

# HABLA SILO

Recopilación de opiniones, comentarios y conferencias.

1969 - 1995



## Al lector

Este libro da cuenta de lo expuesto oralmente por Silo a lo largo de casi tres décadas.

Nos hemos permitido incluir algunas notas aclaratorias. Una de éstas aparece en la primera exposición del 4 de Mayo de 1969. Con ella hemos pretendido informar sobre las circunstancias que rodearon a este acto público en el que Silo sentó las bases de su pensamiento. La segunda se encontrará encabezando la exposición del 27 de Septiembre de 1981. La tercera corresponde a lo explicado por quien lo precediera en el uso de la palabra el 6 de Junio de 1986. El recurso de las notas antepuestas, y no a pie de página o al final del libro, responde a la idea de presentar al lector un contexto que, de otro modo, podría ser omitido.

Hemos excluido todo lo dicho por Silo ante los medios de difusión. Una recopilación abundante de ese tipo de material exige un tratamiento diferente al usado en el presente trabajo.

Las explicaciones que ahora presentamos son transcripciones de apuntes y grabaciones de audio y video.

**Los recopiladores.**



# I. OPINIONES, COMENTARIOS Y PARTICIPACIÓN EN ACTOS PÚBLICOS



# LA CURACIÓN DEL SUFRIMIENTO

(PUNTA DE VACAS, MENDOZA, ARGENTINA, 04/05/69)

## Notas:

*1. La dictadura militar de Argentina había prohibido la realización de todo acto público en las ciudades. Por consiguiente, se eligió un paraje desolado, conocido como Punta de Vacas, en los límites de Chile y Argentina. Desde muy temprano las autoridades controlaron las rutas de acceso. Se distinguían nidos de ametralladoras, vehículos militares y hombres armados. Para acceder era necesario exhibir documentación y datos personales, lo que creó algunos conflictos con la Prensa internacional. En un magnífico escenario de montes nevados Silo comenzó su alocución ante un auditorio de doscientas personas. El día era frío y soleado. Alrededor de las 12 a.m. todo había concluido.*

*2. Esta es la primera intervención pública de Silo. En un envoltorio más o menos poético se explica que el conocimiento más importante para la vida («la real sabiduría»), no coincide con el conocimiento de libros, de leyes universales, etc., sino que es una cuestión de experiencia personal, íntima. El conocimiento más importante para la vida está referido a la comprensión del sufrimiento y su superación.*

*A continuación se expone una tesis muy simple, en varias partes: 1. Se comienza por distinguir entre el dolor físico y sus derivados, sosteniendo que pueden retroceder gracias al avance de la ciencia y de la justicia, a diferencia del sufrimiento mental que no puede ser eliminado por ellas; 2. Se sufre por tres vías: la de la percepción, la del recuerdo y la de la imaginación; 3. El sufrimiento delata un estado de violencia; 4. La violencia tiene por raíz el deseo; 5. El deseo tiene distintos grados y formas.*

*Atendiendo a esto («por la meditación interna»), se puede progresar.*

*Así pues: 6. El deseo («cuanto más groseros son los deseos») motiva la violencia que no queda en el interior de las personas sino que contamina al medio de relación. 7. Se observan distintas formas de violencia y no solamente la primaria que es la violencia física; 8. Es necesario contar con una conducta simple que oriente la vida («cumple con mandatos simples»): aprender a llevar la paz, la alegría y sobre todo la esperanza.*

*Conclusión: la ciencia y la justicia son necesarias para vencer el dolor en el género humano. La superación de los deseos primitivos es imprescindible para vencer el sufrimiento mental.*

---

Si has venido a escuchar a un hombre de quien se supone se transmite la sabiduría, has equivocado el camino porque la real sabiduría no se transmite por medio de libros ni de arengas; la real sabiduría está en el fondo de tu conciencia como el amor verdadero está en el fondo de tu corazón.

Si has venido empujado por los calumniadores y los hipócritas a escuchar a este hombre a fin de que lo que escuchas te sirva luego como argumento en contra de él, has equivocado el camino porque este hombre no está aquí para pedirte nada, ni para usarte, porque no te necesita.

Escuchas a un hombre desconocedor de las leyes que rigen el Universo, desconocedor de las leyes de la Historia, ignorante de las relaciones que rigen a los pueblos. Este hombre se dirige a tu conciencia a mucha distancia de las ciudades y de sus enfermas ambiciones. Allí en las ciudades, donde cada día es

un afán truncado por la muerte, donde al amor sucede el odio, donde al perdón sucede la venganza; allí en las ciudades de los hombres ricos y pobres; allí en los inmensos campos de los hombres, se ha posado un manto de sufrimiento y de tristeza.

Sufres cuando el dolor muerde tu cuerpo. Sufres cuando el hambre se apodera de tu cuerpo. Pero no solo sufres por el dolor inmediato de tu cuerpo, por el hambre de tu cuerpo. Sufres, también, por las consecuencias de las enfermedades de tu cuerpo.

Debes distinguir dos tipos de sufrimiento. Hay un sufrimiento que se produce en tí merced a la enfermedad (y ese sufrimiento puede retroceder gracias al avance de la ciencia, así como el hambre puede retroceder pero gracias al imperio de la justicia). Hay otro tipo de sufrimiento que no depende de la enfermedad de tu cuerpo sino que deriva de ella: si estás impedido, si no puedes ver o si no oyes, sufres; pero aunque este sufrimiento derive del cuerpo o de las enfermedades de tu cuerpo, tal sufrimiento es de tu mente.

Hay un tipo de sufrimiento que no puede retroceder frente al avance de la ciencia ni frente al avance de la justicia. Ese tipo de sufrimiento, que es estrictamente de tu mente, retrocede frente a la fe, frente a la alegría de vivir, frente al amor. Debes saber que este sufrimiento está siempre basado en la violencia que hay en tu propia conciencia. Sufres porque temes perder lo que tienes, o por lo que ya has perdido, o por lo que desesperas alcanzar. Sufres porque no tienes, o porque sientes temor en general... He ahí los grandes enemigos del hombre: el temor a la enfermedad, el temor a la pobreza, el temor a la muerte, el temor a la soledad. Todos estos son sufrimientos propios de tu mente; todos ellos delatan la violencia interna, la violencia que hay en tu mente. Fíjate que esa violencia siempre deriva del deseo. Cuanto más violento es un hombre, más groseros son sus deseos.

Quisiera proponerte una historia que sucedió hace mucho tiempo.

Existió un viajero que tuvo que hacer una larga travesía. Entonces, ató su animal a un carro y emprendió una larga marcha hacia un largo destino y con un límite fijo de tiempo. Al animal lo llamo Necesidad, al carro Deseo, a una rueda la llamó Placer y a la otra Dolor. Así pues, el viajero llevaba su carro a derecha e izquierda, pero siempre hacia su destino. Cuanto más velozmente andaba el carro, más rápidamente se movían las ruedas del Placer y el Dolor, conectadas como estaban por el mismo eje y transportando como estaban al carro del Deseo. Como el viaje era muy largo, nuestro viajero se aburría. Decidió entonces decorarlo, ornamentarlo con muchas bellezas, y así lo fue haciendo. Pero cuanto más embelleció el carro del Deseo más pesado se hizo para la Necesidad. De tal manera que en las curvas y en las cuestas empinadas, el pobre animal desfallecía no pudiendo arrastrar el carro del Deseo. En los caminos arenosos las ruedas del Placer y el Sufrimiento se incrustaban en el piso. Así, desesperó un día el viajero porque era muy largo el camino y estaba muy lejos su destino. Decidió meditar sobre el problema esa noche y, al hacerlo, escuchó el relincho de su viejo amigo.

Comprendiendo el mensaje, a la mañana siguiente desbarató la ornamentación del carro, lo alivió de sus pesos y muy temprano llevó al trote a su animal avanzando hacia su destino. No obstante, había perdido un tiempo que ya era irrecuperable. A la noche siguiente volvió a meditar y comprendió, por un nuevo aviso de su amigo, que tenía ahora que acometer una tarea doblemente difícil, porque significaba su desprendimiento. Muy de madrugada sacrificó el carro del Deseo. Es cierto que al hacerlo perdió la rueda del Placer, pero con ella perdió también la rueda del Sufrimiento. Montó sobre el animal de la Necesidad, sobre sus lomos, y comenzó al galope por las verdes praderas hasta llegar a su destino.

Fíjate cómo el deseo puede arrinconarte. Hay deseos de distinta calidad. Hay deseos más groseros y hay deseos más elevados. ¡Eleva el deseo, supera el deseo, purifica el deseo!, que habrás seguramente de sacrificar con eso la rueda del placer pero también la rueda del sufrimiento.

La violencia en el hombre, movida por los deseos, no queda solamente como enfermedad en su conciencia, sino que actúa en el mundo de los otros hombres ejercitándose con el resto de la gente. No



creas que hablo de violencia refiriéndome solamente al hecho armado de la guerra, en donde unos hombres destrozan a otros hombres. Esa es una forma de violencia física. Hay una violencia económica: la violencia económica es aquella que te hace explotar a otro; la violencia económica se da cuando robas a otro, cuando ya no eres hermano del otro, sino que eres ave de rapiña para tu hermano. Hay, además, una violencia racial: ¿crees que no ejercitas la violencia cuando persigues a otro que es de una raza diferente a la tuya, crees que no ejerces violencia cuando lo difamas, por ser de una raza diferente a la tuya? Hay una violencia religiosa: ¿crees que no ejercitas la violencia cuando nos das trabajo, o cierras las puertas, o despedes a alguien, por no ser de tu misma religión? ¿Crees que no es violencia cercar a aquel que no comulga con tus principios por medio de la difamación; cercarlo en su familia, cercarlo entre su gente querida, porque no comulga con tu religión? Hay otras formas de violencia que son las impuestas por la moral filistea. Tú quieres imponer tu forma de vida a otro, tú debes imponer tu vocación a otro... ¿pero quién te ha dicho que eres un ejemplo que debe seguirse? ¿Quién te ha dicho que puedes imponer una forma de vida porque a ti te place? ¿Dónde está el molde y dónde está el tipo para que tú lo impongas?... He aquí otra forma de violencia. Únicamente puedes acabar con la violencia en ti y en los demás y en el mundo que te rodea, por la fe interna y la meditación interna. No hay falsas puertas para acabar con la violencia. ¡Este mundo está por estallar y no hay forma de acabar con la violencia! ¡No busques falsas puertas!. No hay política que pueda solucionar este afán de violencia enloquecido. No hay partido ni movimiento en el planeta que pueda acabar con la violencia. No hay falsas salidas para la violencia en el mundo... Me dicen que la gente joven en distintas latitudes está buscando falsas puertas para salir de la violencia y el sufrimiento interno. Busca la droga como solución. No busques falsas puertas para acabar con la violencia. Hermano mío: cumple con mandatos simples, como son simples estas piedras y esta nieve y este sol que nos bendice. Lleva la paz en ti y llévala a los demás. Hermano mío: allá en la historia está el ser humano mostrando el rostro del sufrimiento, mira ese rostro del sufrimiento... pero recuerda que es necesario seguir adelante y que es necesario aprender a reír y que es necesario aprender a amar. A ti, hermano mío, arrojo esta esperanza, esta esperanza de alegría, esta esperanza de amor para que eleves tu corazón y eleves tu espíritu, y para que no olvides elevar tu cuerpo.

# LA ACCIÓN VÁLIDA

(LAS PALMAS DE GRAN CANARIA, ESPAÑA, 29/09/78)

CHARLA ANTE UN GRUPO DE ESTUDIOS.

¿Cuál es la acción válida? A esta pregunta se ha respondido, o se ha tratado de responder, de distintos modos y casi siempre teniendo en cuenta la bondad o la maldad de la acción. Se ha tratado de responder a lo válido de la acción. Es decir, se han dado respuestas a lo que desde antiguo ha sido conocido como lo ético o lo moral. Durante muchos años nos preocupamos por consultar acerca de qué era lo moral, qué era lo inmoral, lo bueno y lo malo. Pero, básicamente, nos interesó saber qué era lo válido en la acción. Nos fueron respondiendo de distinto modo. Hubo respuestas religiosas, hubo respuestas jurídicas, hubo respuestas ideológicas. En todas esas respuestas, se nos decía que las personas debían hacer las cosas de un modo y también evitar hacer las cosas de otro modo. Para nosotros era muy importante obtener una clara respuesta sobre este punto. Era de mucha importancia por cuanto el quehacer humano, según tenga una dirección o tenga otra, desarrolla también una forma de vida distinta. Todo se acomoda en la vida humana según la dirección. Si mi dirección al futuro es de un tipo, mi presente se acomoda también a él. De manera que estas preguntas en torno a lo válido, lo inválido, lo bueno, lo malo, afectan no solo al futuro del ser humano, sino que afectan su presente. Afectan no solo al individuo, afectan a los conjuntos humanos, afectan a los pueblos.

Diferentes posturas religiosas daban su solución. Así pues, para los creyentes de determinadas religiones había que cumplir con ciertas leyes, con ciertos preceptos, inspirados por Dios. Eso era válido para los creyentes de esas religiones. Es más: distintas religiones daban distintos preceptos. Algunas indicaban que no debía realizarse determinadas acciones, para evitar cierta vuelta de los acontecimientos; otras religiones lo indicaban para evitar un infierno. Y a veces no coincidían tampoco estas religiones, que en principio eran universales, no coincidían en sus preceptos y en sus mandatos. Pero lo más preocupante de todo esto consistía en que ocurría en áreas del mundo donde muchísimos de esos habitantes no podían cumplir, aun queriendo de muy buena fe, no podían cumplir con esos preceptos, con esos mandamientos, porque no los sentían. De manera que los no creyentes -que también para las religiones son hijos de Dios-, no podían cumplir esos mandatos, como si estuvieran dejados de esa mano de Dios. Una religión, si es universal, debe serlo no porque ocupe geográficamente el mundo. Básicamente debe ser universal porque ocupe el corazón del ser humano, independientemente de su condición, independientemente de su latitud. Así pues, las religiones, en su respuesta ética, nos presentaban ciertas dificultades.

Consultamos entonces a otros formadores de conducta: los sistemas jurídicos. Estos son formadores, son moldeadores de conducta. Los sistemas jurídicos establecen, de algún modo, aquello que debe hacerse o debe evitarse en el comportamiento de relación, en el comportamiento social. Existen códigos de todo tipo para reglar las relaciones. Hay hasta códigos penales, que prevén la punición para determinados delitos, es decir, para comportamientos considerados no sociales, o asociales, o antisociales. Los sistemas jurídicos también han tratado de dar su respuesta a la conducta humana, en lo que hace al buen o mal comportamiento. Y así como las religiones han dado su respuesta, y está bien, y está bien para sus creyentes, también los sistemas jurídicos han dado su respuesta, y está bien para un momento histórico dado, está bien para un tipo de organización social dado, pero nada dice al individuo

que debe cumplir con una determinada conducta. Porque la gente razonable, sin duda advierte que es interesante que exista una regulación de la conducta social, a fin de evitar un caos total. Pero ésta es una técnica de organización social, no es una justificación de la moral. Y por cierto que según su desarrollo y según su concepción, las distintas comunidades humanas tienen normas de conducta jurídicamente regladas, que a veces se oponen. Los sistemas jurídicos no tienen validez universal. Sirven para un momento, para un tipo de estructura, pero no sirven para todos los seres humanos, ni sirven para todos los momentos y todas las latitudes; y lo más importante de todo, nada dicen al individuo acerca de lo bueno y lo malo.

También consultamos a las ideologías. Las ideologías son más amigas de los desarrollos y bastante más vistosas en sus explicaciones que los chatos sistemas legales, o tal vez que los preceptos o las leyes traídas desde las alturas. Algunas doctrinas explicaban que el ser humano es una suerte de animal rapaz, es un ser que se desarrolla a costa de todo y que debe abrirse paso a pesar de todo, a pesar inclusive de los otros seres humanos. Una suerte de voluntad de poderío es la que está detrás de esa moral. De algún modo esa moral que puede parecer romántica, es sin embargo exitista, y nada dice al individuo en cuanto a que las cosas le salgan mal en sus pretensiones de voluntad de poderío.

Hay otro tipo de ideología que nos dice: por cuanto todo en la naturaleza está en evolución, y el ser humano mismo es producto de esta evolución, y el ser humano es el reflejo de las condiciones que se dan en un momento dado, su comportamiento va a mostrar el tipo de sociedad en que vive. Así pues, una clase va a tener un tipo de moral y otra va a tener otro tipo de moral. De esta manera, la moral está determinada por las condiciones objetivas, por las relaciones sociales y por el modo de producción. No hay que preocuparse mucho, por cuanto uno hace lo que mecánicamente está impulsado a hacer aunque, por razones publicitarias, se hable de la moral de una clase o la moral de otra. Limitándonos al desarrollo mecánico, yo hago lo que hago porque estoy impulsado en tal sentido. ¿Dónde está el bueno y dónde está el malo?... Hay solamente un choque mecánico de partículas en marcha.

Otras singulares ideologías nos decían cosas como éstas: la moral es una presión social que sirve para contener la fuerza de los impulsos y esta contención que efectúa es una suerte de superyo, esta comprensión que hace en el caldero de la conciencia permite que aquellos impulsos básicos se vayan sublimando, vayan tomando cierta dirección...

De modo que nuestro pobre amigo, que ve pasar a unos y a otros con sus ideologías, se sienta de pronto en la acera y dice: «qué es lo que yo debo hacer, porque acá me presiona un conjunto social, yo tengo impulsos y parece que éstos se pueden sublimar, siempre que yo sea artista. De otro modo, o me tiendo en el sofá del psicoanalista o terminaré en la neurosis». Así pues, la moral en realidad es una forma de control de estas presiones que, sin embargo, a veces desbordan el caldero.

Otras ideologías, también psicológicas, explicaron lo bueno y lo malo según la adaptación. Una moral conductual adaptativa, algo que permite encajar en un conjunto y en la medida en que uno desencaja de ese conjunto, se segrega de ese conjunto, tiene problemas. Así que más vale andar «derechito», y encajar bien en el conjunto. La moral, entonces, nos dice qué es lo bueno y qué es lo malo, de acuerdo con la adaptación que debe establecer el individuo, de acuerdo con el encaje que el individuo tenga en su medio. Y está bien... es otra ideología.

Pero en las épocas de las grandes fatigas culturales, como sucedió ya repetidamente en otras civilizaciones, surgen las respuestas cortas, inmediatas, acerca de lo que se debe hacer y de lo que no se debe hacer. Me estoy refiriendo a las llamadas «escuelas morales de decadencia». En distintas culturas (ya en su ocaso), surgen suertes de moralistas que muy rápidamente tratan de acomodar sus comportamientos como buenamente pueden, a fin de dar una dirección a su vida. Están algunos que dicen más o menos esto: «La vida no tiene ningún sentido, y como no tiene ningún sentido, puedo hacer cuanto me plazca... si puedo». Otros dicen: «Como la vida no tiene mucho sentido (risas), debo hacer aquellas cosas que me satisfacen, que me hacen sentir bien, a costa de todo lo otro». Algunos más

afirman: «Ya que estoy en una mala situación y hasta la misma vida es sufrimiento, debo hacer las cosas guardando ciertas formas. Debo hacer las cosas como un estoico». Así se llaman esas escuelas de la decadencia: las escuelas estoicas.

Detrás de estas escuelas, aunque sean respuestas de emergencia, hay también ideología. Está, parece, la ideología básica de que todo ha perdido sentido, y se responde de urgencia a esa pérdida de sentido.

Actualmente, por ejemplo, se pretende justificar la acción con una teoría del absurdo, en donde aparece de contrabando el «compromiso». Sucede que estoy comprometido con eso, y por tanto debo cumplir. Se trata de una especie de coacción bancaria. Es difícil comprender que pueda establecer un compromiso si el mundo en que vivo es absurdo y termina en la nada. Por otra parte, esto no otorga ninguna convicción al que declama tal postura.

Así pues, las religiones, los sistemas jurídicos, los sistemas ideológicos, las escuelas morales de la decadencia, han trabajado para dar respuesta a este serio problema de la conducta, para establecer una moral, para establecer una ética, porque todos ellos han advertido la importancia que tiene la justificación o no justificación de un acto.

¿Cuál es la base de la acción válida?. La base de la acción válida no está dada por las ideologías, ni por los mandatos religiosos, ni por las creencias, ni por la regulación social. Aún cuando todas estas cosas sean de mucha importancia, la base de la acción válida no está dada por ninguna de ellas, sino que está dada por el registro interno de la acción. Hay una diferencia fundamental entre la valoración que parece provenir del exterior, y esta valoración que se hace de la acción por el registro que el ser humano tiene de lo que precisamente hace.

¿Y cuál es el registro de la acción válida? El registro de la acción válida es aquel que se experimenta como unitivo; es aquel que da al mismo tiempo sensación de crecimiento interno, y es por último aquél que se desea repetir porque tiene sabor de continuidad en el tiempo. Examinaremos estos aspectos de modo separado.

El registro de unidad interna, por una parte, y la continuidad en el tiempo, por otra parte.

Frente a una situación difícil, puedo yo responder de un modo o de otro. Si soy hostigado, por ejemplo, puedo responder violentamente y frente a esa irritación que me produce el estímulo externo, y esta tensión que me provoca, puedo distenderme, puedo reaccionar violentamente y al hacerlo experimentar una sensación de alivio. Me distiendo. Así pues, y aparentemente, se ha cumplido la primera condición de la acción válida: frente a un estímulo irritante, lo saco de enfrente y al hacerlo me distiendo y al distenderme tengo un registro unitivo.

La acción válida no puede justificarse simplemente por la distensión en ese instante, porque no se continúa en el tiempo sino que produce lo contrario. En el momento A produzco la distensión al reaccionar del modo comentado; en el momento B, no estoy para nada de acuerdo con lo que hice. Esto me produce contradicción. Esa distensión no es unitiva por cuanto el momento posterior contradice al primero. Es necesario que cumpla, además, con el requisito de la unidad en el tiempo, sin presentar fisuras, sin presentar contradicción. Podríamos presentar numerosos ejemplos en donde esto de la acción válida para un instante no lo es para el siguiente y el sujeto no puede, cabalmente, tratar de prolongar ese tipo de actitud porque no registra unidad sino contradicción.

Pero hay otro punto: el del registro de una suerte de sensación de crecimiento interno. Hay numerosas acciones que todos efectuamos durante el día, determinadas tensiones que aliviarnos distendiendo. Estas no son acciones que tengan que ver con lo moral. Las realizamos y nos distendemos y nos provoca un cierto placer, pero ahí quedan. Y si nuevamente surgiera una tensión, nuevamente la descargaríamos con esa suerte de efecto de condensador, en donde sube una carga y al llegar a ciertos límites se la descarga. Y así, con este efecto condensador de cargar y descargar, nos da la impresión de que estuviéramos metidos en una eterna rueda de repeticiones de actos, en donde en el momento en que se produce esa descarga de tensión, la sensación resulta placentera, pero nos deja un extraño sabor

percibir que si la vida fuera simplemente eso, una rueda de repeticiones, de placeres y dolores; la vida, claro, no pasaría del absurdo. Y hoy, frente a esta tensión, provocho esta descarga. Y mañana del mismo modo... sucediéndose la rueda de las acciones, como el día y la noche, continuamente, independientemente de toda intención humana, independiente toda elección humana.

Hay acciones, sin embargo, que tal vez muy pocas veces hayamos realizado en nuestras vidas. Son acciones que nos dan gran unidad en el momento. Son acciones que nos dan, además, registro de que algo ha mejorado en nosotros, cuando hemos hecho eso. Y son acciones que nos dan una propuesta a futuro, en el sentido de que si pudiéramos repetir las, algo iría creciendo, algo iría mejorando. Son acciones que nos dan unidad, sensación de crecimiento interno, y continuidad en el tiempo. Esos son los registros de la acción válida.

Nosotros nunca hemos dicho que esto sea mejor o peor, o deba coercitivamente hacerse: hemos dado más bien las propuestas y los sistemas de registros que corresponden a esas propuestas. Hemos hablado de las acciones que crean unidad, o crean contradicción. Y, por último, hemos hablado del perfeccionamiento de la acción válida, por la repetición de esos actos. Como para cerrar un sistema de registros de acciones válidas, hemos dicho: «Si repites tus actos de unidad interna, ya nada podrá detenerte». Esto último habla no sólo del registro de unidad, de la sensación de crecimiento, de la continuidad en el tiempo. Eso habla del mejoramiento de la acción válida. Porque, es claro, no todas las cosas nos salen bien en los intentos. Muchas veces tratamos de hacer cosas interesantes y no salen tan bien. Nos damos cuenta que esas cosas pueden mejorar. También la acción válida puede perfeccionarse. La repetición de aquellos actos que dan unidad y crecimiento y continuidad en el tiempo, constituyen el mejoramiento de la misma acción válida. Esto es posible.

Nosotros, en principios muy generales, hemos dado los registros de la acción válida. Hay un principio mayor, conocido como La Regla de Oro. Este principio dice así: «Trata a los demás como quieres que te traten a ti». Este principio no es cosa nueva, tiene milenios. Ha aguantado el paso del tiempo en distintas regiones, en distintas culturas. Es un principio universalmente válido. Se ha formulado de distintas maneras; se lo ha considerado por el aspecto negativo, diciendo algo así como: «No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti». Es otro enfoque de la misma idea. O bien, se ha dicho: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Es otro enfoque. Claro que, no es exactamente lo mismo que decir «trata a los demás como quieres que te traten». Y está bien, y desde antiguo se ha hablado de este principio. Es el más grande de los principios morales. Es el más grande de los principios de la acción válida. Pero, ¿cómo quiero que me traten a mí? Porque se da por sentado que será bueno tratar a los demás como uno quisiera que lo trataran a uno mismo. ¿Y cómo quiero que me traten? Tendré que responder a eso diciendo que si me tratan de un modo me hacen mal y si me tratan de otro me hacen bien. Tendré que responder acerca de lo bueno y de lo malo. Tendré que volver a la eterna rueda de definir la acción válida, según una u otra teoría, según una u otra religión. Para mi será buena una cosa, para otra persona no será lo mismo. Y no faltará alguno que tratará muy mal a otro, aplicando el mismo principio; porque sucede que a él le gustará que lo traten mal.

Está muy bien este Principio que habla así del tratamiento del otro, según lo bueno para uno, pero estará mejor saber qué es lo bueno para uno. Así las cosas, nos interesa ir a la base de la acción válida y la base de la acción válida está en el registro que se obtiene de ella.

Si digo: «debo tratar a los demás como quiero que me traten», inmediatamente me pregunto: «¿por qué?». Habrá algún proceso en uno, habrá alguna forma en el funcionamiento de la mente, que crea problemas en uno cuando uno trata mal a los otros. Y, ¿cómo puede ser ese funcionamiento?. Si yo veo a alguien en muy mala condición, o veo a alguien de pronto que sufre un corte, o una herida, algo resuena en mí. ¿Cómo puede resonar en mí algo que le está sucediendo al otro? ¡Es casi mágico!.

Sucede que alguien sufre un accidente y experimento casi físicamente el registro del accidente en otro. Ustedes son estudiosos de estos fenómenos, saben bien que a toda percepción corresponde una imagen,

y comprenden que algunas imágenes pueden tensar ciertos puntos así como otras pueden distenderlos. Si a toda percepción va correspondiendo una representación y de esa representación se tiene a su vez registro, es decir, una nueva sensación, entonces no es tan difícil entender cómo al percibir un fenómeno, y al corresponderse la imagen interna con ese fenómeno (al movilizarse esta imagen), tenga a su vez sensación en distintas partes de mi cuerpo o de mi intracuerpo, que se han modificado por acción de la imagen anterior. Me siento identificado cuando alguien sufre un corte, porque a la percepción visual de tal fenómeno, le corresponde un disparo de imagen visual, y correlativamente un disparo de imágenes cenestésicas y táctiles de las cuales, además, tengo una nueva sensación que termina provocando en mí el registro del corte del otro. No será bueno que trate yo a los demás de mala manera, porque al efectuar este tipo de actividad tengo el correspondiente registro.

Hablaremos casi técnicamente. Para ello vamos a simular el funcionamiento de circuitos por pasos aun cuando sabemos que la estructura de la conciencia procede como una totalidad. Bien, una cosa es el primer circuito que corresponde a la percepción, representación, nueva toma de la representación y sensación interna. Y otra cosa es el segundo circuito, que tiene que ver con la acción y que significa algo así: de toda acción que lanzo hacia el mundo, tengo también registro interno. Esa toma de realimentación es, por ejemplo, la que me permite aprender haciendo cosas. Si no hubiera en mí una toma de realimentación de los movimientos que estoy haciendo, jamás podría perfeccionarlos. Yo aprendo a escribir a máquina por repetición, es decir, voy grabando actos entre acierto y error. Pero puedo grabar actos únicamente si los realizo. De tal modo que es desde el hacer, desde donde tengo registro. Permítanme esta digresión: hay un prejuicio grande que a veces ha invadido el campo de la pedagogía. Según esta creencia se aprende por pensar en lugar de hacer. Ciertamente, se aprende porque se tiene la recepción del dato, pero tal dato no queda simplemente memorizado sino que siempre se corresponde con una imagen que, a su vez, moviliza una nueva actividad: coteja, rechaza, etc., y esto muestra la continua actividad de la conciencia y no una supuesta pasividad en la cual se aloja simplemente el dato. Esta realimentación es la que nos permite decir: «me equivoqué de tecla». Así voy registrando la sensación del acierto y del error; así voy perfeccionando el registro del acierto, así se va fluidificando, y así se va automatizando la correcta acción del escribir a máquina. Estamos hablando de un segundo circuito. El primero se refería al dolor en el otro que yo registro en mí; el segundo circuito habla del registro que tengo de la acción que produzco.

Ustedes conocen las diferencias que existen entre los actos llamados catárticos y los actos transferenciales. Los actos catárticos se refieren básicamente a las descargas de tensiones y ahí quedan. Los actos transferenciales, diversamente, permiten trasladar cargas internas, integrar contenidos, y facilitar el buen funcionamiento psíquico. Sabemos que allí donde hay islas de contenidos mentales, contenidos que no se comunican entre sí, hay dificultades para la conciencia. Si se piensa en una dirección, por ejemplo, pero se siente en otra, y finalmente se actúa en otra diferente, comprendemos que esto no encaja y que el registro no es pleno. Parece que únicamente cuando tendemos puentes entre los contenidos internos, el funcionamiento psíquico se integra y permite avanzar unos pasos más. Se conocen técnicas transferenciales muy útiles que movilizan y transforman a determinadas imágenes problemáticas. Un ejemplo de esa técnica está presentada en forma literaria en las Experiencias Guiadas. Pero también sabemos que la acción, y no solo el trabajo de las imágenes, puede operar fenómenos transferenciales y fenómenos autotransferenciales. No será lo mismo un tipo de acción que otra. Habrá acciones que permitan integrar contenidos internos y habrá acciones tremendamente desintegradoras. Determinadas acciones producen en el ser humano tal carga de pesar, tal arrepentimiento y división interna, tal profundo desasosiego, que esta persona jamás quisiera volver a repetir las. Y, desafortunadamente, han quedado tales acciones fuertemente ligadas al pasado. Aunque no se repitieran tales acciones en el futuro, seguirían presionando desde el pasado sin resolverse, sin entregarse, sin permitir que la conciencia traslade, transfiera, integre sus contenidos, y permita al sujeto

esa sensación de crecimiento interno de la que hemos hablado anteriormente. No es indiferente la acción que se realiza en el mundo. Hay acciones de las que se tiene registro de unidad, y acciones que dan registro de contradicción, de desintegración. Si se estudia esto cuidadosamente y a la luz de lo que se sabe en materia de fenómenos catárticos y transferenciales, este asunto (de la acción en el mundo, en lo que hace a la integración y desarrollo de los contenidos), quedará mucho más claro. Pero, desde luego, toda esta simulación de los circuitos para comprender el significado de la acción válida es un tema complicado. Entre tanto, nuestro amigo sigue diciendo: «¿Y yo qué hago?». Nosotros registramos como unitivo y valioso llevar a ese que está sentado en la acera (sin referencia en su vida), estas cosas que mínimamente conocemos, pero en palabras y en hechos sencillos. Si nadie hace esto por él, nosotros lo haremos (como tantas otras cosas que permitirán superar el dolor y el sufrimiento). Al proceder así, trabajaremos también para nosotros mismos.

# SOBRE EL ACERTIJO DE LA PERCEPCIÓN

(LAS PALMAS DE GRAN CANARIA, ESPAÑA, 01/10/78)

CHARLA ANTE UN GRUPO DE ESTUDIOS

Hace 2.500 años, en una clase magistral de Psicología Descriptiva, el Buda desarrolló uno de los problemas más importantes referidos a la percepción, a la conciencia observadora de la percepción, basándose en un método de registros. Este tipo de Psicología es muy distinta a la Psicología oficial occidental que trabaja más bien con explicaciones acerca de los fenómenos. Ustedes toman un tratado de Psicología y van a ver cómo, dado un fenómeno, en seguida organizan una cantidad de explicaciones sobre el fenómeno, pero en cuanto al fenómeno mismo no dan su correcto registro. Así pues, las corrientes psicológicas (a medida que se modifican con el paso del tiempo sus concepciones y sus datos, a medida que se amplían o se reducen sus conocimientos), van explicando los fenómenos psíquicos de modo diferente. Así, si tomamos un tratado de Psicología de hace 100 años vamos a encontrar una cantidad de ingenuidades allí, que hoy no pueden admitirse. Este tipo de Psicología sin centro propio, depende en gran medida de los aportes de otras ciencias. Una explicación neurofisiológica de los fenómenos de conciencia es interesante y es un avance. Al poco tiempo nos vamos a encontrar con otra más compleja. De todos modos el conocimiento avanza en cuanto a explicación; pero en cuanto a descripción del fenómeno en sí, tales explicaciones ni suman ni restan. Sin embargo, una correcta descripción hecha hace 2.500 años, nos permite asistir a la aparición del fenómeno mental, exactamente igual que si hubiera sido dada hoy. Del mismo modo, una correcta descripción dada hoy, servirá sin duda para mucho tiempo más adelante. Este tipo de Psicología descriptiva, no explicativa (salvo cuando es ineludible la explicación), se basa en registros similares para todos aquellos que siguen la descripción. Es como si estas descripciones hicieran contemporáneos a todos los hombres, aunque estuvieran muy separados en el tiempo y, por supuesto, los hace también coterráneos aun cuando estén muy separados en las latitudes. Tal tipo de Psicología es, además, un gesto de acercamiento a todas las culturas (por diferentes que ellas sean), porque no enaltece las diferencias ni pretende imponer el esquema propio de una cultura a todas las otras. Este tipo de Psicología acerca a los seres humanos, no los diferencia. Es, pues, un buen aporte a la comprensión entre los pueblos.

Yendo a nuestro tema. Al parecer, el Buda estaba reunido con un conjunto de especialistas y a modo de diálogo desarrolló lo que fue conocido posteriormente como «El Acertijo de la Percepción».

De pronto, el Buda alzó su mano y preguntó a uno de sus discípulos más notables: -¿Qué ves, Ananda? Con su estilo sobrio, el Buda preguntaba y respondía cada vez con precisión. Ananda era mucho más exuberante en sus desarrollos. Por consiguiente, Ananda dijo: -¡Oh!, ¡Noble Señor! Veo la mano del Iluminado que está delante mío y que se cierra.

- Muy bien, Ananda. ¿Dónde ves la mano, y desde dónde?

- ¡Oh!, Maestro, veo la mano de mi noble Señor que se cierra y muestra el puño. La veo, desde luego, fuera de mí y desde mí.

- Muy bien, Ananda. ¿Con qué ves la mano?

- Por supuesto, Maestro, que veo la mano exactamente con mis ojos.

- Dime, Ananda ¿la percepción está en tus ojos?



- Por cierto, Venerable Maestro.
- Y dime, Ananda, ¿qué sucede cuando cierras los párpados?
- Noble Maestro, cuando cierro los párpados desaparece la percepción.
- Eso, Ananda, es imposible. Acaso, Ananda, cuando se oscurece este cuarto y vas viendo cada vez menos, ¿va desapareciendo la percepción?
- En efecto, Maestro.
- Y acaso, Ananda, cuando esta habitación queda a oscuras y, sin embargo, tú estás con los ojos abiertos y no ves nada, ¿ha desaparecido la percepción?
- ¡Oh!, Noble Maestro, ¡yo soy tu primo! ¡Recuerda que nos educamos juntos y que tú me querías mucho cuando pequeño, de manera que no me confundas!
- Ananda: si se oscurece el cuarto no veo los objetos pero mis ojos siguen funcionando. Así, si hay luz detrás de mis párpados, veo pasar esa luz, y si hay total oscuridad queda esto a oscuras: de modo que no desaparece la percepción por el hecho de cerrar los párpados. Dime, Ananda, si la percepción está en el ojo, y tú imaginas que ves mi mano, ¿dónde la ves?
- Será, Señor, que veo tu mano imaginándola también desde mi ojo.
- ¿Qué quieres decir, Ananda? ¿Que la imaginación está en el ojo? Eso no es posible. Si la imaginación estuviera en el ojo, y tú imaginaras la mano adentro de tu cabeza, tendrías que dar vuelta a tu ojo hacia atrás para ver la mano que está adentro de tu cabeza. Tal cosa no es posible. De manera que tendrás que reconocer que la imaginación no está en el ojo. ¿Dónde está, pues?
- Será -dice Ananda-, que tanto la visión como la imaginación no están en el ojo sino que están detrás del ojo. Y al estar detrás del ojo, cuando imagino puedo ver hacia atrás, y cuando veo, cuando percibo, puedo ver lo que hay adelante del ojo.
- En el segundo caso, Ananda, no verías los objetos sino que verías el ojo...

Y así siguiendo con este tipo de diálogos. Con El Acertijo de la Percepción, se van complicando los registros, se van presentando aparentes soluciones, pero también se van dando cada vez objeciones más fuertes hasta que finalmente Ananda, muy conmovido, le pide al Buda una adecuada explicación de cómo es esta historia de la visión, y de la imaginación, y de la conciencia en general. Y si bien el Buda es muy estricto en las descripciones, en sus explicaciones comienza a dar enormes rodeos, y así se va cerrando ese capítulo contenido en el Surangama Sutra, uno de los tratados más interesantes de estos estudiosos.

Cuando mostramos la mano, vemos la mano afuera y desde adentro. Es decir que el objeto se nos aparece en un lugar diferente al punto de observación del objeto. Si mi punto de observación estuviera afuera, no podría tener noción de que veo. Por consiguiente, el punto de observación debe estar adentro y no afuera y el objeto debe estar afuera y no adentro. Pero si, en cambio, imagino la mano adentro de mi cabeza, sucede que tanto la imagen como el punto de observación están adentro. En el primer caso, en la mano que veo afuera desde adentro, pareciera que el punto de observación coincidiera aproximadamente con el ojo. En el segundo caso, cuando la mano está adentro, el punto de observación no coincide con el ojo; ya que si represento la mano adentro de mi cabeza, puedo verla desde mi ojo hacia adentro, desde la parte posterior de mi cabeza hacia adentro. Puedo también ver a mi mano desde arriba, desde abajo, y así desde muchos lugares. Es decir, que tratándose de una representación y no de una percepción, el punto de observación varía. Por lo tanto, el punto de observación, en lo que a representación hace, no está fijado al ojo.

