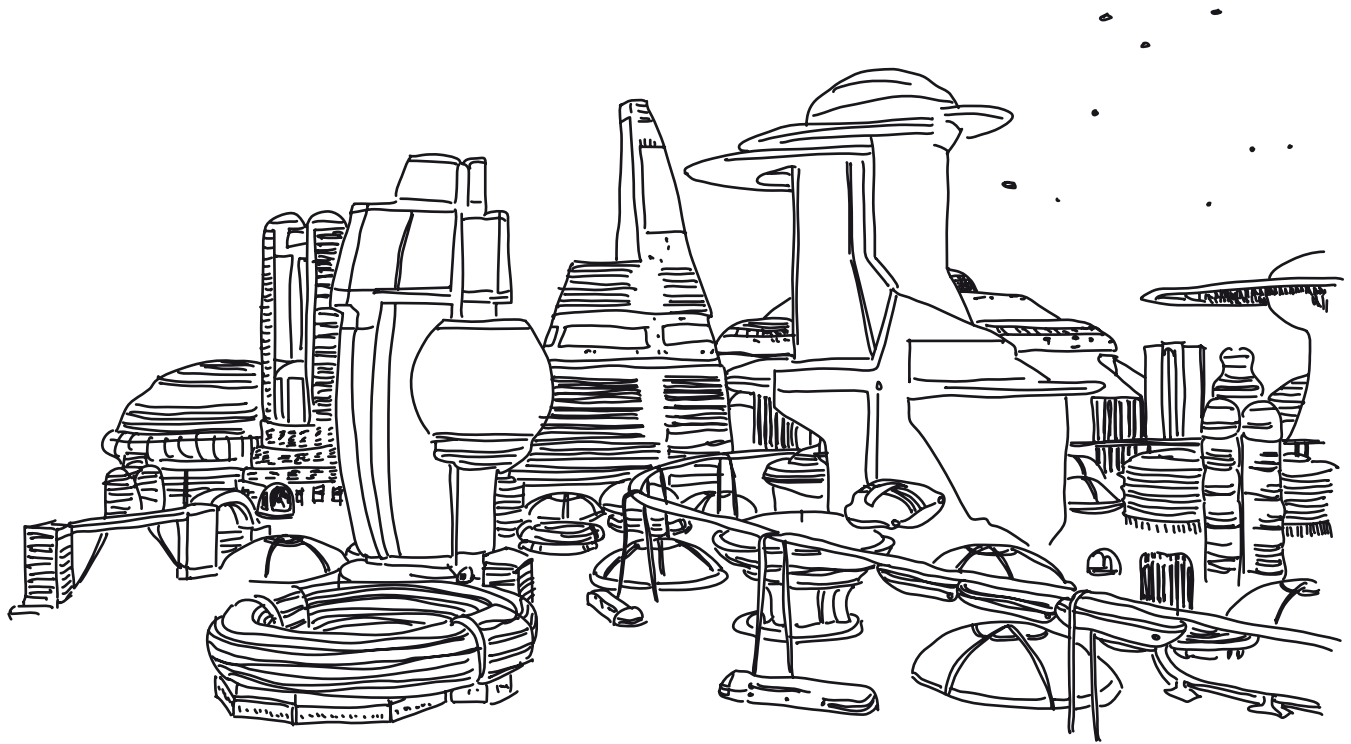
ciamos al principio de este artículo, los productos de consumo apocalíptico distan de contribuir a tomar conciencia de la catástrofe, ya que la banalizan, como ocurre con todo lo que toca la industria cultural; más aún debido al efecto de sobresaturación inducida por la competencia en el terreno de la espectacularidad (como en las películas citadas de Emmerich o Proyas). En el film *Cube* (Vincenzo Natali, 1997), durante una conversación acerca de los males del mundo, uno de los personajes encerrados en la cárcel de pesadilla se queja de que desde su infancia ha estado oyendo que «estamos cargándonos el planeta». Y en el fondo esto es lo que ocurre con la cantinela «ecologista»: que se ha transformado en una especie de hilo musical que ya ni percibimos. Un ejemplo de la impericia con la que por lo general se consideran estos peligros es la película *El incidente*. En la segunda escena, presenciemos una clase en la que un maestro explica a sus alumnos la gravedad que conlleva la actual extinción de las abejas, así como las diversas teorías que explican (o más bien que oscurecen) el fenómeno. Este hecho —real— es de por sí lo bastante serio como para llamar a la acción, pero no puede hacerse una película que narre la desaparición de estos amables insectos por culpa de la intoxicación ambiental, así que es mejor inventarse una especie de epidemia delirante que empuja a sus víctimas al suicidio, a ser posible truculento y espectacular; y ello por culpa del maltrato que el hombre inflige a la naturaleza. Desde la perspectiva de un ciudadano—consumidor responsable, la catástrofe abstracta y fantástica es mucho más impactante que una tragedia auténtica y concreta. Más que nunca, el medio es el mensaje, y el cine y el cómic, que tienden a separarse muy poco de la vieja «regla de las tres unidades» del teatro clásico y que desde luego nunca fueron aptos para «comunicar» la *Crítica de la razón pura*, no pueden tratar de plasmar un holocausto sin que se convierta en un chiste o una especie de opereta más cómica que trágica. Además, y por la misma exigencia de espectacularidad a ultranza, en la totalidad de los casos que hemos citado no podemos encontrar ni uno solo de una degradación progresiva, a diferencia de lo que ocurría con obras anteriores, como *La fuga de Logan*

(Michael Anderson, 1976) o *Cuando el destino nos alcance* (Richard Fleischer, 1973). La incapacidad de representarse un desastre que no tenga la torpe forma de un estallido no deja percibir esos jalones que ya están sobrepasándose a pasos de gigante en el camino cuesta abajo de la autodestrucción.

Por otra parte, la incapacidad del cine de Hollywood para concebir unas sociedades humanas regidas por valores distintos a los de nuestra época es pasmosa. Curiosamente, este defecto lo comparte la mayoría de los escritores de ciencia—ficción, quienes, como dijo un crítico del género, tienden a describir alienígenas cuyo comportamiento se parece mucho al de nuestra vecina del quinto. En muchas películas —excepción hecha, claro está, de la segunda parte de la serie *Mad Max*— el elemento humano permanece idéntico a sí mismo, por lo cual la catástrofe nunca acaba de mostrarse como tal. Lo mismo puede decirse de su torpeza cuando hay que elucubrar acerca de cómo podría ser una reconstrucción del mundo que se yerga sobre los escombros de la actual civilización industrial. *2012*, *Pandorum* o *El libro de Eli* no hacen otra cosa que repetir una versión cutre del mito del arca, con el añadido de dejarnos en ascuas sobre lo que ocurre al día siguiente del acontecimiento.