Si imagino ahora mi mano que está en el centro de mi cabeza saliendo hacia atrás, sigo imaginando mi mano desde dentro de mi cabeza, aunque represente mi mano fuera de ella. Podría pensarse que el punto de observación en algún momento sale de mi cabeza. Tal cosa no es posible. Si me imagino a mi mismo, por ejemplo, mirándome desde frente de mí, puedo representarme a esto que me mira, desde aquí, desde donde estoy. También puedo llegar a imaginar mi aspecto como si estuviera visto desde

allí, desde el que me mira. Sin embargo, aun cuando me ubique en la imagen del que está frente a mí, el registro lo tengo desde mí, desde donde estoy. No puedo decir del mismo modo, que cuando me miro en el espejo, me veo adentro del espejo o me siento dentro del espejo. Yo estoy aquí mirándome allí, y no estoy allí mirándome aquí. Podría uno confundirse y creer que por enfrentar la representación de sí mismo, allí está puesto el punto de observación; y ni aun en ese caso, tal cosa es posible. En determinados casos experimentales (cámara de silencio, por ejemplo), al disminuir ciertos registros perceptuales, se pierde la noción del yo. Y al perderse la noción del yo, al no tener referencia del límite táctil se tiene a veces la impresión de que uno está fuera de aquí, e incluso que desde allí se ve a sí mismo. Pero si uno cuidadosamente toma el registro, va a observar que esa proyección táctil cenestésica, de todas maneras no pone el registro fuera de uno sino que uno no tiene exacta noción del punto de registro porque se han perdido sus límites.

Así pues, veo la mano fuera de mí y desde mí, o bien, veo la mano en mí y dentro de mí en el caso de que la imagine. Aparentemente, se trata del mismo espacio. Hay un espacio en el que se emplazan los objetos que observo, al cual puedo llamar espacio de percepción. Pero también hay un espacio donde se emplazan los objetos de representación, que no coincide con el espacio de percepción. Los objetos que se emplazan en estos dos diferentes espacios, tienen características diferentes. Si observo la mano veo que está a una determinada distancia de mi ojo. Veo que está más cerca que otros objetos, y más lejos tal vez que otros. Veo que a la mano, a su forma, le corresponde un color. Y aunque imagine otras cosas en torno a mi mano, la percepción se impone. Ahora imagino a mi mano. Mi mano puede estar adelante o atrás de un objeto. Inmediatamente puedo cambiar de ubicación. Mi mano puede hacerse muy pequeña o puede cubrir prácticamente el campo de mi representación. La forma de mi mano puede variar y puede cambiar su color. Así pues, la ubicación del objeto mental en el espacio de representación se modifica dependiendo de mis operaciones mentales, mientras que la ubicación de los objetos en el espacio externo, se modifica también pero no dependiendo de mis operaciones mentales. Por mucho que piense yo en que esa columna se desplaza, en cuanto a representación tal cosa es posible, pero perceptualmente tiene su permanencia. Hay, pues, diferencias grandes entre el objeto representado y el objeto percibido. Y hay grandes diferencias también entre el espacio de percepción y el de representación.

Pero ahora sucede que cierro los párpados y represento mi mano. Está bien si represento mi mano dentro de mi cabeza. Pero cuando cierro los párpados y recuerdo mi mano que estaba afuera de mi cabeza, ¿dónde represento mi mano ahora que la recuerdo? ¿La represento dentro de mi cabeza?. No, la represento afuera de mi cabeza. Y, ¿cómo al recordar los objetos que veo, cómo al recordarlos, puedo recordarlos ahora allí donde estaban, es decir, emplazados en un espacio externo? Porque recordar un objeto externo que se emplace dentro de mi cabeza es aceptable; pero esto de recordar un objeto que no está dentro de mi cabeza sino afuera de ella, siendo que mis párpados están cerrados y no los veo, ¿qué tipo de espacio estoy viendo? O bien los objetos que recuerdo están adentro de mi cabeza, y creo verlos afuera, o bien al cerrar los párpados y recordar los objetos, mi mente va afuera de mi espacio interno y llega al espacio externo. Tal cosa no es posible. Distingo bien entre objetos internos y externos. Distingo bien entre el espacio de percepción y el espacio de representación; pero se me confunde el registro cuando represento los objetos en el lugar donde están, es decir: afuera de mi representación interna.

¿Cómo distingo entre un objeto que está representado en el interior de mi cabeza, de un objeto que está representado o recordado fuera de mi cabeza? Lo distingo porque tengo noción del límite de mi cabeza. ¿Y qué es lo que pone el límite? El límite está puesto por la sensación táctil, y es la sensación táctil de mis párpados la que me hace distinguir el objeto que está representado adentro, o afuera. Si esto es así, el objeto representado afuera no necesariamente está afuera, sino ubicado en la parte más superficial de mi espacio de representación, lo que me da el registro traducido a imagen visual, de que está afuera.

Pero la diferencia de límite es táctil y no visual.

Tan poderosa es la representación, que incluso modifica a la percepción. Si ustedes ven ese telón atrás y lo imaginan muy cerca de sus ojos, van a ver que al mirar nuevamente el telón real, necesitan un tiempo para que se acomode la visión. Es decir: ustedes imaginan que el telón está muy cerca de sus ojos, y al imaginarlo su ojo se acomoda al telón imaginado y no al real. A la inversa, si ustedes imaginan que ven a través del telón un edificio que pudiera existir atrás, y luego miran el telón nuevamente, de nuevo el ojo se acomoda; y se acomoda porque antes se desacomodó; y se desacomodó porque el ojo puso la distancia de acuerdo con la imagen y no con la percepción. La imagen, la representación, acomoda inclusive a la percepción. Si esto es así, los datos de la percepción pueden modificarse seriamente de acuerdo con la representación que esté actuando. Podría, por ejemplo, suceder que nuestro sistema de representación acomodara al mundo en general de un modo no tan exacto a como nosotros creemos que es. Sobre todo considerando esto de que a la vez los fenómenos que se emplazan en el espacio de representación no coinciden con los fenómenos del espacio de percepción. Y sabiendo que los fenómenos de representación modifican la percepción, la percepción puede estar alterada de acuerdo con el sistema de representación. Y al decir alterada no hablo de casos particulares de alteración, sino de la percepción en general. Esto es de enormes consecuencias porque si mi representación corresponde a un determinado sistema de creencias seguramente estaré modificando mi visión y mi perspectiva sobre el mundo externo de la percepción.

Puedo orientar mi cuerpo hacia los objetos gracias a la percepción. Pero también puedo orientar mi cuerpo hacia los objetos gracias a la representación. Si el objeto en lugar de estar representado afuera, estuviera representado adentro de mi cabeza, no podría orientar mi actividad hacia el objeto. Cuando estoy en vigilia y con los ojos abiertos, mi punto de observación coincide con el ojo; y no solo con el ojo sino con todos los sentidos externos. Pero cuando mi nivel de conciencia baja, mi punto de observación se va hacia adentro. Esto es así porque a medida que disminuye el nivel de conciencia, disminuye la franja de percepción de los sentidos externos y aumenta el registro de los sentidos internos. Por lo tanto, el punto de mira (que no es sino estructura de datos de memoria y de datos de percepción, al disminuir los datos de percepción externos y aumentar los internos), se desplaza hacia adentro. Este punto de mira se desplaza hacia adentro en la caída de los niveles de conciencia, cumpliendo con la función de que la imagen del sueño no dispare su carga y mueva al cuerpo hacia el mundo externo. Si todas las imágenes que surgen en mis sueños movilizaran actividad hacia el mundo, el sueño no serviría para mucho en lo que hace a recomposición de las actividades. A menos que me encuentre en una situación sonambúlica, o de sueño alterado, en donde hablo, me muevo, me agito, por último me levanto y echo a andar. Esto es posible porque el punto de mira, en lugar de haberse internalizado, se mantiene avanzando siguiendo las representaciones.

Si por problemas con mis propios contenidos, mi punto de mira es expulsado hacia la periferia, o por estímulos externos mi punto de mira es requerido hacia la periferia (aunque esté en situación de sueño), mis imágenes tienden a estar emplazadas en el punto más externo del espacio de representación y, por tanto, a disparar sus señales hacia el mundo externo. Cuando el sueño se hace profundo, el punto de observación cae hacia adentro, las imágenes se internalizan y la estructura en general del espacio de representación se modifica. De este modo, cuando estoy en vigilia, veo las cosas desde mí pero no me veo a mí, mientras que durante el sueño, me suelo ver a mí mismo. En ocasiones, también en los sueños, muchas personas no se ven a sí mismas, sino que ven de un modo parecido a como perciben el mundo en la vida diaria. Esto es así porque su punto de mira está desplazado hacia los límites de la representación. Su sueño no es tranquilo. Pero si el punto de mira cae hacia adentro, me veo a mí mismo cuando me represento en sueños, desde afuera. Y no es que mi imagen esté fuera de mi cabeza. Es que mi punto de observación se ha corrido hacia adentro y observo en pantalla la película de la representación donde aparezco yo mismo. Pero no voy percibiendo el mundo desde mí como en vigilia,

sino que me veo realizando determinadas operaciones. Esto mismo sucede con la memoria antigua. Si ustedes se recuerdan a ustedes mismos a los 2 años de edad o a los 3, o a los 4, no se recuerdan a ustedes viendo los objetos desde ustedes, sino que se ven a ustedes mismos haciendo cosas o entre determinados objetos. La memoria antigua en cuanto a imágenes, como la representación en el nivel de sueño profundo, separa en profundidad el punto de mira. Este punto de mira no es sino el yo. El yo se mueve, el yo se emplaza en una profundidad o en otra del espacio de representación, desde el yo se observa el mundo, desde el yo se observan las propias representaciones. El yo es variable, el yo adecua las representaciones, y el yo modifica las percepciones según el ejemplo que hemos visto.

Cuando represento imágenes que se emplazan en una profundidad o en otra profundidad, por ejemplo, cuando imagino que bajo escaleras hacia las profundidades, o cuando imagino que subo escaleras, si observo mi ojo veré que mi ojo baja, o mi ojo sube. Es decir, aunque el ojo esté de más porque no tiene que ver ningún objeto externo, el ojo va siguiendo las representaciones como si las percibiera. Si yo imagino a mi casa que está allá, mi ojo tiende a ir hacia allá. Y si mi ojo no fuera hacia allá, de todos modos mi representación corresponde a ese lugar del espacio. Inversamente, si imagino a mi casa en el otro punto. Este ojo que sube y baja siguiendo las imágenes, se va encontrando con distintos objetos. Porque, según parece, a esa pantalla de representación en donde mira el yo, están conectados todos los sistemas de impulsos del propio cuerpo. De manera que en una franja del espacio de representación hay impulsos de una parte del cuerpo, en otra franja otros y así siguiendo. Y ustedes saben que estos impulsos se traducen, se deforman, se transforman.

En un ejemplo muy conocido se apunta lo siguiente. Nuestro sujeto comienza a descender en sus imágenes. Lo hace por una especie de tubo y en su bajada se encuentra con, de pronto, una fuerte resistencia. Esa resistencia es una cabeza de gato muy grande, que le impide seguir bajando en el tubo. Para poder pasar acaricia el cuello del gato. El, en imagen, acaricia el cuello del gato, y el gato de pronto se achica. Simultáneamente, él registra una distensión en su cuello, y entonces pasa por el tubo. Es decir que el gato no es sino, en ese caso, la alegorización de una tensión en el cuello del sujeto mismo. Al producir la distensión, entonces el sistema de señal de esa imagen alegorizada como gato, se modifica, disminuye la resistencia, y nuestro amigo desciende. En otro caso, un sujeto comienza a descender en su representación. Allá, en las profundidades, se encuentra de repente con un señor que le da una pequeña piedra oscura. Nuestro amigo comienza a subir y llega hasta un plano medio, digamos, más o menos habitual, cotidiano, aunque representado. Viene otro señor y le da un objeto diferente, pero de forma parecida al objeto que vio allá abajo. Sigue subiendo hasta las alturas. Va subiendo hacia las montañas, se pierde en las nubes, y allá se encuentra una especie de ángel o algo por estilo, que le da un objeto más radiante, más claro, pero con características similares. En los 3 casos, nuestro amigo observa el objeto en un punto preciso del espacio de representación. El mismo objeto no aparece en un punto acá, en otro allá, en otro allá, sino que según el plano por el que se desplaza, el objeto aparece en la mitad del plano, un poco corrido hacia la izquierda. Y es claro, nuestro amigo tiene, y luego lo recuerda, una vértebra artificial que da señal, aunque él habitualmente no lo perciba siempre del mismo modo, y siempre traduciendo esa señal como una imagen.

De manera que los sistemas de alegorización, transforman las señales del intracuerpo y las traducen como imágenes en distintos puntos del espacio de representación. No es que el ojo al subir y bajar baje a observar lo que sucede en el intracuerpo. No se metió el ojo adentro del esófago sino que llegó hasta la pantalla de representación la señal de tensión, sin que el ojo haya llegado hasta ese punto. Así pues, si desciendo, voy tomando contacto con traducciones de distinto nivel del intracuerpo. Esto no quiere decir que mi ojo se vaya introduciendo en mis vísceras, y traduciendo lo que veo.

A medida que se desciende en el espacio de representación, éste se va oscureciendo. A medida que se asciende en el espacio de representación, éste se va aclarando, según conocen ustedes repetidamente. Esta oscuridad en el descenso y claridad hacia arriba, tiene que ver en realidad con dos fenómenos:

uno, el alejamiento de los centros ópticos; otro, con el habitual sistema de ideación y el habitual sistema de percepción en donde tenemos asociada la luz del sol en el cielo, etc., la falta de luz en las oscuridades. Esto, sin duda se modifica en lugares en que la nieve está casi de continuo abajo y el cielo es oscuro, como describen los habitantes de zonas muy heladas y brumosas. Por otra parte, hay objetos en las alturas que son oscuros, aun cuando el espacio de representación esté más iluminado y hay objetos que son claros en las profundidades del espacio de representación. Sin embargo, hay puntos límites tanto en el ascenso como en el descenso en el espacio de representación. Pero esto, es motivo de otras descripciones.

Hemos visto 14 asuntos: el 1º trató acerca de la ubicación del punto de mira con respecto al objeto que estaba afuera; el 2º, el punto de mira si el objeto estaba adentro; el 3º, si el punto de mira se colocaba atrás; el 4º, trató sobre el falso punto de mira que parecía trasladarse, si uno se representaba a sí mismo desde adelante; el 5º mostró qué pasaba con los objetos ubicados en el espacio de representación en su parte más externa. El 6º, las diferencias entre el espacio de representación de lo de afuera y de lo de adentro, destacadas por esa barrera táctil que ponían los ojos; el 7º punto trató acerca de la modificación de la percepción por la representación; en el 8º punto vimos lo que sucedía cuando se emplazaba un objeto en el interior y se trataba de operar con el cuerpo; en el 9º punto vimos la modificación del espacio de representación cuando actuábamos a nivel vigílico; el 10º punto trató sobre la modificación del espacio de representación cuando actuábamos a nivel de sueño; en el punto 11º vimos qué sucedía con los objetos correspondientes al espacio interno; en el punto 12º, hablamos del espacio de representación y vimos que este espacio estaba relacionado con distintos puntos del intracuerpo y surgía ese espacio de representación como una suerte de pantalla; en el punto 13º vimos que ascendiendo en las imágenes en el espacio de representación, éste tendía a iluminarse; en el punto 14º vimos, finalmente, que descendiendo con las imágenes en el espacio de representación, éste tendía a oscurecerse, aunque admitía varias excepciones.

De aquí en más, puede extraerse un sinnúmero de consecuencias.

# EL SENTIDO DE LA VIDA

(MÉXICO D.F., 10/10/80)

INTERCAMBIO CON UN GRUPO DE ESTUDIOS

Agradezco la oportunidad que me dan de discutir con ustedes algunos puntos de vista referentes a aspectos relevantes de nuestra concepción sobre la vida humana. Digo discutir porque esto no va a ser una disertación, sino que va a ser un intercambio.

Un primer punto de vista a considerar es aquel al que apunta todo nuestro planteamiento. ¿Es que nuestro objeto de estudio es el mismo objeto que estudian las ciencias? Si se tratara del mismo, las ciencias precisamente tendrían la última palabra.

Nuestro interés está puesto en la existencia humana, pero no en la existencia humana como hecho biológico o social (ya que con respecto a ese punto hay ciencias que le dedican su esfuerzo), sino a la existencia humana como registro cotidiano, como registro diario personal. Porque, aunque alguien se pregunte por el fenómeno social e histórico que es constitutivo del ser humano, ese alguien hará tal pregunta desde su vida cotidiana; lo hará desde su situación; lo hará impulsado por sus deseos, sus angustias, sus necesidades, sus amores, sus odios; lo hará impulsado por sus frustraciones, sus éxitos; lo hará desde algo anterior a la estadística y a la teorización; lo hará desde la vida misma.

Y, ¿qué es lo común y, al mismo tiempo, lo particular en toda existencia humana? La búsqueda de la felicidad y la superación del dolor y el sufrimiento es lo común y lo particular de toda existencia humana. Es la verdad registrable para todos y cada uno de los seres humanos.

Ahora bien, ¿cuál es esa felicidad a la que aspira el ser humano? Ella es lo que el ser humano cree. Esta afirmación, un tanto sorprendente, se basa en el hecho de que las personas se orientan hacia imágenes o ideales felicitarios diferentes. Es más, el ideal de felicidad cambia con la situación histórica, social y personal. De ello concluiremos que el ser humano busca lo que cree que lo hará feliz, y de acuerdo con ello lo que cree que lo alejará del sufrimiento y el dolor.

Dada la aspiración de felicidad, aparecerán las resistencias del dolor y el sufrimiento. ¿Cómo podrán vencerse estas resistencias? Antes debemos preguntarnos por la naturaleza de las mismas.

El dolor para nosotros es un hecho físico. Todos tenemos experiencias del mismo. Es un hecho sensorial, corporal. El hambre, las inclemencias naturales, la enfermedad, la vejez, producen dolor. Y ése es el punto en que nosotros diferenciamos de fenómenos que nada tienen que ver con lo sensorial. Únicamente el avance de la sociedad y la ciencia es el que hace retroceder el dolor. Y ése es el campo específico en el que pueden desarrollar sus mejores esfuerzos los reformadores sociales, los científicos y por sobre todo los mismos pueblos generadores del progreso del que se nutren tales reformadores y tales científicos.

El sufrimiento, en cambio, es de naturaleza mental. No es un hecho sensorial del mismo tipo del dolor. La frustración, el resentimiento, son estados de los que también tenemos experiencia, y que no podemos localizar en un órgano específico, o en un conjunto de ellos. ¿Es que aun siendo de naturaleza diferente actúan entre sí el dolor y el sufrimiento? Por cierto que el dolor motiva también al sufrimiento. En tal sentido, el avance social y el avance de la ciencia hacen retroceder un aspecto del sufrimiento. Pero específicamente, ¿dónde hallaremos la solución para hacer retroceder el sufrimiento?. Esto lo hallaremos en el sentido de la vida, y no hay reforma ni avance científico que aleje el

sufrimiento que da la frustración, el resentimiento, el temor a la muerte, y el temor en general.

El sentido de la vida es una dirección a futuro que da coherencia a la vida, que permite encuadrar a sus actividades y que la justifica plenamente. A la luz del sentido aún el dolor en su componente mental y el sufrimiento en general, retroceden y se empequeñecen interpretados como experiencias superables. Entonces, ¿cuáles son las fuentes del sufrimiento humano?. Son las que producen contradicción. Se sufre por vivir situaciones contradictorias, pero también se sufre por recordar situaciones contradictorias y por imaginar situaciones contradictorias.

Estas fuentes de sufrimiento han sido llamadas las tres vías del sufrimiento, y ellas pueden modificarse de acuerdo con el estado en que se encuentre el ser humano respecto del sentido de la vida. Tendremos que examinar brevemente estas tres vías para luego hablar del significado y la importancia del sentido de la vida.

(Pregunta poco audible en la grabación)

Es claro que las agrupaciones humanas, por ejemplo, son estudiadas por la sociología. Así como las ciencias pueden estudiar los astros o los microorganismos. También la biología y la anatomía, la fisiología, estudian al cuerpo humano desde diferentes puntos de vista. La Psicología estudia el comportamiento psíquico. Todos estos que estudian (los estudiosos y los científicos), no estudian su propia existencia. No hay una ciencia que estudie la propia existencia. La ciencia nada dice acerca de la situación que le acontece a una persona cuando llega a su casa y allí recibe un portazo, un mal trato, o una caricia.

Nosotros nos interesamos, justamente, por la situación de la existencia humana, y por ello no es competencia nuestra las discusiones que pueda tener la ciencia. Y también observamos que la ciencia tiene serias falencias, serias dificultades para definir lo que pasa en la existencia. Qué sucede en la existencia humana; cuál es la naturaleza de la vida humana con respecto al sentido; cuál es la naturaleza del sufrimiento y del dolor; cuál es la naturaleza de la felicidad; cuál es la naturaleza de la búsqueda de la felicidad. Estos son objetos de nuestro estudio, de nuestro interés. Desde ese punto de vista podría decirse que nosotros tenemos una posición frente a la existencia, una posición frente a la vida, y no una ciencia referida a estas cosas.

(Pregunta poco audible en la grabación)

Es claro que nosotros hemos puesto énfasis en esto que la gente busca, aquello que cree que es la felicidad. El punto está en que se cree una cosa y mañana se cree otra. Si examinamos en nosotros mismos lo que creíamos que era la felicidad a los doce años y en el día de hoy, veremos el cambio de perspectiva; así mismo si consultamos a diez personas, seguiremos viendo esa diversidad de puntos de vista. En la edad media se tenía una idea general de la felicidad distinta a la época de la revolución industrial, y en general los pueblos y los individuos varían en su búsqueda de la felicidad. No está para nada clara la felicidad en cuanto objeto. Parece que no existiera tal objeto. Es más bien un estado de ánimo el que se busca y no un objeto tangible.

A veces a esto se lo confunde en una determinada forma de propaganda que presenta un jabón como la felicidad misma. Desde luego, pero todos comprendemos que, en realidad, se está tratando de describir un estado, el estado de felicidad, pero no tanto el objeto porque que nosotros sepamos, no existe tal objeto. Por consiguiente, no está claro qué cosa sea el estado de felicidad. Nunca se lo ha definido convenientemente. Es una suerte de escamoteo que se ha hecho y para la gente no ha quedado nada claro. Bien, así es que seguiremos avanzando a menos que haya alguna otra pregunta...

(Pregunta poco audible en la grabación).

Esta última pregunta es con respecto al progreso del dolor y el sufrimiento. ¿Cómo es que el dolor va superándose con el avance de la sociedad y la ciencia y el sufrimiento no se supera paralelamente?

Hay alguna gente que sostiene que el ser humano no ha avanzado para nada. Es obvio que el ser humano ha avanzado en su conquista científica, en su conquista de la naturaleza, en su desarrollo. Está

bien, hay desarrollos de las civilizaciones que son desparejos, de acuerdo, hay problemas de todo tipo, pero el ser humano y su civilización han avanzado. Eso es evidente. Recuerden ustedes otras épocas donde una bacteria hacía estragos, y hoy una droga suministrada a tiempo soluciona el problema rápidamente. Media Europa sucumbió en un momento por una peste de cólera. Eso ha sido superado. Viejas y nuevas enfermedades son combatidas y seguramente serán derrotadas. Las cosas han cambiado y han cambiado mucho. Pero es claro que en materia de sufrimiento una persona de hace cinco mil años y una persona actual, registran y sufren las mismas decepciones, registran y sufren temores, registran y sufren resentimientos. Lo registran y lo sufren como si para ellos no hubiera existido historia, como si en ese campo cada ser humano fuera el primer ser humano. El dolor va retrocediendo con aquellos avances, pero el sufrimiento no se ha modificado en el ser humano, no se han tenido adecuadas respuestas con respecto a esto. Y en ese sentido hay una cosa despareja. Pero, ¿cómo podríamos decir que el ser humano no ha avanzado? Tal vez porque haya avanzado lo suficiente hoy se esté haciendo este tipo de preguntas y también por eso se esté tratando de dar respuesta a esos interrogantes que probablemente en otra época no hubiera sido necesario hacer. Las tres vías del sufrimiento no son sino tres vías necesarias para la existencia humana, pero que han sido distorsionadas en su normal funcionamiento. Trataré de explicarme.

Tanto la sensación de lo que ahora vivo y percibo, como la memoria de lo que he vivido y la imaginación de lo que podría vivir, son vías necesarias a la existencia humana. Cercenemos algunas de estas funciones y la existencia se desarticulará. Acabemos con la memoria y perderemos hasta el mismo manejo de nuestro cuerpo. Eliminemos la sensación y perderemos la regulación del mismo. Detengamos la imaginación y no podremos orientarnos en ninguna dirección. Estas tres vías que son necesarias a la vida, pueden ser distorsionadas en su funcionamiento convirtiéndose en enemigas de la vida, en portadoras de sufrimiento. Así, sufrimos cotidianamente por lo que percibimos, por lo que recordamos y por lo que imaginamos.

Hemos dicho en otras oportunidades que se sufre por vivir en una situación contradictoria tal como la de querer hacer cosas que se oponen entre sí. También sufrimos por temor a no lograr lo que deseamos a futuro, o por temor a perder lo que tenemos. Y, desde luego, sufrimos por lo que hemos perdido, por lo que no hemos logrado, por aquello que ya sufrimos antes, por aquella humillación, aquel castigo, aquel dolor físico que quedó en el pasado, por aquella traición, por aquella injusticia, por aquella vergüenza. Y esos fantasmas que llegan del pasado son vividos por nosotros como si fueran hechos presentes. Ellos, que son las fuentes del rencor, del resentimiento y la frustración, condicionan nuestro futuro y hacen perder la fe en nosotros mismos.

Discutamos el problema de las tres vías del sufrimiento.

Si las tres vías son las que posibilitan la vida, ¿cómo es que se han ido distorsionando? Si se supone que el hombre va buscando la felicidad, debiera ir adecuándose para ir manejando estas tres vías a su favor. Pero, ¿cómo es que de repente esas tres vías son precisamente sus principales enemigas? Parece ser que en el momento en que se amplió la conciencia del ser humano, cuando todavía no era un ser muy definido, parece ser que allí mismo, al ampliarse su imaginación, al ampliarse su memoria y su recuerdo histórico, al ampliarse su percepción del mundo en que vivía, en ese mismo momento, al ampliarse una función surgió la resistencia. Tal cual sucede en las funciones internas. Como cuando tratamos de movernos en una actividad nueva, encontramos resistencia. Del mismo modo que se encuentra resistencia en la naturaleza. En el mismo instante que llueve y cae el agua y va por los ríos y encuentra resistencia a su paso, en ese vencimiento de las resistencias llega finalmente a los mares. El ser humano en su desarrollo, va encontrando resistencias. Y al encontrar resistencias se fortalece y al fortalecerse integra dificultades y al integrarlas las supera. Y entonces todo este sufrimiento que ha ido surgiendo en el ser humano en su desarrollo, ha sido también un fortalecimiento del ser humano por encima de ello. De modo que en etapas anteriores esto del sufrimiento ha de haber contribuido al



desarrollo, en el sentido de crear condiciones justamente para superarlo.

Nosotros no aspiramos al sufrimiento. Nosotros aspiramos a reconciliarnos incluso con nuestra especie, que tanto ha sufrido, y gracias a la cual nosotros podemos hacer nuevos despliegues. No ha sido inútil el sufrimiento del hombre primitivo. No ha sido inútil el sufrimiento de generaciones y generaciones que han estado limitadas por esas condiciones. Nuestro agradecimiento es para aquellos que nos precedieron no obstante su sufrimiento, porque gracias a ellos podemos intentar nuevas liberaciones. Éste es el punto acerca de cómo el sufrimiento no nació de súbito, sino con el desarrollo y la ampliación del hombre. Pero es claro que nosotros no aspiramos, como seres humanos, a seguir sufriendo, sino a avanzar sobre esas resistencias integrando un nuevo camino en este desarrollo. Pero hemos dicho que hallaremos la solución al problema del sufrimiento en el sentido de la vida, y hemos definido a ese sentido como la dirección a futuro que da coherencia, que permite encuadrar actividades y que justifica plenamente a la existencia. Esta dirección a futuro es de máxima importancia por cuanto, según hemos examinado, si se corta esta vía de la imaginación, esta vía del proyecto, esta vía del futuro, la existencia humana pierde dirección y ello es fuente de inagotable sufrimiento. Es claro para todos que la muerte aparece como el máximo sufrimiento del futuro. Es claro, en esa perspectiva, que la vida tiene carácter de cosa provisoria. Y es claro que, en ese contexto, toda construcción humana es una inútil construcción hacia la nada. Por ello, tal vez, el apartar la mirada del hecho de la muerte haya permitido cambiar la vida *como si* la muerte no existiera... Quien piensa que todo termina para sí con la muerte, podrá alentarse con la idea de que será recordado por sus espléndidas acciones, que no se olvidarán de él sus seres queridos o, tal vez, las generaciones venideras. Y, aunque esto fuera así, todos marcharían finalmente hacia una nada absurda que interrumpiría todo recuerdo. También podría pensarse que lo que uno hace en la vida no es sino responder a necesidades del mejor modo posible. Pues bien, ya se acabarán esas necesidades con la muerte y habrá perdido sentido toda lucha por salir del reino de la necesidad. Y se podrá decir que la vida personal carece de importancia en la vida humana, que por lo tanto la muerte personal no tiene significado. Si tal fuera el caso, tampoco tendría significado la vida ni las acciones personales. No se justificaría ninguna ley, ningún compromiso, y no habría, en esencia, mayores diferencias entre las acciones benéficas y las malvadas.

Nada tiene sentido si todo termina con la muerte. Y, si ése es el caso, el único recurso posible para transitar por la vida, es animarse con sentidos provisorios, con direcciones provisorias a las cuales aplicar nuestra energía y nuestra acción. Tal es lo que sucede habitualmente, pero para ello es necesario proceder negando la realidad de la muerte, es necesario hacer *como si* ella no existiera

Si se pregunta a alguien qué sentido tiene para él la vida, probablemente responderá por su familia, o por él prójimo, o por una determinada causa que según él justifique la existencia. Y, esos sentidos provisorios, habrán de conferirle dirección para afrontar la existencia, pero a poco que surjan problemas con los seres queridos, a poco que se produzca una desilusión con la causa abrazada, a poco que algo cambie en el sentido elegido, el absurdo y la desorientación volverán por su presa.

Por último, sucede con los sentidos o las direcciones provisorias de vida que en el caso de alcanzarse ya pierden referencia y, por lo tanto, dejan de ser útiles para más adelante y, en el caso de no alcanzarse, dejan de ser útiles como referencia. Por cierto que luego del fracaso de un sentido provisorio siempre queda la alternativa de poner un nuevo sentido provisorio, tal vez en oposición al que fracasó. Así, de sentido en sentido se va borrando, a medida que pasan los años, todo rastro de coherencia y con ello aumenta la contradicción y, por tanto, el sufrimiento.

La vida no tiene sentido si todo termina con la muerte. Pero, ¿es cierto que todo termina con la muerte?. ¿Es cierto que no se puede lograr una dirección definitiva que no varíe con los accidentes de la vida?, ¿cómo se ubica el ser humano frente al problema de que todo termina con la muerte?. Examinémoslo, pero luego de discutir lo dicho hasta

aquí.

*(Intervalo y discusión)... ..*

Así como destacamos tres vías del sufrimiento observamos también cinco estados con referencia al problema de la muerte y la trascendencia. En estos cinco estados se puede ubicar cualquier persona. Hay un estado en que una persona tiene evidencia indudable dada por propia experiencia, no por educación o ambiente. Para ella es evidente que la vida es un tránsito y que la muerte es un escaso accidente.

Otros tienen la creencia de que el ser humano va a no sé que trascendencia, y esta creencia la tienen dada por educación, dada por ambiente, no por algo sentido, experimentado, no por algo evidente para ellos, sino por algo que les enseñaron y que ellos aceptan sin experiencia alguna.

Hay un tercer tipo de ubicación frente al sentido de la vida y es el de aquellas personas deseosas de tener una fe o tener una experiencia. Ustedes se deben haber encontrado con muchas personas que dicen: «Si yo pudiera creer en ciertas cosas, mi vida sería diferente». Hay muchos ejemplos a mano. Gentes a las cuales les han sobrevenido muchos accidentes, muchas desgracias, y que se han sobrepuesto a esos accidentes, a esas desgracias, porque o tienen fe o tienen un registro de que todo esto, por transitorio o provisorio, no es el agotamiento mismo de la vida sino en todo caso una prueba, una resistencia que de algún modo hace crecer en el conocimiento. Incluso pueden haber encontrado gentes que acepten el sufrimiento como un recurso de aprendizaje. No es que busquen el sufrimiento (no como otros, que parece que tuvieran una especial afición por el sufrimiento). Estamos hablando de aquellos que simplemente, cuando se da tal cosa, sacan la mejor partida de ello. Gentes que no andan buscando el sufrimiento, todo lo contrario, sino que dada la situación lo asimilan y lo integran y lo superan.

Bien. Hay gentes, entonces, que se ubican en ese estado: no tienen fe, no tienen ninguna creencia, pero desearían tener algo que les diera aliento y le diera dirección a su vida. Sí, esas personas existen.

Hay también aquellos que sospechan intelectualmente la posibilidad de que exista un futuro tras la muerte, que exista una trascendencia. Simplemente lo consideran posible y no tienen ninguna experiencia de trascendencia ni tampoco tienen ningún tipo de fe, ni tampoco aspiran a tener experiencia ni a tener fe. Seguramente conocen a esas personas.

Y hay, por último, aquellos que niegan toda posibilidad de trascendencia. También ustedes reconocerán aquí personas, y probablemente entre ustedes haya muchos, que piensan así.

De manera que con diferentes variantes cada uno puede efectivamente ubicarse como aquellos que tienen evidencia y para ellos es indudable esto de la trascendencia, o bien como aquellos que tienen fe porque así la asimilaron cuando pequeños, o bien aquellos otros que quisieran tener una experiencia o una fe, o aquellos otros más que la consideran una posibilidad intelectual sin hacerse mayores problemas, y estos otros que la niegan.

Pero aquí no terminamos con el punto de ubicación frente al problema de la trascendencia. Hay, al parecer, diferentes profundidades en esto de ubicarse frente al problema de la trascendencia. Hay quienes incluso dicen que tienen una fe, lo afirman, pero esto que dicen no responde efectivamente a lo que experimentan. Nosotros no decimos que ellos mientan, decimos que esto lo dicen superficialmente. Dicen tener una fe, pero mañana pueden no tenerla.

Así es que observamos diferentes grados de profundidad en estas cinco posturas y, por lo tanto, en la movilidad o la firme convicción en cuanto a lo que se postula. Hemos conocido gentes que eran devotas, creyentes de una fe, y al morir un familiar, al morir un ser querido, desapareció toda la fe que decían tener y cayeron en el peor de los sin sentidos. Esa fe era una fe de superficie, una fe de mampostería, una fe periférica. En cambio, aquellos otros a los cuales sobrevinieron grandes

catástrofes y afirmaron precisamente su fe, todo les resultó diferente.

Hemos conocido gentes que estaban convencidas de la inexistencia total de la trascendencia. Uno muere y desaparece. Por así decir, ellos tenían fe en que todo se acababa con la muerte. Es claro que en alguna ocasión, caminando cerca de un cementerio han apurado el paso y se han sentido inquietos... ¿cómo se compatibiliza todo esto con la convicción cierta de que todo termina con la muerte? De este modo, hay gentes que aun en la negación de la trascendencia están ubicadas en una situación muy superficial.

Así, pues, uno puede ubicarse en cualquiera de estos estados, pero también uno puede ubicarse en distintas profundidades. En ciertas épocas de nuestra vida hemos creído una cosa respecto de la trascendencia, y luego otra. Cambió, esto es móvil. Ésta no es una cosa estática. No solo en épocas distintas de nuestra vida sino en situaciones. Cambia nuestra situación y cambia nuestra creencia con respecto al problema de la trascendencia. Es más: cambia de un día a otro. A veces a la mañana estoy creyendo una cosa determinada, a la tarde ya no. Y esto que parece ser de suma importancia porque hace a la orientación de la vida humana, es algo demasiado variable. Y al fin nos provocará desconcierto en la vida cotidiana.

En esos cinco estados y grados se emplaza el ser humano, ¿pero cuál debería ser el correcto emplazamiento? Es que existe acaso un correcto emplazamiento, o es que estamos simplemente describiendo problemas sin dar solución? ¿Es que podemos sugerir cuál es el mejor emplazamiento frente al problema?

Algunos dicen que la fe es algo que está o no está en las personas, que brota o que no brota. Pero observen ese estado de conciencia. Alguien puede no tener fe en absoluto, pero también puede desear, sin fe y sin experiencia, obtener eso. Puede inclusive comprender intelectualmente que tal cosa es interesante, que puede valer la pena orientarse en esa dirección. Pues bien, cuando eso comienza a suceder es porque algo ya se está manifestando en esa dirección.

Quienes logran esa fe o esa experiencia trascendente, aunque no puedan definirla en términos precisos como no se puede definir el amor, reconocerán la necesidad de orientar a otros hacia el sentido, pero jamás tratarán de imponer su paisaje a quienes no lo reconozcan.

Y así, coherentemente con lo enunciado, declaro ante ustedes mi fe y mi certeza de experiencia respecto a que la muerte no detiene el futuro, que la muerte, por lo contrario, modifica el estado provisorio de nuestra existencia para lanzarla hacia la trascendencia inmortal. Y no impongo mi certeza ni mi fe, y convivo con aquellos que se encuentran en estados diferentes respecto del sentido, pero me obligo a brindar solidariamente el mensaje que reconozco hace feliz y libre al ser humano. Por ningún motivo eludo mi responsabilidad de expresar mis verdades aunque éstas fueran discutibles por quienes experimentan la provisoriedad de la vida y el absurdo de la muerte.

Por otra parte, jamás pregunto a otros por sus particulares creencias y, en todo caso, aunque defino con claridad mi posición respecto a este punto, proclamo para todo ser humano la libertad de creer o no creer en Dios y la libertad de creer o no creer en la inmortalidad.

Entre miles y miles de mujeres y hombres que codo a codo, solidariamente, trabajan con nosotros, se suman ateos y creyentes, gentes con dudas y con certezas y a nadie se pregunta por su fe y todo se da como orientación para que decidan por sí mismos la vía que mejor aclare el sentido de sus vidas.

No es valiente dejar de proclamar las propias certezas, pero es indigno de la verdadera solidaridad tratar de imponerlas.

## EL VOLUNTARIO

(MÉXICO D.F., 11/10/ 80)

COMENTARIOS (EN UN INTERVALO) ANTE UN GRUPO DE ESTUDIOS

Al parecer, muchas personas que actúan en nuestro Movimiento tienen antecedentes. Vienen con unos ciertos antecedentes de voluntariedad, no de voluntarismo, que es cosa distinta. Aparentemente, hay muchos asistentes sociales, enfermeras, maestros, gentes que si bien desarrollan actividad, y actividad remunerada, parece que en la remuneración que reciben por su trabajo de ningún modo se sienten compensados. Y es cierto que si les pagan mal van a protestar más que los otros para que les paguen mejor, pero la orientación básica de sus actividades no termina en ellos sino que va hacia afuera; luego vendrá, por problemas cotidianos y demás, la necesidad de ser remunerados y todo esto. Desde luego, ¡porque no se van a mover en el aire! Pero esas personas que aunque les paguen mal tienen esa fuerte tendencia a andar enseñando cosas, ¿qué quieren decirnos? Estos otros que andan de asistentes sociales, estos otros que andan desarrollando actividad y no se ve claro qué ganan con eso. Parece que en nuestro Movimiento hay muchas personas que tienen antecedentes de ese tipo... El que organizó su club de barrio, el que cuando era un chico armó un equipo de algo... Vienen a nuestro Movimiento y muchos de ellos son los que ponen todo en marcha. Otros no. Otros vienen en otras condiciones y buscando otras cosas, pero después entienden el significado de estos trabajos y, a su vez, parten. Así es que son muchos los que se ponen en marcha tomando de nuestro trabajo un sentido y tomando una justificación interna. Se ponen en marcha un poco en la tendencia que ya tenían y un poco también utilizando la experiencia de cosas que habían hecho antes. Se lo puede observar, hay muchos ejemplos. No sé como será acá, pero en todos lados del mundo numerosos amigos tienen esas características y coinciden, en general, con los que ponen en marcha cosas. Tienen en su biografía antecedentes de ese tipo.

Pero, ¿por qué algunas personas hacen cosas trascendiendo el rebote inmediato de su acción desinteresada? ¿Qué es esto?. ¿Qué es lo que hacen con su cabeza para moverse de un modo tan extraño?. Desde el punto de vista de las sociedades consumistas, ésa es una forma atípica de moverse. Todo aquel que ha nacido, se ha educado, se ha desarrollado, ha recibido el impacto y la difusión de una estructura consumista, necesariamente tiende a ver el mundo en sentido de nutrición personal. A ver si me explico. Yo soy un consumidor, luego tengo que tragarme las cosas. Yo soy una suerte de gran buche que debe ser llenado. De ninguna manera en mi cabeza surge la idea o el registro de que algo debe salir de mí. Al revés, yo puedo decir: «Bastante sale de mí como para tener derecho a esos bienes de consumo, o acaso no trabajo tantas horas en la oficina, no cambio mi tiempo que debería estar dedicado exclusivamente al consumo, no pago con mi tiempo todo ese tiempo que dejo de consumir para trabajar en el sistema?». Efectivamente y está bien planteado. Él, a su modo, cambia horas de trabajo, horas-hombre, por remuneración. ¿No es cierto?. ¿Pero dónde está puesto el acento? El no pone el acento en la actividad que despliega frente al mundo. El considera esto un mal necesario para que el circuito termine en sí mismo. Así están montados los sistemas de un signo y otro signo. La cosa es la misma: el consumidor.

La población se está poniendo neurótica. Lógicamente, porque hay un circuito de entrada y otro de salida. Y si cercenamos el circuito de salida, va a haber problemas. Pero bueno, el hecho es que la

generalidad de las personas están en esta historia de recibir, y al cundir la ideología del recibir no se explican, las gentes, cómo pueden haber otros que simplemente pueden hacer cosas sin recibir. Desde el punto de vista de la ideología consumista, esto es extremadamente sospechoso. ¿Por qué motivo alguien se va a mover sin recibir una paga equivalente? Esa sospecha, en realidad, lo que revela es un pésimo conocimiento del ser humano, porque ellos han comprendido la utilidad en términos de dinero y no saben que existe la utilidad vital, la utilidad psicológica. No falta el que con un elevado nivel de vida (que tenga solucionados los problemas laborales, los problemas sanitarios, los problemas de vejez, los problemas de jubilación), se nos tira por la ventana, o vive todo el día alcoholizado, o drogado, o en una de esas asesina a su vecino.

Nosotros reivindicamos públicamente algo que está desprestigiado. Reivindicamos al que salta de su cama porque se está incendiando una casa próxima. Él, rápidamente se pone la ropa, se pone su casco, sale corriendo, va a apagar el incendio y cuando vuelve (a las seis de la mañana: lleno de humo, chamuscado, con heridas), su mujercita del alma le tira los platos en la cara, diciendo: «¿Cuánto te pagan por eso? ¡Vas a llegar tarde a tu trabajo y vas a crearnos un problema y una situación familiar por tus rarezas!». Y cuando va por la calle, lo señalarán diciendo: «Sí, ése es el bombero voluntario». Una suerte de idiota frente a otros que al sentirse tan a gusto consigo mismos, se tiran por la ventana. Normalmente, los bomberos voluntarios no se tiran por la ventana. Es decir que ellos, a su modo, empíricamente, han encontrado una forma de aplicación de la energía hacia el mundo. Ellos no solo han podido lanzarse catárticamente a ciertas actividades (también los otros pueden hacerlo a través del deporte, a través de la confrontación, a través de muchísimas operaciones), sino que pueden hacer algo más. Ellos pueden, a diferencia de los otros, hacer algo mucho más importante: poner un significado interno en el mundo. Y en ese caso cumplen con una función empíricamente transferencial. Están componiendo contenidos que parten de ellos hacia el mundo y no están respondiendo a estímulos convencionales. Es muy distinto el que está obligado a hacer determinadas cosas y por hacerlas luego es remunerado, que este otro que parte de su mundo interno hacia el mundo externo y en él se expresa. En él, voluntariamente, plasma contenidos que no están nada claros para sí mismo y, a veces, trata de comprenderlos con palabras como «solidaridad», sin entender cuál es el significado profundo de tal vocablo. Es más: este pobre voluntario (cada vez que llega a su casa le tiran los platos y se mofan), va a terminar pensando que él, efectivamente, es una suerte de estúpido y va a concluir: «Siempre me pasa a mí esto». Ni qué hablar si en vez de un voluntario se trata de una voluntaria. En esta sociedad, la cosa es mucho más grave todavía.

Al final, estos voluntarios terminan humillados y asimilados por el sistema porque a ellos nadie les ha explicado cómo es todo esto. Ellos saben que son distintos a los demás, pero no pueden darse explicaciones sobre lo que hacen. Y si los tomamos y les decimos: «bueno, a ver, expliquen qué ganan ustedes», van a balbucear y a encojerse de hombros como si tuvieran que ocultar algo vergonzoso. Nadie los ha clarificado, nadie les ha dado las herramientas suficientes para explicarse y explicar por qué ese enorme potencial que tienen lo vuelcan hacia el mundo sin esperar retribución. Y eso, desde luego, es muy extraordinario.

# ACTO PÚBLICO

(PABELLÓN DE LOS DEPORTES. MADRID, ESPAÑA, 27/09/81)

**Nota.** *Invitado por La Comunidad para el Desarrollo Humano de distintos países, Silo emprendió una gira de difusión participando en varios eventos públicos. Sus exposiciones fueron acompañadas por las de sus amigos Bittiandra Aiyappa, Saky Binudin, Petur Gudjonsson, Nicole Myers, Salvatore Puleda y Danny Zuckerbrot.*

*El núcleo de las ideas presentadas por Silo en Madrid se repitió en Barcelona, Reykjavik, Frankfurt, Copenhague, Milán, Colombo, París y Ciudad de México. En este libro se incluyen solamente las intervenciones en los actos públicos de Madrid y Bombay.*

---

Hace tiempo me dijeron: ¿por qué no explicas lo que piensas?, entonces expliqué. Después de eso, otros dijeron: no tienes derecho a explicar lo que piensas, entonces callé. Pasaron doce años y nuevamente me dicen: ¿por qué no explicas lo que piensas? Así que lo haré nuevamente, sabiendo de antemano que otra vez se dirá: no tienes derecho a explicar lo que piensas.

Nada nuevo se dijo entonces; nada nuevo se dirá hoy.

Y bien, ¿qué se dijo entonces? Se dijo: sin fe interna hay temor, el temor produce sufrimiento, el sufrimiento produce violencia, la violencia produce destrucción; por tanto la fe interna evita la destrucción.

Nuestros amigos han hablado hoy sobre el temor, el sufrimiento, la violencia y el nihilismo, como máximo exponente de destrucción. También han hablado sobre la fe en sí mismo, en los demás y en el futuro. Han dicho que es necesario modificar la dirección destructiva que llevan los acontecimientos, cambiando el sentido de los actos humanos. Además, y como cosa fundamental, han dicho cómo hacer todo esto; de manera que nada nuevo agregaré hoy.

Solamente quisiera hacer tres reflexiones. Una en torno al derecho que nos asiste para explicar nuestro punto de vista; otra, sobre cómo hemos llegado a esta situación de crisis total y, por último, aquella que nos permita tomar una resolución inmediata y operar un cambio de dirección en nuestras vidas. Esta resolución debería concluir con un compromiso en todo aquel que esté de acuerdo con lo dicho.

Pues bien, ¿qué derecho nos asiste para explicar nuestro punto de vista y obrar en consecuencia? En primer lugar nos asiste el derecho de diagnosticar el mal actual de acuerdo con nuestros elementos de juicio, aunque no coincidan con los establecidos. En tal sentido decimos que nadie tiene derecho a impedir nuevas interpretaciones basándose en verdades absolutas. Y en cuanto a nuestra acción, ¿por qué habría de resultar ofensiva para otros, siendo que no interferimos en sus actividades? Si en algún lugar del mundo se impide o se deforma lo que decimos y lo que hacemos, nosotros podremos decir que allí hay mala fe, absolutismo y mentira. ¿Por qué no dejar que la verdad corra libremente y que las gentes libremente informadas puedan elegir lo que les resulte razonable?

Y, entonces, ¿por qué hacemos lo que hacemos? Lo responderé en pocas palabras: lo hacemos como supremo acto moral. Nuestra moral se basa en éste principio: «Trata a los demás como quieres que te traten». Y si como individuos queremos lo mejor para nosotros, estamos exigidos por este imperativo moral a dar a otros lo mejor. ¿Quiénes son los otros? Los otros son los más próximos, y allí donde lleguen mis posibilidades reales de dar y de modificar, allí está mi próximo; y si mis posibilidades de

dar y de modificar llegaran a todo el mundo, el mundo sería mi próximo. Pero sería un despropósito preocuparme declamativamente por el mundo si mis posibilidades reales llegaran sólo hasta mi vecino. Por ello hay una exigencia mínima en nuestro acto moral y es la de esclarecer o actuar cada cual en su ámbito inmediato. Y es contrario a esta moral no hacerlo, asfixiándose en un individualismo sin salida. Esta moral da una dirección precisa a nuestras acciones y además fija claramente a quiénes están dirigidas. Y cuando hablamos de moral nos referimos a un acto libre, a la posibilidad de hacerlo o no hacerlo y decimos que este acto está por encima de toda necesidad y de toda mecanicidad. Este es nuestro acto libre, nuestro acto moral: «Trata a los demás como quieres que te traten». Y ninguna teoría, ninguna excusa, está por encima de este acto libre y moral. No es nuestra moral la que está en crisis, son otras morales las que están en crisis, no la nuestra. Nuestra moral no se refiere a cosas, a objetos, a sistemas, nuestra moral se refiere a la dirección de los actos humanos. Y toda crítica y toda transmisión que nosotros hacemos o aportamos va orientada en el sentido de los actos humanos. Pero hay otro punto que debo tratar ahora y se refiere a la situación de crisis a la que hemos llegado. ¿Cómo sucedió todo esto y quiénes han sido los culpables? No haré de ello un análisis convencional. Aquí no habrá ciencia ni estadística. Lo pondré en imágenes que lleguen al corazón de cada cual. Sucedió hace mucho tiempo que floreció la vida humana en este planeta. Entonces y con el correr de los milenios, los pueblos fueron creciendo separadamente y hubo un tiempo para nacer, un tiempo para gozar, un tiempo para sufrir y un tiempo para morir. Individuos y pueblos, construyendo, se fueron reemplazando hasta que heredaron por fin la tierra y dominaron las aguas del mar y volaron más veloces que el viento y atravesaron las montañas y con voces de tormenta y luz de sol mostraron su poder. Entonces vieron a lo lejos su planeta azul, amable protector velado por sus nubes. ¿Qué energía movió todo? ¿Qué motor puso el ser humano en la historia, sino la rebelión contra la muerte? Porque ya desde antiguo, la muerte como sombra acompañó su paso. Y también desde antiguo entró en él y quiso ganar su corazón. Aquello que en un principio fue continua lucha movida por las necesidades propias de la vida, luego fue lucha movida por temor y por deseo. Dos caminos se abrieron: el camino del sí y el camino del no. Entonces, todo pensamiento, todo sentimiento y toda acción, fueron turbados por la duda del sí y del no. El sí creó todo aquello que hizo superar el sufrimiento. El no agregó dolor al sufrimiento. Ninguna persona, o relación, u organización quedó libre de su interno sí y de su interno no. Luego los pueblos separados se fueron ligando y por fin las civilizaciones quedaron conectadas; el sí y el no de todas las lenguas invadieron simultáneamente los últimos rincones del planeta. ¿Cómo vencerá el ser humano a su sombra? ¿Acaso huyendo de ella? ¿Acaso enfrentándola en incoherente lucha? Si el motor de la historia es la rebelión contra la muerte, rebélate ahora contra la frustración y la venganza. Deja, por primera vez en la historia, de buscar culpables. Unos y otros son responsables de lo que hicieron, pero nadie es culpable de lo que sucedió. Ojalá en este juicio universal se pueda declarar: «no hay culpables», y se establezca como obligación moral para cada ser humano, reconciliarse con su propio pasado. Esto empezará aquí hoy en ti y serás responsable de que esto continúe entre aquellos que te rodean, así hasta llegar al último rincón de la Tierra. Si la dirección de tu vida no ha cambiado, necesitas hacerlo; pero si ya cambió necesitas fortalecerla. Para que todo esto sea posible, acompáñame en un acto libre, valiente y profundo que sea además un compromiso de reconciliación. Ve hacia tus padres, tu pareja, tus compañeros, amigos y enemigos y díles con el corazón abierto: «Algo grande y nuevo ha pasado hoy en mí», y explícales, entonces, este mensaje de reconciliación. Quisiera repetir estas frases: «Ve hacia tus padres, tu pareja, tus compañeros, amigos y enemigos y díles con el corazón abierto: ‘Algo grande y nuevo ha pasado hoy en mí’ y explícales, entonces, este mensaje de reconciliación».

Para todos, ¡paz, fuerza y alegría!

# LA COLECTIVIDAD AGRÍCOLA DE SRI LANKA

(COLOMBO, SRI LANKA, 20/10/81)

INTERCAMBIO CON LA SANGA BUDISTA EN SARVODAYA

Saludo a la Sanga... a los hermanos, las hermanas, los ancianos, y a todos los aquí presentes.

El doctor Ariyaratne ha sido muy considerado con nosotros y ha dicho cosas demasiado elevadas de nosotros.

Realmente, cuando llegamos a este centro nos impresionamos por la sobriedad y el valor del trabajo. Nosotros hemos hablado con frecuencia de humanizar la Tierra, pero humanizar la Tierra debe verse en la práctica. Humanizar la Tierra puede ser simplemente una idea, pero acá hemos visto que humanizar la Tierra va a la práctica. Hemos visto, por sobre todas las cosas, a una fuerza moral en marcha. Inversamente, hemos visto en todas las latitudes que se está deshumanizando la Tierra y se está deshumanizando el mundo.

Yo vengo de un lugar de base agrícola y en pocos años he presenciado cómo se ha despoblado el campo y se ha concentrado la población en las ciudades. Cómo se ha ido destruyendo la antigua familia y cómo han quedado desvalidos los ancianos. Los campos se han despoblando y las urbes crecen con cinturones de personas sumidas en la pobreza. Si es cierto este dato que nos da la O.N.U., en el año 1950 la mitad de la población del mundo estaba en el campo y la otra mitad en la ciudad, en el pueblo, o la aldea. Al parecer, siguiendo la tendencia estadística, hacia el año 2000 más del 90% de los trabajadores de la tierra estarán en las ciudades. Esto va a tener consecuencias, desde todo punto de vista, explosivas.

El trabajo que hemos visto en Sarvodaya y en sus organismos sociales, respecto a la descentralización y a la creación de centros campesinos compactos, es una idea que establece una nueva posibilidad en el mundo. La pregunta es si vamos a poder ubicar a las nuevas generaciones en centros, como los que aquí se proponen, a donde tengamos a mano el cuidado de la salud, la educación, la posibilidad de trabajo para todos. En donde, incluso, la cultura y los centros universitarios puedan estar en áreas rurales...

El proceso mundial que vemos es de concentración continua en las ciudades. Concentración del capital en pocas manos, concentración urbana, concentración en todos los sentidos. Las aparentes descentralizaciones simplemente rompen el orden anterior y promueven concentraciones en otro nivel. Si se desintegran los estados, se concentra el Paraestado; si se desintegran las empresas centralizadas, se fortalecen las corporaciones y el capital financiero. Al parecer, nada tiene fuerza centrífuga. Todo se concentra y la aparente desconcentración es un simple paso en el rompimiento de esquemas anteriores que luego pasan a ser parte de una concentración mayor.

El ser humano se ha convertido también en un consumista. El ser humano está pensando que todo termina en él y que todo está en función de él. Acá, en Sarvodaya, se están proponiendo nuevas ideas, nuevos comportamientos y en una dirección opuesta a la recién comentada. Acá no se trata de considerar al ser humano como un consumista; acá se trata de cumplir con las necesidades básicas. Aquí se trata de distribuir y descentralizar, de llevar la cultura hacia el campo. Aquí se trata, en definitiva, de desconcentrar este proceso compulsivo que lleva el mundo actual. Es de suma importancia comprender esta experiencia. Independientemente del éxito que tenga, está en el futuro; en



sí misma es una acción válida.

Por otra parte, creo haber entendido la visión del hombre y de la sociedad que campea en Sarvodaya... Al parecer, el hombre aquí no está considerado como ser aislado sino en relación social. Existe la idea de compasión como trasfondo de todo esto. De esa acción que no termina en uno sino que llega al otro. Me ha parecido ver que no se considera al sufrimiento que uno pueda tener, sino que la preocupación está puesta en el sufrimiento que pueda tener el otro.

Exactamente, éste es el punto de vista que venimos sosteniendo desde hace mucho tiempo. Nosotros no decimos que los problemas se resuelven en la propia conciencia, nosotros decimos que es necesario saltar por encima del propio problema e ir hacia el dolor del otro. Ése es un acto moral por excelencia: «Trata a los demás como quieres que te traten a ti».

Hay personas que piensan que tienen muchos problemas personales y como tienen esos problemas no hacen nada por el otro. Es muy extraordinario ver en Occidente a la gente de buen nivel de vida, que está imposibilitada de ayudar a otros porque cree que tiene innumerables problemas. Sin embargo, también hemos visto a las capas más pobres de la población padeciendo enormes dificultades reales, pero con capacidad de ir hacia los otros, con capacidad de compartir su alimento, con capacidad de saltar por encima del propio sufrimiento en continuos actos de solidaridad.

Acá hemos visto esa misma fuerza moral, pero de un modo organizado y en expansión. Esa fuerza que va hacia los otros, y que nos mejora a nosotros mismos en la medida en que superamos el sufrimiento de los otros... Poco hemos conocido de este centro, pero nos hemos fijado con mucha atención en los ojos de los niños recogidos de la calle; hemos observado la sonrisa y el comportamiento de los que aquí trabajan, y hemos comprendido que detrás de todo esto, nuevamente, hay una fuerza moral en marcha. Éste es un gran movimiento social, es más bien un movimiento espiritual, pero lo definiría como la gran fuerza moral en marcha. Ésta es una válida impresión que puedo transmitir de lo poco que he visto de Sarvodaya. También puedo decir que necesito más tiempo para aprender de todo esto.

Agradezco la atención que me han dispensado.

- *Quisiéramos escuchar su mensaje. Sila, en el Budismo theravada, es la regla moral que lleva a la recta acción y usted debe ponerla en evidencia.*

- Reverendo, mi mensaje es algo simple y aplicable día a día. Es un mensaje que se refiere al individuo y su medio inmediato. No es un mensaje que se refiere al mundo en general. Se refiere a las personas que aman, viven y sufren en compañía de sus parejas, de sus familias, de sus amigos, en compañía de los que las rodean.

El mundo tiene sus graves problemas, pero sería una desproporción querer cambiar al mundo si no está en mis posibilidades reales hacerlo. Lo único que puedo cambiar es a mi medio inmediato y de algún modo cambiarme yo. Y si mis posibilidades de acción y de transformación llegaran más lejos, en ese caso, mi prójimo sería algo más que mi pareja, mi amigo, mi compañero de trabajo.

Nosotros decimos que hay que tener conciencia de las propias limitaciones para realizar una acción cuerda y eficaz. Por tanto, nosotros proponemos en todos los lugares por donde pasamos, la formación de pequeñas agrupaciones del individuo con su medio inmediato. Estos grupos pueden ser de cualquier tipo, urbanos o no urbanos y deben convocar a todos los voluntarios que quieran saltar sobre sus propios problemas para dirigirse a otros. En la medida en que crezcan estas pequeñas agrupaciones, se conectarán entre sí y sus posibilidades de transformación también crecerán.

¿En qué se basa ese crecimiento y qué une a esos grupos? Se basa en la idea de que dar es mejor que recibir. En la idea de que todo acto que termina en uno mismo genera contradicción y sufrimiento, y en la idea de que las acciones que terminan en otro son las únicas capaces de hacer superar el propio sufrimiento.

No es la sabiduría la que puede hacer al hombre superar el propio sufrimiento. Puede haber un recto

pensamiento y una recta intención, pero puede faltar una recta acción. No hay recta acción si no está inspirada por la compasión. Esta actitud humana básica de compasión, esto de que el acto humano vaya hacia el otro, es la base de todo crecimiento individual y social.

Como usted sabe estas cosas han sido dichas hace mucho tiempo, de manera que nada nuevo estamos diciendo aquí, sino que estamos tratando de hacer tomar conciencia de que este encerramiento, este individualismo, esta vuelta de las acciones sobre sí mismo, están produciendo una desintegración total en el hombre de hoy. Sin embargo, estas ideas tan simples parecen no ser fáciles de comprender en muchos lugares. Por último, hay mucha gente que piensa que encerrarse en los propios problemas evita, por lo menos, nuevas dificultades. Esto, claro está, no es cierto. Más bien sucede lo contrario. La contradicción personal contamina al medio inmediato.

Cuando hablo de contradicción, hablo de actos perjudiciales a uno mismo. Me traiciono a mí mismo cuando hago cosas opuestas a las que siento. Eso me crea sufrimiento permanente y ese sufrimiento no queda solamente en mí sino que contamina a todos los que me rodean. Este aparente sufrimiento individual que surge de la contradicción personal, termina siendo un sufrimiento social.

Hay un solo acto que permite al ser humano romper su contradicción y sufrimiento permanente. Este es el acto moral en el que el ser humano se dirige a otros para hacer superar sus sufrimientos. Cuando yo ayudo a otro a hacer superar su sufrimiento, yo me recuerdo luego en mi propia bondad; en cambio, cuando realizo un acto de contradicción yo recuerdo aquel momento como algo que torció mi vida. Así, pues, los actos de contradicción invierten la rueda de la vida, mientras que los actos que terminan en otro para hacer superar el sufrimiento, ponen en marcha la rueda de la vida.

Todo acto que termina en uno fatalmente marcha hacia la contradicción, hacia la contaminación del medio inmediato. Aun la sabiduría pura, la sabiduría intelectual que permanece en uno, lleva a la contradicción. Este es tiempo de acción y esta acción consiste en comenzar a ayudar a otros a superar el propio sufrimiento. Esta es la recta acción, la compasión, el acto moral por excelencia.

- *Con eso de unos ayudando a otros, ¿no existe el peligro de que «el ciego ayude al ciego»?*

- Reverendo. Es posible que un ciego use otros sentidos. Es posible que un ciego escuche en la noche el ruido de una catarata muy lejana o el deslizarse de una serpiente. Por tanto, es posible para un ciego, basándose en otros sentidos, advertir a los que no tienen la fineza de su oído, que cerca hay un peligro. Y digo más, ese ciego no es solamente útil para otro de su misma condición sino para los que tienen ojos y no pueden usarlos en la noche.

- *Para que esta armonía pueda generarse en nosotros mismos, es necesario hacer algo en nosotros.*

*Un niño crece con mucha naturalidad, sin pensar en ello, pero todavía su conducta no tiene dirección, hasta que aprende algo sobre sí mismo. También las fuerzas de la naturaleza actúan sin dirección, sin conciencia de lo que hacen.*

- Reverendo. El ser humano también aprende por hacer y en la medida en que hace aprende. Una persona aprende a escribir a máquina en tanto ejercite sus manos y así, por acierto y error, va perfeccionando sus movimientos. Nosotros decimos que es por la acción que se aprende. El hecho mismo del pensar, es una acción primaria de la conciencia. Desde luego, no es lo mismo pensar divagando que pensar con dirección. El hecho de pensar con dirección implica ya una acción en la conciencia. Y si me propongo dejar de pensar y hacer el vacío, acciono en esa dirección.

- *Preguntamos: ¿es la acción la que prima sobre el pensamiento, o el pensamiento va antes que la acción?*

- Reverendo. Desde nuestro punto de vista en esto no hay causas y efectos lineales. Se trata de un circuito que se realimenta, donde una cosa vuelve sobre otra y esto produce crecimiento. Puesto en imágenes visuales: si lo vemos desde arriba ese proceso es circular, parece una rueda. Si lo vemos lateralmente, comprendemos que se trata de un espiral en movimiento que crece en cada vuelta. De este modo, una persona puede no saber una cosa, pero en la medida que trabaja en el punto en cuestión, su

experiencia se enriquece y de este enriquecimiento surgen ideas y éstas se aplican nuevamente sobre el punto. En este sentido, el ser humano ha crecido con respecto a otros seres vivos. Ha crecido al confrontar con el dolor de su propio cuerpo tratando de lograr calor, abrigo, alimento, y al prever las futuras injurias físicas con que la naturaleza ha agredido a su debilidad. De ese modo, ha transformado a la naturaleza, por acierto y error. Ahora debe equilibrar el desajuste... siempre actuando, aprendiendo y creciendo. Esta es la idea con la que respondería a la pregunta sobre el pensamiento y la acción.

- *Desafortunadamente, el ser humano tiene dificultades al confrontar con la naturaleza y esto le trae sufrimiento.*

- Reverendo. Desafortunadamente, usted tiene razón. El ser humano ha tenido sufrimiento con su confrontación, hoy mismo lo tiene, pero también hemos de recordar que por este sufrimiento ha aprendido. El progreso en realidad ha sido una rebelión contra el sufrimiento, contra la muerte; el motor de la historia humana ha sido la rebelión contra la muerte. Desde luego que el hombre ha sufrido enormemente.

Sabemos que hay una gran diferencia entre dolor y sufrimiento. El dolor es físico y este dolor será superado cuando la organización social y la ciencia se desarrollen suficientemente. En efecto, el dolor físico puede ser superado. La medicina lo corrobora, el progreso social nos lo demuestra. Pero una cosa muy diferente es el sufrimiento mental. No hay ciencia, ni organización social que puedan hacer superar el sufrimiento mental. El ser humano ha ido creciendo en la medida que ha logrado superar mucho de su dolor físico, pero no ha ido superando su sufrimiento mental. Y la gran función con que han cumplido los grandes mensajes y las grandes enseñanzas, radicó en hacer comprender que para superar el sufrimiento se requieren condiciones muy precisas y nada podemos decir ahora sobre ese punto. Ahí están las enseñanzas y así como están las respetamos.

Pero en este mundo de lo perceptual, en este mundo de lo inmediato, en este mundo de agregados para la conciencia, en donde la percepción ilusoria y la memoria ilusoria, dan en mí una conciencia ilusoria y una conciencia del yo ilusorio; en este mundo en que provisoriamente estoy sumergido, en este mundo hago las cosas para que se supere el dolor y trato que la ciencia y la organización social tomen una dirección que termine en el mejoramiento de la vida humana. También comprendo que cuando el ser humano necesite *realmente* superar el sufrimiento mental, habrá de apelar a comprensiones que rasguen el velo de Maya, que rasguen la ilusión. Pero el recto camino debe transitarse en lo inmediato: en la compasión, en ayudar a superar el dolor.

## ACTO PÚBLICO

(PLAYAS DE CHOWPATTY. BOMBAY, INDIA, 01/11/ 81)

En un pequeño pueblo campesino al pie de los montes más altos de Occidente, en la lejana Sudamérica, dimos nuestro primer mensaje.

¿Qué dijimos entonces?

Dijimos: sin fe interna, sin fe en uno mismo, hay temor; el temor produce sufrimiento; el sufrimiento produce violencia; la violencia produce destrucción. Por ello, la fe en uno mismo supera la destrucción. Y también dijimos: hay muchas formas de violencia y destrucción. Hay una violencia física, una violencia económica, una violencia racial, una violencia religiosa, una violencia psicológica y una violencia moral. Y denunciemos las formas de violencia y entonces nos dijeron que debíamos callarnos. Y nos callamos, pero antes explicamos: «Si es falso lo que hemos dicho, pronto desaparecerá. Si es verdadero, no habrá poder en el mundo capaz de detenerlo».

Pasaron 12 años de silencio y ahora hablaremos nuevamente y nos escuchan miles y miles en los distintos continentes de la Tierra.

Y en el Occidente cínico, ahora nos dicen: «¿Cómo puede ser que alguien te escuche si no prometes dinero, ni prometes la felicidad; ni haces milagros, ni curas; si no eres un maestro, si eres simplemente un hombre como todos?». «¿Nada hay de extraordinario en ti: no eres un ejemplo a seguirse, no eres un hombre sabio o alguien que ha descubierto una nueva verdad... Y ni siquiera hablas nuestra propia lengua. ¿Cómo es posible que alguien quiera escucharte?»

¡Oh!, ¡hermanos del Asia, ellos no entienden la voz que habla de corazón a corazón!

Ellos han logrado un cierto nivel de desarrollo material. Han logrado un nivel material que también nosotros necesitamos. Pero queremos desarrollo y progreso sin su suicidio, sin su alcoholismo, sin su drogadicción, sin su locura, sin su violencia, su enfermedad y su muerte.

Nosotros somos gentes comunes, pero no somos cínicos y cuando hablamos de corazón a corazón, los hombres buenos en todas las latitudes nos entienden y nos quieren.

Y ¿qué decimos hoy desde India, palpitante corazón del mundo? Desde India cuya reserva espiritual ha sido enseñanza y respuesta para un mundo de mente enferma. Decimos: «¡Trata a los demás como quieres que te traten a ti!». No hay acto humano superior a éste, no hay moral más elevada que ésta. Cuando el ser humano comprende esto y lo lleva a la práctica en cada día y en cada hora de su día, progresa y hace progresar a otros con él.

La Tierra se deshumaniza y se deshumaniza la vida y la gente pierde fe en sí misma y en la vida. Por ello, Humanizar la Tierra es humanizar los valores de la vida. ¿Qué cosa hay más importante que superar el dolor y el sufrimiento en los demás y en uno mismo? Hacer progresar la ciencia y el conocimiento es un valor si va en la dirección de la vida. La generación y distribución justa de los medios de subsistencia; la medicina; la educación; la formación de intelectuales con sensibilidad social, son tareas que deben emprenderse con el entusiasmo y la fe que merecen toda obra que lucha por superar el dolor en los demás.

Bueno es todo lo que mejora la vida. Malo es todo lo que se opone a la vida. Bueno es lo que une al pueblo. Malo aquello que lo desune. Bueno es lo que afirma: «Todavía hay futuro». Malo es decir: «No hay futuro ni sentido en la vida». Bueno es dar a los pueblos fe en ellos mismos. Malo es el fanatismo que se opone a la vida.

Humanizar la Tierra es humanizar también a quienes tienen influencia y decisión sobre otros para que escuchen la voz de los que necesitan superar la enfermedad y la pobreza. Nuestra Comunidad se inspira en las grandes enseñanzas que predicán la tolerancia entre los hombres. Y esa tolerancia va más lejos, porque pone como el valor más alto de todo acto humano a este principio: «Trata a los demás como quieres que te traten a ti». Únicamente si se pone en práctica este principio opuesto a la insensibilidad, el egoísmo y el cinismo, se podrá comenzar a humanizar la Tierra. Nuestra Comunidad es una fuerza moral tolerante y no violenta, que predica como valor más alto: «Trata a los demás como quieres que te traten». Éste es el impulso moral que se debe canalizar en las nuevas generaciones y que debe practicar quien verdaderamente desee comenzar a Humanizar nuestra Tierra. Muchas personas quieren perfeccionarse, muchos quieren superar su confusión interior y su enfermedad espiritual y creen que pueden hacerlo cerrando los ojos al mundo en que viven, y yo digo que crecerán espiritualmente sólo en el caso de que comiencen por ayudar a otros a superar el dolor y el sufrimiento. Por ello proponemos actuar en el mundo: no abandonar el partido, ni la organización a la que se pertenece, todo lo contrario. Si uno cree que su organización puede contribuir a superar el dolor y el sufrimiento uno debe militar entusiastamente allí, y si allí hay defectos, uno debe empujar para corregirlos y convertirlos en instrumentos al servicio de la humanización. Porque si no se renueva la fe en uno mismo, en el sentido en que uno puede contribuir al progreso, y si no se renueva la fe en las posibilidades de cambio de los otros (aun cuando existan defectos), quedaremos paralizados ante el futuro y entonces sí, triunfará la deshumanización de la Tierra.

Formar comunidades de familia, de compañeros de trabajo, de amigos, de vecinos; formarlas en las ciudades y los campos como fuerza moral que dé fe en sí mismos a los individuos y los conjuntos humanos, será crecer espiritualmente mirando el rostro de tu hermano para que también crezca. Y si crees en Dios, considera su infinita bondad y su designio para que el ser humano se ponga un día en pie y honre a la Tierra humanizándola.

Debes empezar una vida nueva y debes tener fe en que puedes hacerlo. Para que esto sea posible, acompáñame en un acto libre, valiente y profundo que sea, además, un compromiso de reconciliación. Ve hacia tus padres, tu pareja, tus compañeros, amigos y enemigos y diles con el corazón abierto: «Algo grande y nuevo ha pasado hoy en mí», y explícales entonces, este mensaje de reconciliación. Quisiera repetir estas frases: «Ve hacia tus padres, tu pareja, tus compañeros, amigos y enemigos y diles con el corazón abierto: ‘Algo grande y nuevo ha pasado hoy en mí’ y explícales entonces, este mensaje de reconciliación.»

Para todos, ¡paz, fuerza y alegría!

# ACERCA DE LO HUMANO

(TORTUGUITAS. BUENOS AIRES, ARGENTINA, 01/05/83)

CHARLA ANTE UN GRUPO DE ESTUDIOS

Una cosa es la comprensión del fenómeno humano en general y otra muy diferente es el propio registro de la humanidad del otro.

Estudiemos la primera cuestión, es decir: la comprensión del fenómeno humano en general.

Si se dice que lo característico de lo humano es la sociabilidad o el lenguaje, o la transmisión de experiencia, no se define cabalmente lo humano, por cuanto en el mundo animal (aunque desarrollado elementalmente), encontramos todas esas expresiones. Observamos reconocimientos químicos de organismos de la colmena, el cardumen o la manada, y atracciones o rechazos consecuentes. Existen organizaciones huésped, parásitas y simbióticas en las que reconocemos formas elementales de lo que luego veremos peraltado en algunas agrupaciones humanas... También encontramos una suerte de «moral» animal y resultados sociales punitivos para los transgresores, aun cuando desde afuera de esas conductas, se las pueda interpretar por los instintos de conservación de la especie, o por una imbricación de reflejos condicionados e incondicionados. El rudimento técnico tampoco es ajeno al mundo animal, ni los sentimientos de afecto, odio, pena y solidaridad entre miembros de un grupo, o entre grupos, o entre especies.

Y bien, ¿qué define a lo humano en cuanto a tal?, lo define la reflexión de lo histórico-social como memoria personal. Todo animal es siempre el primer animal, pero cada ser humano es su medio histórico y social, y es, además, la reflexión y el aporte a la transformación o inercia de ese medio. El medio para el animal, es el medio natural. El medio para el ser humano, es el medio histórico y social, es transformación del mismo y, por cierto, es adaptación de lo natural a las necesidades inmediatas y a las de más largo plazo. Esta respuesta diferida del ser humano frente a los estímulos inmediatos, este sentido y dirección de su obrar respecto de un futuro calculado (o imaginado), nos presenta una característica nueva frente al sistema de ideación, de comportamiento y de vida de los exponentes animales. La ampliación del horizonte temporal de la conciencia humana permite a ésta retardos frente a los estímulos y ubicación de éstos en un espacio mental complejo, habilitante para el emplazamiento de deliberaciones, comparaciones y resultantes fuera del campo perceptual inmediato. En otras palabras: en el ser humano no existe «naturaleza» humana, a menos que esta «naturaleza» sea considerada como una capacidad diferente a la animal, de moverse entre tiempos fuera del horizonte de percepción. Dicho de otro modo: si hay algo «natural» en el ser humano, no es en el sentido mineral, vegetal o animal, sino en el sentido de que lo natural en él es el cambio, la historia, la transformación. Tal idea de cambio no se aviene convenientemente con la idea de «naturaleza» y por ello preferimos no usar esta última palabra como se ha venido haciendo y con la cual se han justificado numerosas deslealtades hacia el ser humano. Por ejemplo: porque los nativos de un lugar eran diferentes a los conquistadores de otro lugar, fueron llamados los «naturales» o aborígenes. Porque las razas presentaron algunas diferencias morfológicas o rudimentarias, fueron asimiladas a diferentes naturalezas dentro de la especie humana y así siguiendo. De ese modo, existía un orden «natural» y cambiar ese orden era un pecado contra lo establecido de un modo definitivo. Razas distintas, sexos distintos, posiciones sociales distintas, estaban establecidas dentro de un orden supuestamente natural,

que debía conservarse de modo permanente.

Así es que la idea de naturaleza humana sirvió a un orden de producción natural, pero se fracturó en la época de la transformación industrial. Aún hoy quedan vestigios de la ideología zoológica de la naturaleza humana, en la Psicología, por ejemplo, en la cual todavía se habla de ciertas facultades naturales como la «voluntad» y cosas semejantes. El derecho natural, el Estado como parte de la naturaleza humana proyectada, etc., no han aportado sino su cuota de inercia histórica y de negación de la transformación.

Si la copresencia de la conciencia humana trabaja gracias a su enorme ampliación temporal, y si la intencionalidad de aquella permite proyectar un sentido, lo característico del ser humano es ser y hacer el sentido del mundo. Como se dice en *Humanizar la Tierra*: «Nombrador de mil nombres, hacedor de sentidos, transformador del mundo... tus padres y los padres de tus padres se continúan en ti. No eres un bólido que cae, sino una brillante saeta que vuela hacia los cielos. Eres el sentido del mundo y cuando aclaras tu sentido, iluminas la Tierra. Te diré cuál es el sentido de tu vida aquí: Humanizar la Tierra. ¿Qué es humanizar la Tierra?. Es superar el dolor y el sufrimiento, es aprender sin límite, es amar la realidad que construyes... »

Bien, estamos a una gran distancia de la idea de naturaleza humana. Estamos en lo opuesto. Quiero decir, si lo natural había asfixiado lo humano, merced a un orden impuesto con la idea de lo permanente, ahora estamos diciendo lo contrario: que lo natural debe ser humanizado y que esta humanización del mundo hace del hombre un creador de sentido, de dirección, de transformación. Si ese sentido es libertador de las condiciones supuestamente «naturales» de dolor y sufrimiento, lo verdaderamente humano es lo que va más allá de lo natural: es tu proyecto, tu futuro, tu hijo, tu brisa, tu amanecer, tu tempestad, tu ira y tu caricia. Es tu temor y es tu temblor por un futuro, por un nuevo ser humano libre de dolor y sufrimiento.

Estudemos la segunda cuestión, es decir: el propio registro de la humanidad en otros.

En tanto registre del otro su presencia «natural», el otro no pasará de ser una presencia objetual, o particularmente animal. En tanto esté anestesiado para percibir el horizonte temporal del otro, el otro no tendrá sentido más que en cuanto para-mí. La naturaleza del otro será un para-mí. Pero al construir al otro en un para-mí, me constituyo y me alieno en mi propio para-sí. Quiero decir: «Yo soy para-mí» y con esto cierro mi horizonte de transformación. Quien cosifica se cosifica, y con ello cierra su horizonte.

En tanto no experimente al otro fuera del para-mí, mi actividad vital no humanizará al mundo. El otro debería ser a mi registro interno, una cálida sensación de futuro abierto que ni siquiera termina en el sin sentido cosificador de la muerte.