Mucho más sutil es una lectura que no deja de filtrarse a través del imaginario apocalíptico. En realidad, lo que amenaza a los personajes de estas ficciones nunca es un ataque a la libertad o a la igualdad, que son valores tangenciales, salvo en *Matrix* y *V de Vendetta*, sino a su bienestar. En efecto, es inevitable que, en esta época en que cuando se habla de «democracia» se quiere decir «acceso a un consumo de mercancías elevado», el terror proceda de la posibilidad de perder ese estatus más o menos acomodado, antes que de una sensación de opresión o de injusticia. Es más, en lo que al sentimiento de injusticia se refiere, éste sólo se manifiesta, entre las producciones que hemos comentado, en las catástrofes «ciegas», es decir, ajenas a la mano del hombre y que golpean a todo el mundo por igual: meteoritos gigantes o plagas devastadoras. En ambos casos, la impotencia se desata sólo ante los excesos de la naturaleza, pero no por las tropelías de sus responsables humanos.

Poco más queda por añadir. Para quien no conozca las obras que hemos referido aquí, sólo podemos recomendar la primera parte de *Terminator*, *Hijos de los hombres* e *Infectados*, así como la novela *La carretera*, las cuales, además de presentar algo más que unos escasos apuntes de brillantez, se recordarán quizá como verdaderas muestras de la creatividad que a veces ha llegado a alcanzar el genio humano, incluso en una industria tan frívola como es el cine. Casi todo lo demás no son más que variantes en torno a lo que podríamos denominar el apocalipsis *pop*. Pero si podemos tener garantías de algo, es de que muy poco de lo que acontecerá en las próximas décadas nos causará una impresión de *déjà vu*. Ya hay cosas en que la ficción se ha quedado corta (la devastación efectiva del medio natural, la pavorosa indiferencia ante la degradación de las democracias —allá donde las ha habido—, eso que Günther Anders llamó «nuestra ceguera ante el Apocalipsis»...), pero lo peor aún está por venir. Pocas representaciones artísticas o de entretenimiento estarán a la altura de lo que han intentado anticipar. Nuestros esquemas de crítica social o de esperanzas mesiánicas, obsoletos desde hace tiempo, no tendrán ninguna prisa en descomponerse, a diferencia de esas viejas momias que entran en contacto con el aire fresco después de miles de años. El utillaje cultural posmoderno que acabamos de repasar someramente resultará muy pobre para hacerse una idea, por aproximada que sea, de la magnitud de la catástrofe. Y, desde luego, el viejo orden caótico—industrial demostrará que no estaba preñado de una sociedad más justa, sino de más de sí mismo.



EN LA SENDA DE LEWIS MUMFORD

JOSÉ ARDILLO

Si tuviéramos que resumir toda la trayectoria intelectual y crítica de Lewis Mumford podríamos hacerlo con el enunciado de una única pero colosal motivación: cómo salvar la civilización de las fuerzas de destrucción que ella misma genera. Mumford puede ser considerado como alguien que amaba profundamente la civilización pero que por la misma razón desesperaba de ella. Conocía demasiado bien cuál era el precio terrible que la especie humana debía pagar al acrecentar su riqueza material y su poder técnico, pero al mismo

tiempo luchó por hacer comprender que esto no era el resultado de una fatalidad sino sobre todo de una derrota colectiva. Fue ciertamente uno de los primeros en señalar que una cultura humana digna de ese nombre no podría expandirse sin tener en cuenta las limitaciones del medio físico. Esto no le llevó, ni mucho menos, a querer renunciar a todo progreso material o científico. Pero entendía que la sociedad humana, a través de los logros técnicos de la civilización, se había convertido en esclava de sus propios sueños de poder absoluto.

Las principales obras de Mumford están recorridas por esta tensión entre la valoración del legado civilizado y su recuento pesimista. Como su vida abarcó casi un siglo de existencia, tuvo tiempo suficiente para ver cómo la industrialización y la urbanización caótica barrían la superficie de su querida América. Desde joven había soñado que las ciudades se convertirían en núcleos de una rica vida colectiva, en contacto armonioso con las zonas de campo y de naturaleza salvaje. Donde el Estado perdería fuerza y presencia en beneficio de la comunidad regional. Donde la producción ya no estaría sujeta a la centralización sino que se cambiaría por una red dispersa de productos de calidad. Y, al igual que Kropotkin o Aldous Huxley, pensó que la electricidad podía ser la fuerza invisible que impulsaría la vida económica. Esto es lo que esperaba de lo que el consideraba la edad de la *neotécnica*.

Desde luego, Mumford vivió para ver cómo esta promesa de dicha neotécnica y descentralizadora se trocaba en el universo urbano, masificado y demencial, del siglo XX. Leyendo sus últimas obras es fácil adivinar hasta qué punto era consciente del devenir catastrófico de la época contemporánea. Lo que es más difícil es determinar en qué medida esto le pudo hacer renunciar a sus sueños utópicos de juventud.

El hecho de que Mumford amara las ciudades no es un detalle insignificante. Para él la ciudad era el lugar donde la vida colectiva podría alcanzar una densidad espiritual casi ilimitada. Podríamos considerar que su visión de la historia de la ciudad, así como de la historia de la técnica, era el repaso exhaustivo de las oportunidades perdidas para la especie humana de habitar el mundo de una manera plena y satisfactoria. Porque una cosa era lo que la ciudad podría ser y otra muy diferente lo que había sido y de hecho es. Para Mumford la urbanística y la arquitectura de la Ciudad Ideal estaban mezcladas con la historia de la gestación del Poder. El rostro ambiguo de la ciudad muestra la posibilidad tanto de la libertad colectiva como de la opresión más refinada o brutal.

En la ciudad los vestigios de la arquitectura muestran los diferentes modos en los que la sociedad fue sometida. Mumford ha mostrado cómo la historia del Poder estaba inscrita,

más que en leyes y costumbres, en la misma organización del trabajo y en el ansia prometeica que transforma la realidad física. Los sistemas de dominación política crecían y se fortificaban incorporando sus poblaciones a la gran Máquina de trabajo y de defensa. Dentro de la Máquina los individuos actuarían como piezas intercambiables, colaborando en la realización de los sueños fantásticos de sus amos. ¿No era así como en su tiempo toda la sociedad norteamericana había sido movilizadada para poder construir la bomba de hidrógeno y desarrollar la carrera espacial?

• ★ •

Existen suficientes datos en los escritos de Mumford de la visión que tenía sobre el Estado—Máquina como sistema de poder absoluto. Estado, Centro, Máquina, tres palabras que definirían bien su concepción de los sistemas de poder. A estas palabras se añadirían otras como Abstracción, Ciencia, Técnica. La historia del encierro humano en las sociedades jerarquizadas no se explicaría sin acudir a estas nociones. Cualquiera que observe con un poco de perspicacia el mundo actual se dará cuenta de que todo opera bajo la presión de estos factores. El Estado—Nación, la centralización de la producción y del saber, la organización de la vida social como una gran maquinaria, todo ello impulsado por la aparición constante de hallazgos técnicos y científicos. En definitiva, el escenario de nuestras modernas sociedades de *desarrollo*.

El problema se plantea: ¿cómo evitar que la evolución de nuestra sociedad derive hacia esta acumulación de poder, hacia esta jerarquización, hacia esta destrucción del medio físico a escala gigantesca? ¿Una sociedad densa, estable y materialmente próspera tiene que convertirse forzosamente en una sociedad autoritaria y nociva?

Capitalistas, comunistas, fascistas y liberales coincidían —y en general coinciden— en la idea de que el desarrollo técnico de la sociedad implica un considerable grado de gestión centralizada y autoritaria: libertad y autonomía material tienen que ser sacrificadas al dogma de la Organización Total. Esa es la última palabra de nuestra época, lo que nos da una idea del tipo de mundo en el que vivimos.

En una de las novelas clásicas de la literatura anti-totalitaria, *El cero y el infinito* (1940) de Arthur Koestler, su protagonista, Rubashov, líder bolchevique caído en desgracia y sometido a la purga estalinista, anota en su cuaderno su peculiar forma de concebir la relación entre sociedad y progreso técnico:

Pues todo progreso técnico crea nuevas dificultades en la máquina económica, hace aparecer nuevos factores y nuevos métodos, que las masas tardarán un tiempo en comprender. Cada salto adelante del progreso técnico deja el desarrollo intelectual relativo de las masas un paso atrás, y provoca una caída en el termómetro de la madurez política. Hacen falta decenas de años, a veces generaciones, para que el nivel de comprensión de un pueblo se adapte gradualmente al nuevo estado de cosas, hasta que ese pueblo haya recuperado la misma capacidad de gobierno de sí mismo que poseía ya en una etapa inferior de su civilización.

Según Rubashov, cuando el nivel de conciencia de la masa consigue ponerse al nivel del «estado objetivo de las cosas», se llega a una victoria frágil de la democracia:

Hasta que el salto siguiente de la civilización técnica —por ejemplo la invención del telar mecánico— devuelva a las masas a un estado de inmadurez relativa, y haga posible e incluso necesario el establecimiento, bajo una forma u otra, de una autoridad absoluta.

Para alguien como Rubashov, adoctrinado hasta la médula por el aparato del Partido, la modernización técnica impondría a las masas una carrera continuada hacia su madurez política para poder asimilar las nuevas formas de producción y consumo. En el siglo xx, según Rubashov, el retraso es enorme: «Los pueblos de Europa están todavía lejos de haber digerido mentalmente las consecuencias de la máquina de vapor». La modernización soviética, en ese sentido, encuentra un formidable obstáculo en las inercias del pueblo. ¿Qué hacer?

La concepción histórica de este bolchevique imaginario, pero muy real, nos devuelve al problema largamente tratado por Mumford.

Desde sus inicios Mumford advirtió el peligro inherente a la organización técnica y supo ver que el Estado—Nación no era sino la plas-

mación de un gran sistema de explotación y control de masas. El desarrollo de una estructura técnica determinada impondría un gobierno autoritario y, a su vez, esta forma de gobierno se alimentaría de la complejidad de la Máquina. El «retraso» del que habla Rubashov es palpable, por eso cabe considerar que la Unión Soviética y la República Popular China, por citar dos ejemplos bien conocidos, fueron los instrumentos políticos que aceleraron —mediante métodos abominables— la industrialización de masas enteras de población.

En uno de sus primeros libros, *The Golden Day: A Study in American Experience and Culture* (1926), Mumford, refiriéndose a la Guerra de Secesión norteamericana, hacía la siguiente afirmación:

Al final, la guerra fue una lucha entre dos formas de servidumbre, el esclavo y la máquina. La máquina venció, y el espíritu humano se vio casi tan paralizado por la victoria como lo hubiera sido por la derrota. Una transformación industrial tuvo lugar de la noche a la mañana: las máquinas fueron aplicadas a la agricultura; produjeron nuevos fusiles y armamentos; el régimen de fábrica, creciendo tumultuosamente en las ciudades del Este, socavó firmemente el régimen equilibrado entre agricultura e industria que caracterizó el Este antes de la guerra.

De igual modo, en el estudio que dedicó a Melville, *Herman Melville. A study of his life and times* (1929), vuelve sobre esta idea:

Si la esclavitud mostraba un oscuro semblante, bellamente travestido por la más solícita hipocresía cristiana, el industrialismo mostraba un rostro de suciedad. (...) Las herramientas mecánicas, lejos de disminuir la cantidad de trabajo servil en el mundo, amenazaban con transformar toda operación industrial en una forma de servidumbre: en este período intermedio, la artesanía de la mano decayó, y la artesanía de la máquina fue sometida a la exigencia de lo barato, lo chapucero, lo efímero.

Evidentemente, Mumford toma partido contra la Norteamérica esclavista, pero su mirada es desengañada. Esta Norteamérica vencedora ¿es la que soñaron Emerson, Thoreau y Melville?

En *The Golden day* hace una semblanza de Thoreau donde se puede leer su propia actitud hacia el Estado y la industrialización. Mumford consideraba a Thoreau como un ejemplo de la mejor Norteamérica individualista y naturalista de la época previa a la guerra. Para Mumford, el individualismo de Thoreau es algo diferente a lo que se suele entender hoy por esa palabra: era la expresión de la verdadera independencia, el complemento crítico de la socialización a veces excesiva de las pequeñas poblaciones de Nueva Inglaterra. Independencia sin la cual la colectividad se encerraría en un consenso mediocre y autocomplaciente. Por otro lado, el naturalismo de Thoreau, según Mumford, no suponía un deseo de retorno a la vida salvaje sin más, sino la búsqueda de un equilibrio entre la vida civil y la preservación de espacios naturales donde perderse y tener la posibilidad de enriquecer la experiencia humana.

A través de estos autores contemporáneos de lo que él consideraba la edad dorada de Norteamérica, Mumford buscó los trazos de su propia disidencia y, a la vez, la energía para combatir la Norteamérica centralizada e industrial.

A través de la filosofía libertaria de Thoreau consolidó su propia desconfianza hacia el Estado:

La actitud de Thoreau hacia el Estado, hay que señalar, era justo lo opuesto de la del pionero progresista. A este no le importaba en qué tipo de paisaje se establecía mientras pudiera saludar la bandera de su nación y depositar su voto: Thoreau, al contrario, era un hombre demasiado religioso para incurrir en la idolatría de saludar un símbolo de poder secular; y comprendió que los asuntos controlados por el voto representaban una minúscula fracción de una vida interesante (...).