Sentir lo humano en el otro, es sentir la vida del otro en un hermoso multicolor arco iris, que más se aleja en la medida en que quiero detener, atrapar, arrebatar su expresión. Tú te alejas y yo me reconforto si es que contribuí a cortar tus cadenas, a superar tu dolor y sufrimiento. Y si vienes conmigo es porque te constituyes en un acto libre como ser humano, no simplemente porque has nacido «humano». Yo siento en ti la libertad y la posibilidad de constituirte en ser humano. Y mis actos tienen en ti mi blanco de libertad. Entonces, ni aun tu muerte detiene las acciones que pusiste en marcha, porque eres esencialmente tiempo y libertad. Amo, pues, del ser humano su humanización creciente. Y en estos momentos de crisis, de cosificación, en estos momentos de deshumanización, amo su posibilidad de rehabilitación futura.

## LA RELIGIOSIDAD EN EL MUNDO ACTUAL

(CASA SUIZA. BUENOS AIRES, ARGENTINA, 06/06/86)

### **Nota:**

*(Presentación del disertante a cargo de un socio fundador de la Comunidad para el Desarrollo Humano).*

*Cuando se presenta a un conferenciante, se suele aludir a sus anteriores intervenciones y a las circunstancias que las rodearon... Eso haremos hoy.*

*La primera exposición pública de Silo no fue permitida debido al estado de sitio que había implantado el régimen militar de aquella época. Consultadas las autoridades sobre la posibilidad de dar la conferencia fuera de los centros urbanos, éstas otorgaron el permiso con la acotación sarcástica de que no había prohibición para «hablarle a las piedras». Así, el 4 de mayo de 1969 en un paraje montañoso de Mendoza, conocido como Punta de Vacas, Silo expuso ante un reducido número de personas, hostigadas por hombres armados. De todas maneras, la CBS retransmitió el mensaje más allá de las piedras, a 250 canales de T.V. del planeta. El 20 de julio del mismo año, en Yala, Jujuy (y también a campo abierto) la policía dispersó a los asistentes. No hubo conferencia. El 26 de setiembre en barrio Yapeyú, Córdoba, hubo gases y 60 detenidos, pero no hubo conferencia. El 21 de octubre en Buenos Aires, mediando un pequeño atentado y en conferencia de prensa, se comunicó la decisión de hacer otro intento. El 31 de octubre, en Plaza Once, hubo gases y 30 detenidos, pero no conferencia. Al cambiar la cúpula militar, se dio autorización para dictar un cursillo sobre temas específicos y en privado. Eso ocurrió los días 16, 17, 18 y 19 de agosto de 1972. Luego vino un gobierno civil, supuestamente democrático ya que fue electo por el pueblo. Entonces Silo dio en Córdoba una charla privada. Ese día, 15 de agosto, hubo 80 detenidos. El 17 de agosto en Mar del Plata, las fuerzas policiales interrumpieron la conferencia. Resultado: 150 detenidos. Y el último intento, en esta misma sala, el 13 de septiembre de 1974, terminó con 500 detenidos y Silo en la cárcel de Villa Devoto (Buenos Aires)... Y era la época de un gobierno democrático.*

*Luego vino la voladura de una casa en Mendoza, el 15 de octubre de 1974; el encarcelamiento por seis meses de 11 compañeros y el asesinato de otros 2 en La Plata, el 24 de julio de 1975. La persecución logró el despido de sus trabajos de cientos de compañeros, el exilio de otros y, en suma, su dispersión fuera de este país.*

*Con el nuevo golpe militar ni se pensó en dar conferencias, pero corrió la noticia que Silo daría un ciclo de charlas en Europa y Asia, ya que en nuestro país no era posible hacerlo. Entonces una semana antes de partir, el 12 de agosto de 1981, se registró un atentado a balazos contra su persona. Al regreso, la Editorial Bruquera al publicar uno de los libros de Silo, invitó a éste para que hablara en la presentación en la VIII Feria Internacional del Libro en Buenos Aires, el 10 de abril de 1982. Resultó entonces que se permitió entrar al recinto a sólo 20 personas porque, según se explicó, «el piso estaba en malas condiciones».*

*Agreguemos a todo lo relatado la continua y malévola deformación hecha por la prensa de los regímenes pasados y comprenderemos con qué moneda se ha pagado aquí a la prédica pacifista y a la metodología de la no-violencia.*

*Como hemos vuelto a un régimen democrático, hoy Silo opinará sobre religiosidad, otro día sobre*



*política y en cualquier ocasión sobre otro tema. Nosotros suponemos que no habrá ya más inconvenientes.*

---

¿Qué utilidad puede tener plantear el tema de la religiosidad en el mundo actual? Depende. Para quien se preocupa por el desarrollo de los fenómenos sociales, toda variación en las creencias y en la religiosidad, puede ser de interés. Para el político, el asunto no es de cuidado... si es que la religiosidad retrocede; en cambio, merece atención si es que la religiosidad avanza. Para nosotros, gentes comunes, todo esto puede resultar atractivo si es que tiene que ver con algún tipo de búsqueda, o de aspiración más allá de lo cotidiano. No creo que en mi desarrollo pueda acertar con intereses tan diversos. Así las cosas, no pretendo hacer una exposición científica según el modelo de los sociólogos, pero me empeñaré en ilustrar mis puntos de vista. Desde luego que no definiré la religiosidad, ni la religión, sino que a estos dos términos los dejaré flotando de acuerdo con lo que intuye hoy el ciudadano medio. Por supuesto que no confundiremos a una religión, a su iglesia, su culto y su teología, con la religiosidad o sentimiento religioso muy frecuentemente ajeno a toda iglesia, culto o teología. Ese estado de conciencia, ese sentimiento seguramente se referirá a algún objeto, ya que en todo estado de conciencia (y, por tanto, en todo sentimiento) habrá una estructura en la que estarán relacionados actos de conciencia con objetos.

Bien, a partir de aquí espero que los eruditos en estos temas sepan acoger nuestras ingenuidades con una benéfica sonrisa y no con un gesto de reproche. Abramos pues el paquete de opiniones y veamos si alguna de ellas sirve para algo.

Yo opino:

1°. Que un nuevo tipo de religiosidad ha comenzado a desarrollarse desde las últimas décadas. 2°. Que esta religiosidad tiene un trasfondo de difusa rebelión. 3°. Que como consecuencia del impacto de esta nueva religiosidad y, desde luego, como consecuencia de los cambios vertiginosos que se están produciendo en las sociedades, es posible que las religiones tradicionales sufran en su seno reacomodaciones y adaptaciones de sustancial importancia. 4°. Que es altamente probable que las poblaciones en todo el planeta sean sacudidas psicosocialmente, interviniendo en ello como factor importante el nuevo tipo de religiosidad mencionado.

Por otra parte y aunque parezca opuesto a la opinión de la generalidad de los observadores sociales, no creo que las religiones hayan perdido dinámica, no creo que se estén apartando cada vez más del poder de decisión político, económico y social y tampoco creo que el sentimiento religioso haya dejado de conmover a la conciencia de los pueblos.

Tratemos de reforzar estas opiniones con algunos antecedentes.

Dicen los manuales que si se toma una franja entre los paralelos 20 y 40 de latitud Norte y entre los meridianos 30 y 90 de longitud Este, nos encontramos con una zona del globo en la que se han generado grandes religiones que luego terminaron cubriendo el mundo. Que, si precisamos más, detectaremos tres puntos conocidos hoy como Israel, Irán e India, que actuaron desde hace miles de años como centros de presión barométrica del espíritu humano, generando esas suertes de ciclones que arrasaron con sistemas políticos, formas de organización social y costumbres anteriores, al par que algunos difundieron en sus comienzos una fe y una esperanza para quienes se sintieron fracasados ante un poder y un mundo agonizantes.

El judaísmo produjo su religión nacional y también una religión misionera de carácter universal: el Cristianismo. A su vez, el genio del pueblo árabe desentrañó de la diversidad de sus creencias tribales una religión también misionera y universal: el Islam (conocido a veces como Mahometismo), el cual desde su origen debe al Judaísmo y al Cristianismo una importante base de sustentación. El Judaísmo como religión nacional, el Cristianismo y el Islam en tanto religiones universales, hoy viven y se

transforman.

Más hacia el Este, en el Irán, su antigua religión nacional dio lugar a otras religiones misioneras y universales. De la religión madre, solo quedan hoy 100.000 devotos en India, particularmente en Bombay. En su país de origen, no tienen ninguna relevancia ya que Irán quedó en manos del Islam. En cuanto a las religiones misioneras del Irán, hasta el cuarto siglo de esta era, avanzaban hacia oriente y occidente, al punto que compitiendo con el Cristianismo en algún momento pareció que se imponían. Pero triunfó este último y aquellas fueron abolidas al igual que el paganismo antiguo. Así, las religiones generadas en ese lugar, aparentemente murieron para siempre. No obstante, muchos de sus temas influyeron en el Judaísmo, en el Cristianismo y en el Islam produciendo herejías dentro de la ortodoxia de esas religiones. La secta chiíta del Islam, que es religión oficial del Irán de hoy, ha sufrido fuertes conmociones y en ese lugar, en el siglo pasado, surgió una nueva fuerza religiosa, el Bâ y luego la fe Bahai.

Ya en la India, la religión nacional produjo otras cuantas entre las que se destaca por su carácter misionero y universal el Budismo. Tanto la religión madre como otras (anteriores a esta era), siguen actuando vigorosamente. Y, por primera vez, el hinduismo como religión nacional ha comenzado a moverse en este siglo hacia Occidente, enviando misiones entre las cuales reconocemos la fe Hare Krishna. Ésta es, tal vez, una de las respuestas a la llegada del Cristianismo favorecido en su momento por el colonialismo inglés.

No dejamos de considerar importantes religiones como algunas de China, Japón, las de África negra; o las ya desaparecidas del continente americano. Lo que sucede es que todas ellas no llegaron a articular grandes corrientes supranacionales como el Cristianismo, el Islam o el Budismo. Así, luego del desalojo musulmán de Europa, el Cristianismo llegó y se implantó en América. El Islam pasó las barreras del mundo árabe y se expandió por toda África, pero también hacia Turquía, llegando a Rusia, India, China e Indochina. El Budismo, a su vez, se abrió paso hacia Tíbet, China, Mongolia, Rusia, Japón y todo el sudeste asiático.

Sucedió, casi al comienzo de las grandes religiones universales, que empezaron los cismas. Es decir, las religiones se dividieron en sectas. El Islam en sunnitas y chiítas; el cristianismo en nestorianos, monofistas, etc. Ya desde las reformas de Calvino, Lutero, Zwinglio y los anglicanos, el Cristianismo aparece en dos grandes sectas, genéricamente llamadas: Protestante y Católica, a las que debe agregarse la Ortodoxa. De modo que con la fragmentación de las grandes religiones, aparecen las grandes sectas. Si la lucha por el poder temporal entre las religiones fue larga y cruenta (como las Cruzadas, por ejemplo), la guerra entre las grandes sectas de una misma religión, alcanzó niveles inimaginables. Reformas y contrarreformas de todo tipo azotaron al mundo en varias ocasiones. Así, hasta la época de las revoluciones, que marcan lo que escolarmente se llama la «Edad Moderna».

En Occidente la revolución francesa, la inglesa y las americanas, moderan los excesos y nuevas ideas de libertad, igualdad y fraternidad, impregnan el ámbito social. Es la época de las revoluciones burguesas. Aparecen curiosas tendencias como la de la diosa Razón (una forma de religiosidad racionalista). Otras corrientes más o menos científicas, proclaman ideales igualitarios derivando hacia planificaciones de la sociedad, que muchas veces asumen ribetes de Evangelio Social... El industrialismo ha comenzado a tomar carácter, y las ciencias a organizarse según nuevos esquemas. Para esa época, la religión oficial ha perdido terreno.

En el Manifiesto Comunista, Marx y Engels describen magníficamente la situación de aquellos inventores de evangelios sociales. Cito el apartado tercero del capítulo III: «Los sistemas socialistas y comunistas propiamente dichos, los sistemas de Saint-Simón, de Fourier, de Owen, etc., hacen su aparición en el primer período de la lucha entre el proletariado y la burguesía...» Y más adelante: «... como el desarrollo del antagonismo de las clases marcha al par con el desarrollo de la industria, no advierten de antemano las condiciones materiales de la emancipación del proletariado y se aventuran en

busca de una ciencia social, de leyes sociales, con el fin de crear esas condiciones». «A la actividad social anteponen su propio ingenio, a las condiciones históricas de emancipación, condiciones fantásticas; a la organización gradual y espontánea del proletariado en clase, una organización completa fabricada por ellos...»

Dentro de esas corrientes del Evangelio Social, aparece un escritor llamado Augusto Comte. Trabaja en el diario de Saint-Simón y además colabora con éste en la redacción del «Catecismo de los Industriales». A Comte se lo conoce por haber dado lugar a una corriente de pensamiento: el Positivismo. También, por haber elaborado el concepto y el nombre de las ciencias sociales, a las que llamó «Sociología». Comte termina escribiendo el Catecismo Positivista y fundando la Religión de la Humanidad. En Inglaterra, el culto pervive escasamente y en Francia, su lugar de origen, ya no existe. No obstante, se desplaza hasta América llegando a Brasil en el que verdaderamente ha echado raíces y ha tenido consecuencias en la formación de varias generaciones positivistas, no tanto desde el punto de vista religioso, como desde el filosófico.

En las nuevas corrientes ya se ha llegado a un ateísmo militante como en el caso de Bakunin y los anarquistas, enemigos de Dios y del Estado. En estos casos, no se trata simplemente de irreligiosidad, sino de furibundos ataques contra aquello que suena a religión y particularmente a Cristianismo. Por su parte, el «Dios ha muerto» de Nietzsche ya se ha hecho sentir.

Pero otras mutaciones se están operando. León Rivail, en Suiza, es el organizador de las ideas de Pestalozzi (uno de los creadores de la pedagogía moderna). Aquél toma el nombre de Allan Kardek, convirtiéndose en el fundador de uno de los movimientos religiosos más importantes de los últimos años, llamado «Espiritismo». «El libro de los Espíritus», de Kardek, se publica en 1857 y el movimiento a que da lugar se expande por Europa, América y llega al Asia.

Luego vendrá la Teosofía, la Antroposofía y otras expresiones, a las que podemos agrupar dentro de las corrientes ocultistas más que dentro de las religiones. Ni el espiritismo, ni las agrupaciones ocultistas tienen carácter de secta dentro de las religiones. Se trata de otro tipo de formaciones, de todas maneras no ajenas al sentimiento religioso. Estas asociaciones entre las que reconocemos también al Rosacruceanismo y a la Masonería, obtienen sus mayores logros en el siglo pasado, exceptuando al Espiritismo, que continúa desarrollándose con vigor hasta el momento actual.

Ya entrando al siglo XX, el panorama se presenta caótico. Han aparecido sectas cristianas como los Mormones y los Testigos de Jehová y muchas otras que son sectas de sectas, en una proliferación colosal. Otro tanto ha ocurrido en Asia donde también los evangelios sociales se inclinaron hacia la mística. Antes había sucedido con los Tai-Ping que en China, en la década de 1850, se apoderaron de importantes zonas faltando sólo la toma de Pekín para proclamar una república socialista, colectivizar los medios de producción e igualar las condiciones de vida del pueblo. El «Rey Celeste», jefe del Movimiento, proclamó sus ideas políticas impregnadas de Taoísmo y Cristianismo. La lucha contra el Imperio cobró millones de vidas...

En 1910 muere Tolstoi en Rusia. Se había apartado demasiado de la Iglesia Ortodoxa y el Santo Sínodo decidió excomulgarlo. Fue un cristiano convencido, pero a su modo. Proclamó su evangelio: «No tomes parte en la guerra; no jures; no juzgues; no resistas al mal por la fuerza». Luego abandonó todo: libros, casa, familia. Ya no era el brillante escritor mundialmente reconocido, el autor de Ana Karenina y La Guerra y La Paz era el místico cristiano-anarco-pacifista, fuente indudable de un nuevo planteamiento y de una nueva metodología de lucha: la no-violencia. El anarco-pacifismo de Tolstoi, junto con las ideas de Ruskin, con el Evangelio Social de Fourier (aquel que mencionaba Marx en el Manifiesto), se combinan en un joven abogado indio que lucha por la no discriminación en África del Sur: Mohandas Gandhi. Éste, siguiendo el modelo de Fourier, funda un falansterio, pero sobre todo ensaya una nueva forma de lucha política. Regresa a India y, en los años siguientes, empieza a aglutinarse en torno a su figura el independentismo indio. Con él comienza la marcha pacífica; el paro

de brazos caídos; la sentada callejera; la huelga de hambre; la ocupación pacífica... En suma, lo que él llama «resistencia civil». Ya no se trata de ocupar centros neurálgicos según la táctica revolucionaria de Trotsky. Se trata de lo contrario: hacer el vacío. Y, entonces, surge una extraña oposición: la fuerza moral contra la prepotencia económica, política y militar. Por cierto, ya con Gandhi no estamos hablando de un pacifismo lacrimógeno, sino de resistencia activa. Probablemente, el tipo de lucha más valiente en el que se exponen el cuerpo y las manos vacías ante las balas de los invasores y colonizadores occidentales. Este «faqir desnudo», al decir del Primer Ministro inglés, gana esa guerra y luego es asesinado.

Por otra parte, el mundo ha dado un vuelco formidable. Se ha desatado la Primera Guerra Mundial y ha triunfado la Revolución Socialista en Rusia. Esta última demuestra en los hechos que aquellas ideas consideradas utópicas por los bienpensantes de la época, no sólo se están aplicando sino que modifican la realidad social. Las nuevas estructuraciones y la planificación del futuro en Rusia cambian el mapa político de Europa. La filosofía que organiza las ideas de la Revolución echa a andar por el mundo con vigor. El marxismo salta rápidamente no ya de país en país, sino de continente en continente.

Es bueno recordar algunos acontecimientos que se producen en esa época de guerra: 1914-1918.

Cualquier manual de fechas y hechos, nos dice más o menos esto: Richardson describe su teoría electrónica de la materia; Einstein da su teoría de la Relatividad Generalizada; Windhaus investiga la química biológica; Morgan, los mecanismos de la herencia mendeliana; Mayerhof estudia la fisiología muscular; Juan Gris revoluciona la pintura; Bartock escribe las danzas húngaras y Sibelius, la Sinfonía N°5; Siegbahn estudia el espectro de los rayos X; Pareto escribe su Sociología; Kafka, la Metamorfosis; Spengler, la Decadencia de Occidente; Maiaovsky, el Misterio Cósmico; Freud, Totem y Tabú; y Husserl, las Ideas para una Fenomenología.

Comienza la guerra aérea y submarina; se usan gases asfixiantes. Surge el grupo «Espartaco» en Alemania; se rompe el frente turco en Palestina; Wilson proclama sus «catorce puntos»; los japoneses llegan a Siberia; se producen revoluciones en Austria y Alemania; se proclama la república en Alemania, Hungría y Checoslovaquia; nace el Estado yugoslavo y se produce la independencia de Polonia; Inglaterra concede el voto a las mujeres; se abre el canal de Panamá; se restablece el Imperio en China, los portorriqueños pasan a ser ciudadanos estadounidenses; se proclama la constitución mejicana.

Estamos en esa época en la alborada de la revolución tecnológica, el derrumbe del colonialismo y el comienzo del imperialismo a escala mundial. Una lista de hechos decisivos se multiplica en los años siguientes. Solo citarla, sería intolerable. A nuestros efectos debemos señalar, sin embargo, algunos de ellos. En ciencia, Einstein ha elastizado la razón. Ya no hay verdades absolutas sino relativas a un sistema. Freud ha pretendido que la razón misma está movida por oscuras fuerzas que en lucha con las superestructuras de la moral y las costumbres determinan la vida humana. El modelo atómico de Bohr muestra una materia en la que predomina el vacío... todo lo demás es carga eléctrica y masa infinitesimal. El Universo (según los astrofísicos), desde una explosión inicial se expande estructurándose en galaxias, nidos de galaxias y universos-islas, marchando hacia una entropía que terminará en catástrofe final... En una galaxia espiral, poblada escasamente por 100.000 millones de estrellas, hay un sol amarillento pendiente de su flanco, alejado del centro de su sistema por 30.000 años luz. Una partícula absurda de 12.000 kilómetros de diámetro gira en torno a él y lo hace a la insignificante distancia de ocho minutos-luz. Y en esa partícula ha estallado una nueva guerra atrapando los puntos más distantes de ella...

Los fascismos avanzan. Uno de sus representantes ya había proclamado: «¡Viva la Muerte!». Pero esta nueva guerra no es un conflicto religioso. Es la lucha de los hombres de negocios y de las ideologías delirantes. Genocidios y holocaustos, hambre, enfermedad y destrozo a un nivel antes desconocido. La vida humana queda reducida al absurdo. Piensan algunos: «¿para qué existir?, ¿qué es existir?». El

mundo ha estallado. Los sentidos engañan, la realidad no es lo que vemos. Entonces un joven físico, Oppenheimer (mientras estudia sánscrito para entender la religión védica hindú), dirige el proyecto Manhattan. En la madrugada del 16 de Julio de 1945, entra en la historia. Ha detonado en la Tierra un sol en miniatura. La era nuclear ha comenzado. Pero también concluye la segunda guerra mundial. Otros hombres, han destruido Hiroshima y Nagasaki. No queda civilización, ni punto en el globo que no esté en contacto con los otros. La red de comunicaciones cubre el mundo. No se trata sólo de objetos que se producen y se intercambian por vía aérea, marítima, ferroviaria. Se trata, además, de la comunicación de signos de lenguaje: de la voz humana y de la información que llega a todos los lugares al instante. Mientras el mundo cicatriza sus heridas, se independizan Pakistán e India y se inicia la guerra de Indochina. Se proclaman el estado de Israel y la República Popular China, con Mao a la cabeza.

En 1951 se crea el COMECON en el campo socialista Europeo y la Comunidad del Carbón y del Acero en Europa Occidental. Estamos en plena guerra de Corea y en esa otra, conocida como «guerra fría», entre el capitalismo y el socialismo. En Estados Unidos, el senador Mac Carthy comienza la caza de brujas. Se produce el arresto, la destitución y la muerte de sospechosos o espías menores, como el matrimonio Rosenberg. El estalinismo, a su vez, realiza todo tipo de atrocidades y represión. Muere Stalin y toma el poder Kruschov. Entonces éste abre al mundo la realidad. Los intelectuales de buena fe que consideraban todo aquello como simple propaganda del Oeste para desacreditar a la U.R.S.S., quedan estupefactos. Vienen luego los desórdenes de Polonia y el retorno de Gomulka al poder. Se produce la revuelta húngara. La dirigencia de la U.R.S.S. debe optar entre la seguridad nacional rusa y la internacional y su imagen. Opta por la seguridad: los tanques soviéticos entran en Hungría. Es un «shock» para el Partido a escala mundial.

Otros vientos empiezan a soplar. La nueva fe entra en crisis. En África los movimientos de liberación se suceden uno tras otro. Cambian las fronteras de los países. El mundo árabe está en convulsión. En América Latina se profundizan las injusticias que han reforzado regímenes tiránicos como tardía influencia de los fascismos europeos. Golpes, contragolpes y caídas de dictadores se continúan. Estados Unidos, ya establecido como imperio, tiene allí su retaguardia. La enorme riqueza del Brasil está en pocas manos. El país crece y la irritante desigualdad social se acentúa. Es un gigante dormido que está despertando. Sus fronteras tocan a casi todos los países de América del Sur. Sus cultos de origen angolano y de otros puntos de África, como la Umbanda y el Candomblé ya se están expandiendo hacia Uruguay, Argentina y Paraguay. La «Suiza de América», como era llamado el Uruguay, entra en bancarrota. La Argentina agrícola y pastoril se ha transformado. Allí se han producido los más formidables movimientos de masas que recuerda América. Un presidente popular y su carismática mujer proclaman la «mística social» de su doctrina. Otro presidente anterior y casi opuesto a éste en sus actitudes (pero también popular) ha sido de filiación espiritista y krausista. Allí, en 1955, arden varios templos católicos... ¿qué está pasando en ese lugar? Ese tranquilo país, que ya no es el «granero del mundo», lucha por sacudirse los restos del colonialismo económico británico. En esos conflictos se forma Ernesto «Che» Guevara. Luego estará en el poder en Cuba al concluir la revolución que depone a Batista en 1959. Luchará en otros países y en otros continentes. Una revuelta guevarista fracasará en Sri Lanka. Su influencia encenderá el guerrillerismo juvenil en distintas latitudes. Es el teórico y el hombre de acción. Usa los antiguos vocablos de San Pablo, trata de definir al «hombre nuevo». Casi poéticamente dirá: «Desde hoy la Historia deberá contar con los pobres de América»... Poco a poco se va alejando de sus concepciones originales. Su imagen queda fijada en la fotografía que recorre el mundo. Está muerto. En un lugar de Bolivia, es el Cristo de las Higueras.

La Iglesia Católica, para esas épocas, ha dado numerosos documentos sobre la cuestión social y organiza la internacional Social-Cristiana con nombres diversos según los países. En Europa, la Democracia Cristiana se impone en varios lugares. Desde entonces, allí el poder oscila entre social-

demócratas, social cristianos y liberal-conservadores. El social-cristianismo se extiende a América Latina. En Japón, el shintoísmo como religión imperial ha sufrido una crisis importante. El budismo desarrolla entonces la pequeña secta Soka Gakkai y en seis años la lleva a 6 millones de creyentes. A partir de allí lanza el Komeito que se convierte en el tercer partido político de ese país.

En 1957 la U.R.S.S. pone en órbita el primer satélite artificial de la Tierra. Con esto queda claro para el gran público por lo menos dos cosas: 1º es posible un viaje interplanetario; 2º con los satélites como antenas y relevadores, se puede conectar el planeta televisivamente. Ya a partir de esto, la imagen es llevada a cualquier punto en que se encuentre el receptor. La revolución electrónica barre las fronteras. Desde luego, comienza otro problema: el de la manipulación de la información y el uso de la propaganda altamente sofisticada. Ahora, el Sistema entra en cada casa, pero también entra la información.

Desde las pruebas nucleares del atolón de Bikini se ha abierto paso en la moda, la prenda de baño que lleva ese nombre. La vestimenta de Mao Tse Tung se incorpora a las camisas informales; las opulencias de Marilyn Monroe, Anita Ekberg, Gina Lollobrigida, van dejando lugar a otro tipo unisex, que tiende a diluir las diferencias. Los Beatles aparecen como un nuevo modelo juvenil. Los chicos de todas partes, acarician sus jeans. Europa ha sufrido una importante disminución proporcional de varones en su pirámide demográfica. Las mujeres ya desde la guerra ocupan allí puestos laborales y a nivel gerencial. Pero también sucede en EE.UU. y en otras partes donde no se produjo esa sangría. Es el proceso mundial, pese a la tenaz resistencia de los discriminadores... pero ese proceso no lleva la velocidad de otros factores. Nuevamente, fracasa en Suiza la posibilidad del voto femenino. Sea como fuere, ya las muchachas están en los colegios, los liceos y la universidad. Militan políticamente y protestan contra el Establishment.

A fines de la década de los '60, la revolución juvenil estalla en todo el mundo. Primero los estudiantes del El Cairo, luego los de Nanterre y la Sorbona. La onda llega a Roma y se extiende a toda Europa. En Méjico, las fuerzas de seguridad abaten a 300 estudiantes. Las jornadas de Mayo de 1968, hacen enmudecer a los partidos políticos. Nadie sabe bien qué pasa... tampoco lo saben los protagonistas. Es una correntada psicosocial. Ellos proclaman: «No sabemos lo que queremos, pero sabemos lo que no queremos». ¿Qué necesitamos?... «¡La imaginación al Poder!» Las demostraciones estudiantiles y de obreros jóvenes se ha repetido en varios países. En Berkeley toman el carácter antiguerra de Vietnam. En Europa y América Latina se esbozan distintos motivos, pero la simultaneidad del fenómeno sorprende. Una nueva generación muestra la unificación del planeta. El 20 de Mayo la huelga francesa se extiende a 6 millones de obreros. El gobierno organiza contramanifestaciones y el régimen de De Gaulle se tambalea. En EE.UU. el líder de los derechos civiles, un pastor religioso llamado Martin Luther King, cae asesinado. Hippies, jippies, modas contestatarias y música, mucha música, rodea el nuevo ambiente juvenil. Una facción de esa generación se arriesga por tres distintos caminos: el guerrillerismo, la droga y la mística. Cada una de esas vías está separada de la otra. Normalmente entran en colisión pero todas parecen contener el mismo signo de rebelión contra lo establecido. Los guerrilleros se agrupan en comandos del tipo Bader-Meinhoff, Brigadas Rojas, Tupamaros, Montoneros, M.I.R., etc. Muchos tienen como modelo al Che Guevara. Matan y se suicidan. Otros tienen como modelo las enseñanzas de Aldous Huxley y los grandes sicodélicos como Baudelaire. También muchos se suicidan. Finalmente, los terceros investigan toda posibilidad de cambio interior. Tienen como modelo a Allan Watts, a San Francisco de Asís y al orientalismo en general. También numerosos de ellos se destruyen. Por cierto que estas facciones son ínfimas respecto a toda una generación, pero están dando el síntoma de los nuevos tiempos. La reacción del Sistema no se hace esperar: «todos los jóvenes son sospechosos». La cacería comienza en todas partes, aunque con metodología brutal o sofisticada de acuerdo con los medios que dispone cada lugar. Fenómenos del tipo del I.R.A. (Movimiento de Liberación Irlandés), o de la organización E.T.A. vasca, o del movimiento

curso, o por último de la O.L.P. (Palestina), no responden exactamente al esquema generacional que estamos describiendo. Son casos diferentes, aun cuando en ocasiones se entrecruzan.

En 1969 Estados Unidos pone al primer hombre en la Luna. El descenso es televisado en directo. Ya desde «La Guerra de los Mundos» que sembró el pánico en Estados Unidos, la ciencia ficción ha ido ganando terreno. No se trata sólo de marcianos que luchan con los terrestres. En muchos relatos, películas y series de T.V. los protagonistas son robots, o computadoras, o mutantes, o androides, o semidioses. Recordemos: desde 1945, en distintos lugares, se ha notificado crecientemente sobre extraños objetos que se ven en el cielo. A veces son luces de difícil aprehensión. Se los empieza a designar como «platillos volantes» o genéricamente O.V.N.I. Su aparición es intermitente. Psicólogos (como Jung) se ocupan del asunto. Físicos y astrónomos dan explicaciones escépticas. Algunos escritores como Cocteau, llegan a afirmar que son «seres del futuro rastreando su pasado». Se crean centros de observadores en todas partes, frecuentemente conectados entre sí, y empiezan las prácticas de «contacto» con supuestos seres de otros mundos. Hoy, tal creencia ha ganado un considerable espacio. Los avistajes se han relatado como frecuentes en las Islas Canarias, sur de Francia, sur de la U.R.S.S., oeste de Estados Unidos, Chile, Argentina y Brasil. En 1986, el gobierno de este último país declara oficialmente el contacto visual y por radar con O.V.N.I. Por primera vez un gobierno hace tal afirmación. Destaca, además, el ulterior seguimiento del fenómeno por la fuerza aérea...

Si, como dijéramos antes, el Catolicismo comienza a retomar espacio a través de partidos políticos confesionales, el Islam no le va en zaga. Numerosas monarquías y gobiernos tibios son derribados y comienzan a multiplicarse las repúblicas islámicas. De este modo, ya en la década del '70, las grandes religiones recuperan espacio político y económico. Sin embargo, hay gran preocupación por la fe. Todos comprenden que no basta con recuperar el terreno que las fuerzas políticas cobraron en su momento, convirtiéndose en intermediarios del hombre con el Estado, de las necesidades con su solución. Agudos observadores musulmanes advierten que muchas cosas han cambiado. La antigua organización tribal ha quedado debilitada. La riqueza petrolera se ha volcado en muchos lugares a la industria y los grandes centros urbanos comienzan a levantarse. Las familias se reducen viviendo en propiedad horizontal. Pero desde los países más pobres se acentúa el éxodo de trabajadores hacia Europa buscando nuevas fuentes de trabajo y alterando el paisaje de la juventud. Los países musulmanes que empiezan a gozar de la prosperidad que les da su petróleo experimentan también la influencia de las instituciones, los comportamientos y las modas del modelo occidental particularmente en las capas dominantes de esas sociedades. En este clima de cambio, el Sha de Irán impone la occidentalización forzada. Lo hace despóticamente ya que posee el ejército mejor armado del Próximo Oriente. La mano de obra rudimentariamente agrícola es absorbida por los centros petroleros. Las ciudades crecen por el éxodo interior. Todo está bajo control... Sólo hay un líder, pero no es político. Permanece exiliado en Francia, mientras los distintos partidos vigilados por la Savak hacen su juego tironeados por sus amos foráneos. Desde luego que no se puede prestar atención a un viejo teólogo de la Universidad de Quom, «eso no es serio», opinan los analistas de la U.R.S.S. y los occidentales. De pronto, nuevamente el ciclón del antiguo Irán se pone en marcha. El mismo creador de corrientes espirituales universales, el formador de herejías, de luchas religiosas. Durante una semana, el mundo entero asiste atónito a una reacción en cadena psicosocial... parece un sueño. Los gobiernos se suceden, la administración pública se vacía por dentro. El ejército queda paralizado y se destruye. Solo funciona el orden religioso. Desde las mezquitas, los mulahs y los ayatolahs siguen los dictados del mítico Imán. Todo lo que ocurre luego es historia muy triste, muy sangrienta y muy reciente. Khomeini ha dicho: «El gobierno islámico es el gobierno de derecho divino y sus leyes no pueden ser mudadas, modificadas ni discutidas. En esto reside la diferencia radical entre un gobierno islámico y los diversos gobiernos monárquicos o republicanos en donde son los representantes del Estado, o los elegidos por el pueblo, los que proponen y votan leyes, al paso que en el Islam, la única autoridad es el Todopoderoso

y su divina voluntad». A su vez, Muammar Al-Kaddahafi había ya dicho en su discurso de Octubre de 1972, en Trípoli: «El Islam es una verdad inmutable; da al hombre la sensación de seguridad ya que emerge de Dios. Las teorías inventadas por el hombre pueden ser resultado de una locura tal como lo fue la anunciada por Malthus. Aun la pragmática dictada por el hombre no está libre de caer en lo falso y en lo disparatado. De ahí que es completamente erróneo gobernar la sociedad humana en nombre de leyes temporales o Constituciones».

He citado a estos expositores, desde luego, fuera de contexto. Pero lo que pretendo transmitir es la comprensión del fenómeno religioso Islámico que subordina a él toda actividad y, por cierto, la política. Y este concepto, aparentemente en retroceso, parece estar vigorizándose. Sabemos que en los Estados Unidos, el Islam se está desarrollando. En Francia, al día de hoy existen 200.000 conversos y no estamos hablando de árabes o descendientes de ellos. Por supuesto que doy estos dos casos sólo como ejemplo, porque también el Islam se ha transformado considerablemente para avanzar hacia Occidente. Las formas derviches y sufíes son casos particulares de la misma tendencia.

En el caso del Cristianismo existe movilidad entre sus grandes sectas. Así, mientras los protestantes son de algún modo «religión oficial» en un país, se contraen hacia los centros de poder y los católicos van ganando la periferia. Inversamente, en los países llamados «católicos», mientras éstos abandonan la periferia, las sectas protestantes la van ocupando. Este cambio es rápido, perceptible, lo que provoca alarma en ambas sectas pero con sentido opuesto de acuerdo con su situación de dominio. En esa lucha, a veces grupos de esas sectas apelan a golpes bajos. No se le puede echar las cargas al Protestantismo en general, si un demente, llamado Manson anda con una cruz y una Biblia mientras asesina gente, o si cristianos protestantes del «Templo del Pueblo», en una parodia de Masada, terminan en Guyana en el asesinato y el suicidio colectivo... Esos son fenómenos, según me parece, propios de este disloque psicosocial y tienen valor de síntoma de acontecimientos más amplios que la sociedad actual parece estar rozando.

A mi ver, el Catolicismo tiene posibilidad de retomar una parte de su influencia perdida en Latinoamérica y, de rebote, en África. Esa posibilidad puede jugarse en el destino de la llamada «Teología de la Liberación». Cristianismo y Evangelio Social son compatibles en este caso. La Nicaragua de estos días, es el mejor ejemplo. En la primera entrevista realizada entre Fidel Castro y Frei Betto en La Habana, el jueves 23 de Mayo de 1985, a las 21 horas, el sacerdote hace esta declaración: «Comandante, estoy seguro de que esta es la primera vez que un jefe de Estado de un país socialista, da una entrevista exclusiva sobre el tema de la religión. El único precedente que hay, en ese sentido, es el documento que sacó la Dirección Nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional, en 1980, sobre la religión. Fue la primera vez que un partido revolucionario en el poder, sacó un documento sobre ese tema. Desde entonces, no ha habido una palabra más informada, más profundizada, incluso desde el punto de vista histórico, sobre el tema. Y, considerando el momento en que en América Latina la problemática de la religión juega un papel ideológico fundamental; considerando la existencia de numerosas Comunidades Eclesiales de Base -indígenas de Guatemala, campesinos de Nicaragua, obreros de Brasil y de tantos otros países-; considerando también la ofensiva del imperialismo que desde el Documento de Santa Fe quiere combatir directamente la expresión más teórica de esta Iglesia comprometida con los pobres, que es la Teología de la Liberación, pienso que esta entrevista y su aporte a ese tema son muy importantes...», etc. A su vez, Armando Hard, ministro de Cultura de Cuba, en su nota a la edición del libro «Fidel Castro y la Religión», dice celebrando el diálogo cristiano-marxista: «Y esto es de por sí un acontecimiento trascendental en la historia del pensamiento humano. La nota ético-moral aparece en estas líneas cargada de todo sentido humano que agrupa a los luchadores por la libertad y en defensa de los humildes y los explotados. ¿Por qué puede suceder este milagro? Teóricos sociales, filósofos, teólogos y toda una vasta capa de intelectuales en diferentes países, se deben hacer esta pregunta».



... Nosotros, por nuestra parte, ya no nos hacemos esa pregunta. Nos parece claro que la religiosidad está en avance. Aquí, en Estados Unidos, en Japón, en el mundo árabe y en el campo socialista: se trate de Cuba, Afganistán, Polonia o la U.R.S.S. La duda que tenemos es, más bien, si las religiones oficiales podrán adaptar este fenómeno psicosocial al nuevo paisaje urbano, o si serán desbordadas. Podría ocurrir que una religiosidad difusa fuera creciendo en pequeñas y caóticas agrupaciones sin constituir una iglesia formal, de manera que no fuera fácil comprender el fenómeno en su real magnitud. Aunque la comparación no sea del todo legítima, me permito recordar un antecedente lejano: a la Roma Imperial comenzó a llegar todo tipo de culto y toda superstición de los alrededores, al tiempo que la religión oficial perdía convicción. Y uno de esos insignificantes grupos, terminó luego convirtiéndose en iglesia universal... Hoy es claro que esta difusa religiosidad para avanzar deberá combinar el paisaje y el lenguaje de la época (un lenguaje de programación, de tecnología, de viajes espaciales), con un nuevo Evangelio social.

Nada más. Muchas gracias.

## II. PRESENTACIÓN DE LIBROS



## EXPERIENCIAS GUIADAS

(EL ATENEO. MADRID, ESPAÑA, 03/11/89)

El 2 de Mayo de 1916, Ortega presentaba aquí, en Madrid y en el Ateneo, a Bergson. En esa oportunidad explicaba que esta sociedad, el Ateneo, era una institución de cultivo y de culto de las ideas. Siguiendo ese punto de vista, es que nosotros vamos a hablar aquí, en el Ateneo, no de literatura como aparentemente propone la naturaleza del libro que presentamos, no de cuentos o narraciones (que constituyen el material de este trabajo), sino de las ideas de las que parten esos cuentos y esas narraciones.