Pero los hombres como Thoreau vivieron en la época previa a la centralización, previa a la imposición total de la técnica, previa a la consolidación del Estado. ¿Cómo explicar esa *unión sagrada* entre tecnología y Estado centralizado? En un ensayo ya canónico sobre la cuestión de la técnica, *Autonomous Technology* (1977), su autor Langdon Winner desglosa exhaustivamente esta cuestión, sirviéndose

de autores como Ellul y Mumford. En el apartado titulado explícitamente «The Technological Imperative and the State» nos dice:

Todos los sistemas megatécnicos vienen a ser controlados finalmente por un único centro superior: el Estado.

Según Winner, la tecnología moderna alcanza un punto de complejidad en la que todas sus partes deben estar interconectadas y la integración debe ser total. La especialización extrema provoca que a veces los subsistemas no tengan competencia en una cuestión determinada, o también puede suceder que la necesaria interconexión falle. Sólo la mediación del Estado puede evitar tales disfunciones. El Estado garantizará el funcionamiento de todos los sistemas imponiendo tasas e introduciendo regulaciones.

Esta visión fría y utilitaria del Estado no puede hacernos olvidar su función de organismo unificador y uniformizador de la vida colectiva. Por otro lado, el Estado pronto revelará su verdadera esencia: el Estado técnico, la Tecnoestructura. Toda vida política será absorbida en pro de la eficacia y el imperativo técnico. Frente a los que creen que la propia evolución de las estructuras compensará la centralización excesiva imponiendo espontáneamente una dispersión de poder, Winner se muestra escéptico, señalando que si la centralización no puede llegar a ser total y completa, nada indica que una tal dispersión de poder se produzca de manera «inevitable».

Pero Mumford llegó a comprender la esencia del Estado centralizador a través de métodos más imaginativos. En el primer libro que publicó, *The Story of Utopias* (1922), describe lo que él considera los dos ídolos o visiones utópicas que han cautivado la imaginación colectiva: *Country House* (Casa de Campo) y *Coketown* (literalmente «ciudad de coque»). Mumford señala la importancia de la Casa de Campo como ideal aristocrático de forma de vida. Sus orígenes se remontan a la Roma imperial, y la literatura, desde Rabelais con su utópica Abadía de Telémaco, nos muestra todo un catálogo de lugares más o menos idílicos asentados en rincones apartados del campo. La Casa de Campo procede tanto de la vieja fortificación feudal como del monasterio

aislado, pero se diferencia de ambos tanto por el ideal de vida que promueve como por su arquitectura y diseño. La Casa de Campo ya no es un edificio para protegerse del enemigo, ni tampoco para encerrarse en el retiro espiritual. En la abadía de Telémaco de Rabelais lo que impera es la búsqueda del placer, el refinamiento y el relajamiento de las costumbres. La premisa es: «Haz lo que te apetezca».

Mumford insiste en que este ídolo se ha impuesto como un modelo asumido por el conjunto de la sociedad: «Aunque al principio era una institución aristocrática, la Casa de Campo ha penetrado ahora todas las capas de la sociedad; y aunque tal vez no veamos inmediatamente la conexión, creo que esto es lo que ha determinado la marcha y dirección que la revolución industrial ha tomado. Los niveles de consumo de la Casa de Campo son los causantes de nuestra Sociedad Compradora».

La Casa de Campo es para Mumford la metáfora de la sociedad ociosa y contemplativa, clase rentista que vive del trabajo de las familias humildes y que mantiene un control estricto sobre la propiedad de la tierra y sobre la división del trabajo.

Para Mumford, la Casa de Campo pudo aportar elementos positivos a la civilización: el arte de la contemplación y el refinamiento de la sensualidad, la valoración de ciertos placeres estéticos y de ciertas actividades no dirigidas directamente a fines prácticos. Evidentemente, esta forma de vida era el privilegio de una élite.

La Casa de Campo acabará siendo un pozo sin fondo en el consumo de bienes materiales. Los seres que la habitan, ignorantes de que todo ocio aceptable es el complemento de un trabajo con sentido, se lanzan a una forma de vida rodeados de objetos sin fin. Mumford estima que la Casa de Campo es el patrón básico que marca la transformación del orden medieval al orden moderno. La Casa de Campo exige la abundancia de bienes con los que sus habitantes desean llenar una vida completamente divorciada de la comunidad. Los modernos *chalets*, villas, casitas de campo, segundas residencias equipadas con todas las formas del confort ¿qué son sino derivaciones de la Casa de Campo ideal?

Según Mumford, si el Renacimiento dio paso al ídolo de la Casa de Campo, la Revolución Industrial engendró la utopía de Coketown, tan visible en la literatura de Dickens:

La fábrica es el centro de la vida social en Coketown; y es ahí donde la mayor parte de la población pasa sus días.

La finalidad de Coketown es la producción constante de mercancías. La vida está regida por un implacable régimen cuantitativo, que se mide en logros productivos. La mecanización alcanza casi todos los aspectos de la vida colectiva, poco queda al final de la jornada que no haya sido triturado por los engranajes de la fábrica y su ritmo frenético.

Y ya nos adelanta Mumford un dato significativo: Coketown no puede constituir una comunidad completa; ¿dónde quedan las pasiones y los instintos? ¿dónde los anhelos?:

Para los días laborales, Coketown, para el fin de semana, la Casa de Campo, este es el compromiso aceptable; aunque las casas de campo de las clases trabajadoras sean poco más que una diminuta extensión de la barriada cerca del mar o la montaña.

Y para completar el cuadro, Mumford nos señala irónicamente:

Hay aún un fenómeno a tener en cuenta en la economía de Coketown; un instrumento monumental sin el cual las ruedas de Coketown se bloquearían y el mismo aliento de Coketown se extinguiría.

Me refiero a los montones de basura.

Aquí Mumford penetra en el corazón de nuestra civilización destructiva. Todo lo que se fabrica en Coketown tiene que ser de una calidad infame, lo que asegurará su carácter efímero y su rápida expulsión al montón de la basura. Sólo así puede seguir girando la rueda de la producción fabril. Nuestra civilización sólo puede aspirar a vivir rodeada de deshechos.

El estatus de cada familia en Coketown se mide por el tamaño de sus montones de basura.

En Coketown el consumo de bienes pasa de ser una necesidad a convertirse en un deber. Y con el incremento de «riqueza» las clases más humildes pueden ir incorporándose pro-

gresivamente a la esfera de consumo de las clases acomodadas, y así contribuir a la producción de basura.

En la visión ecológica de nuestro autor, toda utopía deviene una aberración cuando ciertos límites son transgredidos. La Casa de Campo y Coketown son dos caras de un mismo fenómeno: la desmesura.

Para Mumford, la Casa de Campo y Coketown existen como mundos separados hasta que un tercer mito o ídola viene a tejer la unión entre ambos: el Estado nacional.