Desde luego, no estamos diciendo que cuando se trata un tema literario las ideas están ausentes sino que, generalmente, es el enfoque estético el que prima.

A veces se examina el aspecto formal de la obra y, desde luego, su contenido. El autor pasa revista a sus vivencias y nos acerca a su biografía, a su sensibilidad y a su percepción del mundo. ¿En qué sentido, entonces, hablaremos de ideas? Lo haremos en tanto esta producción es la aplicación práctica de una teoría de la conciencia en la que la imagen, en cuanto fenómeno de representación, tiene especial relevancia. Es cierto que tendremos que decir unas cuantas cosas previas, sobre todo para quienes no han tenido en sus manos el libro que hoy comentamos, pero esas cosas no afectarán, seguramente, la transmisión de esa estructura de ideas, de esa teoría que hemos mencionado.

Así pues, veamos la noticia preliminar que puede darse de este trabajo.

Este libro fue escrito allá por 1980, corregido en 1988 y puesto a vuestra consideración hace muy pocos días... En este punto, quisiera leer al comentarista que nos dice lo siguiente:

«El libro está dividido en dos partes. La primera, llamada ‘narraciones’, es un conjunto de doce cuentos y constituye el cuerpo más denso y complejo. La segunda, bajo el título de ‘juego de imágenes’, consta de nueve descripciones más sencillas (pero también más ágiles) que las de la primera parte.

A este material se lo puede considerar desde diferentes puntos de vista. El más superficial nos muestra una serie de relatos breves con final feliz. Éstos tienen el carácter liviano de los borradores que se realizan como práctica y sólo a modo de ‘divertimiento’. Según esa apreciación, se trata de simples ejercicios literarios. Otro enfoque revela a esta obra como una serie de prácticas psicológicas apoyadas en formas literarias. Esto queda mejor aclarado -continúa diciendo el comentarista- en las notas ampliatorias y los comentarios que se insertan al final del libro.

Conocemos narraciones de todo tipo, escritas en primera persona. Esa ‘primera persona’, habitualmente, no es la del lector sino la del autor. En este libro se corrige tan antigua descortesía, haciendo que la ambientación de cada cuento sirva de enmarque para que el lector llene la escena con él mismo y sus propias ocurrencias. Colaborando con estos ejercicios literarios, aparece en los textos un asterisco que marca pausas y ayuda a introducir, mentalmente, las imágenes que convierten a un lector pasivo en actor y coautor de cada descripción. Esta originalidad permite, a su vez, que una persona lea en voz alta (marcando las interrupciones mencionadas) y que otras, escuchando, imaginen su propio ‘nudo’ literario. Tal cosa que en estos escritos es la tónica, en otros más convencionales destruiría toda secuencia argumental.

Debe anotarse que en toda pieza literaria, el lector o el espectador (si se trata de representaciones teatrales, filmicas o televisivas), puede identificarse más o menos plenamente con los personajes, pero reconociendo en el momento, o posteriormente, diferencias entre el actor que aparece incluido en la

obra y el observador que está ‘afuera’ de la producción y no es otro que él mismo. En este libro ocurre lo contrario; el personaje es el observador, agente y paciente de acciones y emociones. Resulten o no de nuestro agrado estas ‘Experiencias Guiadas’, habremos de reconocer, cuando menos, que estamos en presencia de una novedosa iniciativa literaria y que eso, indudablemente, no sucede todos los días».

Y ahí concluye la nota explicativa.

Bien, como se ha comentado se trata de pequeños cuentos en los que un asteriscado permite detener la secuencia a fin de colocar, en ese momento, la imagen que al lector le parezca adecuada. De esa manera se continúa el desarrollo, pero ya dinamizando el nuevo elemento introducido. Veamos un caso, que bien puede ser el de la primera narración titulada «El Niño»...

«Estoy en un parque de diversiones. Es de noche. Veo por todas partes juegos mecánicos plenos de luz y movimiento... pero no hay nadie. Sin embargo, descubro cerca mío a un pequeño de unos diez años. Está de espaldas. Me acerco y cuando gira para mirarme, advierto que soy yo mismo cuando era niño». ¡Asterisco! Es decir, interrupción para ponerme a mí mismo, en cuanto imagen, tal cual sugiere el escrito. La historia continúa... «... le pregunto qué hace allí y me dice algo con referencia a una injusticia que le han hecho. Se pone a llorar y lo consuelo prometiendo llevarlo a los juegos. Él insiste en la injusticia. Entonces, para entenderlo, comienzo a recordar cuál fue la injusticia que padecí a esa edad». ¡Asterisco!

Con lo dicho anteriormente, queda explicada la mecánica de lectura de las Experiencias Guiadas. Por otra parte, existe un esquema de construcción al que se ajustan todas ellas. Primeramente hay una entrada en tema y una ambientación general; luego un aumento de la tensión «dramática», por así decirlo; en tercer lugar, una representación vital problemática; cuarto, un desenlace como solución al problema; quinto, una disminución de la tensión general y sexto, una salida no abrupta de la experiencia, generalmente desandando algunas etapas ya vistas anteriormente en el relato.

Hemos de agregar algunas otras consideraciones respecto al armado del enmarque de situación, del contexto en el que se da la experiencia. Si es que necesitamos colocar al lector en un punto en el que toma contacto con él mismo, debemos distorsionar la estructura del tiempo y del espacio siguiendo la enseñanza que, sobre esto, nos dan los propios sueños. Debemos liberar la dinámica de imagen y quitar las racionalizaciones que impidan un fluido desarrollo. Si podemos, además, desestabilizar el registro corporal, la posición del cuerpo en el espacio, estaremos en condiciones de hacer aparecer preguntas referentes a cualquier momento de la vida del lector o, inclusive, a momentos futuros como posibilidad de acción a realizar. Vamos entonces a un ejemplo que ilustre sobre lo que estamos comentando. Para ello escogemos la experiencia titulada «La Acción Salvadora».

«Nos desplazamos velozmente por una gran carretera. A mi lado conduce una persona que jamás he visto. En los asientos traseros, dos mujeres y un hombre también desconocidos. El coche corre rodeado por otros vehículos que se mueven imprudentemente, como si sus conductores estuviesen ebrios o enloquecidos. No estoy seguro si está amaneciendo o cae la noche.

«Pregunto a mi compañero acerca de lo que está sucediendo. Me mira furtivamente y responde en una lengua extraña: ‘¡Rex voluntas!’.

«Conecto la radio que me devuelve fuertes descargas y ruido de interferencia eléctrica. Sin embargo, alcanzo a escuchar una voz débil y metálica que monótonamente dice: ‘... rex voluntas... rex voluntas...’

«El desplazamiento de los vehículos se va haciendo lento mientras veo al costado de la ruta numerosos autos volcados y un incendio que se propaga entre ellos. Al detenernos, abandonamos el coche y corremos hacia los campos entre un mar de gente que se abalanza despavorida.

«Miro hacia atrás y veo entre el humo y las llamas a muchos desgraciados que han quedado atrapados mortalmente, pero soy obligado a correr por la estampida humana que me lleva a empujones. En ese

delirio intento, inútilmente, llegar a una mujer que protege a su niño mientras la turba le pasa por encima, cayendo muchos al suelo.

«En tanto se generaliza el desorden y la violencia, decido desplazarme en una leve diagonal que permita separarme del conjunto. Apunto hacia un lugar más alto. Muchos desvalidos se toman de mis ropas haciéndola jirones, pero compruebo que la densidad de gente va disminuyendo.

«Un hombre se desprende del conjunto y se acerca corriendo. Está con las ropas destrozadas y cubierto de heridas. Al llegar, me aferra un brazo y gritando como un loco señala hacia abajo. No entiendo su lengua pero creo que requiere mi ayuda para salvar a alguien. Le digo que espere un poco porque en este momento es imposible... Sé que no me entiende. Su desesperación me hace pedazos. El hombre, entonces, trata de volver y en ese momento lo hago caer de bruces. Queda en el suelo gimiendo amargamente. Por mi parte comprendo que he salvado su vida y su conciencia, porque él trató de rescatar a alguien pero se lo impidieron.

«Subo un poco más, llegando a un campo de cultivo. La tierra está floja, surcada por recientes pasadas de tractor. Escucho a la distancia disparos de armas y creo comprender lo que está sucediendo. Me alejo presuroso del lugar. Pasado un tiempo me detengo. Todo está en silencio. Miro en dirección a la ciudad y veo un siniestro resplandor.

«Empiezo a sentir que el suelo ondula bajo mis pies, y un bramido que llega de las profundidades me advierte sobre el inminente terremoto. Al poco tiempo he perdido el equilibrio. Quedo en el suelo, lateralmente encogido pero mirando al cielo, presa de un fuerte mareo.

«El temblor ha cesado. Allí en el cielo está una luna enorme, como cubierta de sangre. Hace un calor insoportable y respiro el aire de una atmósfera cáustica. Entre tanto, sigo sin saber si amanece o cae la noche...

«Ya sentado, escucho un retumbar creciente. Al poco tiempo, cubriendo el cielo, pasan cientos de aeronaves como mortales insectos que se pierden hacia un ignorado destino.

«Descubro cerca a un gran perro que mirando hacia la luna comienza a aullar casi como un lobo. Lo llamo. El animal se acerca tímidamente. Llega a mi lado. Acaricio largamente su pelambre erizada. Noto un intermitente temblor en su cuerpo.

«El perro se ha separado de mí y comienza a alejarse. Me pongo en pie y lo sigo. Así recorreremos un espacio ya pedregoso hasta llegar a un riachuelo. El animal sediento se abalanza y comienza a beber agua con avidez, pero al momento retrocede y cae. Me acerco, lo toco y compruebo que está muerto.

«Siento un nuevo sismo que amenaza con derribarme, pero pasa.

«Girando sobre mis talones diviso en el cielo, a lo lejos, cuatro formaciones de nubes que avanzan con sordo retumbar de truenos. La primera es blanca, la segunda roja, la tercera negra y la cuarta amarilla. Y esas nubes se asemejan a cuatro jinetes armados sobre cabalgaduras de tormenta, recorriendo los cielos y asolando toda vida en la Tierra. Corro tratando de escapar de las nubes. Comprendo que si me toca la lluvia quedaré contaminado. Sigo avanzando a la carrera, pero, de pronto, se alza enfrente una figura colosal. Es un gigante que me cierra el paso agitando amenazante una espada de fuego. Le grito que debo avanzar porque se acercan las nubes radiactivas. Él responde que es un robot puesto allí para impedir el paso de gente destructiva. Agrega que está armado con rayos y así me advierte que no me acerque. Veo que el coloso separa netamente dos espacios; aquel del que provengo, pedregoso y mortecino, de ese otro lleno de vegetación y vida. Entonces grito: ‘¡Tienes que dejarme pasar porque he realizado una buena acción!’.

«¿Qué es una buena acción? - pregunta el robot.

«Es una acción que construye, que colabora con la vida - respondo.

«Pues bien -agrega-, ¿qué has hecho de interés?

«He salvado a un ser humano de una muerte segura y, además, he salvado su conciencia.

«Inmediatamente, el gigante se aparta y salto al terreno protegido en el momento en que caen las

primeras gotas de lluvia...»

Hasta aquí el relato. En una nota se hace el siguiente comentario: «El enrarecimiento general del argumento se ha logrado destacando la indefinición del tiempo (‘no estoy seguro si está amaneciendo o cae la noche’); confrontando espacios (‘veo que el coloso separa netamente dos espacios; aquel del que provengo, pedregoso y mortecino, de ese otro lleno de vegetación y vida’); cortando la posibilidad de conexión con otras personas, o induciendo a una babélica confusión de lenguas (‘Pregunto a mi compañero acerca de lo que está sucediendo. Me mira furtivamente y responde en una lengua extraña: Rex voluntas’). Por último, dejando al protagonista a merced de fuerzas incontrolables (calor, terremotos, extraños fenómenos astronómicos, aguas y atmósfera contaminadas, clima de guerra, gigante armado, etc.). El cuerpo del sujeto es desestabilizado una y otra vez: empujones, andar sobre tierra floja recientemente arada, caída por acción del sismo.

En muchas experiencias se repite el esquema del enmarque comentado, pero con imágenes diferentes y enfatizando en el nudo particular que se quiere tratar. Por ejemplo, en la experiencia llamada «El gran error» todo gira alrededor de una suerte de malentendido encarándolo desde la confusión de las perspectivas. A su vez, como se trata de un hecho que hay que cambiar en el pasado, un hecho en nuestra vida que quisiéramos se hubiera presentado de otro modo, debemos producir alteraciones temporoespaciales que modifiquen la percepción de los fenómenos y terminen por modificar la perspectiva desde la que vemos nuestro pasado. Así, es posible no ya modificar los hechos que ocurrieron, pero sí el punto de vista sobre los mismos y, en ese caso, la integración de tales contenidos cambia considerablemente. Vamos a una parte de este cuento.

«Estoy de pie frente a una especie de tribunal. La sala, repleta de gente, permanece en silencio. Por todas partes veo rostros severos. Cortando la tremenda tensión acumulada en la concurrencia, el Secretario (ajustando sus gafas), toma un papel y anuncia solemnemente: ‘Este Tribunal condena al acusado a la pena de muerte’. Inmediatamente se produce un griterío. Hay quienes aplauden, otros abuchean. Alcanzo a ver a una mujer que cae desmayada. Luego, un funcionario logra imponer silencio. El Secretario me clava su turbia mirada al tiempo que pregunta: ‘¿Tiene algo que decir?’. Le respondo que sí. Entonces, todo el mundo vuelve a sus asientos. Inmediatamente pido un vaso con agua y luego de alguna agitación en la sala, alguien me lo acerca. Lo llevo a la boca y tomo un buche. Completo la acción con un sonora y prolongada gárgara. Después digo: ‘¡ya está!’. Alguien del Tribunal me increpa ásperamente: ¿cómo que ya está?. Le respondo que sí, que ya está. En todo caso, para conformarlo, le digo que el agua del lugar es muy buena, que quién lo hubiera dicho y dos o tres gentilezas por el estilo...

«El Secretario termina de leer el papel con estas palabras: ‘...por consiguiente, se cumplirá la sentencia hoy mismo, dejándolo en el desierto sin alimentos y sin agua. Sobre todo, sin agua. ¡He dicho!’’. Le replico con fuerza: ‘¡Cómo que he dicho!’’. El Secretario arqueando las cejas afirma: ‘¡Lo que he dicho, he dicho!’’.

«Al poco tiempo me encuentro en medio del desierto viajando en un vehículo y escoltado por dos bomberos. Paramos y uno de ellos dice: ‘¡Baje!’’. Entonces bajo. El vehículo gira y regresa por donde vino. Lo veo hacerse cada vez más pequeño a medida que se aleja entre las dunas».

En el cuento sobrevienen luego algunos incidentes y, finalmente, ocurre esto:

«Pasó la tormenta, el sol se ha puesto. En el crepúsculo veo ante mí una semiesfera blanquecina, grande como un edificio de varios pisos. Pienso que se trata de un espejismo. No obstante, me incorporo dirigiéndome hacia ella. A muy poca distancia advierto que la estructura es de un material terso, como plástico espejado, tal vez henchido con aire comprimido.

«Me recibe un sujeto vestido a la usanza beduina. Entramos por un tubo alfombrado. Se corre una plancha al tiempo que me asalta el aire refrescante. Estamos en el interior de la estructura. Observo que todo está invertido. Se diría que el techo es un piso plano del que penden diversos objetos: mesas

redondas elevadas con las patas hacia arriba; aguas que, cayendo en chorros, se curvan y vuelven a subir y formas humanas sentadas en lo alto. Al advertir mi extrañeza, el beduino me pasa unas gafas mientras dice: ‘¡póngaselas!’ . Obedezco y se restablece la normalidad. Al frente veo una gran fuente que expele verticales chorros de agua. Hay mesas y diversos objetos exquisitamente combinados en color y forma.

«Se me acerca gateando el Secretario. Dice que está terriblemente mareado. Entonces, le explico que está viendo la realidad al revés y que debe quitarse las gafas. Se las quita y se incorpora suspirando al tiempo que dice: ‘Ahora todo está bien, pero sucede que soy corto de vista’. Luego agrega que me andaba buscando para explicar que yo no soy la persona a la que se debía juzgar; que ha sido una lamentable confusión. Inmediatamente, sale por una puerta lateral.

«Caminando unos pasos me encuentro con un grupo de personas sentadas en círculo sobre unos almohadones. Son ancianos de ambos sexos con características raciales y atuendos diferentes. Todos ellos de hermosos rostros. Cada vez que uno abre su boca, brotan de ella sonidos como de engranajes lejanos, de máquinas gigantes, de relojes inmensos. Pero también escucho la intermitencia de los truenos, el crujido de las rocas, el desprendimiento de los tímpanos, el rítmico rugido de volcanes, el breve impacto de la lluvia gentil, el sordo agitar de corazones; el motor, el músculo, la vida... todo ello armonizado y perfecto, como en una orquesta magistral.

«El beduino me da unos audífonos, diciendo: ‘Colóqueselos, son traductores’. Me los ajusto y escucho claramente una voz humana. Comprendo que es la misma sinfonía de uno de los ancianos traducida para mi torpe oído. Ahora, al abrir él la boca escucho: ‘... somos las horas, somos los minutos, somos los segundos, somos las distintas formas del tiempo. Como hubo un error contigo te daremos la oportunidad de recomenzar tu vida. ¿Dónde quieres empezar de nuevo? Tal vez en tu nacimiento... tal vez un instante antes del primer fracaso. Reflexiona. ¡Asterisco!», etcétera, etcétera.

Debemos agregar ahora algunas consideraciones con respecto al tipo de imágenes usadas, porque da la impresión que las descripciones cuentan con un fuerte componente visual y sucede que una buena parte de la población trabaja habitualmente con un tipo de representación auditiva, o kinestésica o cenestésica, o en todo caso mixta. Sobre este particular, quisiera leer algunos párrafos extraídos de una de mis producciones más recientes, del libro «Psicología de la Imagen». Allí se dice esto:

«Los psicólogos de todas las épocas han articulado largos listados en torno a las sensaciones y percepciones y, actualmente, al descubrirse nuevos receptores nerviosos, se ha comenzado a hablar de termorreceptores, barorreceptores, detectores de acidez y alcalinidad interna, etc. A las sensaciones correspondientes a los sentidos externos, agregaremos aquellas que corresponden a sentidos difusos como las kinestésicas (de movimiento y posicionamiento corporal) y las cenestésicas (registro general del intracuerpo y de temperatura, dolor, etc., que aun explicadas en términos de sentido táctil interno no pueden reducirse a él)».

Para nuestras explicaciones es suficiente con lo anotado más arriba sin pretender por esto agotar los posibles registros que corresponden a los sentidos internos y a las múltiples combinaciones perceptuales entre unos y otros. Importa, entonces, establecer un paralelismo entre representaciones y percepciones clasificadas genéricamente como «internas» y «externas». Es desafortunado que se haya limitado tan frecuentemente la representación a las imágenes visuales y que la espacialidad esté referida casi siempre a lo visual cuando las percepciones y representaciones auditivas denotan también a las fuentes de estímulo localizadas en algún «lugar», así como ocurre con las táctiles, olfatorias, gustativas y, desde luego, con las referidas a la posición del cuerpo y los fenómenos del intracuerpo. Ya desde 1943 se había observado en laboratorio que distintos individuos propendían a otro tipo de imágenes no visuales. Esto llevó a G. Walter en 1967 a formular una clasificación en tipos imaginativos de distinta predominancia. Independientemente de lo acertado de esa presentación, comenzó a abrirse paso entre los psicólogos la idea de que el reconocimiento del propio cuerpo en el



espacio o el recuerdo de un objeto, muchas veces no tomaba por base a la imagen visual. Es más, se empezó a considerar con más seriedad el caso de sujetos perfectamente normales, que describían su «ceguera» en cuanto a la representación visual. Ya no se trataba, a partir de estas comprobaciones, de considerar a las imágenes visuales como núcleo del sistema de representación, arrojando a otras formas imaginativas al basurero de la «desintegración eidética» o al campo de la literatura en la que idiotas y retardados dicen cosas como uno de los personajes de «El Sonido y la Furia», de Faulkner: ‘Yo no podía ver, pero mis manos la veían, y podía oír que iba anocheciendo, y mis manos veían la pantufla, pero yo no la podía ver, pero mis manos podían ver la pantufla, y allí estaba arrodillado, oyendo cómo anochecía’.

Siguiendo pues con nuestro estudio sobre las Experiencias Guiadas, convengamos en que aun expuestas con predominancia visual cualquier persona puede adaptar a ellas su sistema de representación. Por otra parte, no faltan aquellas en las que claramente se trabaja sobre otro tipo de imagen. Éste es el caso de «El Animal», experiencia de la que paso a leer algún párrafo.

«Me encuentro en un lugar totalmente oscuro. Tanteando con el pie, siento el terreno casi vegetal. Sé que en alguna parte hay un abismo. Percibo muy cerca a ese animal que siempre me provocó la inconfundible sensación de asco y terror. Tal vez un animal, tal vez muchos... pero es seguro que algo se aproxima irremisiblemente. Un zumbido en mis oídos, a veces confundido con un viento lejano, contrasta el silencio definitivo. Mis ojos muy abiertos no ven, mi corazón se agita y si la respiración es fina como un hilo, la garganta oprime el paso de un sabor amargo... Algo se acerca, ¿pero qué hay atrás mío que me eriza y que enfría mis espaldas como un hielo? Mis piernas flaquean y si algo me atrapa o me roza con su aliento, o salta sobre mí desde atrás, no tendré defensa alguna. Estoy inmóvil... sólo espero».

Veamos otro caso, pero ahora de diferentes tipos de imágenes y de traducción de un sistema de representación a otro. En esto puede ayudarnos una parte de la experiencia llamada «El Festival».

«Acostado en una cama, creo estar en la habitación de un hospital. Escucho apenas el goteo de un grifo de agua mal cerrado.. Intento mover los miembros y la cabeza pero no me responden. Con esfuerzo, mantengo los párpados abiertos. El techo es blanco y liso. Cada gota de agua que oigo caer, destella en su superficie como un trazo de luz. Una gota, una raya. Luego otra. Después muchas líneas. Más adelante, ondulaciones. El techo se va modificando siguiendo el ritmo de mi corazón. Puede ser un efecto de las arterias de mis ojos, al pasar los golpes de sangre. El ritmo va dibujando el rostro de una persona joven». Y más adelante, en esta misma experiencia, se traspasa la percepción visual y se la incluye en un sistema de representación más complejo traducido a otras percepciones y, por ende, a otras representaciones.

«Fijo la atención en una flor conectada a su rama por un delgado tallo de piel transparente en cuyo interior se va profundizando el verde reluciente. Estiro la mano pasando con suavidad un dedo por el tallo terso y fresco, apenas interrumpido por pequeñísimos abultamientos. Así, subiendo por entre hojas de esmeralda, llego a los pétalos que se abren en explosión multicolor. Pétalos como cristales de catedral solemne, pétalos como rubíes y como fuego de leños amanecidos en hoguera... Y en esa danza de matices, siento que la flor vive como si fuera parte mía. Y la flor, agitada por mi contacto, suelta una gota de rocío amodorrado, apenas prendida en una hoja final. La gota vibra en óvalo, luego se alarga y ya en el vacío se aplana para redondearse nuevamente, cayendo en un tiempo sin fin. Cayendo, cayendo, en el espacio sin límite... Por último, dando en el sombrero de un hongo rueda por él como pesado mercurio para deslizarse hasta sus bordes. Allí, en un espasmo de libertad se abalanza sobre un pequeño charco en el que levanta el tormentoso oleaje que baña a una isla de piedra-mármol. Adelante se desarrolla el festival y yo sé que la música me comunica con esa muchacha que mira sus vestidos y con el hombre joven que, acariciando un gato azul se respalda en el árbol. Sé que antes he vivido esto mismo y que he captado la rugosa silueta del árbol y las diferencias de volumen de los cuerpos. En las

mariposas de terciopelo que vuelan a mi alrededor, reconozco la calidez de los labios, la fragilidad de los sueños felices». Etcétera.

Pero en las experiencias, las imágenes no solamente están emplazadas adelante del sujeto o a su alrededor sino en su interior. Es conveniente aquí reconocer que en determinados sueños el durmiente se ve a sí mismo en escena entre otros objetos, es decir que su mirada es «externa». Pero también ocurre que, a veces, el soñante ve la escena desde sí mismo, casi como en vigilia. Su mirada se hace interna. En la representación cotidiana, ahora mismo, vemos las cosas externas como «externas», es decir que nuestra mirada está «atrás» de un límite cenestésico-táctil dado por el registro de los propios ojos y de la cara y cabeza. De este modo puedo cerrar los ojos y representar lo que antes vi. Sin embargo, lo experimento como «afuera» aunque lo esté mirando no afuera como en la percepción, sino en realidad «adentro» de mi espacio de representación. De todas maneras, mi mirada está separada del objeto: lo veo afuera de mí aunque lo represente, por así decir, «adentro de mi cabeza».

Cuando en la experiencia del niño, me veo a mí mismo cuando era pequeño, veo en realidad al niño desde el registro mío actual en el cual me reconozco. Es decir, veo al niño afuera mío, desde mi mirada interna actual. Ahora bien, el niño (que soy yo antes), me habla ahora de una injusticia que le hicieron y, para saber de qué se trata hago un esfuerzo para recordar (yo actual, no el niño que veo) aquello que me pasó cuando era niño (ese-que-soy-yo-antes). Cuando hago esto, mi mirada va «adentro» mío, a mi propio recuerdo y el niño que veo está afuera de la dirección de mi recuerdo. De manera que al encontrarme a mí mismo en una escena infantil, ¿de qué manera me reconozco verdaderamente como yo-mismo? Sin duda que con una mirada externa a mí, pero interna con referencia a la externidad, en este caso, del niño del parque de diversiones.

Esto plantea interesantes cuestiones, pero para allanar el tema digamos que, en general, puedo hablar de representaciones puestas como «afuera» y de otras puestas como «adentro», recordando que a esto del «afuera» y el «adentro», simplemente lo estamos considerando desde la diferencia que pone el límite cenestésico-táctil de ojos, cara y cabeza. Comprendido esto, veamos algunos ejemplos de diferencias en los emplazamientos de las miradas y las escenas. En la experiencia llamada «El deshollinador», se dice: «Pasado un tiempo, el deshollinador se levanta y toma un objeto alargado, ligeramente curvo. Se pone enfrente mío y dice: ‘¡Abra la boca!’ . Le obedezco. Luego, siento que me introduce esa especie de larga pinza que me llega hasta el estómago. Sin embargo, advierto que puedo tolerarla... De pronto grita: ‘¡Lo atrapé!’ , y comienza a retirar el objeto poco a poco. Al principio creo que me desgarró algo, pero luego siento que se produce en mí una sensación placentera como si desde las entrañas y los pulmones se fuera desprendiendo algo que estuvo malignamente adherido durante mucho tiempo».

Aquí está claro que estamos trabajando con registros cenestésicos, imágenes del intracuerpo, pero cuando lo imaginado «afuera» (al igual que lo percibido «afuera» en la vida cotidiana) produce acciones en el intracuerpo, el tipo de modificación de escena y mirada sigue la mecánica que vimos en el relato del niño, solamente que lo imaginado como «afuera» no es como el niño visualmente considerado sino que en el «afuera» pongo una suerte de registro cenestésico, no en cuanto que siento algo en mi interior y ahora ese sentir está afuera de mi cuerpo, sino en tanto lo sentido en mi interior es externo a mi mirada (o a un nuevo registro cenestésico que se internaliza más aún). Sin este mecanismo de cambio en la posición y perspectiva de la mirada y la escena no serían viables numerosos fenómenos de la vida diaria. ¿Cómo sería posible que un objeto externo me produjera repugnancia por el solo hecho de mirarlo? ¿Cómo podría «sentir» ese horror por el corte sufrido en la piel del otro? ¿Cómo podría solidarizarme con el dolor humano y con el sufrimiento y el placer de los demás?

Examinemos unos párrafos de la experiencia conocida como «La Pareja Ideal».

«Caminando por un espacio abierto, destinado a exposiciones industriales, veo galpones y maquinaria. Hay muchos niños a los que se han destinado juegos mecánicos de alta tecnología. Me acerco hasta un gigante hecho de material sólido. Está de pie. Tiene una gran cabeza pintada en colores vivos. Una

escalera llega hasta su boca. Por ella trepan los pequeños hasta la enorme cavidad y, cuando uno entra, ésta se cierra suavemente. Al poco tiempo, el niño sale expulsado por la parte trasera del gigante deslizándose por un tobogán que termina en la arena. Uno a uno van entrando y saliendo, acompañados por la música que brota del gigante: ‘Gargantúa se traga a los niños con mucho cuidado sin hacerles mal, ajajá, ajajá, con mucho cuidado sin hacerles mal’. Me decido a subir por la escalerilla y entrando en la enorme boca, encuentro a un recepcionista que me dice: ‘los niños siguen por el tobogán, los grandes por el ascensor’. El hombre continúa dando explicaciones mientras descendemos por un tubo transparente. En un momento le digo que ya debemos estar a nivel del suelo. El comenta que recién andamos por el esófago, ya que el resto del cuerpo está bajo tierra, a diferencia del gigante infantil que está íntegro en la superficie. Sí, hay dos Gargantúas en uno -me informa-, el de los niños y el de los grandes... Ya hemos pasado el diafragma, de manera que pronto hemos de llegar a un lugar muy simpático. Veá, ahora que se abre la puerta de nuestro ascensor se nos presenta el estómago... ¿quiere bajar aquí? Como usted ve, es un moderno restaurante en el que se sirven dietas de todas partes del mundo».

El planteamiento de las imágenes «externas» actuando sobre la representación interna tiene en la experiencia de «El Minero» una mejor expresión. Así: «Grito con todas mis fuerzas y el suelo cede arrastrándome en su derrumbe... Un fuerte tirón en la cintura coincide con el súbito detenimiento de la caída. Quedo suspendido de la cuerda como un absurdo péndulo cubierto de fango. Mi carrera, pues, se ha detenido muy cerca de un piso alfombrado. Veo ahora, en el ambiente iluminado, una elegante sala en la que distingo una suerte de laboratorio y enormes bibliotecas. Pero la urgencia de la situación hace que me ocupe en cómo salir de ella. Así es que con la mano izquierda ajusto la soga tensa y con la otra suelto la hebilla que la sujeta a mi cintura. Luego, caigo suavemente sobre la alfombra. ‘¡Qué modales amigo!... ¡qué modales!’ dice una voz aflautada. Giro sobre mis pies y quedo paralizado. Tengo al frente un hombrecillo de, tal vez, sesenta centímetros de altura. Descartando sus orejas ligeramente puntiagudas, se diría que es muy proporcionado. Está vestido con alegres colores, pero con un inconfundible estilo de minero. Me siento entre ridículo y desolado cuando me ofrece un cóctel. De todas maneras, me reconforto bebiéndolo sin pestañear. El hombrecillo junta sus manos y las lleva adelante de la boca a modo de bocina. Luego, emite un sonido burlón. Le pregunto qué significa esa mofa y responde que gracias a ella mi digestión habrá de funcionar mejor en el futuro. El personaje sigue explicando que la cuerda que apretó mi cintura y abdomen en la caída han hecho muy buena labor. Para terminar su extraño comentario pregunta si tiene algún significado para mí la frase: ‘Usted está en las entrañas de la tierra’. Respondo que es una manera figurada de decir las cosas, pero él replica que, en este caso, se trata de una gran verdad. Entonces agrega: ‘Usted está en sus propias entrañas. Cuando algo anda mal en las vísceras las personas piensan cosas extraviadas. A su vez, los pensamientos negativos perjudican las vísceras. Así es que en adelante cuidará usted este asunto. Si no lo hace, me pondré a caminar y usted sentirá fuertes cosquilleos y todo tipo de molestias internas... Tengo algunos colegas que se ocupan de otras partes como los pulmones, el corazón, etcétera’. Dicho eso, el hombrecillo comienza a caminar por las paredes y el techo, al tiempo que registro tensiones en la zona abdominal, el hígado y los riñones. Luego me arroja un chorro de agua con una manguera de oro, limpiándome cuidadosamente el barro. Quedo seco al instante. Me tiendo en un amplio sofá y comienzo a relajarme. El hombrecito pasa rítmicamente una escobilla por mi abdomen y cintura, logrando yo una notable relajación en esas zonas. Comprendo que al aliviarse los malestares del estómago, hígado o riñones, cambian mis ideas y sentimientos. Percibo una vibración. Siento que me voy elevando. Estoy en el montacargas subiendo hacia la superficie de la tierra, hacia el mundo exterior».

En esta experiencia, el hombrecillo nos ha resultado un verdadero experto de la teoría de la imagen cenestésica. Desde luego, no nos ha dicho cómo es que pueda conectarse una imagen con el intracuerpo

y actuar en él.

Anteriormente vimos, con alguna dificultad, que la percepción de objetos externos servía de base a la elaboración de la imagen y que ésta nos permitía presentar nuevamente lo presentado previamente a los sentidos. Vimos que en la representación se producían variaciones de emplazamiento, de perspectiva de la «mirada» del observador respecto a una escena dada y nos preguntábamos por la conexión entre lo percibido frente a un objeto desagradable y nuestras reacciones internas. Ahora estamos discutiendo acerca de sensaciones del intracuerpo que sirven de base a representaciones también «internas». Así es que estamos llenos de preguntas sin respuestas exhaustivas y temo que así de trunco ha de quedar nuestro desarrollo. De todas formas, quisiera agregar algunas consideraciones.

En tanto se siga considerando a la imagen como una simple copia de la percepción, en tanto se siga creyendo que la conciencia en general mantiene una actitud pasiva frente al mundo respondiendo a él como reflejo, no podremos responder ni a las anteriores preguntas ni a otras, en verdad, fundamentales. Para nosotros la imagen es una forma activa de ponerse la conciencia (como estructura) en-el-mundo. Ella puede actuar sobre el propio cuerpo y el cuerpo en-el-mundo dada la intencionalidad que se dirige fuera de sí y no responde simplemente a un *para sí* o a un *en sí* natural, reflejo y mecánico. La imagen actúa en una estructura espaciotemporal y en una «espacialidad» interna a la que llamamos, justamente, «espacio de representación». Las diferentes y complejas funciones con las que cumple la imagen dependen, en general, de la posición que asume en dicha espacialidad. La justificación plena de esto que afirmamos exige la comprensión de nuestra teoría de la conciencia y, por ello, remitimos a nuestro trabajo sobre Psicología de la Imagen. Pero si a través de estos «divertimientos literarios», como dice nuestro comentarista, si a través de estas narraciones o cuentos, hemos podido hacer ver el aspecto aplicado de una concepción muy vasta, no hemos faltado a lo prometido al comienzo de nuestra explicación cuando dijimos que íbamos a ocuparnos de este escrito, de estas Experiencias Guiadas, no desde el punto de vista literario sino desde las ideas que dan lugar a esta expresión literaria. Nada más, muchas gracias.

## HUMANIZAR LA TIERRA

(CENTRO ESCANDINAVO. REYKJAVIK, ISLANDIA, 13/11/89)

Este trabajo, Humanizar la Tierra, es en realidad un conjunto de tres libros. El primero de ellos, la Mirada Interna, fue concluido en 1972 y corregido en 1988. El segundo, El Paisaje Interno, se terminó en 1981 y sufrió algunas modificaciones en 1988. Por último, El Paisaje Humano, fue redactado en 1988. Se trata pues, de tres producciones de distintas épocas que guardan entre sí diferentes tipos de relación, como veremos luego. Además, tienen continuidad de desarrollo; están puestas en secuencia. Por ahora, quisiera que se me permitiese considerar a esta obra desde el punto de vista formal. Se trata de tres libros escritos en prosa poética, divididos en capítulos que a su vez se desglosan en párrafos. Esta segmentación paragrafíca, unida al estilo apelativo tan frecuentemente usado y, a algunos de los temas tratados, ha hecho que algunos críticos ubicaran a la obra dentro del género de la literatura mística. Desde luego, no me desagrada tal clasificación, pero creo que los elementos mencionados no son suficientes para ello.

El primer criterio usado por la crítica, el de la segmentación paragrafíca, el de las sentencias numeradas, es común a numerosas producciones de la literaturas mística, así lo vemos en los versículos bíblicos o en los suras koránicos o en los yasnas y fargards del Avesta o, por último, en los Upanishads. Pero debemos convenir en que así como otras producciones del género están apartadas de ese ordenamiento, muchas obras de carácter legal, presentan esas características. En efecto, los códigos civiles, penales, de procedimientos, etc., están redactados en secciones, títulos, artículos, incisos, y así siguiendo. Otro tanto ocurre hoy con producciones que provienen del campo de las matemáticas y de la lógica. Quien consulte los Principia de Russell o el Tractatus de Wittgstein convendrá con nosotros en que no se trata, precisamente, de obras místicas.

Examinemos el segundo criterio, el de la función apelativa del discurso formalizado en oraciones imperativas (a diferencia de las declarativas), que no pueden ser sometidas a prueba de verdad. Esto ocurre, frecuentemente, en muchas obras de la literatura religiosa, pero también en otras que no lo son. Por otra parte, las sentencias no están tratadas solamente de modo imperativo sino que, muy frecuentemente, se discurre y se da oportunidad al lector para que compare con su propia experiencia la validez de lo que se enuncia. Quiero decir con esto que si, elípticamente, se está clasificando a esta obra como «mística» queriendo en realidad decir que se trata de una obra «dogmática», los criterios usados para ello no son adecuados.

El tercer criterio, el de alguno de los temas tocados, parece establecer vínculos con la religión. En efecto, asuntos como «la fe», la «meditación», el «sentido de la vida», etc., han sido tratados por ellas, pero también por pensadores y poetas preocupados por cuestiones fundamentales del ser humano en tanto éste se encuentra con problemas en su existir cotidiano.

También se ha dicho que esta producción es de carácter filosófico, pero cualquiera que se adentre en sus páginas verá que no se parece en nada a un texto de ese tipo y mucho menos a un tratado ordenado con rigor sistemático. El Paisaje Humano, tercer libro de esta obra, es el que induce con mayor fuerza a ese error de clasificación. En él, también, se ha visto a un escrito sociológico o psicológico cuando en realidad todo eso ha estado muy lejos de la intención del autor. Lo que no podemos negar es que a lo largo de toda la obra se deslizan apreciaciones que caen dentro del ámbito de esas disciplinas. No podría ser de otra manera cuando se está tratando de presentar situaciones en las que se desenvuelve la

vida humana. Así es que decir que algunos temas son tratados con una óptica psicológica, sociológica, filosófica o mística, sería del todo aceptable y desde ya lo admito. Pero clasificar a la obra como específica de cualquiera de las formas mencionadas, no parece correcto.

En definitiva, me sentiría reconfortado si simplemente se dijera que este trabajo está realizado sin pensar en encuadres ajustados y que destaca los temas más generales, más amplios, con los que se encuentra una persona a lo largo de su vida. Y, si se me exigiera una suerte de definición, diría que se trata de una obra de pensamiento sobre la vida humana tratada en estilo de prosa poética. Terminada esta breve discusión en torno a cuestiones formales, entraremos en materia.