De nuevo vemos la obsesión mumfordiana de enfrentar una visión regionalista y una visión estatista. A su juicio, el Estado nacional impone una uniformización arbitraria sobre el territorio, consolida el gobierno central y somete a todas las poblaciones a su control. Y lo que es más importante, establece una inesperada solidaridad entre la Casa de Campo y Coketown, de modo que persuade a los trabajadores de Coketown de que tienen más en común con las clases que les explotan que con los trabajadores de otras comunidades fuera de estos límites arbitrarios.

Para imponer su poder el Estado nacional se servirá de un eficaz instrumento: la Megalópolis.

En la visión de Mumford, la Megalópolis impone a sus ciudadanos un simulacro de realidad que se superpone a la realidad misma y que cegará las percepciones del individuo. Es el mundo de papel donde todo es reducido a escritura y aritmética, donde el ciudadano sólo conoce abstracciones y signos y donde es aislado de la realidad material que, sin embargo, sostiene su vida.

Hay que decir que en este primer librito, y sobre todo en el capítulo que tratamos, está resumida la filosofía política de Mumford. El Estado, el Centro, la Técnica, realidades enormes que sobrepasan al individuo y lo anulan.

• ★ •

¿Cómo pues hacer compatible el sueño de la utopía descentralizada y neotécnica de Mumford con la integridad de la naturaleza y con la libertad de la persona? ¿Dónde asentar los hitos de la renuncia?

Las corrientes anarquistas en general se han declarado continuadoras del modelo de

Kropotkin y Mumford, sin llegar a ser plenamente conscientes de los problemas generados por el diseño de una sociedad libre que quiera sacar partido de la técnica moderna.

Es la crítica que George Orwell lanza al poeta anarquista Herbert Read en 1945. Según Read:

El anarquismo implica una descentralización universal de la autoridad, y una simplificación universal de la vida. Objetos inhumanos como la ciudad moderna desaparecerán. Pero el Anarquismo no implica necesariamente un retorno a la artesanía y a las letrinas de exterior. No hay contradicción entre el Anarquismo y la energía eléctrica, entre el Anarquismo y el transporte aéreo, entre el Anarquismo y la división del trabajo, entre el Anarquismo y la eficacia industrial.

Las observaciones de Orwell son iluminadoras:

¿Cómo se pueden reconciliar libertad y organización? Si se consideran las probabilidades uno llega a la conclusión de que el Anarquismo implica un nivel de vida bajo. Esto no quiere decir necesariamente un mundo hambriento o incómodo, pero sí que excluye el tipo de existencia con aire acondicionado, cromada, llena de aparatos, que actualmente se considera como lo más deseable. Los procesos que suponen, por ejemplo, la construcción de un avión, son tan complejos que sólo pueden ser posibles en una sociedad centralizada, planificada, con todo el aparato represivo que ello implica. A menos que podamos contar con un cambio impredecible en la naturaleza humana, libertad y eficacia están obligadas a marchar en la dirección opuesta.

En efecto, lo que el mundo moderno considera hoy como «eficacia» y que no es sino un producto espurio de la religión de la tecnología, amenaza los fundamentos de una sociedad libre, así como de su relación más legítima con la naturaleza. Esta observación no puede zanjar la cuestión sobre qué medios disponer y a cuáles renunciar. El interrogante de Mumford, implícito en su obra, sobre las posibilidades de una civilización libre en una relación más armoniosa con su medio, sigue abierto.

Esta cuestión, en la obra de Mumford, no proviene de una fría reflexión académica: está en el meollo de su propia vida de escritor. Y así supo verlo en los autores de los que se consi-

deraba heredero. En su estudio sobre la obra de Herman Melville podemos leer:

«Entre la edad de dieciséis y veintiuno Melville sentía que el mundo se cerraba en torno a él. Carecía de respuestas para la cuestión mayor de la civilización, es decir, cómo ganarse la vida sin perder todas las otras cosas que hacen la vida gozosa y dotada de sentido. Los contemporáneos de Herman, con todas sus fábricas y minas y maquinaria moderna y rápidos barcos, estaban tal vez tan lejos de resolver este problema como ninguna civilización lo había estado: las únicas personas conformes con esta solución del momento eran aquellas cuyas miras estrechas y limitada personalidad eran satisfechas con la misma rutina de los negocios».

El rechazo de Mumford a la civilización de la Máquina y de la Megalópolis está ya en sus obras de juventud, en su análisis sobre la historia de los pioneros de su país y los pioneros de la utopía. Por otro lado, no podemos exigir demasiado a Mumford, nunca se presentó como un militante revolucionario ni un extremista al uso. Su reflexión se inscribe en la duración, en la observación continuada, en la búsqueda de la verdad. En su obra podemos encontrar un arsenal de argumentos que rechazan la adaptación al sistema técnico y al Estado, si sus libros se leen de manera cabal. En su última obra importante, el segundo volumen de *El mito de la máquina*, publicada en 1970, lo expresaba así:

Si las recetas tecnocráticas a la moda para extender el actual sistema de control a la totalidad del mundo orgánico no son aceptables para los hombres racionales, no tienen por qué ser aceptadas. La tarea humana urgente de hoy no es soportar más abusos del sistema de poder, sino separarse de él, y cultivar nuestros recursos subjetivos más que nunca.

Este consejo decepcionará tal vez a los partidarios de medidas más expeditivas. En cualquier caso, los caminos de la disidencia no se reducen a una fórmula única. La obra de Mumford puede ser otra senda más que nos conduzca a la exposición más clara de ciertas cuestiones cruciales.

Nota bibliográfica

Los fragmentos de *The Golden day* están extraídos de la antología *The Lewis Mumford Reader* (1986) de Donald L. Miller.

Del libro *Autonomous Technology* existe una traducción castellano en la editorial Gustavo Gili.

Las notas de Orwell y Read provienen del libro de Orwell *The Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. 4.

Finalmente, la edición de los dos volúmenes de *El Mito de la Máquina* de Mumford está ya en marcha por obra de la editorial Pepitas de Calabaza.

TRAZOS DE UNA POLÉMICA

EN EL 200 ANIVERSARIO DE LA
CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1812

Denunciar el régimen de dictadura política constitucional, partitocrática y parlamentaria

En 2012 se cumplirán 200 años de la imposición del orden político vigente, una afrentosa tiranía ejercida por un bloque interconectado de grupos de dominación extremadamente elitistas, que toman todas las decisiones.

Quienes gobiernan con reduplicada fuerza, desde entonces, son los poderes militar, político, judicial, funcional, académico e intelectual, tecnocrático y económico, no el pueblo. Lejos de ser el triunfo de la libertad y los derechos del hombre, como exponen los embusteros manuales escolares, la promulgación de la Constitución Política de la Monarquía Española por las cortes de Cádiz el 19-3-1812, significó un desarrollo vertiginoso del ente estatal, sobre todo de los aparatos militar, policial, económico-fiscal y de aleccionamiento, con la correspondiente disminución de las libertades populares. De ello surgió la dictadura perfecta (que, además, se perfecciona día a día) que ahora padecemos.

El constitucionalismo liberal y parlamentarista ocasionó un declive dramático de la capacidad de autogobernarse y vivir autónomamente de las clases populares. Éstas padecieron una represión militar-policial terrible, pues aquél se impuso por las armas,

siendo el ejército su criminal fuerza de vanguardia. La carnicería continuada que realizó el constitucionalismo español fue incluso peor que la que hizo el franquismo, durando además mucho más tiempo. Ello priva de legitimidad al régimen actual, formado a partir de la Constitución Española de 1978, en vigor, el fundamental texto político-jurídico del sistema de tiranía vigente que actualiza el de 1812.

La Constitución de 1812, además de un crecimiento descomunal del aparato estatal, impuso la escuela primaria obligatoria, la revolución industrial, destruyó el medio ambiente a través de su política agraria, especialmente con las diversas desamortizaciones, desmanteló el régimen popular agrario, que entonces era el del 85% de la población, de concejo abierto, bienes comunales y sistemas de ayuda mutuo, creó la burguesía en el sentido moderno del término y, con ella, el infame sistema salarial de explotación y degradación. Así mismo, impuso definitivamente el orden patriarcal, copiándolo del atroz Código Civil francés de 1804, y atacó las lenguas, libertades y cultura de los pueblos diferenciados, Euskal Herria, Galicia y Países Catalanes, sometiendo a especial opresión a Canarias.

Con aquella Constitución, y las que fueron recreando sus contenidos posteriormente, se esfumó del todo la libertad de conciencia tanto como la libertad política y civil, al dar el Estado un formidable salto adelante, no sólo cuantitativo sino además, y sobre todo, cualitativo. Como consecuencia, los seres humanos dejaron de ser eso,

humanos, para hacerse mera mano de obra y sometidos perfectos, por tanto, subhumanos funcionales, desprovistos de las cualidades que definen la humana condición.

Por desgracia, cada 6 de diciembre, aniversario de la imposición de la Constitución, de 1978, se observa el triste espectáculo de que nadie hace nada para denunciar en la calle lo más sustantivo del actual sistema de dominación, considerado en concreto, no de forma abstracta y fraseológica, según acostumbra el radicalismo de pega. Esto no puede seguir así.

Quien calla otorga, dice el refrán, y quien no se opone colabora y coopera. Por tanto, los dejan pasar tan significativa fecha sin alzarse contra la dictadura constitucional, partitocrática y parlamentarista, para expresar el rechazo a tal régimen y para preconizar, como alternativa revolucionaria, un sistema de gobierno por asambleas populares en red, se hace responsable, al menos por omisión, del mantenimiento del actual orden político, que estatuye el capitalismo.

Las causas últimas de todo ello son el espíritu socialdemócrata, conformista y furiosamente estatolátrico, que domina a la gran mayoría de los movimientos supuestamente radicales. De ahí su suicida «apoliticismo», su activismo, tan inoperante como derrochador de esfuerzo y personalmente aniquilador, su pervertido gusto por la marginalidad y la tendencia a reducirse a cuestiones locales, secundarias y de escasa significación, que en definitiva manifiestan su deseo de acomodarse al actuante orden de domi-

nación, sin más exigencia que mejorar un poco las condiciones de existencia bajo él.

Mientras muchos se pierden en cominerías y futelezas, utopías reformadoras aquí-y-ahora, luchas «anti», admisión de las consignas que elabora el PSOE (con el cual cooperaron en 2004, de manera que el gobierno actual es, también, el del falso radicalismo activista) y fraseología «anticapitalista» abstracta e inofensiva, el orden vigente organiza cada año notables campañas políticas y mediáticas de embellecimiento del actual régimen, en torno al 6 de diciembre, que tienen un gran impacto en la opinión pública, sin encontrar réplica política alguna.

Con motivo del 200 aniversario de la Constitución de Cádiz la algarabía mediática será aun más ruidosa, impactante, intimidante y adoctrinadora. Es necesario, pues, dar una respuesta crítica contundente a tal ofensiva dictatorial, preconizando una sociedad plural y asamblearia, con libertad de conciencia, política y civil, sin ente estatal ni capitalismo.

Las propuestas de acción inmediata serían las siguientes:

- Constituir grupos de trabajo para fijar los contenidos de la crítica del orden constitucional, así como perfeccionar los rudimentos del régimen político capaz de superarlo de manera revolucionaria, el fundamentado en un orden asambleario. Para esto mis libros, «La democracia y el triunfo del Estado» que dedica varios capítulos a ello, así como «Naturaleza, ruralidad y civilización» que denuncia el ecocidio oca-

sionado por la Constitución de 1812 y sus retoños, pueden ser de utilidad.

- Preparar acciones de denuncia y editar materiales críticos con mayor intensidad a medida que se vaya acercando el año 2012.
- Convertir cada 6 de diciembre en un día de denuncia, repudio y lucha en la calle contra la tiranía política vigente y a favor de la libertad, realizable en una sociedad autogobernada y autogestionada.

ABAJO LA DICTADURA
CONSTITUCIONAL
VIVA LA LIBERTAD
POR UN RÉGIMEN DE ASAMBLEAS
POPULARES OMNI-SOBERANAS

Félix Rodrigo Mora

Carta a Felix Rodrigo Mora

Hola Félix:

Volviendo de la acampada de Girona, en el autobús, se me ocurrió leer el breve texto que repartiste entre los asistentes y que acompañaba a tu charla.

Venía muy contento, aunque muy cansado, por eso tu texto no pudo darme, pero sí molestarme, y es por eso que te escribo esta carta que también enviaré a otras personas que estuvieron en la acampada.

Quería referirme sobre todo a dos puntos.

Primero. En tu texto haces una especie de llamada a participar en la protesta contra la Constitución de 1978, etc. Dices:

«Quién calla otorga, dice el refrán, y quien no se opone colabora y coopera. Por tanto, los que dejan pasar tan significada fecha sin alzarse contra la dictadura constitucional, partidocrática y parlamentaria, para expresar el rechazo a tal régimen y para preconizar, como alternativa revolucionaria, un sistema de gobierno por asambleas populares en red, se hace responsable, al menos por omisión, del mantenimiento del actual orden político, que estatuye el capitalismo».

Esta forma de expresarte me parece desproporcionada y ridícula. Es decir, que todas las personas que el día 6 de diciembre no estaremos en la calle como parece exigir, para protestar contra la Constitución, pasaremos a ser responsables del mantenimiento del actual orden político... ¡Vivir para tener que escuchar semejante disparate!