El primer libro, titulado *La Mirada Interna*, trata sobre el sentido de la vida. El tema principal que se estudia es el estado de contradicción y se aclara que el registro que se tiene de la contradicción en la vida es el sufrimiento; que la superación del sufrimiento mental es posible en la medida en que se oriente la propia vida en acciones no contradictorias y que estas acciones son aquellas que van más allá de lo personal y se dirigen positivamente a otras personas. En resumen: *La Mirada Interna* habla de la superación del sufrimiento mental lanzada hacia el mundo social, el mundo de las otras personas siempre que esa acción sea registrada como no contradictoria. El texto de este libro se hace un tanto oscuro por la gran cantidad de alegorías y símbolos que aparecen en forma de caminos, moradas y paisajes extraños por el que va pasando una persona de acuerdo con la situación que le toca vivir en su vida. Una de las alegorías más importantes es la del árbol, ese viejo árbol de la vida que aparece en la kábala, o en las leyendas de creación de los aborígenes makiritare que profesan el culto yekuana en las selvas amazónicas. Es el árbol del mundo que conecta el cielo y la tierra y que en vuestra *Völuspá* islandesa es el *Yggdrasil*... Así, en este libro hay una especie de plano, de mapa de los estados internos en los que se encuentra una persona en un momento dado de su vida. El estado de confusión, de venganza, de desesperanza, aparecen alegorizados en las posiciones de caminos y moradas que se recorren en el «*Yggdrasil*» de *La Mirada Interna*, pero también están allí las salidas de las situaciones contradictorias, la esperanza, el futuro, la alegría, en suma: el estado de unidad o no contradicción. En este libro encontramos también una parte dedicada a *Los Principios de acción válida*. Éstos son un conjunto de recomendaciones o dichos para recordar ciertas leyes de comportamiento que contribuyen a lograr una vida con unidad y sentido. Al no escapar al estilo alegórico de todo este libro, *Los Principios* toman un carácter metafórico del que cito algunos ejemplos: «Si para ti están bien el día y la noche, el verano y el invierno, has superado las contradicciones»; «No te opongas a una gran fuerza. Retrocede hasta que aquella se debilite, entonces avanza con resolución». Recomendaciones de este tipo encontramos, por ejemplo, en el *Hávamál*, cuando se dice: «El hombre con tacto debe saber medir su fuerza; cuando hay valientes no se puede contra todos»... Los Principios son, en realidad, especies de leyes de comportamiento pero que no están pensadas como prescripciones de tipo moral o jurídico, sino como constantes de fuerzas que actúan en acción o reacción según sea la ubicación de quien actúa. El segundo libro, *El Paisaje Interno*, se continúa en el estilo del precedente poniendo ya menos énfasis en las alegorías y en los símbolos. La descripción se va externalizando hacia el mundo de los valores culturales y con referencias cada vez más decididas hacia el campo social. En los comienzos de este segundo libro se lee: «... salta por encima de tu sufrimiento y no crecerá el abismo sino la vida que hay en ti. No hay pasión, ni idea, ni acto humano que se desentienda del abismo. Por tanto, tratemos lo único que merece ser tratado: el abismo y aquello que lo sobrepasa». Este planteamiento aparentemente dualista, pone en evidencia las preocupaciones fundamentales sobre el «crecimiento de la vida» y la aniquilación de la vida. La aniquilación parece tomar una cierta sustancialidad al designarla como «abismo», pero no se trata sino de una licencia poética en la que la sola mención de nihilización del ser o «tachadura» del ser, como propondría Heidegger, provocaría una fractura de estilo irreparable. No estamos pues hablando de «abismo» en términos de sustancia sino de anonadamiento u oscurecimiento de sentido en la vida humana. Queda en claro que el primer efecto dualista desaparece al comprender el

concepto de abismo como no ser, como no vida y no como entidad en sí. Se escogió el concepto de «abismo» por las implicaciones psicológicas que tiene ya que suscita registros internos del tipo del vértigo asociados a una contradictoria sensación de atracción y rechazo. Esa atracción de la nada que vence en el suicidio o en la embriagadora furia destructiva y que moviliza al nihilismo de un individuo, de un grupo o de una civilización. Aquí no se está tratando la angustia como en Kierkegaard o la náusea como en Sartre, en el sentido de una pasiva desintegración del sentido o como una encrucijada de la elección, sino el vértigo y la atracción de la nada como actividad hacia la destrucción. Como una suerte de motor de acontecimientos personales y sociales que disputan con la vida la preeminencia y el poder. Así pues, si en el ser humano existe la libertad de elegir, entonces es posible modificar aquellas condiciones que se preanuncian catastróficas en su mecánico desarrollo. Si, por el contrario, la libertad humana es sólo un mito piadoso no importará qué decidan los individuos y los pueblos ya que los acontecimientos habrán de desarrollarse hacia el crecimiento de la vida, simple y mecánicamente o bien, todo irá hacia la catástrofe, hacia la nada, hacia el sin-sentido.

En este libro se afirma la libertad de la vida humana, libertad entre condiciones, pero libertad al fin. Es más, se dice que su sentido es por esencia libertad y que esta libertad rechaza el absurdo y lo «dado» aun cuando lo dado sea la misma Naturaleza. Es esta lucha contra lo dado, contra el dolor y el sufrimiento, contra las adversidades que ha puesto la naturaleza al ser humano, lo que ha permitido el desarrollo de la sociedad y la civilización. De manera que la vida humana no ha crecido gracias al dolor y el sufrimiento sino, al contrario, se ha pertrechado para vencerlos. La decisión de ampliar la libertad no queda ya limitada al individuo ya que éste no tiene una naturaleza fija sino una dinámica histórica y social y, por esto, el individuo debe responsabilizarse y actuar por la sociedad y por todos los seres humanos. De acuerdo con lo anterior, en el capítulo VII se dice: «Nombrador de mil nombres, hacedor de sentido, transformador del mundo... Tus padres y los padres de tus padres se continúan en tí. No eres un bólido que cae, sino una brillante saeta que vuela hacia los cielos. Eres el sentido del mundo y cuando aclaras tu sentido iluminas la Tierra. Cuando pierdes tu sentido, la Tierra se oscurece y el abismo se abre». Y más adelante: «Te diré cuál es el sentido de tu vida aquí: humanizar la Tierra. ¿Qué es humanizar la Tierra? Es superar el dolor y el sufrimiento, es aprender sin límite, es amar la realidad que construyes... No cumplirás con tu misión si no pones tus fuerzas en superar el dolor y el sufrimiento en aquellos que te rodean y si logras que ellos, a su vez, emprendan la tarea de humanizar el mundo, se abrirá su destino hacia una vida nueva».

En resumidas cuentas, El Paisaje Interno trata sobre el sentido de la vida con referencia a la lucha contra el nihilismo en el interior de cada ser humano y en la vida social y exhorta a que esta vida se convierta en actividad y militancia al servicio de la humanización del mundo. Como puede comprenderse, en este libro no se habla de soluciones simplemente personales ya que éstas no existen en un mundo social e histórico. Quienes piensan que sus problemas personales pueden ser solucionados con una suerte de introspección o técnica psicológica cometen un gran error porque es la acción hacia el mundo y hacia las otras personas, desde luego la acción con sentido, la que permite salir hacia todas las soluciones. Y si se dijera que una técnica psicológica puede tener utilidad, parece responderse en el libro que su beneficio solo podrá ser medido en la perspectiva de la acción hacia el mundo, en la perspectiva de considerarla una herramienta auxiliar de la acción coherente. Finalmente, este escrito trata el problema del tiempo y lo hace de un modo alegorizado. Es el tiempo el que aparece en su temporalidad real actuando simultáneamente y no como pretende la percepción ingenua o numerosas teorías filosóficas en las que el pasado, el presente y el futuro no tienen estructura, sino que son una sucesión de instantes que fluyen en un infinito hacia «atrás» y hacia «adelante» sin tocarse entre sí en cuanto instantes. En el libro el tiempo vivencial está presentado como una estructura en la que actúa simultáneamente todo lo que me ha ocurrido en la vida, tanto como lo que en este instante me ocurre y también lo que me va a suceder como posibilidad, como proyecto en plazo más o menos previsible. Si

bien ese futuro se me aparece como «todavía no», él está determinando mi presente de acuerdo con el proyecto que lance desde mi ahora, desde mí «en este momento». La idea del tiempo como estructura y no como simple sucesión de instantes independientes, es una intuición que el ser humano ha tenido desde antiguo aunque la haya desarrollado sobre la base de mitos y leyendas. Así leemos en vuestra Edda Mayor en «La visión de la Adivina», párrafo 19 y 20: «... Yo sé que se riega un fresno sagrado, el alto Yggdrasil, con blanco limo... Venían de allá muy sabias mujeres, tres, de las aguas que están bajo el árbol: una Urd se llamaba, la otra Verandi -su tabla escribía-, Skuld la tercera. Los destinos regían a los seres humanos, le daban su suerte a los hombres». Así, el pasado, el presente y el futuro no son sucesiones de instantes sino determinantes estructurales de situación. Bien, en el Paisaje Interno leemos: «... Extraños encuentros éstos en los que el anciano sufre por el corto futuro y se refugia en su largo pasado. El hombre sufre por su situación actual, buscando abrigo en lo que pasó o habrá de suceder según se lo ajuste por el frente o por atrás. Y el joven sufre porque un corto pasado muerde sus talones, impulsando su fuga hacia un largo futuro... Sin embargo, reconozco en el rostro de los tres mi propio rostro y me parece advertir que todo ser humano, sea cual fuere su edad, puede transitar por esos tiempos y ver en ellos fantasmas que no existen. ¿O es que existe hoy aquella ofensa de mi juventud? ¿O existe hoy mi vejez? ¿O anida hoy, en esta oscuridad, mi muerte? Todo sufrimiento se desliza por recuerdo, por imaginación o por aquello que se percibe. Pero gracias a esas tres vías, existe el pensamiento y el afecto y el quehacer humano. Ha de ser, entonces, que si esas vías son necesarias, también son conductos de destrucción si las contamina el sufrimiento».

El tercer libro, El Paisaje Humano, está dedicado en sus primeros capítulos a esclarecer los significados de paisaje y de mirada que se refiere a ese paisaje, cuestionando la forma de mirar el mundo y de apreciar los valores establecidos. Hay, en este trabajo, una revisión sobre el significado del propio cuerpo y sobre el cuerpo de los otros, sobre la subjetividad y sobre el curioso fenómeno de apropiación de la subjetividad del otro. Consecuentemente, se desarrolla un estudio fragmentado en capítulos sobre la intención: la intención en la educación; en el relato que se hace de la Historia; en las ideologías; en la violencia; en la Ley; en el Estado y en la Religión. Este no es un libro, como se ha dicho, simplemente contestatario porque propone nuevos modelos respecto a cada tema que critica. El Paisaje Humano trata de fundamentar la acción en el mundo reorientando significados e interpretaciones sobre valores e instituciones que parecían definitivamente aceptados. Con respecto al concepto de «paisaje» diré que él se constituye en pieza fundamental de nuestro sistema de pensamiento como luego se ha visto en otras producciones como Psicología de la Imagen y también en Discusiones Historiológicas. Sin embargo, en el libro que estamos comentando, la idea de «paisaje» está más modestamente explicada y dentro del contexto de la obra que aparece sin las pretensiones del pensar riguroso. Así pues, se dice: «Paisaje externo es lo que percibimos de las cosas; paisaje interno es lo que tamizamos de ellas con el cedazo de nuestro mundo interno. Estos paisajes son uno y constituyen nuestra indisoluble visión de la realidad». Nadie mejor que vosotros, islandeses, para comprender estas ideas. Si bien el ser humano se encuentra siempre en un paisaje no por ello tiene conciencia de tal cosa. Pero cuando el mundo en que uno vive se presenta como el contraste máximo, como la contradicción imposible de sostener, como el equilibrio inestable por excelencia, el paisaje se convierte en un dato vivo de la realidad. Los habitantes de los inmensos desiertos o de las llanuras infinitas tienen en común que su horizonte comunica allí, en la distancia, la tierra con los cielos en una secuencia en la que al final no se sabe cuál es la tierra y cuál el cielo... sólo la continuidad vacía aparece ante los ojos. Pero hay otros lugares donde choca el máximo hielo con el máximo fuego, el glaciar con el volcán, la isla con el mar que la rodea. Donde las aguas, además, furiosamente irrumpen desde la tierra impulsadas en el géiser hacia el cielo. Donde todo es contraste, todo es finitud, el ojo se dirige a consultar las estrellas inmóviles buscando su descanso. Y, entonces, los cielos mismos comienzan a moverse, los dioses danzan y cambian de forma y de color en auroras boreales gigantescas. Y el ojo finito se repliega sobre sí generando sueños de mundos



armoniosos, sueños eternos, sueños que cantan historias de mundos idos en la esperanza del mundo por venir. Por ello creo que esos lugares son paisajes en los que todo habitante es un poeta que no se reconoce a sí mismo como tal; en donde todo habitante es un viajero que lleva su visión a otros lugares. Así las cosas, en otra medida y con otra conformación, todo ser humano tiene algo de isleño porque su paisaje original siempre se impone a su visión perceptual, porque todos nosotros vemos no solamente lo que está ahí delante sino que nuestras comparaciones y aun el descubrimiento de lo nuevo lo hacemos desde lo que ya antes hemos conocido. De este modo, soñamos al ver las cosas y las tomamos luego como si ellas fueran la misma realidad.

Pero el concepto tiene más amplitud ya que el paisaje no es, solamente, lo natural que aparece ante los ojos sino también lo humano, lo social. Por cierto que cada persona interpreta a las otras desde su propia biografía y pone en lo ajeno más de lo que percibe. De acuerdo con esto, nunca vemos de la realidad del otro lo que el otro es en sí, sino que tenemos del otro un esquema, una interpretación surgida de nuestro paisaje interno. El paisaje interno se superpone al externo que no solamente es natural sino social y humano. Claramente ocurre que la sociedad cambia y que las generaciones se suceden y, entonces, cuando a una generación le toca actuar lo hace tratando de imponer valores e interpretaciones formados en otra época. Las cosas van relativamente bien en momentos históricos estables, pero en momentos como el actual, de gran dinámica, la distancia generacional se acentúa al tiempo que el mundo cambia bajo nuestros pies. ¿A dónde irá nuestra mirada? ¿Qué debemos aprender a ver? No es extraño que en estos días se popularice la idea de «dirigirnos a una nueva forma de pensar». Hoy hay que pensar rápido porque todo va más rápido y lo que creíamos hasta ayer como si fuera una realidad inmutable, hoy ya no es más. Así pues, amigos, no podemos pensar ya más desde nuestro paisaje si éste no se dinamiza y universaliza, si no se hace válido para todos los seres humanos. Hemos de comprender que los conceptos de «paisaje» y de «mirada» pueden servirnos para avanzar a esa anunciada «nueva forma de pensar» que está exigiendo este proceso de mundialización crecientemente acelerado.

Pero volviendo al tercer libro, al Paisaje Humano, diremos que los temas de las instituciones, la Ley y el Estado se hacen relevantes y que en la formación del paisaje humano, la educación recibida, las ideologías vigentes y la concepción del momento histórico en que se vive son factores dignos de ser tenidos en cuenta. De todo ello se habla en este tercer libro, no simplemente para criticar sus aspectos dañinos sino, sobre todo, para proponer una forma especial de observarlos, para ayudar a la mirada a buscar otros objetos, para aprender a ver de un modo nuevo.

Concluyendo con estos comentarios agregaré que los tres libros que forman el cuerpo de Humanizar la Tierra, son tres momentos puestos en secuencia que van desde la interioridad más profunda, desde el mundo de los sueños y los símbolos, hacia los paisajes externo y humano. Se trata de un recorrido, de un deslizamiento del punto de vista que comenzando en lo más íntimo y personal concluye en apertura al mundo interpersonal, social e histórico.

Nada más. Muchas gracias.

## CONTRIBUCIONES AL PENSAMIENTO

(CENTRO CULTURAL SAN MARTÍN. BUENOS AIRES, ARGENTINA, 04/10/90)

Comentar el libro que se acaba de editar, comentar, digo, Contribuciones al Pensamiento, parece tarea un poco técnica y si éste es el tratamiento al que estamos exigidos por el presente material debemos aclarar que trataremos de hacer una presentación en la que resalten los nudos principales del escrito sin llegar a rigorismos excesivos. Será ésta, además, una exposición breve.

Este libro, como sabemos, consta de dos ensayos reflexivos en torno a temas que aparentemente se encuadran dentro de la Psicología y de la Historiografía según revelan sus respectivos títulos: Psicología de la Imagen y Discusiones Historiológicas. Pero ya se verá cómo ambos estudios se entrelazan apuntando al mismo objetivo que es el de echar las bases para la construcción de una teoría general de la acción humana, hoy por hoy no suficientemente fundamentada. Cuando hablamos de una teoría de la acción no estamos planteando solamente la comprensión del trabajo humano como lo hace la praxiología de Kotarbinski, Skolimowski o en general la escuela polaca que, por cierto, tiene el mérito de haber desarrollado el tema *in extenso*. Nosotros nos dirigimos más bien a la comprensión del fenómeno del origen de la acción, de su significado y de su sentido. Desde luego, podrá objetarse que la acción humana no requiere de ninguna justificación teórica; que la acción es antípoda de la teoría; que las urgencias del momento son por demás prácticas; que los resultados de la acción se miden en términos de logros concretos y que, por último, no es éste el momento de teorías ni de ideologías ya que éstas han demostrado su fracaso y su derrumbe definitivo, dejando por fin el paso libre a la realidad concreta, paso que debe enderezarse a la elección de las circunstancias más adecuadas para el logro de la acción eficaz.

El fárrago de objeciones anteriores muestra un indudable trasfondo pragmático que, como sabemos, se exhibe cotidianamente como una actividad antiideológica que somete el valor de su prueba a la realidad misma. Pero los defensores de tal actitud nada nos dicen en torno a qué cosa es esa realidad que mencionan, ni entre qué parámetros se emplaza la acción para ser medida como «eficaz». Porque si el concepto de «realidad» queda reducido a la burda comprobación perceptual, nos mantenemos dentro de la superstición que la ciencia desmiente a cada paso de su desarrollo. Y si se menciona la «eficacia de la acción» será bueno, como mínimo, establecer si el supuesto éxito de ésta se mide en términos inmediatos concluyendo en el hecho mismo o si sus consecuencias continúan desarrollándose aun cuando la acción haya terminado. Porque si decimos lo primero, no se advierte cómo una acción puede conectarse con otra, quedando el campo libre a la incoherencia o a la contradicción entre la acción de un momento B respecto de la acción del momento A. Si, en cambio, existen consecuencias de la acción, es claro que en un momento A ésta puede ser exitosa y que en un momento B deje de serlo. En fin, esta ideología que pretende no serlo, debe ser contestada a modo de disgresión y aun a riesgo de una caída de nivel expositivo, porque incluso siendo escaso su valor argumental ha logrado una cierta instalación como creencia pública, lo que hace generar reacciones desfavorables frente a todo planteo como el que nosotros presentamos.

Por nuestra parte, apreciamos el valor de las formulaciones teóricas en torno al problema de la acción y encuadramos a nuestra concepción dentro de las posturas ideológicas, entendiendo por «ideología» a todo conjunto de pensamiento, científico o no, que se articula en sistema de interpretación de una

determinada realidad. Y, desde otro ángulo, rescatamos para nosotros una total independencia con respecto a las teorías que, nacidas en el siglo pasado, han demostrado su fracaso no solamente práctico sino, sobre todo, teórico. Así pues, el derrumbe de las ideologías decimonónicas en nada disminuye, sino más bien lo contrario, a las nuevas concepciones que hoy están en proceso de gestación. Además, decimos que tanto «El Fin de las Ideologías» preconizado por Daniel Bell en la década del '60 y «El Fin de la Historia» anunciado hace poco por Fukuyama responden a una percepción anticuada porque tienden a cerrar un debate que en términos ideológicos quedó ya agotado en la década del '50, por supuesto mucho antes de que algunas espectacularidades políticas actuales sobresaltaran a quienes advirtieron con retraso el paso de la Historia, hipnotizados como estaban con los supuestos del éxito práctico. Así es que este pragmatismo añejo, cuyas raíces encontramos en el Metaphysical Club de Boston hacia 1870 y que James y Peirce expusieron con la modestia intelectual que los caracterizaba, fracasó también en términos ideológicos hace ya mucho tiempo y ahora solo resta ver las espectacularidades que han de acabar con los supuestos del «Fin de la Historia» y del «Fin de las Ideologías».

Aclarado el objetivo que plantea el presente libro, esto es, echar las bases para la construcción de una teoría general de la acción humana, iremos a los puntos más importantes del primer trabajo titulado *Psicología de la Imagen*. En él se trata de fundamentar una hipótesis según la cual, la conciencia no es producto ni reflejo de la acción del medio, sino que tomando las condiciones que éste impone termina por construir una imagen o conjunto de ellas capaz de movilizar la acción hacia el mundo y con esto modificarlo. El productor de la acción se modifica con ella y en continua retroalimentación se evidencia una estructura sujeto-mundo y no dos términos separados que, ocasionalmente, interactúan. Por tanto, cuando hablamos de «conciencia» lo hacemos en simple acuerdo con el enfoque psicológico que impone el tema de la imagen, pero a la vez entendemos a la conciencia como el momento de la interioridad en la apertura de la vida humana en-el-mundo. De acuerdo con lo anterior, a ese término se lo debe comprender en el contexto de la existencia concreta y no separado de ella como suele hacerse en las distintas corrientes psicologistas. En el trabajo que comentamos, es una pieza de importancia la determinación de los fenómenos de representación con referencia a la espacialidad, precisamente porque gracias a esto el cuerpo humano puede desplazarse y, en suma, actuar en el mundo del modo que le es característico. Si nos alcanzara con la explicación reflexológica tendríamos, en parte, solucionado el problema pero he aquí que la respuesta diferida frente a los estímulos, la respuesta postergada necesita de una comprensión más amplia. Y si hablamos de una elaboración en la que el sujeto llega a la conclusión de operar en una dirección y no en otra, se nos diluye tanto el concepto de reflejo que al final no explica nada.

Para el estudio de la conciencia convertida en conducta, buscamos antecedentes encontrándonos con varios estudiosos y pensadores entre los cuales sobresale Descartes, quien en una singular epístola enviada a Cristina de Suecia habla del punto de unión entre pensamiento y movilidad del cuerpo. Casi trescientos años después, Brentano introduce en la Psicología el concepto de intencionalidad que en su momento había rescatado la escolástica al comentar a Aristóteles. Pero es con Husserl que el estudio de la intencionalidad se hace exhaustivo, particularmente en sus *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Este autor, al poner en duda los datos del mundo externo y aun los del mundo interno, siguiendo la mejor tradición de la reflexión estricta, abre el camino de la independencia del pensar respecto de la materialidad de los fenómenos, pensar que hasta ese momento se encontraba asfixiado en la pinza que, por un lado, representaba el idealismo absoluto hegeliano y, por otro, las ciencias físico-naturales, a la sazón en rápido proceso de desarrollo. Husserl no se quedará en el simple estudio del dato hylético, material, sino que producirá una reducción eidética a partir de la cual ya no se podrá volver atrás. Con referencia a la espacialidad de la representación en general, habrá de considerarla como una forma de la cual los contenidos no pueden ser independientes. Con distinta

amplitud, comprobará que el color en toda imagen visual es no independiente de la extensión. Y este punto es de importancia capital porque instala a la forma de la extensión como condición de toda representación. Es allí donde este aserto es tomado por nosotros como la base teórica de la formulación de la hipótesis del espacio de representación.

Lo anterior, sin embargo, requiere de algunas explicaciones auxiliares que consideraremos muy por encima. En primer lugar habremos de entender a la sensación como el registro que se obtiene en la detección de un estímulo proveniente del medio externo o interno y que hace variar el tono de trabajo del sentido afectado. Por otra parte, comprenderemos a la percepción como una estructuración de sensaciones efectuada por la conciencia, referida a un sentido o a un conjunto de ellos. Bien sabemos que ya en la más elemental sensación existe un fenómeno de estructuración, pero concediendo a la Psicología clásica una aproximación a nuestro tema no discutiremos excesivamente las definiciones anteriores. Por último, diremos de la imagen que se trata de una re-presentación estructurada y formalizada de las sensaciones o percepciones que provienen o han provenido del medio externo o interno y que, precisamente por la estructuración que efectúan, no pueden ser consideradas como meras «copias» pasivas de las sensaciones, según creyó la Psicología ingenua.

En una discusión con la Psicología atomista, llegamos a la conclusión que tanto las sensaciones, como las percepciones y las imágenes, son formas de conciencia y que sería más correcto hablar de «conciencia de la sensación, conciencia de la percepción y conciencia de la imagen», sin necesitar para ello colocarnos en actitud aperceptiva. Lo que se quiere decir es que la conciencia modifica su modo de estar, que ésta no es sino un modo de «estar», por ejemplo «emocionada», «expectante», etc. De acuerdo con la idea de intencionalidad, es claro que no hay conciencia sino de algo y que ese «algo» no puede escapar a la espacialización del representar. Así como todo representar en cuanto acto de conciencia se refiere a un objeto representado y no puede separarse a uno de otro por cuanto forman estructura, el hecho de representar cualquier objeto involucra al acto correspondiente de conciencia en la espacialidad de aquél. Y por más que se experimente con representaciones externas que tienen por base a los cinco sentidos clásicos, como aquellas internas que se originan en la cenestesia o la kinestesia, siempre se espacializará. Por otra parte, así como la espacialidad de la sensación y percepción están referidas a la ubicación en «lugares» del cuerpo en el que se alojan los detectores sensoriales, las re-presentaciones correspondientes siguen el mismo camino. Representar, p. ej., un dolor de muelas hoy ya inexistente, es tratar de «re-crearlo» en un punto preciso de la cavidad bucal y no en una pierna. Esto es claro y vale para todas las representaciones. Pero aquí es donde surge uno de los problemas más interesantes. La imagen puede modificarse de tal modo que recreando al objeto original termina haciéndolo irreconocible. Y esta «deformación» fue considerada como uno de los defectos fundamentales de la imagen según la Psicología ingenua. Para ella la idea estaba clara: si la imagen era una simple copia de la sensación que servía a la memoria para poder recordar, es decir, era un instrumento de aquello que llamaban «facultad de la memoria», toda deformación era casi un pecado contra la «naturaleza», que ya habrían de poner en brete los psiquiatras de la época con enérgicos tratamientos cuando algunos desafortunados se excedían en su alteración de la realidad. Pero, bromas aparte, era evidente que el naturalismo, y no podía ser de otro modo, invadía a la Psicología como al Arte, a la Política o a la Economía. Pero he aquí que este «defecto» de la imagen que hace que ésta se deforme, se transforme y, por último, se traduzca (como en los sueños) de una fuente sensorial a la localización en otra fuente, muestra no sólo la plasticidad del fenómeno sino su extraordinaria actividad. Se comprenderá que desarrollar cada enunciación presentada caería fuera de los límites de la conferencia, así es que continuaremos con la idea inicial de mostrar los nudos más importantes de esta investigación. Entre otros, nos encontramos con aquel que muestra a la imagen actuando en distintos niveles de conciencia y produciendo diferentes abreacciones motrices según sea la interiorización o exteriorización en que esta se acomode. Para confirmar lo dicho se comprueba que una misma imagen

que posibilita la extensión de la mano en vigilia, al ser internalizada durante el sueño, no mueve a este miembro salvo casos excepcionales de sueño alterado o de sonambulismo en los que la imagen tiende a externalizarse en el espacio de representación. Aun en vigilia, un fuerte golpe emocional hace, en ocasiones, que la imagen de huida o repulsa se internalice de tal manera que finalmente el cuerpo quede paralizado. Inversamente, en los estados alterados de conciencia puede comprobarse cómo la proyección de las imágenes, es decir, las alucinaciones, dinamizan la actividad corporal con referencia a fuentes sensoriales que están traslocadas y que traducen reelaboraciones del mundo interno. De esta suerte, la ubicación de la imagen en distintas posiciones y profundidades del espacio de representación disparan la actividad corporal. Pero es conveniente recordar que estamos hablando de imágenes que tienen por base a diferentes grupos de sentidos, sean éstos externos o internos, de manera que las imágenes cenestésicas si obran en la profundidad y emplazamiento correspondiente provocarán abreacciones o somatizaciones en el intracuerpo y las correspondientes a la kinestesia serán las que finalmente actúen sobre el cuerpo desde «adentro» para que éste se ponga en movimiento. Pero, ¿en qué dirección lo hará el cuerpo ya que la kinestesia delata fenómenos de interioridad? Lo hará siguiendo direcciones que habrán de «trazar» otras representaciones que tienen a los sentidos externos por base sensorial. Inversamente, al imaginar mi brazo extendido hacia adelante comprobaré que éste no se mueve por ese sólo hecho, sino que trazaré la dirección (según comprueba la experimentación del cambio de tonicidad muscular), pero éste habrá de moverse cuando la imagen visual se traduzca en kinestésica.

Avanzando un poco más, incursionaremos en los temas de la naturaleza del espacio de representación y en los conceptos de copresencia, horizonte y paisaje en el sistema de representación. Nada nuevo habremos de agregar a lo dicho en los párrafos 3 y 4 del capítulo 3 de Psicología de la Imagen, salvo en lo referente a la conclusión final de este trabajo.

*«No hemos hablado de un espacio de representación en sí ni de un cuasi espacio mental. Hemos dicho que la representación como tal no puede independizarse de la espacialidad sin afirmar por ello que la representación ocupe un espacio. Es la forma de representación espacial la que tenemos en cuenta. Ahora bien, cuando no mencionamos a una representación y hablamos del 'espacio de representación', es porque estamos considerando al conjunto de percepciones e imágenes internas que dan el registro y el tono corporal y de conciencia en el que me reconozco como 'yo', en el que me reconozco como un 'continuo', no obstante el fluir y el cambio que experimento. De manera que ese 'espacio de representación' es tal no porque sea un contenedor vacío que debe ser llenado por fenómenos de conciencia, sino porque su naturaleza es representación y cuando sobrevienen determinadas imágenes la conciencia no puede sino representarlas bajo la forma de extensión. Así, también podríamos haber enfatizado en el aspecto material de la cosa representada, refiriéndonos a la sustancialidad, sin por ello hablar de la imagen en el sentido en que lo hacen la Física o la Química. Nos referiríamos, en este caso, a los datos hyléticos, a los datos materiales que proviniendo de la materialidad de la sensación no son la materialidad misma. Y, por supuesto, a nadie se le ocurriría pensar que la conciencia tiene color, o que es un continente coloreado por el hecho de que las representaciones visuales sean presentadas cromáticamente. Subsiste, no obstante, una dificultad. Cuando decimos que el espacio de representación muestra distintos niveles y profundidades, ¿es que estamos hablando de un espacio volumétrico, tridimensional, o es que la estructura percepto-representativa de mi cenestesia se me presenta volumétricamente? Sin duda, se trata de lo segundo y es gracias a ello que las representaciones pueden aparecer arriba o abajo, a izquierda o a derecha y hacia adelante o hacia atrás, hacia afuera o hacia adentro, y que la 'mirada' del observador de la representación se ubica respecto de la imagen también en un emplazamiento, en una perspectiva determinada. Podemos considerar al espacio de representación como la 'escena' en la que se da la representación, excluyendo de ella a la 'mirada'. Y, es claro, que en una escena se desenvuelve una*

*estructura de imagen que tiene o ha tenido numerosas fuentes perceptuales y percepciones de anteriores imágenes.»*

Existe para cada estructura de representación un sinnúmero de alternativas que no se despliegan totalmente, pero que actúan en forma copresente, acompañando a las imágenes que se manifiestan en la «escena». Desde luego, aquí no estamos hablando de contenidos «manifiestos» y «latentes», ni de vías asociativas que llevan a la imagen en una u otra dirección. Ejemplifiquémoslo así: cuando imagino un objeto de mi habitación aunque no estén presentes en «escena» otros objetos del mismo ámbito, éstos acompañan copresentemente al objeto representado; participan del mismo ámbito en el que se da el objeto y gracias a esa región en la que están incluidos otros objetos no presentes, puedo hacer desfilas a voluntad unos u otros siempre dentro de los límites que enmarcan a lo que designo como «mi habitación». Así también, las regiones se estructuran unas con otras no solo en tanto conjuntos de imágenes sino de expresiones, significados y relaciones. A cada región o conjunto de ellas puedo diferenciarla de otras merced a «horizontes», suertes de límites, que me dan ubicación mental y que, además, me permiten el traslado por tiempos y espacios mentales diferentes.

Cuando percibo el mundo externo, cuando cotidianamente me desenvuelvo en él, no solo lo constituyo por las representaciones que me permiten reconocer y actuar, sino que lo constituyo además por sistemas copresentes de representación. A esa estructuración que hago del mundo, la llamo «paisaje», y compruebo que la percepción del mundo es siempre reconocimiento e interpretación de una realidad de acuerdo con mi paisaje. Ese mundo que tomo por la realidad misma es mi propia biografía en acción, y esa acción de transformación que efectúo en el mundo es mi propia transformación. Y cuando hablo de mi mundo interno, hablo también de la interpretación que de él hago y de la transformación que en él efectúo.

Las distinciones que hemos hecho hasta aquí entre espacio «interno» y espacio «externo», basadas en los registros de límite que ponen las percepciones cenestésico-táctiles, no pueden ser efectuadas cuando hablamos de esta globalidad de la conciencia en el mundo para la cual el mundo es su «paisaje» y el yo su «mirada». Este modo de estar la conciencia en el mundo es básicamente un modo de acción en perspectiva cuya referencia espacial inmediata es el propio cuerpo, no ya solamente el intracuerpo. Pero el cuerpo, al ser objeto del mundo es también objeto del paisaje y objeto de transformación. El cuerpo termina deviniendo prótesis de la intencionalidad humana.

Si las imágenes permiten reconocer y actuar, conforme se estructure el paisaje en individuos y pueblos, conforme sean sus necesidades (o lo que consideren que sean sus necesidades), así tenderán a transformar el mundo.

Para concluir con estos comentarios sobre *Psicología de la Imagen*, agregaré que en la configuración de todo paisaje actúan copresentemente contenidos téticos, especies de creencias o relaciones entre creencias que no pueden ser sostenidas racionalmente y que acompañando a cada formulación y a cada acción constituyen la base sobre la que se asienta la vida humana en su desenvolvimiento.

Por consiguiente, una futura teoría de la acción habrá de comprender cómo es ésta posible desde su más elemental expresión, cómo es que la actividad del ser humano no es simple reflejo de condiciones y cómo es que esta acción al transformar al mundo transforma también a su productor. Las conclusiones a que se arribe no serán indiferentes, como tampoco lo serán las direcciones que se acometan, no solamente desde el punto de vista de una ética futura sino desde la perspectiva de las posibilidades del progreso humano.

Hemos de pasar ahora, rápidamente, a comentar el segundo ensayo del presente libro.

*Discusiones Historiológicas* pretende estudiar los requisitos previos necesarios que deben cumplirse para la fundamentación de lo que llamamos «Historiología». Para comenzar la discusión se pone en duda que las designaciones de «Historiografía» o «Filosofía de la Historia» puedan seguir siendo útiles durante mucho tiempo más, porque se las ha utilizado con significados tan diversos que es muy difícil

llegar a una determinación del objeto al cual se refieren. El término «Historiología» fue acuñado por Ortega allá por 1928, en su escrito «La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología». En una nota de nuestro ensayo citamos a Ortega cuando dice: *«Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión, usada al obtener o manejar los datos, y la imprecisión; más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas. Contra este estado de las cosas en el reino de la historia se levanta la Historiología. Va movida por el convencimiento de que la historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser ante todo una construcción y no un ‘agregado’... Con la centésima parte de los datos que hace tiempo están ya recogidos y pulimentados bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y substancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de historia».*

Siguiendo, pues, ese debate iniciado hace mucho tiempo, en nuestro ensayo se habla de Historiología en el sentido de la interpretación y construcción de una teoría coherente en la que los datos históricos en sí no pueden yuxtaponerse o manejarse a modo de simple «crónica» de acontecimientos so pena de vaciar al hecho histórico de todo significado. La pretensión de una Historia (con mayúscula) ajena a toda interpretación es un contrasentido que ha invalidado numerosos esfuerzos de la Historiografía anterior.

En este trabajo se estudia, desde Heródoto en adelante, la visión del hecho histórico a partir de la introducción del paisaje del historiador en la descripción. De este modo se llega a advertir no menos de cuatro deformaciones de la óptica histórica. En primer lugar, la forma intencionada de introducción del propio momento en que vive el historiador para destacar o minimizar hechos de acuerdo con su perspectiva. Este defecto se observa en la presentación del relato y afecta a la transmisión tanto del hecho como del mito, la leyenda, la religión o la literatura que sirven de fuente. El segundo error es el de la manipulación de las fuentes que por su impostura no merece mayores comentarios. El tercero corresponde a la simplificación y la estereotipia que permite peraltar o descalificar hechos de acuerdo con un modelo más o menos aceptado. Es tal el ahorro de esfuerzo con que se manejan los productores y los lectores de tales obras, que suelen resultar de gran difusión aunque de escaso valor científico. En esos trabajos, a menudo se sustituye la información veraz por «historias», por «habladurías» o informaciones de segunda mano. Y en lo que hace a la cuarta deformación que hemos anotado, ésta se refiere a la «censura» que, a veces, no está solamente puesta en la pluma del historiador sino en la cabeza del lector. Esta censura impide que nuevos puntos de vista se difundan correctamente porque el momento histórico mismo, con su repertorio de creencias forma una barrera tal que solamente el tiempo, o bien, acontecimientos dramáticos que desmienten lo comúnmente aceptado, permiten franquearla.

En estas Discusiones, se ha visto en general las dificultades que existen para la apreciación de los acontecimientos mediatos, pero nuestra desazón crece al comprobar que aun en el relato de la historia inmediata, la propia, la biográfica, el sujeto se cuenta a sí mismo o cuenta a terceros, acontecimientos inexistentes o francamente deformados, todo ello, a su vez, dentro de un ineludible sistema de interpretación. Si esto es así, qué no habrá de ocurrir con respecto a sucesos que no han sido vividos por el historiador y que forman parte de lo que llamamos «historia mediata». De todas maneras, lo anterior no nos lleva necesariamente al escepticismo histórico, gracias a que hemos reconocido la necesidad de que la Historiología sea constructiva y que, desde luego, cumpla con ciertas condiciones si es que va a ser considerada como ciencia cabal.

Las *Discusiones* continúan, pero ahora con lo que llamamos «concepciones de la Historia sin el fundamento temporal». Así comentamos en nuestro trabajo, en el capítulo 2, parágrafo 1: «En los numerosos sistemas en que aparece un rudimento de Historiología, todo el esfuerzo parece apuntar a justificar la fechabilidad, el momento de calendario aceptado, desmenuzando cómo ocurrieron, por qué ocurrieron, o cómo deberían haber ocurrido las cosas, sin considerar qué es esto del ‘ocurrir’, cómo es

posible, en general, que algo ocurra». Todos aquellos que han emprendido la construcción de verdaderas catedrales de la Filosofía de la Historia, en la medida en que no han respondido a la pregunta fundamental por la naturaleza del ocurrir, nos han presentado una Historia de la fechabilidad civil aceptada, pero sin la dimensión de la temporalidad, necesaria para que aquella sea aprehendida. En términos generales, observamos que la concepción del tiempo que ha primado es aquella propia de la percepción ingenua en la que los hechos se desenvuelven sin estructuralidad y en sucesión desde un fenómeno anterior a uno posterior, en secuencia lineal, en la que cada evento está «uno al lado del otro» sin comprenderse cómo es que un momento deviene en otro, sin aprehenderse en suma, la transformación íntima de los hechos. Porque decir que un acontecimiento va desde un momento A hacia uno B, y así hasta un momento n; desde un pasado, transitando por un presente y proyectándose hacia un futuro, sólo nos habla de la ubicación del observador en un tiempo de fechabilidad convencional haciendo resaltar la percepción del tiempo propio del historiador y, como percepción que es, espaciándolo hacia un «atrás» y hacia un «adelante» del modo en que las manecillas del reloj espacializan el tiempo para mostrar que éste transcurre. Comprender esto, no ofrece dificultades luego de saber que toda percepción y representación se da en la forma de «espacio». Ahora bien, ¿por qué habría de transcurrir el tiempo desde un atrás hacia un adelante y no, por ejemplo, en sentido inverso, o a «saltos» imprevisibles? No puede responderse con un simple «¡porque así es!». Si cada «ahora» es, «por ambos lados», sucesión indeterminada de instantes, se llega a la conclusión de que el tiempo es infinito y al aceptar esa supuesta «realidad» se aparta la mirada de la finitud del que mira y se transita por la vida con la presencia de que el hacer entre las cosas es infinito, aunque copresentemente se sepa que la vida tiene una terminación. De este modo, «las cosas que hay que hacer» eluden la muerte de cada instante, por esto se «tiene más o menos tiempo para determinadas cosas, porque «tener» se refiere a las «cosas» y el mismo transcurrir de la vida se convierte en cosa, se naturaliza.