Más abajo hablas de los movimientos radicales y te quejas de su suicida apoliticismo, su activismo, «tan inoperante como derrochador de esfuerzo y personalmente aniquilador, su pervertido gusto por la marginalidad y la tendencia a reducirse a cuestiones locales, secundarias y de escasa significación, etc. etc.».

Y continúas:

«Mientras muchos se pierden en cominerías y futelezas, utopías reformadoras aquí-y-ahora, luchas «anti» etc. etc.».

A mí me gustaría saber a quién te referies en concreto con estas descalificaciones. Es fácil ponerse a lanzar torpedos sin nombrar a nadie. Pero no te das cuenta de que en tus esquemati-

zaciones caben muchas cosas muy diferentes. Por poner sólo un ejemplo banal, hablas despectivamente de lo «anti», y pareces olvidar que tú mismo colaboraste, te lo recuerdo, con un boletín anti-industrial, y que la acampada de Girona era anti-industrial, o anti-desarrollista, como prefieras.

Esto es secundario, claro, pero de mayor gravedad me parece cuando hablas despectivamente de luchas locales, según tú, de escasa significación. ¿A qué te refieres exactamente? La lucha contra el TAV, en el País Vasco, es sin duda una lucha local: ¿es por eso una lucha insignificante?

Hablas de activismo inoperante y derrochador de esfuerzo, ahora bien, te recuerdo que tu charla se dio en el contexto de una acampada trabajosamente organizada por compañeros y compañeras que invirtieron con generosidad mucha energía y entusiasmo, así que sería mejor que definieses mejor lo que estás criticando o si no que guardases un respetuoso silencio. Me parece.

Porque lo más cómico de todo es que pienses que tu propuesta de lucha contra la Constitución sí que es una lucha seria y revolucionaria en la que deberíamos seguirte esperanzados. Es decir, que si los pocos que somos nos juntáramos el día 6 de diciembre para salir a la calle a protestar contra la Constitución, entonces sí que estaríamos empleando bien nuestras energías. Y, claro, no sería una lucha local ni secundaria, sino que por fin estaríamos protagonizando un magnífico asalto al sistema de dominación. ¡Cómo no se nos había ocurrido antes! Debemos estar tontos. Perdemos

nuestro tiempo luchando contra los transgénicos y demás zarandajas. En su lugar, tenemos que ponernos a empollar la historia de la Constitución y el día 6 de diciembre, bien preparados... a la calle a pegar gritos.

Ahora en serio: ¿tú crees realmente que una lucha puede surgir de esa forma? Esta propuesta tuya sólo es una fantasía de escritorio. Nada más. Pero lo triste es que la propongas en tu papel con semejante soberbia y pretenciosidad.

Una de las virtudes de la lucha anti-desarrollista o anti-industrial, el nombre importa poco, es la de haber revelado en lo concreto la totalidad de los rasgos del sistema de dominación. Las personas que se implican en estas luchas, en general, parten ya de una base libertaria bien establecida (rechazo del Capital y el Estado) para ampliarla en la inquietud de una ecología radical. Es decir que, como se ha dicho un montón de veces, al atacar al TAV, a los transgénicos, a los campos de golf, etc. *se está poniendo en cuestión la totalidad de la organización social y política* que hace posible estas aberraciones. Por supuesto, queda mucho por hacer para profundizar y mejorar la teoría y práctica de estas luchas, pero para lograr esta mejora hay que ir en el sentido de estas luchas, unir nuestras fuerzas en ellas. Respetar a la gente que en ellas se implican. Es verdad que estas luchas tienen hoy poco seguimiento, pero la causa principal de ello es el conformismo general de la sociedad moderna.

Tu propuesta sobre la Constitución, en ese sentido, me parece fuera de lugar. Esto no quita que estudiar la his-

toria de la Constitución pueda tener interés, claro, pero la forma en que presentas la cuestión hace que todo ello me resulte repelente.

Y aquí vengo al segundo problema. Al final de tu texto, propones, claro, que podemos utilizar tus libros para fundamentar semejante lucha.

Ahora bien, tu libro *La democracia y el triunfo del Estado* no está precisamente entre mis lecturas de cabeceira. Cuando hace más de tres años leí el original de este libro, me disgustó y, en algunos casos, me horrorizó. Por poner un ejemplo, en tu libro se supone que se hace una defensa de la libertad de conciencia y de la libertad política en general frente al Estado, etc. sin embargo en el último capítulo señalas a la Revolución Cultural china de los años sesenta como un fenómeno esperanzador. ¿Cómo podemos tragarnos tal patraña? En otro capítulo aludes de pasada al culto que se podía rendir entre los anarquistas a la figura de Durruti. Vale, pero ¿qué fue la Revolución Cultural china sino, entre otras cosas, un colosal fenómeno de culto al jefe, de alienación de masas, de despotismo y de sumisión incondicional a los dictados de una doctrina febril? Hasta que no nos aclares ese punto, no sirve de nada que sigamos leyendo tu librote.

Una de las principales tesis de tu libro es que la guerra civil ibérica se perdió sobre todo debido al hedonismo del grupo republicano y obrero, frente al estoicismo y la capacidad de sacrificio del ejército franquista. No voy a entrar aquí a analizar lo discutible de esta tesis, ya que esto nos llevaría muy le-

jos, pero sí que quería señalar algo. En la página 538 hablas despectivamente de la cuestión sobre las comunas «naturistas-desnudistas» propuestas por los anarquistas en el congreso de Zaragoza del 36, y lo utilizas como una prueba más del hedonismo de los militantes anarquistas y de su incapacidad para saber llevar una guerra de forma seria y eficaz. Dices: «Tal falta de sensatez vino de perlas a los militares fascistas, que no se prepararon ni preparaban a su gente para ninguna forma de utopía hedonista y gozadora, sino para una lucha armada despiadada y sangrienta, en la que sólo era posible vencer con la renuncia de sí y la entrega más rigurosas». A pie de página alabas, por contraposición, el genio militar de Mao Tsetung y su capacidad estratégica. Sobre todo esto tengo que decir que en tu análisis aplicas un revisionismo fácil y reduccionista. Haces comparaciones que no tienen lugar y tu descripción de los acontecimientos es todo menos un recuento serio y riguroso. Por citar sólo un detalle secundario, asocias mecánicamente naturismo con hedonismo, cuando en muchos casos puede significar exactamente lo contrario, pero a ti te da igual, con tal de redondear tu grosero cuadro histórico. Pero de manera más seria: piensas que la única forma de alcanzar una victoria es convertir a las personas en piezas de una máquina de guerra dirigida por un genial grupo de estrategias. El ejemplo de Mao Tsetung me parece significativo. Cuando uno ve los resultados victoriosos obtenidos por estrategias frías y sanguinarios del tipo de Trotsky o Mao Tsetung, uno llega

a preguntarse si merece la pena conseguir la victoria. Porque ahí está el meollo de la cuestión: una cosa es intentar derrotar a nuestros enemigos y otra cosa es que cualquier medio valga para ello, una cosa es querer aplastarlos y otra cosa es que para hacerlo tengamos que llegar a ser más monstruosos que ellos. La historia de las triunfantes dictaduras comunistas da un triste ejemplo de todo ello. Con esto no quiero decir que la moral y la eficacia tengan que estar reñidas, claro, eres tú el que tendrías que explicar por qué deberíamos preferir, por ejemplo, la triunfante dictadura comunista china a nuestra chapucera y derrotada revolución libertaria del 36. Es evidente que para mí la segunda sigue siendo una fuente de inspiración, aun con todos sus fallos, mientras que la primera preferiría que nunca hubiera sucedido. Sobre esta cuestión tendrías que definirte.

Y doy dos ejemplos más. Tu libro se presenta, como ya he dicho, como una defensa de la libertad de conciencia. En la página 276, se critican novelas bien conocidas como *1984* o *Fahrenheit 451*, porque no expresan de manera clara el credo político que a ti te gustaría. De esta forma te pones al lado de la literatura de propaganda, que en verdad mata toda literatura de calidad y toda reflexión verdaderamente libre. En la página 576 afirmas: «Una sociedad que no ama a los niños y a las niñas, lo que se manifiesta en que no los desea y no los tiene, es la más degenerada y perversa imaginable, y se merece todos los males y catástrofes que puedan sucederla». Amigo, después de

esta declaración apocalíptica a uno le entran ganas de echar a correr. Uno se imagina que en tu sociedad de asambleas «en red» (supongo que no será la red internauta) las personas que por las razones que sean elijan no tener hijos serán perseguidas psicológicamente, acosadas y culpabilizadas, ofrecidas al juicio popular como monstruos aberrantes. Sinceramente, yo no quiero vivir en el mundo que nos propones.

En fin, Félix, espero que mis palabras no te suenen demasiado duras ¿qué otra cosa puedo hacer? Yo no ataco a tu persona, pero entiendo que tus afirmaciones no pueden quedar sin consecuencias y que, a mi parecer, estás causando la desmoralización y la hilaridad entre bastante gente.

Espero que mis comentarios te sirvan al menos para reflexionar, pero lo dudo, ya que tampoco respondiste a mis críticas de hace más de tres años...

Salud,

Toni García

NOTA: esta carta fue escrita y dirigida a Félix Rodrigo a mediados del mes de julio de 2010. A petición de Cul de Sac he aceptado que fuera publicada. Con esta carta reafirmo mi rechazo al libro de Félix Rodrigo *La democracia y el triunfo del Estado* que tuve la oportunidad de leer hace más de tres años cuando sólo era un manuscrito. Aunque en ese momento envié una larga carta a Félix señalando los desaciertos de este libro, él nunca contestó a esta carta.

LOS EDITORES

Durante la preparación de esta revista, nos sorprendió la muerte de Jaime Semprun, cuya obra tanta influencia ha tenido en nuestras ideas. Una persona cercana a él, ha redactado a petición nuestra este breve obituario. Sirva esta publicación como modesto homenaje.

JAVIER RODRÍGUEZ HIDALGO

El 3 de agosto de 2010, a la edad de 63 años, Jaime Semprun fallecía en Saint Front sur Nizonne. Era el final de una vida que para muchos no ha sido indiferente. Dedicado desde Mayo del 68 a la crítica social, su preocupación fue hasta el último momento evitar las sendas trilladas y los lugares comunes, y reanudar una y otra vez, pese a los errores y las deficiencias de cada momento, el empeño de transformar radicalmente esta sociedad.

Prueba de ello fue su labor en la revista *Encyclopédie des Nuisances* (1983—1992), que renovó el desértico panorama de la crítica radical en los años ochenta, pero que tanto ha tardado en conocerse entre nosotros. La renuncia al legado más rígido de los situacionistas, salvando algunos de sus rasgos más saludables, dio paso a un cuestionamiento más hondo del impulso autodestructivo de la sociedad industrial. Esta crítica alcanzaría la madurez con el nacimiento de las Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, que han seguido hasta hoy redescubriendo los ancestros de esta oposición a la artificialización (Chuang—tse, William Morris, Bernard Charbonneau) y poniendo en evidencia las grietas de la supuesta radicalidad contemporánea. El mismo Semprun aportaría a la editorial algunas obras excelentes: los *Diálogos sobre la culminación de los tiempos modernos*, *El abismo*

se repuebla, la Apología por la insurrección argelina o Catastrofismo, administración del desastre y sumisión sostenible.

Su pérdida es especialmente lamentable en estos tiempos en que la conciencia de la gravedad que acarrea la catástrofe en marcha gravita entre dos tentaciones igualmente aciagas: por un lado, el cinismo de quienes, desde su posición como técnicos o ecologistas, pero cerca en todo caso de donde se toman las decisiones del poder, están viendo cómo se materializan los augurios más siniestros y se conforman con gestionar el hundimiento de la sociedad industrial; y, por otro lado, ese cándido repliegue al tiempo libre.

Hace unos años, Jaime Semprun tradujo al francés la obra de Miguel Amorós *Durruti en el laberinto*. En el prólogo a esa edición, publicada por la EdN, su responsable hacía unas reflexiones acerca del papel del individuo que debe desenvolverse en esos laberintos que son los momentos revolucionarios. El alcance de esas observaciones supera largamente el marco para el que fueron escritas:

... pues todo el mundo es hoy más o menos marxista cuando se trata de justificar la sumisión ante el determinismo de las 'condiciones', denigrando la libertad que pese a todo algunos han asumido. Es no obstante entre los partidarios de un radicalismo puramente teórico donde podrá encontrarse con mayor facilidad la denuncia de una 'heroización' que consi-

dera que la revolución no es un proceso impersonal que tiene como agente 'la Clase' o 'el Partido' sino la actividad de los individuos frente a los que se abre, a cada bifurcación del curso de los acontecimientos, una nueva encrucijada de elecciones posibles, hasta el final. Sin embargo, lo propio de una revolución es suspender la acción de las determinaciones sociales masivas que reducen a los hombres a existir solamente como miembros de una clase: los individuos adquieren entonces tanto más relieve cuanto más se aligera, durante un tiempo, el peso de todo lo que existe independientemente de ellos. Y al mismo tiempo, con el papel de las decisiones individuales, la parte indeterminada de la historia vuelve al primer plano: su lado contingente e imprevisible, su confusión y su desorden; en resumen, todo lo que hace que sea la historia real y no aquella con que fantasean los doctrinarios, en la que bastaría con poseer el hilo de Ariadna de la 'teoría verdadera' para no extraviarse nunca en el dédalo de los acontecimientos. Ciertamente, los hombres hacen la historia 'en condiciones determinadas'. Pero la hacen.