La concepción naturalista del tiempo que han padecido hasta hoy la Historiografía y la Filosofía de la Historia reposa en la creencia de la pasividad del ser humano en la construcción del tiempo histórico y con ello se ha llegado a considerar a la historia humana como «reflejo», epifenómeno, o simple polea de transmisión de acontecimientos naturales. Y, cuando, en un aparente salto de lo natural a lo social, se ha hablado del conjunto humano como productor del hecho histórico, se ha seguido arrastrando el naturalismo en el que la sociedad se ha «espacializado» dentro de una ingenua visión del tiempo.

Un pensar reflexivo estricto nos lleva a comprender que en todo quehacer humano los tiempos no se suceden «naturalmente» sino que constructivamente actúan los instantes pasados presentes y futuros, siendo tan determinante lo ocurrido en cuanto memoria y conocimiento como los proyectos que se tratan de alcanzar por la acción actual. El hecho de que el ser humano no posea una «naturaleza» del modo en que la tiene cualquier objeto, el hecho de que su intención tienda a superar las determinaciones naturales muestra su historicidad radical. Es el ser humano el que se constituye y se construye en su acción-en-el-mundo y con ello dota de sentido a su transcurrir y al absurdo de la no intencional naturaleza. La finitud, en términos de tiempo y espacio está presente como primera condición absurda, sin sentido, que la naturaleza impone a la vida humana con claros registros de dolor y sufrimiento. La lucha contra ese absurdo, la superación del dolor y el sufrimiento, es la que da sentido al largo proceso de la historia.

No continuaremos aquí el difícil y extenso debate en torno al problema de la temporalidad, al tema del cuerpo humano y su transformación y al del mundo natural como creciente prótesis de la sociedad, sino que enunciaremos los nudos principales que, a modo de hipótesis, se sostienen en el presente ensayo. En primer término, se estudia la constitución histórica y social de la vida humana, buscando la temporalidad interna de su transformación, lejos ya de la sucesión de los acontecimientos lineales «uno al lado del otro». Posteriormente, se observa la coexistencia en un mismo escenario histórico, de generaciones que han nacido en momentos diferentes y cuyos paisajes de formación, experiencia y



proyecto son no homogéneos. La dialéctica generacional, es decir, la lucha por el control del espacio central social, se verifica entre acumulaciones temporales en las que prima el pasado, el presente o el futuro y en las que dichas acumulaciones están representadas por generaciones de diferente edad. A su vez, los paisajes de cada generación con el sustrato de creencias que les es propio, dinamizan su acción hacia el mundo. Pero que el nacimiento y la muerte de las generaciones sea un hecho biológico, no nos permite biologizar su dialéctica. Por ello, la concepción ingenua de las generaciones según la cual «los jóvenes son revolucionarios, los de mediana edad se tornan conservadores y los más viejos reaccionarios», encuentra en numerosos análisis históricos, fuertes desmentidas que de no considerarse, nos llevan a un nuevo mito naturalista en el que la glorificación de la juventud es su correlato. Lo que va a definir el signo de la dialéctica generacional en cada momento histórico habrá de ser el proyecto de transformación o conservación que cada una lance a futuro. Por cierto, que son más de tres las generaciones que coexisten en el mismo escenario histórico, pero el protagonismo está a cargo de las que hemos mencionado, es decir, de aquellas que resultan contiguas y no de las que existen «copresentemente», esto es la de los niños y ancianos. Pero como toda la estructura del momento histórico está en transformación, su signo va cambiando conforme los niños ingresan a la franja juvenil y los de edad madura son desplazados hacia la ancianidad. Este continuum histórico, nos muestra la temporalidad en acción y hace comprender a los seres humanos como protagonistas de su propia historia.

En fin, al entender el funcionamiento de la temporalidad rescatamos de estas *Discusiones Historiológicas* algunos elementos que, junto a los estudiados en *Psicología de la Imagen*, con referencia al espacio de representación nos permitirán, tal vez, fundamentar una completa teoría de la acción.

Nada más, muchas gracias.

# MITOS RAÍCES UNIVERSALES

(CENTRO CULTURAL SAN MARTÍN. BUENOS AIRES, ARGENTINA, 18/04/91)

Antes de empezar el comentario sobre *Mitos Raíces Universales* quisiera explicar qué motivos me llevaron a escribirlo y qué relación guarda con mis obras anteriores.

En primer lugar los motivos.

He ido a los mitos de las distintas culturas con una intención más parecida a la de la Psicología social que a la de las religiones comparadas, la etnología o la antropología. Me he preguntado: ¿por qué no revisar los sistemas de ideación más antiguos, de manera que al no estar directamente comprometidos con ellos aprendamos en perspectiva bastante más sobre nosotros mismos? ¿Por qué no introducimos en un mundo de creencias ajenas que con seguridad acompañaron a otras actitudes vitales? ¿Por qué no flexibilizarnos tanto cuanto sea posible para comprender, con aquellas referencias, por qué se tambalean hoy nuestras creencias fundamentales? Éstas han sido mis inquietudes motivantes a la hora de recorrer las producciones míticas. Es cierto que podríamos haber seguido el hilo conductor de la historia de las instituciones, o de las ideas, o del arte, para tratar de llegar a la base de creencias que operaron en distintos tiempos y lugares, pero en ningún caso hubiéramos obtenido fenómenos tan puros y directos como el que nos presenta la mitología.

El proyecto inicial del libro consistía en exponer los mitos de los distintos pueblos acompañándolos con breves comentarios o notas que no constituyeran una interferencia, una interpretación. A poco de andar me encontré con varias dificultades. En primer lugar tuve que limitar mis aspiraciones ya que necesitaba apelar a textos certificados por la verdad histórica, descartando otros que recogían material más antiguo, o que lo comentaban, presentando de ese modo numerosos defectos. A este problema, naturalmente, no pude superarlo aun cuando me limitara a tomar los textos fuente sobre la base de los cuales había llegado hasta nosotros la información del caso. Por otra parte, tampoco podía apelar a la tradición oral que los investigadores actuales rescatan de colectividades cerradas. Sobre esta exclusión me decidió la observación de ciertas complicaciones metodológicas de las que doy un ejemplo citando a Mircea Eliade. En *Aspects du Mythe*, este autor dice: «*En comparación con los mitos que narran el fin del mundo en el pasado, los mitos que se refieren a un fin por venir son paradójicamente poco numerosos entre los primitivos. Como lo hace notar Lehmann, esta rareza se debe quizá al hecho de que los etnólogos no han planteado estas preguntas en sus encuestas. Es a veces difícil precisar si el mito concierne a una catástrofe pasada o por venir. Según el testimonio de E. H. Man, los andamaneses creen que después del fin del mundo hará su aparición una nueva humanidad, que gozará de una condición paradisiaca; no habrá ya ni enfermedades, ni vejez, ni muerte. Los muertos resucitarán después de la catástrofe. Pero según R. Brown, Man habría combinado varias versiones, recogidas de informadores diferentes. En realidad, precisa Brown, se trata de un mito que relata el fin y la recreación del mundo; pero el mito se refiere al pasado y no al futuro. Como, según la observación de Lehmann, la lengua andamana no posee tiempo futuro, es difícil decidir si se trata de un acontecimiento pasado o futuro*». En estas observaciones que hace Eliade aparecen por lo menos tres discusiones de los investigadores frente a un mismo mito. 1. La posibilidad de que las encuestas hechas a los sujetos de una colectividad, hayan sido mal formuladas; 2. Que las fuentes informativas no sean homogéneas, y 3. Que la lengua en la que se dio la información no cuente con un tiempo

necesario, justamente cuando se trata de comprender un mito temporal.

Inconvenientes del tipo mencionado a los que se sumaron muchos otros, me impidieron pues aprovechar la gran masa informativa que nos entregan hoy los investigadores de campo. De esta suerte, no pude hacer ingresar en mi plan a los mitos del África negra, los oceánicos, los polinésicos y ni siquiera los de América del Sur.

Al aferrarme a los textos más antiguos, me encontré con una gran desproporción documental. Por ejemplo, de la cultura sumero-acadia contamos con el gran poema de Gilgamesh como obra casi completa y el resto de los fragmentos en ningún caso llegan a su altura. En cambio, la cultura india nos abruma con su enorme producción. Para lograr un mínimo equilibrio, recurrí a tomar de ésta, «muestras» breves que emularan a aquella. Así, utilizando los modelos sumero-acadio y asirio-babilónico, reduje el material superabundante de otros pueblos y terminé poniendo ante los ojos del lector los mitos, a mi juicio, más significativos de diez culturas diferentes.

Por todo lo anterior, debo reconocer que ha resultado una obra muy incompleta pero que, en lo esencial, ha logrado destacar un punto de importancia en el sistema de creencias históricas. Me refiero a lo que llamo «mito raíz» y que entiendo como aquel núcleo de ideación mítico que no obstante la deformación y transformación del escenario en que desarrolla su acción, no obstante las variaciones de los nombres, de los personajes y de sus atributos secundarios, ha pasado de pueblo en pueblo conservando su argumento central más o menos intacto y con ello ha logrado universalizarse. El doble carácter de «raíz» y de «universal» de ciertos mitos me permitió centrar el tema y tomar aquellos que cumplieran con esas condiciones. Esto no quiere decir que no reconozca la existencia de otros núcleos que no he presentado en esta recopilación sumaria. De este modo, creo haber respondido a la pregunta sobre los motivos que me llevaron a escribir este libro comentando, además, las dificultades que encontré para lograr los objetivos que me propusiera inicialmente.

Pero aún quedan puntos por aclarar. Me refiero a la segunda pregunta que hiciéramos al comienzo, en torno a la relación que guarda esta obra con mis producciones anteriores.

Muchos de ustedes, seguramente, leyeron *La Mirada Interna* y posiblemente *El Paisaje Interno* y *El Paisaje Humano*. Recordarán que esos tres libritos escritos en diferentes épocas fueron ensamblados bajo el título de *Humanizar la Tierra*. La prosa poética me había permitido hacer un deslizamiento del punto de vista que comenzando en un mundo onírico, personal, cargado de símbolos y alegorías, concluía en apertura a lo interpersonal, social e histórico. En realidad, existía como base de esa producción la misma concepción que fue desarrollándose en obras posteriores aunque con tratamientos y estilos diferentes. En las *Experiencias Guiadas*, una sucesión de cuentos cortos me permitió «montar» varios escenarios posibles en los que se pasaba revista a distintos problemas de la vida diaria. Desde una «entrada» más o menos irreal, el lector podía moverse por escenas en las que alegóricamente se enfrentaba a sus dificultades. Luego se producía un «nudo» literario que aumentaba la tensión general de la escena, un desenlace y, finalmente, una «salida» o final auspicioso. Las ideas centrales de las *Experiencias Guiadas* eran estas: 1. Así como en los sueños aparecen imágenes que son expresión alegorizada de tensiones profundas, en la vida cotidiana ocurren fenómenos parecidos a los que no se presta demasiada atención; son los ensueños y las divagaciones que convertidos en imágenes, portan cargas síquicas que cumplen con funciones de mucha importancia para la vida. 2. Las imágenes permiten mover el cuerpo en una u otra dirección, pero aquellas no son solamente visuales; hay imágenes correspondientes a los distintos sentidos externos y ellas son las que permiten una apertura de la conciencia al mundo movilizándolo al cuerpo. Ahora bien, como también existen los sentidos internos, correlativamente se producen imágenes cuya carga se dispara hacia el interior y al hacerlo logran disminuir o aumentar las tensiones del intracuerpo. 3. Toda la biografía, es decir, la memoria de una persona, también actúa a través de imágenes que están asociadas a las distintas tensiones y climas afectivos con los que fueron «grabadas». 4. Esa biografía está actuando continuamente en cada uno de

nosotros y, por tanto, en cada nueva percepción no captamos pasivamente el mundo que se nos presenta sino que actúan las imágenes biográficas como «paisaje» previamente constituido. De esta suerte, y a diario, realizamos distintas actividades «cubriendo» al mundo con nuestros ensueños, compulsiones y aspiraciones más profundas. 5. La acción o la inhibición frente al mundo está estrechamente ligada al tema de la imagen, de manera que sus transformaciones son también claves importantes de la variación conductual. Siendo posible transformar las imágenes y transferir sus cargas, es necesario inferir de ello que en tal caso ocurrirán cambios de conducta. 6. En los sueños y ensueños, en la producción artística y en los mitos, aparecen imágenes que responden a tensiones vitales y a las «biografías», sea de individuos o pueblos. Estas imágenes son orientadoras de conductas también individuales o colectivas según sea el caso. Esas seis ideas enunciadas estaban en la base de las *Experiencias Guiadas* y por ello muchos lectores habrán encontrado en las notas que las acompañan, material reelaborado de antiguas leyendas, historias y mitos, aunque aplicados al lector individual o tal vez a quienes comparten esos escritos en pequeños grupos.

Pasando a mi producción más reciente, *Contribuciones al Pensamiento*. A nadie escapa que su estilo es el del ensayo filosófico. En los dos trabajos del libro, se estudia respectivamente la Psicología de la Imagen (en una cuasiteoría de la conciencia) y el tema de la Historia. Los objetos de investigación son, por cierto, muy distintos pero en definitiva el tema del «paisaje» y de los antepredicativos epocales, es decir, de las creencias, tiene en ambos su punto de unión. Como puede verse, el actual *Mitos Raíces Universales* conserva una estrecha relación con las obras anteriores aunque aquí se enfatice en las imágenes colectivas y, por otra parte, se verifique un nuevo cambio en el modo expositivo. Sobre este particular quisiera agregar que no considero a este momento en que vivimos como adecuado para la producción sistemática y de estilo uniforme. Creo más bien lo contrario, la época pide diversificación para que las nuevas ideas lleguen a destino.

*Mitos Raíces Universales* se apoya en la misma concepción de las otras obras y creo que cualquier nuevo libro mantendrá esa continuidad ideológica, aunque trate sobre temas diversos y el estilo y el género expositivo varíen una vez más. En fin, me parece que he explicado sintéticamente los motivos que dieron lugar al escrito actual y las relaciones que éste guarda con otros anteriores.

Despejado lo anterior, entremos en el cauce de los Mitos Raíces.

El uso de la palabra «mito» ha sido diverso. Ya desde Jenófanes, hace dos mil quinientos años, se comenzó a utilizar para rechazar aquellas expresiones de Homero y Hesíodo que no se referían a verdades probadas o aceptables. Luego «mithos» fue oponiéndose a «logos» y a «historia» que, por su parte, daban razón de las cosas o relataban hechos realmente acontecidos. Poco a poco el mito fue desacralizado y se asimiló aproximadamente a la fábula o la ficción, aun tratando sobre dioses en los que todavía se creía. Fueron también los griegos los primeros en intentar comprensiones suficientes sobre este fenómeno. Algunos utilizaron una suerte de método de interpretación alegórico y pesquisaron las razones subyacentes bajo la cobertura mítica. De ese modo, pensaron que aquellas producciones fantásticas eran rudimentos explicativos de leyes físicas o fenómenos naturales. Pero ya en el gnosticismo alejandrino y en épocas de la patrística cristiana, se trató de comprender al mito como alegorización también de ciertas realidades que, a la sazón, eran propias del alma; hoy diríamos propias de la psique. Con un segundo método interpretativo se trató de rastrear los antecedentes históricos de los albores de la civilización. Así, los dioses no eran sino vagos recuerdos en los que antiguos héroes habían sido elevados de su condición mortal. De acuerdo con esto, los acontecimientos que se relataban también dignificaban excesivamente hechos históricos que, en realidad, habían sido mucho más modestos. Esas dos vías que se usaron para comprender al mito (desde luego existieron otras), han llegado hasta nosotros. En ambos casos subyace la idea de la «deformación» de los hechos y del encanto que esa deformación produce en la mentalidad ingenua. Es cierto que los mitos fueron utilizados por los grandes trágicos griegos y que, en alguna medida, el género teatral derivó de la

representación de los acontecimientos míticos, pero en ese caso el encanto sobre el espectador era de tipo estético y conmovía por su calidad artística y no porque se creyera en esas representaciones. Es en el orfismo, el pitagorismo y las corrientes neoplatónicas, donde el mito cobra un nuevo sentido: se le atribuye un cierto poder de transformación en el espíritu de quien se pone en contacto con él. Así, representando escenas míticas los órficos pretendían lograr una «catarsis», una limpieza interior que les permitía ulteriormente ascender a comprensiones mayores en el orden de las ideas y las emociones. Como puede verse, todas estas interpretaciones han llegado a nosotros y forman parte de las ideas que tanto el público en general como los especialistas manejan sin mayores cuestionamientos. A decir verdad, el mito griego se oscureció durante mucho tiempo en Occidente hasta que con los humanistas en el Renacimiento, y luego en la época de las revoluciones europeas, echó a caminar de nuevo. La admiración por los clásicos hizo que los estudiosos volvieran a la fuente helénica. Las artes fueron tocadas por ella y así el mito griego ha continuado actuando. Transformándose una vez más, se ha incrustado en la base de las nuevas disciplinas que estudian los comportamientos humanos. Particularmente la Psicología profunda que nace en Austria, todavía impregnada de Neoclasicismo declinante, es tributaria de aquellas antiguas corrientes, aunque experimente ya la atracción del irracionalismo romántico. No es extraño que los temas de Edipo, Electra, etc., hayan sido tomados de los trágicos griegos y que con ellos se hayan dado explicaciones en torno al funcionamiento mental instrumentándose, además, técnicas catárticas de recreación dramática en la línea de la concepción órfica.

Por otra parte, no está de más diferenciar al mito de la leyenda, la saga, el cuento y la fábula. En el caso de la leyenda, efectivamente, la historia se halla deformada por la tradición. La literatura épica es muy rica en ejemplos de este tipo. Con respecto al cuento, autores como de Vries, consideran que se aparta de la leyenda e introduce en su seno elementos folklóricos con los que se matiza el relato. Ahora bien, la saga se acerca al cuento llegando casi siempre a un desenlace trágico, mientras que el cuento deriva en una conclusión feliz.

De todas maneras, tanto en la saga pesimista como en el cuento optimista se introducen a menudo elementos míticos desacralizados. Un género muy diferente es el de la fábula que oculta una posición moral bajo el ropaje de la ficción. Estas distinciones elementales sirven a nuestros efectos para considerar las diferencias que existen con el mito según nosotros lo venimos considerando, viendo en él la presencia de los dioses y de sus acciones aunque éstas se realicen por medio de hombres, héroes o semidioses. Así, cuando hablamos de mitos nos referimos también a un ámbito tocado por la presencia divina en la que se cree y que contamina a todos sus elementos constituyentes. Muy distinto es referirse a esos mismos dioses pero en una atmósfera desacralizada, en un ámbito donde la creencia se ha convertido en, por ejemplo, delectación estética. Esto hace a una gran diferencia en la presentación de las mitologías en boga (que describen a las creencias antiguas de manera externalizada y formal), con la exposición sacralizada, desde «adentro» de la atmósfera en que el mito fue creado. En nuestro trabajo hemos adherido a la segunda actitud. De ella deriva el respeto por los textos originales que en caso de lagunas o exigencia de comprensión hemos completado, pero destacando siempre en letra diferente y con las llamadas del caso aquello que no corresponde al escrito original. En verdad, en el presente libro hay mucho de esto y si se lo pudiera interpretar como una recreación paralela digo que el lector siempre tiene a la vista el material básico, diferenciado del texto de nuestra autoría.

Continuando con las diferenciaciones, es conveniente explicar que no nos hemos inmiscuido en la religión viva que sin duda acompañó a los mitos, ni tampoco en los aspectos ritualísticos o ceremoniales. No hemos entrado en el Cristianismo, el Islam o el Budismo, bastándonos presentar algunos profundos mitos del Judaísmo, del Hinduismo y del Zoroastrismo para comprender la poderosa influencia que sus imágenes han tenido en aquéllos. De este modo, creo que se ha hecho plena la idea de mito raíz y universal.

Pero ya contemporáneamente y en el lenguaje común, la palabra «mito» señala dos realidades distintas. Por una parte, la de los relatos fantásticos sobre las divinidades de diferentes culturas y, por otra, aquellas cosas que se creen con fuerza pero que en realidad son falsas. Claramente, ambos significados tienen en común la idea de que ciertas creencias tienen fuerte arraigo y que la demostración racional en contra de ellas se abre paso con dificultad. Así, nos sorprende el hecho de que pensadores esclarecidos de la antigüedad hayan podido creer en cuestiones que nuestros niños escuchan como cuentos a la hora de dormir. Las creencias en la tierra plana o en el geocentrismo hacen brotar una sonrisa piadosa mientras comprendemos que tales teorías no eran sino mitos explicativos de una realidad sobre la que el pensamiento científico no había dicho su última palabra. Y así, cuando consideramos hoy algunas de las cosas que creíamos hace pocos años, no nos queda sino sonrojarnos por nuestra ingenuidad, al tiempo que somos capturados por nuevos mitos sin recordar que nos está ocurriendo el mismo fenómeno padecido anteriormente.

En estos momentos de vertiginosa transformación de nuestro mundo hemos asistido, correspondientemente, al desplazamiento de algunas creencias que sobre el individuo y la sociedad se tenían por verdades netas hace menos de un lustro. Digo «creencias» en lugar de teorías o doctrinas, porque me interesa destacar el núcleo de los antepredicativos, de los prejuicios que operan antes de la formulación de esquemas más o menos científicos. Así como a las novedades tecnológicas se las acompaña con expresiones tales como «¡fabuloso!» o «¡increíble!», que equivalen a un aplauso oral, también nos estamos acostumbrando a escuchar el difundido «¡increíble!» asociado a los cambios políticos, a las caídas de ideologías completas, a las conductas de líderes y formadores de opinión, a los comportamientos de las sociedades. Pero este segundo «¡increíble!» no coincide exactamente con el estado de ánimo que se manifiesta ante el prodigio técnico sino que refleja sorpresa y desazón ante fenómenos que no se creían posibles. Así, simplemente, gran parte de nuestros contemporáneos creía que las cosas eran de otro modo y que el futuro llevaba otra dirección.

Debemos, pues, reconocer que ha existido un importante consumo de mitos y que eso ha tenido consecuencias en las actitudes vitales, en el modo de encarar la existencia. Debo advertir que no entiendo a los mitos como falsedades absolutas sino, opuestamente, como verdades psicológicas que coinciden o no con la percepción del mundo en que nos toca vivir. Y hay algo más, esas creencias no son solamente esquemas pasivos sino tensiones y climas emotivos que, plasmándose en imágenes, se convierten en fuerzas orientadoras de la actividad individual o colectiva. Independientemente del carácter ético o ejemplificador que a veces les acompaña, ciertas creencias poseen una gran fuerza referencial por su misma naturaleza. No se nos escapa que la creencia referida a los dioses presenta importantes diferencias con las fuertes creencias desacralizadas, pero aun salvando las distancias reconocemos, en ambas, estructuras comunes.

Las débiles creencias con las que nos movemos en la vida diaria, son fácilmente reemplazables a poco de comprobar que nuestra percepción de los hechos fue equivocada. En cambio, cuando hablamos de fuertes creencias sobre las que montamos nuestra interpretación global de las cosas, nuestros gustos y rechazos más generales, nuestra irracional escala de valores, estamos tocando la estructura del mito que no estamos dispuestos a discutir en profundidad porque nos compromete totalmente. Es más, cuando uno de estos mitos cae, sobreviene una profunda crisis en la que nos sentimos como hojas arrastradas por el viento. Estos mitos privados o colectivos orientan nuestra conducta y de su acción profunda solo podemos advertir ciertas imágenes que nos guían en una determinada dirección.

Cada momento histórico cuenta con creencias básicas fuertes, con una estructura mítica colectiva, sacralizada o no, que sirve a la cohesión de los conjuntos humanos, que les da identidad y participación en un ámbito común. Discutir los mitos básicos de época significa exponerse a una reacción irracional de diferente intensidad conforme sea la potencia de la crítica y el arraigo de la creencia afectada. Pero, lógicamente, las generaciones se suceden y los momentos históricos cambian y así, lo que en un tiempo

anterior era repelido, comienza a ser aceptado con naturalidad como si fuera la verdad más plena. Discutir en el momento actual el gran mito del dinero implica suscitar una reacción que impide el diálogo. Rápidamente nuestro interlocutor se defiende afirmando, por ejemplo: «¡cómo que el dinero es un mito, si es necesario para vivir!»; o bien: «un mito es algo falso, algo que no se ve; en cambio el dinero es una realidad tangible mediante la cual se mueven las cosas», etcétera. De nada valdrá que expliquemos la diferencia entre lo tangible del dinero y lo intangible que se cree puede lograr el dinero; no servirá que observemos la distancia entre un signo representativo del valor que se atribuye a las cosas y la carga psicológica que ese signo tiene. Ya nos habremos convertido en sospechosos. Inmediatamente nuestro oponente comienza a observarnos con una mirada fría que pasea por nuestra vestimenta, exorcizando la herejía mientras calcula los precios de nuestra ropa que, indudablemente, ha costado dinero... reflexiona en torno a nuestro peso y las calorías diarias que consumimos, piensa en el lugar en que vivimos y así siguiendo. En ese momento podríamos ablandar nuestro discurso diciendo algo así: «En verdad hay que distinguir entre el dinero que se necesita para vivir y el dinero innecesario»... pero esa concesión ha llegado a destiempo. Después de todo, allí están los bancos, las instituciones de crédito, la moneda en sus diferentes formas. Es decir, distintas «realidades» que atestiguan una eficacia que aparentemente nosotros negamos. Bien vistas las cosas, en esta ficción pintoresca, no hemos negando la eficacia instrumental del dinero, es más, lo hemos dotando de un gran poder psicológico al comprender que a ese objeto se le atribuye más magia que la que realmente tiene. Él nos dará la felicidad y de alguna manera la inmortalidad, en la medida que impida que nos preocupemos por el problema de la muerte. Este mito desacralizado muchas veces operó cerca de los dioses. Así, todos sabemos que la palabra «moneda» deriva de Juno Moneta, Juno Avisadora, al lado de cuyo templo los romanos acuñaban, precisamente, la moneda. A Juno Moneta se pedía abundancia de bienes, pero para los creyentes era más importante Juno que el dinero de cuya buena voluntad éste derivaba. Los verdaderos creyentes hoy piden a su dios diferentes bienes y, por tanto, también dinero. Pero si verdaderamente creen en su divinidad ésta se mantiene en la cúspide de su escala de valores. El dinero como fetiche ha sufrido transformaciones. Por lo menos en Occidente, durante mucho tiempo tuvo como respaldo al oro, ese metal misterioso, escaso y atractivo por sus especiales cualidades. La Alquimia Medieval se ocupó en producirlo artificialmente. Era un oro todavía sacralizado al que se atribuía el poder de multiplicarse sin límite, que servía como medicamento universal y que daba la longevidad además de la riqueza. También ese oro movió afanosas búsquedas en las tierras de América. No me refiero solamente a la llamada «fiebre del oro» que impulsó a aventureros y colonizadores en Estados Unidos, más bien hablo de Eldorado que buscaban algunos conquistadores y que también estuvo asociado con mitos menores como la fuente de juventud. Pero un mito de fuerte arraigo, hace girar en torno a su núcleo a los mitos menores. Así, en el ejemplo que nos ocupa, numerosos objetos están nimbados por cargas transferidas del núcleo central. El automóvil que nos presta utilidad, es también un símbolo del dinero, del «status» que nos abre las puertas a más dinero. Sobre este particular, Greeley dice: «Basta con visitar el salón anual del automóvil para reconocer una manifestación religiosa profundamente ritualizada. Los colores, las luces, la música, la reverencia de los adoradores, la presencia de las sacerdotisas del templo (las modelos), la pompa y el lujo, el derroche de dinero, la masa compacta (todo esto constituiría en otra civilización un oficio auténticamente litúrgico). El culto del automóvil sagrado tiene sus fieles y sus iniciados. El gnóstico no esperaba con más impaciencia la revelación oracular que el adorador del automóvil los primeros rumores sobre los nuevos modelos. Es en ese momento del ciclo periódico anual cuando los pontífices del culto (los vendedores de automóviles), cobran una importancia nueva, al mismo tiempo que una multitud ansiosa espera impacientemente el advenimiento de una nueva forma de salvación». Por supuesto no estoy de acuerdo con la dimensión que ese autor atribuye a la devoción hacia el fetiche-automóvil. Pero de todas maneras tiene la virtud de acercarse a la comprensión del tema mítico

en un objeto contemporáneo. En verdad se trata de un mito desacralizado y, por tanto, tal vez pueda verse en él una estructura similar a la del mito sagrado, pero justamente sin su característica fundamental de fuerza autónoma, pensante e independiente. Si el autor tiene en cuenta los ritos de la periodicidad anual, también vale su descripción para las celebraciones de los cumpleaños, Año Nuevo, entrega del Oscar o ritos civiles semejantes que no implican una atmósfera religiosa como ocurre en los mitos sacralizados. Establecer las diferencias entre mito y ceremonial hubiera sido de importancia, aunque tal cosa escaparía de nuestros objetivos inmediatos. También hubiera sido de interés establecer separaciones entre el universo de las voluntades míticas y el de las fuerzas mágicas en los que la oración es reemplazada por el rito de encantamiento, pero también este tema está más allá del presente estudio.

Cuando consideramos uno de los mitos desacralizados centrales de esta época (me refiero al dinero), lo tuvimos en cuenta como núcleo de un sistema de ideación. Me imagino que los oyentes no habrán imaginado una figura semejante a la que propone el modelo atómico de Bohr en la que el núcleo es la masa central alrededor del cual giran los electrones. En verdad el núcleo de un sistema de ideación tiñe con sus peculiares características a gran parte de la vida de las personas. La conducta, las aspiraciones y los principales temores están relacionados con ese tema. La cosa va más lejos aún: toda una interpretación del mundo y de los hechos conectan con el núcleo. En nuestro ejemplo, la historia de la humanidad tomará un carácter económico y esta historia se detendrá paradisiacamente cuando cesen los conflictos que discuten la supremacía del dinero.

En fin, hemos tomado como referencia uno de los mitos desacralizados centrales para aproximarnos al posible funcionamiento de los mitos sagrados de que habla nuestro libro.

Hay, de todas maneras, grandes distancias entre un sistema mítico y otro porque lo numinoso, lo divino, falta completamente en uno de ellos y eso pone diferencias difíciles de eludir. Sea como fuere, las cosas están cambiando a gran velocidad en el mundo de hoy y así, me parece ver que se ha cerrado un momento histórico y se está abriendo otro. Un momento en el que una nueva escala de valores y una nueva sensibilidad parecen asomar. Sin embargo, no puedo asegurar que nuevamente los dioses se están acercando al hombre. Los teólogos contemporáneos sufren la angustia de la ausencia de Dios, tal como la experimentara Buber. Una angustia que no pudo superar Nietzsche luego de la muerte divina. Ocurre que demasiado antropomorfismo personal ha habido en los mitos antiguos y tal vez aquello que llamamos «Dios» se exprese sin voz a través del Destino de la humanidad.

Si se me preguntara cabalmente si espero el surgimiento de nuevos mitos diría que eso, precisamente, está ocurriendo. Solo pido que esas fuerzas tremendas que desencadena la Historia sean para generar una civilización planetaria y verdaderamente humana, en la que la desigualdad y la intolerancia sean abolidas para siempre. Entonces, como dice un viejo libro, «las armas serán convertidas en herramientas de labranza».

Nada más, muchas gracias.



## PENSAMIENTO Y OBRA LITERARIA

(TEATRO GRAN PALACE. SANTIAGO, CHILE, 23/05/91)

Agradezco a Editorial Planeta y a los numerosos amigos que me han invitado a disertar sobre algunos escritos editados en estos días en forma de colección. Desde luego, agradezco la presencia de todos ustedes.

En conferencias dadas en distintos países nos hemos ocupado de cada uno de los libros conforme éstos aparecían publicados. Hoy, en cambio, trataremos de dar una visión global sobre las ideas que forman la base de sustentación de estas producciones. Sin embargo, debemos mencionar algunas características de cada uno de los cuatro volúmenes que hoy presentamos ya que éstos no son uniformes en temática ni estilo. Como veremos, los intereses que motivan a esas obras son diversos, y las formas expositivas varían desde la prosa poética de *Humanizar la Tierra*, al cuento corto de *Experiencias Guiadas*, a la exégesis de *Mitos Raíces Universales* y al ensayo de *Contribuciones al Pensamiento*.

Deteniéndome un poco en cada volumen diré que el primero de ellos, *Humanizar la Tierra*, es un tríptico formado por libros escritos sucesivamente en 1972, 1981 y 1988. Me estoy refiriendo a obras que circularon separadamente bajo los títulos de *La Mirada Interna*, *El Paisaje Interno* y *El Paisaje Humano*. *Humanizar la Tierra* se divide en los tres libros mencionados que, a su vez, se desglosan en capítulos y éstos en párrafos numerados. En general, el discurso cumple con una función apelativa formalizada por oraciones imperativas que dan cierta dureza al texto. Como descargo digo que a menudo aparecen las sentencias declarativas que permiten al lector cotejar aquello que se enuncia, con sus propias experiencias. Pero esta obra, un tanto polémica, presenta una dificultad mayor dada por el deliberado forzamiento que se hace de la lengua castellana; así, mediante ese recurso se logra una atmósfera acorde con las emociones que se quiere transmitir, pero esto acarrea problemas de significado y, por tanto, de comprensión cabal como quedó resaltado a la hora de la traducción a otros idiomas. En definitiva, *Humanizar la Tierra* es una obra de pensamiento, tratada en estilo de prosa poética, que versa sobre la vida humana en sus aspectos más generales. Utiliza el deslizamiento del punto de vista desde la interioridad personal hacia lo interpersonal y social, exhortando a superar el sinsentido de la vida; proponiendo actividad y militancia a favor de la humanización del mundo.

El segundo volumen, titulado *Experiencias Guiadas*, fue redactado en 1980. Se trata de un conjunto de cuentos cortos escritos en primera persona, pero debemos aclarar que esa «primera persona» no es la del autor, como ocurre casi siempre, sino la del lector. Esto se logra haciendo que la ambientación en cada relato sirva de enmarque para que el lector llene la escena con él mismo y sus propios contenidos. Colaborando con el texto, aparecen asteriscos que marcan pausas y ayudan a introducir, mentalmente, las imágenes que convierten a un observador pasivo en actor y coautor de cada descripción. En las obras literarias, en las representaciones teatrales, filmicas y televisivas, el lector o el espectador puede identificarse más o menos plenamente con los personajes, pero reconociendo al momento, o posteriormente, diferencias entre el actor que aparece «adentro» de la escena y el observador que se encuentra «afuera» y no es otro que él mismo. En las experiencias guiadas ocurre lo contrario: el personaje es el observador, agente y paciente de acciones y emociones. Por otra parte, en las notas del libro se dan elementos para que cualquier persona con mínima aptitud literaria pueda construir nuevos relatos que sean motivo de delectación estética o bien, parámetros de reflexión sobre situaciones vitales

que exigen un cambio de conducta o una respuesta inminente que, sin embargo, no está definida. A diferencia de *Humanizar la Tierra*, que mediante la prosa poética trataba situaciones generales de vida exhortando en una dirección también general, las *Experiencias Guiadas*, utilizan la técnica del cuento corto para servir al lector en el ordenamiento y orientación de la acción que él decida en situaciones particulares de la vida cotidiana.

El tercer volumen, *Mitos Raíces Universales*, se escribió en 1990. En él no se tocan ya imágenes individuales como ocurre en las *Experiencias Guiadas*, sino que se cotejan y comentan las imágenes colectivas más antiguas que las distintas culturas han plasmado como mitos. Se trata de un trabajo de exégesis, de interpretación sobre textos ajenos que, en parte, aparecen reelaborados tratando con esto de llenar los vacíos que presentan los originales y de superar las dificultades de las traducciones en las que nos basáramos. En el escrito se trató de aislar aquellos mitos que conservaban una cierta permanencia en su argumento central aunque a través del tiempo se modificaran nombres y atributos secundarios. Esos mitos, a los que llamamos «raíces», tomaron además el carácter de universales no solamente por la dispersión geográfica a que llegaron sino por la adopción que otros pueblos hicieron de ellos. Considerando la doble función que nosotros atribuimos a la imagen como traducción de tensiones vitales y como impulso de conducta en dirección a la descarga de dichas tensiones, la imagen colectiva plasmada en el mito nos sirve para entender su base psicosocial. Por ello, *Mitos Raíces Universales* nos acerca a la comprensión de los factores de cohesión y orientación de los grupos humanos más allá de que los mitos en cuestión posean una dimensión religiosa o simplemente actúen como fuertes creencias sociales desacralizadas.

Dos ensayos: *Psicología de la Imagen*, escrito en 1988 y *Discusiones Historiológicas*, producido en 1989, forman un cuarto volumen titulado *Contribuciones al Pensamiento*. En él se exponen sucintamente los temas teóricos, para nosotros más importantes, acerca de la estructura de la vida humana y de la historicidad en la que esa estructura se desarrolla.

Los comentarios hechos hasta aquí nos ponen en condiciones de intentar una presentación global sobre las ideas que sirven de fundamento a nuestras distintas producciones, pero debo recordar que es en *Contribuciones al Pensamiento* donde se encontrarán expuestas con mayor precisión, algunas de estas ideas.

Entremos ahora en tema con algunas consideraciones en torno a las ideologías y los sistemas de pensamiento. Nuestra concepción no se inicia admitiendo generalidades, sino estudiando lo particular de la vida humana; lo particular de la existencia; lo particular del registro personal del pensar, el sentir y el actuar. Esta postura inicial la hace incompatible con todo sistema que arranque desde la idea, desde la materia, desde el inconsciente, desde la voluntad, etcétera. Porque cualquier verdad que se pretenda enunciar acerca del hombre, acerca de la sociedad, acerca de la historia, debe partir de preguntas en torno al sujeto que las hace; de otro modo hablando del hombre nos olvidamos de él y lo reemplazamos o postergamos como si lo quisiéramos dejar de lado porque sus profundidades nos inquietan, porque su debilidad cotidiana y su muerte nos arrojan en brazos del absurdo. En este sentido, tal vez las distintas teorías sobre el hombre han cumplido con la función de adormideras, de apartamientos de la mirada del ser humano concreto que sufre, goza, crea y fracasa. Ese ser que nos rodea y que somos nosotros mismos, ese niño que desde su nacimiento tenderá a ser objetivado, ese anciano cuyas esperanzas de juventud han sido ya quebradas. Nada nos dice cualquier ideología que se presente como la realidad misma, o que pretenda no ser ideología, desplazando la verdad que la denuncia como una construcción humana más. El hecho de que el ser humano pueda o no encontrar a Dios, pueda o no avanzar en el conocimiento y dominio de la naturaleza, pueda o no lograr una organización social acorde a su dignidad, pone siempre un término de la ecuación en su propio registro. Y si admite o rechaza cualquier concepción, por lógica o extravagante que ésta sea, siempre él mismo estará en juego, precisamente, admitiendo o rechazando. Hablemos, pues, de la vida humana.

Cuando me observo, no desde el punto de vista fisiológico sino existencial, me encuentro puesto en un mundo dado, no construido ni elegido por mí. Me encuentro en situación respecto a fenómenos que empezando por mi propio cuerpo son ineludibles. El cuerpo como constituyente fundamental de mi existencia es, además, un fenómeno homogéneo con el mundo natural en el que actúa y sobre el cual actúa el mundo. Pero la naturalidad del cuerpo tiene para mí diferencias importantes con el resto de los fenómenos, a saber: 1. el registro inmediato que poseo de él; 2. el registro que mediante él tengo de los fenómenos externos y 3. la disponibilidad de alguna de sus operaciones merced a mi intención inmediata. Pero ocurre que el mundo se me presenta no solamente como un conglomerado de objetos naturales, sino como una articulación de otros seres humanos y de objetos y signos producidos o modificados por ellos. La intención que advierto en mí aparece como un elemento interpretativo fundamental del comportamiento de los otros y así como constituyo al mundo social por comprensión de intenciones, soy constituido por él. Desde luego, estamos hablando de intenciones que se manifiestan en la acción corporal. Es gracias a las expresiones corporales o a la percepción de la situación en que se encuentra el otro, que puedo comprender sus significados, su intención. Por otra parte, los objetos naturales y humanos se me aparecen como placenteros o dolorosos y trato de ubicarme frente a ellos modificando mi situación. De este modo, no estoy cerrado al mundo de lo natural y de los otros seres humanos sino que, precisamente, mi característica es la «apertura». Mi conciencia se ha configurado intersubjetivamente: usa códigos de razonamiento, modelos emotivos, esquemas de acción que registro como «míos», pero que también reconozco en otros. Y, desde luego, está mi cuerpo abierto al mundo en cuanto a éste lo percibo y sobre él actúo. El mundo natural, a diferencia del humano, se me aparece sin intención. Desde luego, puedo imaginar que las piedras, las plantas y las estrellas poseen intención, pero no veo cómo llegar a un efectivo diálogo con ellas. Aun los animales en los que a veces capto la chispa de la inteligencia, se me aparecen impenetrables y en lenta modificación desde adentro de su naturaleza. Veo sociedades de insectos totalmente estructuradas, mamíferos superiores usando rudimentos técnicos, pero repitiendo sus códigos en lenta modificación genética, como si fueran siempre los primeros representantes de sus respectivas especies. Y cuando compruebo las virtudes de los vegetales y los animales modificados y domesticados por el hombre, observo la intención de éste abriéndose paso y humanizando al mundo.

Me es insuficiente la definición del hombre por su sociabilidad ya que esto no hace a la distinción con numerosas especies; tampoco su fuerza de trabajo es lo característico, cotejada con la de animales más poderosos; ni siquiera el lenguaje lo define en su esencia, porque sabemos de códigos y formas de comunicación entre diversos animales. En cambio, al encontrarse cada nuevo ser humano con un mundo modificado por otros y ser constituido por ese mundo intencionado, descubro su capacidad de acumulación e incorporación a lo temporal; descubro su dimensión histórico-social, no simplemente social. Vistas así las cosas, puedo intentar una definición diciendo: «el hombre es el ser histórico, cuyo modo de acción social transforma a su propia naturaleza». Si admito lo anterior, habré de aceptar que ese ser puede transformar intencionalmente su constitución física. Y así está ocurriendo. Comenzó con la utilización de instrumentos que puestos adelante de su cuerpo como «prótesis» externas le permitieron alargar su mano, perfeccionar sus sentidos y aumentar su fuerza y calidad de trabajo. Naturalmente no estaba dotado para los medios líquido y aéreo y, sin embargo, creó condiciones para desplazarse en ellos, hasta comenzar a emigrar de su medio natural, el planeta Tierra. Hoy, además, está internándose en su propio cuerpo cambiando sus órganos; interviniendo en su química cerebral; fecundando *in vitro* y manipulando sus genes. Si con la idea de «naturaleza» se ha querido señalar lo permanente, tal idea es hoy inadecuada aun si se la quiere aplicar a lo más objetal del ser humano, es decir, a su cuerpo. Y en lo que hace a una «moral natural», a un «derecho natural» o a instituciones naturales encontramos, opuestamente, que en ese campo todo es histórico-social y nada allí existe por naturaleza.

Contigua a la concepción de la naturaleza humana ha estado operando otra que nos habló de la pasividad de la conciencia. Esta ideología consideró al hombre como una entidad que obraba en respuesta a los estímulos del mundo natural. Lo que comenzó en burdo sensualismo, poco a poco fue desplazado por corrientes historicistas que conservaron en su seno la misma idea en torno a la pasividad. Y aun cuando privilegiaron la actividad y la transformación del mundo por sobre la interpretación de sus hechos, concibieron a dicha actividad como resultante de condiciones externas a la conciencia.

Pero aquellos antiguos prejuicios en torno a la naturaleza humana y a la pasividad de la conciencia hoy se imponen, transformados en neoevolucionismo, con criterios tales como la selección natural que se establece en la lucha por la supervivencia del más apto. Tal concepción zoológica, en su versión más reciente, al ser trasplantada al mundo humano tratará de superar las anteriores dialécticas de razas o de clases con una dialéctica establecida según leyes económicas naturales que autorregulan toda la actividad social. Así, una vez más, el ser humano concreto queda sumergido y objetivizado.

Hemos mencionado a las concepciones que para explicar al hombre comienzan desde generalidades teóricas y sostienen la existencia de una naturaleza humana y de una conciencia pasiva. En sentido opuesto, nosotros sostenemos la necesidad de arranque desde la particularidad humana; sostenemos el fenómeno histórico-social y no natural del ser humano y también afirmamos la actividad de su conciencia transformadora del mundo, de acuerdo con su intención. Vimos a su vida en situación y a su cuerpo como objeto natural percibido inmediatamente y sometido también inmediatamente a numerosos dictados de su intención. Por consiguiente se imponen las siguientes preguntas: ¿cómo es que la conciencia es activa, es decir, cómo es que puede intencionar sobre el cuerpo y a través de él transformar al mundo? En segundo lugar, ¿cómo es que la constitución humana es histórico-social? Estas preguntas deben ser respondidas desde la existencia particular para no recaer en generalidades teóricas desde las cuales se deriva luego un sistema de interpretación. De esta manera, para responder a la primera pregunta tendrá que aprehenderse con evidencia inmediata cómo la intención actúa sobre el cuerpo y, para responder a la segunda, habrá que partir de la evidencia de la temporalidad y de la intersubjetividad en el ser humano y no de leyes generales de la Historia y de la sociedad. Vamos, pues, al primer punto.

Para alargar mi brazo, abrir la mano y tomar un objeto, necesito recibir información sobre la posición de mi brazo y mi mano. Esto lo hago gracias a percepciones kinestésicas y cenestésicas, es decir, percepciones de mi intracuerpo. Para ello estoy equipado con sensores que cumplen con tareas especializadas del modo en que los sentidos externos lo hacen con sus sensores táctiles, auditivos, etc. Debo, además, recoger datos visuales de la distancia de mi cuerpo respecto al objeto. Es decir, antes de estirar el brazo he tomado información compleja en lo que puedo llamar una «estructura de percepción» y no una sumatoria de percepciones separadas. Así es que en la medida en que me dispongo a tomar el objeto selecciono información descartando, además, a otra que no viene al caso. Para dirigir la estructura de percepción, homogénea con la intención de tomar el objeto, no me basta con la explicación según la cual estoy percibiendo pasivamente. Esto se me hace más claro en la medida en que comienzo el movimiento y lo ajusto en realimentación con los datos que me van entregando los sentidos. El poner en marcha el brazo y reajustar su trayectoria, no tiene explicación tampoco por vía de la percepción. Para evitar que en este estudio se me confundan los registros, he decidido cerrar los párpados y colocarme frente al objeto realizando operaciones con mi brazo y mi mano. Nuevamente registro las sensaciones internas, pero al faltar la vista, el cálculo de la distancia se entorpece. Si equivoco la posición del objeto representándolo, imaginándolo, en un lugar diferente al que realmente está, seguramente mi mano no dará con él. Es decir, mi mano irá en la dirección que ha «trazado» mi imagen visual. Otro tanto puedo experimentar con los distintos sentidos externos que traerán información de los fenómenos y a los que corresponderán también imágenes que,

aparentemente, serán «copias» de la percepción. Así puedo contar con imágenes gustativas, olfatorias, etc., y también con imágenes correspondientes a los sentidos internos como posición, movimiento, dolor, acidez, presión interna, etc.

Siguiendo con el tema, descubro que son las imágenes las que imprimen actividad al cuerpo y que si bien reproducen a la percepción, tienen gran movilidad, fluctúan y se transforman tanto voluntaria como involuntariamente. Aquí debo decir que para la Psicología ingenua, las imágenes eran pasivas y servían solamente para fundamentar el recuerdo, por tanto en la medida en que se apartaban de la dictadura de la percepción caían en la categoría de los desvaríos carentes de significado. En aquellos tiempos toda una pedagogía se basó en la cruel repetición memorizada de textos y se minimizó la creatividad y la comprensión, ya que como comentáramos, la conciencia era pasiva. Pero sigamos el estudio.

Es evidente que también tengo percepción de la imagen, lo cual me permite distinguir a una de otra así como distingo entre diversas percepciones. ¿O acaso no puedo rememorar imágenes, representar cosas imaginadas anteriormente? Veamos. Si trabajo ahora con los ojos abiertos y efectúo la operación de tomar el objeto, no alcanzo a percibir la acción de la imagen que va superponiéndose a la percepción, pero si imagino al objeto en una posición falsa, aun cuando lo vea en su posición verdadera, mi mano se abalanzará hacia el imaginado y no hacia el visto. Es, pues, la imagen la que determina la actividad hacia el objeto y no la simple percepción. Se replicará con el expediente del arco reflejo corto que ni siquiera pasa por la corteza cerebral, cerrándose a nivel medular y dando respuesta aun antes de que el estímulo pueda ser analizado. Pero si con esto se quiere decir que existen respuestas automáticas que no requieren de la actividad de la conciencia nosotros podemos abundar en multitud de operaciones involuntarias, naturales, comunes al cuerpo humano y al de diversos animales. Sólo que esa postura nada explica en torno al problema de la imagen.

Con respecto a las imágenes que se superponen a la percepción, agregaremos que esto es lo que ocurre en todos los casos aunque no alcancemos a observarlo con la claridad que tuvimos al imaginar un falso objeto al lado del percibido. Debemos considerar aún que por el sólo hecho de imaginar visualmente el movimiento del brazo, éste no responde. El brazo se moverá cuando se dispare una imagen hacia el intracuerpo que corresponda a las percepciones internas de su propio nivel. Lo que ocurrirá con la imagen visual será que ésta trazará la dirección por la que habrá de transitar el brazo. Tales afirmaciones se confirman en el sueño cuando el durmiente, no obstante la gran proliferación de imágenes, permanece con el cuerpo quieto. Y es claro que su paisaje de representación está internalizado, por tanto sus imágenes van hacia el intracuerpo y no hacia las capas musculares. En el sueño los sentidos externos tienden a retraerse, e igualmente el trazado de las imágenes. Si se pone como ejemplo la agitación de las «pesadillas» o del sonambulismo, diremos que desde el nivel de sueño profundo se va pasando al de semisueño activo; los sentidos externos se activan y las imágenes comienzan a externalizarse poniendo en marcha al cuerpo. No entraremos en los temas del espacio de representación, ni en la traducción, deformación y transformación de impulsos que, por otra parte, se encuentran desarrollados en el ensayo *Psicología de la Imagen*. Con lo ya visto podemos avanzar hacia otras ideas como las de copresencia; estructura temporal de la conciencia; mirada y paisaje.

Un día cualquiera entro en mi habitación y percibo la ventana, la reconozco, me es conocida. Tengo una nueva percepción de ella pero, además, actúan antiguas percepciones que convertidas en imágenes están retenidas en mí. Sin embargo, observo que en un ángulo del vidrio hay una quebradura... «eso no estaba ahí», me digo al cotejar la nueva percepción con lo que retengo de percepciones anteriores. Además, experimento una suerte de sorpresa. La «ventana» de actos anteriores ha quedado retenida en mí, pero no pasivamente como una fotografía, sino actuante como son actuantes las imágenes. Lo retenido actúa frente a lo que percibo, aunque su formación pertenezca al pasado. Se trata de un pasado siempre actualizado, siempre presente. Antes de entrar a mi habitación daba por sentado, daba por

supuesto, que la ventana debía estar allí en perfectas condiciones; no es que lo estuviera pensando, sino que simplemente contaba con ello. La ventana en particular no estaba presente en mis pensamientos de ese momento, pero estaba copresente, estaba dentro del horizonte de objetos contenidos en mi habitación. Es gracias a la copresencia, a la retención actualizada y superpuesta a la percepción, que la conciencia infiere más de lo que percibe. En ese fenómeno encontramos el funcionamiento más elemental de la creencia. En el ejemplo, es como si me dijera: «yo creía que la ventana estaba en perfectas condiciones». Veamos. Si al entrar a mi habitación aparecieran fenómenos propios de un campo diferente de objetos, por ejemplo, el motor de un avión o un hipopótamo, tal situación surrealista me resultaría increíble no porque esos objetos no existan, sino porque su emplazamiento estaría fuera del campo de copresencia correspondiente a mis retenciones. Ahora bien, yo fui a mi habitación guiado por la intención, guiado por las imágenes de conseguir un bolígrafo. Mientras caminaba, tal vez olvidado de mi objetivo, las imágenes de lo que debía lograr en un futuro inmediato continuaban actuando copresentemente. El futuro de conciencia estaba actualizado, estaba en presente. Desafortunadamente encontré el vidrio quebrado y mis intenciones se modificaron por la necesidad de solucionar otras urgencias. Ahora bien, en cualquier instante presente de mi conciencia puedo observar el entrecruzamiento de retenciones y de futurizaciones que actúan copresentemente y en estructura. El instante presente se constituye en mi conciencia como un campo temporal activo de tres tiempos diferentes. Las cosas aquí son muy diferentes a las que ocurren en el tiempo de calendario en el que el día de hoy no está tocado por el de ayer, ni por el de mañana. En el calendario y el reloj, el «ahora» se diferencia del «ya no» y del «todavía no» y, además, los sucesos están ordenados uno al lado del otro en sucesión lineal y no puedo pretender que eso sea una estructura sino un agrupamiento dentro de una serie total a la que llamo «calendario». Pero ya volveremos sobre esto cuando consideremos el tema de la historicidad y la temporalidad.

Por ahora continuemos con lo dicho anteriormente respecto a que la conciencia infiere más de lo que percibe; con aquello que viniendo del pasado, como retención, se superpone a la percepción actual. En cada mirada que lanzo a un objeto veo en él cosas deformadas. Esto no lo estamos afirmando en el sentido explicado por la física moderna que claramente expone nuestra incapacidad para detectar al átomo y a la longitud de onda que está por encima y por abajo de nuestros umbrales de percepción; esto lo estamos diciendo con referencia a la superposición que las imágenes de las retenciones y futurizaciones hacen de la percepción. Así, cuando asisto en el campo a un hermoso amanecer, el paisaje natural que observo no está determinado en sí, sino que lo determino, lo constituyo por un ideal estético de hermosura al que adhiero; por el contraste con la vida ciudadana; tal vez por alguien que me acompaña y por la sugerencia que su luz suscita en mí, como esperanza de un futuro abierto. Y esa especial paz que experimento me entrega la ilusión de que contemplo pasivamente, cuando en realidad estoy poniendo activamente allí numerosos contenidos que se superponen al simple objeto natural. Y lo dicho no vale solamente para este ejemplo sino para toda mirada que lanzo hacia la realidad.

Hemos dicho en *Discusiones Historiológicas* que el destino natural del cuerpo es el mundo y basta ver su conformación para verificar este aserto. Sus sentidos y sus aparatos de nutrición, locomoción, reproducción, etc., están naturalmente conformados para estar en el mundo, pero además la imagen lanza a través del cuerpo su carga transformadora; no lo hace para copiar al mundo, para ser reflejo de la situación dada sino, opuestamente, para modificar la situación previamente dada. En este acontecer, los objetos son limitaciones o ampliaciones de las posibilidades corporales y los cuerpos ajenos aparecen como multiplicaciones de esas posibilidades, en tanto son gobernados por intenciones que se reconocen similares a las que manejan al propio cuerpo. ¿Por qué necesitaría el ser humano transformar el mundo y transformarse a sí mismo? Por la situación de finitud y carencia temporoespacial en que se halla y que registra como dolor físico y sufrimiento mental. Así, la superación del dolor no es simplemente una respuesta animal, sino una configuración temporal en la que prima el futuro y que se

convierte en impulso fundamental de la vida aunque ésta no se encuentre urgida en un momento dado. Por ello, aparte de la respuesta inmediata, refleja y natural, la respuesta diferida para evitar el dolor está impulsada por el sufrimiento psicológico ante el peligro y está representada como posibilidad futura o hecho actual en el que el dolor está presente en otros seres humanos. La superación del dolor aparece, pues, como un proyecto básico que guía a la acción. Es ello lo que ha posibilitado la comunicación entre cuerpos e intenciones diversas, en lo que llamamos la «constitución social». La constitución social es tan histórica como la vida humana, es configurante de la vida humana. Su transformación es continua, pero de un modo diferente a la de la naturaleza porque en ésta no ocurren los cambios merced a intenciones. La organización social se continúa y amplía, pero esto no puede ocurrir solamente por la presencia de objetos sociales que aún siendo portadores de intenciones humanas no han podido seguir ampliándose. La continuidad está dada por las generaciones humanas que no están puestas una al lado de otra sino que se interactúan y se transforman. Estas generaciones que permiten continuidad y desarrollo son estructuras dinámicas, son el tiempo social en movimiento sin el cual la sociedad caería en estado natural y perdería su condición de sociedad. Ocurre, por otra parte, que en todo momento histórico coexisten distintas generaciones de distinto nivel temporal, de distinta retención y futurización que configuran paisajes de situación y creencias diferentes. El cuerpo y el comportamiento de niños y ancianos delata, para las generaciones activas, una presencia de la que se viene y a la que se va. A su vez, para los extremos de esa triple relación, también se verifican ubicaciones de temporalidad extremas. Pero esto no permanece jamás detenido porque mientras las generaciones activas envejecen y los ancianos mueren, los niños van transformándose y comienzan a ocupar posiciones activas. Entre tanto, nuevos nacimientos reconstituyen continuamente a la sociedad. Cuando por abstracción se «detiene» al incesante fluir, podemos hablar de «momento histórico» en el que todos los miembros emplazados en el mismo escenario social pueden ser considerados contemporáneos, vivientes de un mismo tiempo. Pero observamos que no son coetáneos en su temporalidad interna en cuanto a paisajes de formación, en cuanto a situación actual y en cuanto a proyecto. En realidad, la dialéctica generacional se establece entre las «fronteras» más contiguas que tratan de ocupar la actividad central, el presente social, de acuerdo con sus intereses y creencias. Es la temporalidad social interna la que explica estructuralmente el devenir histórico en el que interactúan distintas acumulaciones generacionales y no la sucesión de fenómenos linealmente puestos uno al lado del otro, como en el tiempo del calendario, según nos lo explica la historiografía ingenua.

Constituido socialmente en un mundo histórico en el que voy configurando mi paisaje interpreto aquello a donde lanzo mi mirada. Está mi paisaje personal, pero también un paisaje colectivo que responde en ese momento a grandes conjuntos. Como dijimos antes, coexisten en un mismo tiempo presente, distintas generaciones. En un momento, para ejemplificar gruesamente, existen aquellos que nacieron antes del transistor y los que lo hicieron entre computadoras. Numerosas configuraciones difieren en ambas experiencias, no solamente en el modo de actuar sino en el de pensar y sentir... y aquello que en la relación social y en el modo de producción funcionaba en una época, deja de hacerlo lentamente o, a veces, de modo abrupto. Se esperaba un resultado a futuro y ese futuro ha llegado, pero las cosas no resultaron del modo en que fueron proyectadas. Ni aquella acción, ni aquella sensibilidad, ni aquella ideología coinciden con el nuevo paisaje que se va imponiendo socialmente.

Para terminar con este esquema en torno a las ideas que se expresan a través de los volúmenes hoy publicados, diré que el ser humano por su apertura y libertad para elegir entre situaciones, diferir respuestas e imaginar su futuro, puede también negarse a sí mismo, negar aspectos del cuerpo, negarlo completamente como en el suicidio, o negar a otros. Esta libertad ha permitido que algunos se apropien ilegítimamente del todo social. Es decir, que nieguen la libertad y la intencionalidad de otros reduciéndolos a prótesis, a instrumentos de sus propias intenciones. Allí está la esencia de la discriminación, siendo su metodología la violencia física, económica, sexual, racial y religiosa. La

violencia puede instaurarse y perpetuarse gracias al manejo del aparato de regulación y control social, esto es, el Estado. En consecuencia, la organización social requiere un tipo avanzado de coordinación a salvo de toda concentración de poder, sea ésta privada o estatal. Pero como habitualmente se confunde al aparato estatal con la realidad social debemos aclarar que por cuanto la sociedad, no el Estado, es la productora de bienes, la propiedad de los medios de producción debe, coherentemente, ser social.

Necesariamente, aquellos que han reducido la humanidad de otros, han provocado con eso nuevo dolor y sufrimiento, reiniciándose en el seno de la sociedad la antigua lucha contra la adversidad natural, pero ahora entre aquellos que quieren «naturalizar» a otros, a la sociedad y a la Historia y, por otra parte, los oprimidos que necesitan humanizarse humanizando al mundo. Por esto humanizar es salir de la objetivación para afirmar la intencionalidad de todo ser humano y el primado del futuro sobre la situación actual. Es la representación de un futuro posible y mejor lo que permite la modificación del presente y lo que posibilita toda revolución y todo cambio. Por consiguiente, no basta con la presión de condiciones oprimentes para que se ponga en marcha el cambio, sino que es necesario advertir que tal cambio es posible y depende de la acción humana. Esta lucha no es entre fuerzas mecánicas, no es un reflejo natural; es una lucha entre intenciones humanas. Y éste es precisamente lo que nos permite hablar de opresores y oprimidos, de justos e injustos, de héroes y cobardes. Es lo único que permite practicar con sentido la solidaridad social y el compromiso con la liberación de los discriminados, sean éstos mayorías o minorías.

Finalmente, en cuanto al sentido de los actos humanos, no creemos que sean una convulsión sin significado, una «pasión inútil», un intento que concluirá en la disolución del absurdo. Pensamos que la acción válida es aquella que termina en otros y en dirección a su libertad. Tampoco creemos que el destino de la humanidad esté fijado por causas anteriores que invalidarían todo posible esfuerzo, sino por la intención que haciéndose cada vez más consciente en los pueblos, se abre paso en dirección de una nación humana universal.

Nada más, muchas gracias.



## CARTAS A MIS AMIGOS

(CENTRO CULTURAL ESTACIÓN MAPOCHO. SANTIAGO, CHILE, 14/05/94)

Agradezco a las instituciones organizadoras de este Primer Encuentro de la Cultura Humanista, la invitación que oportunamente me cursaran para presentar el libro, de edición chilena, «Cartas a mis Amigos». Agradezco las palabras pronunciadas por Luis Felipe García en representación de Virtual Ediciones. Agradezco la intervención de Volodia Teitelboim, a quien quisiera responder a futuro y comentar, con el detalle que merecen, muchos de los brillantes conceptos que vertiera en esta ocasión. Agradezco la presencia de destacadas personalidades de la cultura, de los medios de Prensa y, por supuesto, de los numerosos amigos que hoy nos acompañan.

En esta breve exposición, quisiera ambientar el libro que hoy se lanza públicamente destacando que no se trata de una obra sistemática sino de una serie de comentarios presentados en el conocido y, tantas veces utilizado, estilo epistolar. Desde las «epístolas morales» de Séneca, ha llegado hasta hoy un fárrago de exposiciones que se han diseminado por el mundo y que han tenido, por cierto, despereja influencia y desperejo interés. Hoy ya son muy conocidas las «cartas abiertas» que si bien parecen dirigidas a una persona, una institución, o un gobierno, están escritas con la intención de que lleguen más allá del destinatario explícito, es decir, con la intención de llegar a los grandes públicos. En este último sentido, es que se ha pensado nuestro presente trabajo. El título completo del volumen es: «Cartas a mis amigos sobre la crisis social y personal en el momento actual».

¿Quiénes son estos «amigos» a quienes se dirigen las misivas? Son, sin duda, aquellas personas que coinciden o difieren con nuestra postura ideológica pero que, en todos los casos, lo hacen con la genuina intención de lograr una mayor comprensión y una mejor adecuación de la acción para superar la crisis que estamos viviendo. Eso en cuanto al destinatario.

En cuanto a la temática, no se ha dejado de destacar el campo de crisis dentro del que se inscriben tanto las sociedades como los individuos. Al concepto de «crisis» lo consideramos en su sentido más habitual de término de un acontecer que se resuelve en una dirección u otra. La «crisis» hace salir de una situación e ingresar en otra nueva que plantea sus propios problemas. Se entiende popularmente a la «crisis» como una fase peligrosa de la que puede resultar algo beneficioso o pernicioso para las entidades que la experimentan y estas entidades son, en este caso, la sociedad y los individuos. Para algunos es redundante considerar a los individuos ya que se los implica al hablar de la sociedad, pero desde nuestro punto de vista esto no es correcto y la pretensión de hacer desaparecer a uno de los términos se apoya en un análisis que no compartimos. Con esto, doy por concluido el comentario sobre el título del libro.

Ahora bien, el orden razonable del discurso indica que se debería entrar en tema con el estudio de los contenidos de la obra. Sin embargo, preferiríamos no seguir esa secuencia escolar, sino adentrarnos en las intenciones que han determinado a toda esta producción. Estas intenciones son las de recoger el pensamiento del Nuevo Humanismo y volcar su dictamen sobre la situación que nos toca vivir. El Nuevo Humanismo está planteando una advertencia sobre la crisis general de la civilización y está planteando unas medidas mínimas a tomar para superar esta crisis. El Nuevo Humanismo es consciente del apocalipsis de fin de siglo y de fin de milenio de acuerdo con lo que enseña la historia. Bien sabemos que en estas coyunturas epocales se levantan las voces de quienes proclaman el fin del mundo

y que, traducidas a distinto folklore, señalan o el fin del ecosistema, o el fin de la Historia, o el fin de las ideologías, o el fin del ser humano atrapado por la máquina, etc. Nada de esto sostiene el Nuevo Humanismo, él simplemente dice: «¡He!, amigos, ¡hay que cambiar el rumbo!». ¿Que nadie quiere oírnos? ¿Que estamos equivocados? Pues enhorabuena, porque si estamos equivocados las cosas marchan por un camino justo y vamos recorriendo la vía hacia el Paraíso en la Tierra. Algunos estructuralistas nos dirán que la crisis actual es una simple reacomodación del sistema, un reordenamiento necesario de factores en un sistema que sigue realimentando el progreso; algunos postmodernistas afirmarán que simplemente se ha desajustado el relato del siglo XIX y que los «decididores» sociales están ofreciendo un incremento de poder y de pacificación, gracias a la transparencia tecnológica y comunicacional. ¡Ah!, ¡bien, amigos!, podemos descansar confiando en que el Nuevo Orden se encargará de pacificar el mundo. No más Yugoslavias, Medio Oriente, Burundi o Sri Lanka. No más hambruna, no más un 80% de la población mundial en la línea y bajo la línea de subsistencia. No más recesión, no más despidos, no más destrucción de las fuentes de trabajo. Ahora sí, administraciones cada vez más limpias, tasas de escolaridad y de educación crecientes, disminución de la delincuencia y la inseguridad ciudadana, disminución de alcoholismo y drogadicción... en suma, conformidad y felicidad creciente para todos. Eso está bien, amigos. Seamos pacientes, ¡el Paraíso está muy cerca!... Pero si esto no fuera así, si la situación actual siguiera en deterioro o se perdiera el control, ¿cuáles serían las alternativas a seguir?

Ese es el discurso de las «Cartas a mis amigos». Y no creemos que sea ofensivo considerar, a modo de tímida opinión, la posibilidad de que ocurra un penoso desenlace. Nadie se ofende porque los edificios cuenten con sus escaleras de emergencia, que los cines y los lugares de reunión pública estén pertrechados con equipos de extinción, con puertas de escape; nadie protesta porque los estadios deportivos se vean obligados a habilitar portones de salida suplementarios. Y, por supuesto, cuando uno va a un cine o entra a un edificio no está pensando en incendios ni en catástrofes, porque todo se entiende en el contexto que pone la prudencia. Si no se incendia el edificio, ni el cine, ni en el estadio se produce el desborde, ¡enhorabuena!

En la sexta Carta se recoge el Documento de los Humanistas en el que éstos exponen sus ideas más generales, su alternativa a la crisis. No es un Documento de aguafiestas, no es un ideario pesimista, es una exposición sobre la crisis y una presentación de alternativas. Al leerlo, aun aquellos que no estuvieran de acuerdo, deberían decir: «Bien, es una alternativa. Debemos cuidar a estos muchachos, las sociedades necesitan escaleras de incendio. No son nuestros enemigos, son la voz de la supervivencia».

El Documento de los Humanistas, que recoge la Carta sexta, nos dice: «Los humanistas ponen por delante la cuestión del trabajo frente al gran capital; la cuestión de la democracia real frente a la democracia formal; la cuestión de la descentralización frente a la centralización; la cuestión de la antidiscriminación frente a la discriminación; la cuestión de la libertad frente a la opresión; la cuestión del sentido de la vida frente a la resignación, la complicidad y el absurdo... Los humanistas son internacionalistas, aspiran a una nación humana universal. Comprenden globalmente el mundo en que viven y actúan en su medio inmediato. No desean un mundo uniforme sino múltiple: múltiple en las etnias, lenguas y costumbres; múltiple en las localidades, las regiones y las autonomías; múltiple en las ideas y las aspiraciones; múltiple en las creencias, el ateísmo y la religiosidad; múltiple en el trabajo; múltiple en la creatividad. Los humanistas no quieren amos; no quieren dirigentes ni jefes, ni se sienten representantes ni jefes de nadie...» Y, al final del Documento se concluye: «Los humanistas no son ingenuos ni se engolosinan con declaraciones de épocas románticas. En ese sentido, no consideran sus propuestas como la expresión más avanzada de la conciencia social, ni piensan a su organización en términos indiscutibles. Los humanistas no fingen ser representantes de las mayorías. En todo caso, actúan de acuerdo con su parecer más justo apuntando a las transformaciones que creen más adecuadas

y posibles en este momento que les toca vivir».

¿No está plasmado en este Documento un fuerte sentimiento de libertad, de pluralismo, de autolimitación? A eso bien se lo puede llamar planteo alternativo y de ninguna manera propuesta avasalladora, uniformante y absoluta...

¿Y cómo es este proceso de crisis?, ¿hacia dónde apunta? En las diversas cartas se ejemplifica sobre un mismo modelo. El modelo de sistema cerrado. Éste comenzó en el surgimiento del Capitalismo. La Revolución Industrial lo fue potenciando. Los estados nacionales, en manos de una burguesía cada vez más poderosa, comenzaron a disputarse el mundo. Las antiguas colonias pasaron de las testas coronadas a manos de las compañías privadas. Y la banca comenzó su tarea de intermediación, de endeudamiento de terceros y de apoderamiento de las fuentes de producción. Ya la banca financió campañas militares de las burguesías ambiciosas, prestó y endeudó a las partes en conflicto y casi siempre salió gananciosa de todo conflicto. Cuando aún las burguesías nacionales se planteaban el crecimiento en términos de explotación inclemente de la clase trabajadora, en términos de crecimiento industrial, en términos de comercio, siempre referenciando como centro de gravedad al propio país que manejaban, ya la banca había saltado por encima de las limitaciones administrativas del Estado nacional. Llegaron las revoluciones socialistas, el crac bursátil y las reacomodaciones de los centros financieros, pero éstos siguieron en crecimiento y concentración. Luego del último estertor nacionalista de las burguesías industriales, luego del último conflicto mundial, quedó claro que el mundo era uno, que las regiones, los países y los continentes quedaban conectados y que la industria necesitaba del capital financiero internacional para sobrevivir. Ya el Estado nacional comenzó a ser un estorbo para el desplazamiento de capitales, bienes, servicios, personas y productos mundializados. Comenzó la regionalización. Y con ello el antiguo orden empezó a desestructurarse. El viejo proletariado que en su momento era la base de la pirámide social arraigada en las industrias extractivas primarias y que pasó poco a poco a formar parte de los regimientos de trabajadores industriales, empezó a perder uniformidad. Las industrias secundarias y las terciarias, los servicios cada vez más sofisticados fueron absorbiendo mano de obra en una reconversión continua de los factores de producción. Los antiguos gremios y sindicatos perdieron poder de clase direccionándose hacia reivindicaciones inmediatas de tipo salarial y ocupacional. La revolución tecnológica provocó nuevas aceleraciones en un mundo desperejo en el que vastas regiones postergadas se alejaban cada vez más de los centros de decisión. Esas regiones colonizadas, expoliadas y destinadas a ocupar sectores de abastecimiento bruto en la división internacional del trabajo, cada vez vendían más barata su producción y cada vez compraban más cara la tecnología necesaria a su desarrollo. Entre tanto, las deudas contraídas para seguir el modelo de desarrollo impuesto, seguían creciendo. Llegó el momento en que las empresas necesitaron flexibilizarse, descentralizarse, agilizarse y competir. Tanto en el mundo capitalista como en el socialista, las estructuras rígidas comenzaron a resquebrajarse al tiempo que se imponían gastos cada vez más agobiantes para mantener en crecimiento a los complejos militar-industriales. Sobreviene, entonces, uno de los momentos más críticos de la historia humana. Y es allí, desde el campo socialista desde donde comienza el desarme unilateral. Solo la historia futura determinará si aquello fue un error o fue, precisamente, lo que salvó a nuestro mundo del holocausto nuclear. Toda esta secuencia es fácilmente reconocible. Y así llegamos a un mundo en el que la concentración del poder financiero tiene postrada a toda industria, a todo comercio, a toda política, a todo país, a todo individuo. Comienza la etapa del sistema cerrado y en un sistema cerrado no queda otra alternativa que su desestructuración. En esta perspectiva, la desestructuración del campo socialista aparece como el preludio de la desestructuración mundial que se acelera vertiginosamente.

Este es el momento de crisis en el que estamos ubicados. Pero la crisis tiende a resolverse en diversas variantes. Por simple economía de hipótesis y, además, para ejemplificar en grandes trazos, en las Cartas se esbozan dos posibilidades. Por una parte, la variante de la entropía de los sistemas cerrados y,

por otra parte, la variante de la apertura de un sistema cerrado merced a la acción no natural sino intencional del ser humano. Veamos la primera matizada con un cierto pintoresquismo descriptivo. Es altamente probable la consolidación de un imperio mundial que tenderá a homogeneizar la economía, el Derecho, las comunicaciones, los valores, la lengua, los usos y costumbres. Un imperio mundial instrumentado por el capital financiero internacional que no habrá de reparar aún en las propias poblaciones de los centros de decisión. Y en esa saturación, el tejido social seguirá su proceso de descomposición. Las organizaciones políticas y sociales, la administración del Estado, serán ocupadas por los tecnócratas al servicio de un monstruoso Paraestado que tenderá a disciplinar a las poblaciones cada vez con medidas más restrictivas a medida que la descomposición se acentúe. El pensamiento habrá perdido su capacidad abstractiva reemplazado por una forma de funcionamiento analítico y paso a paso según el modelo computacional. Se habrá perdido la noción de proceso y estructura resultando de ello simples estudios de lingüística y análisis formal. La moda, el lenguaje y los estilos sociales, la música, la arquitectura, las artes plásticas y la literatura resultarán desestructuradas y, en todo caso, se verá como un gran avance la mezcla de estilos en todos los campos tal como ocurriera en otras ocasiones de la historia con los eclecticismos de la decadencia imperial. Entonces, la antigua esperanza de uniformar todo en manos de un mismo poder se desvanecerá para siempre. En este oscurecimiento de la razón, en esta fatiga de los pueblos, quedará el campo libre a los fanatismos de todo signo, a la negación de la vida, al culto del suicidio, al fundamentalismo descarnado. Ya no habrá ciencia, ni grandes revoluciones del pensamiento... sólo tecnología que para entonces será llamada «Ciencia». Resurgirán los localismos, las luchas étnicas y los pueblos postergados se abalanzarán sobre los centros de decisión en un torbellino en el que las macrociudades, anteriormente hacinadas, quedarán deshabitadas. Contínuas guerras civiles sacudirán a este pobre planeta en el que no desearemos vivir. En fin, ésta es la parte del cuento que se ha repetido en numerosas civilizaciones que en un momento creyeron en su progreso indefinido. Todas esas culturas terminaron en la disolución, pero, afortunadamente, cuando unas cayeron, en otros puntos se erigieron nuevos impulsos humanos y, en esa alternancia, lo viejo fue superado por lo nuevo. Está claro que en un sistema mundial cerrado no queda lugar para el surgimiento de otra civilización sino para una larga y oscura edad media mundial.

Si lo que se plantea en las cartas en base al modelo explicado es del todo incorrecto, no tenemos por qué preocuparnos. Si, en cambio, el proceso mecánico de las estructuras históricas lleva la dirección comentada es hora de preguntarse cómo el ser humano puede cambiar la dirección de los acontecimientos. A su vez, ¿quiénes podrían producir ese formidable cambio de dirección sino los pueblos que son, precisamente, el sujeto de la historia? ¿Habremos llegado a un estado de madurez suficiente para comprender que a partir de ahora no habrá progreso sino es de todos y para todos? Esta es la segunda hipótesis que se explora en las Cartas.

Si hace carne en los pueblos la idea de que (y es bueno repetirlo) no habrá progreso sino es de todos y para todos, entonces la lucha será clara. En el último escalón de la desestructuración, en la base social, empezarán a soplar los nuevos vientos. En los barrios, en las comunidades vecinales, en los lugares de trabajo más humildes, comenzará a regenerarse el tejido social. Éste será, aparentemente, un fenómeno espontáneo. Se repetirá en el surgimiento de múltiples agrupaciones de base que formarán los trabajadores ya independizados de la tutela de las cúpulas sindicales. Aparecerán numerosos nucleamientos políticos, sin organización central, en lucha con las organizaciones políticas cupulares. Comenzará la discusión en cada fábrica, en cada oficina, en cada empresa. De los reclamos inmediateístas se irá cobrando conciencia hacia la situación más amplia en la que el trabajo tendrá más valor humano que el capital y en la que el riesgo del trabajo será más claro que el riesgo del capital a la hora de considerar prioridades. Fácilmente se llegará a la conclusión de que la ganancia de la empresa debe reinvertirse en abrir nuevas fuentes de trabajo o derivar hacia otros sectores en los que la

producción siga aumentando en lugar de derivar hacia franjas especulativas que terminan engrosando el capital financiero, que producen el vaciamiento empresarial y que llevan a la posterior quiebra del aparato productivo. El empresario comenzará a advertir que ha sido convertido en simple empleado de la banca y que, en esta emergencia, su aliado natural es el trabajador. El fermento social comenzará a activarse nuevamente y se desatará la lucha clara y franca entre el capital especulativo, en su neto carácter de fuerza abstracta e inhumana, y las fuerzas del trabajo, verdadera palanca de la transformación del mundo. Empezará a comprenderse que el progreso no depende de la deuda que se contrae con los bancos sino que los bancos deben otorgar créditos a la empresa sin cobro de intereses. Y también quedará claro que no habrá forma de descongestionar la concentración que lleva al colapso si no es mediante una redistribución de la riqueza hacia las áreas postergadas. La Democracia real, plebiscitaria y directa será una necesidad porque se querrá salir de la agonía de la no participación y de la amenaza constante del desborde popular. Los poderes serán reformados porque ya habrá perdido todo crédito y todo significado la estructura de la democracia formal dependiente del capital financiero. Sin duda, éste segundo libreto de crisis, se presentará luego de un período de incubación en el que los problemas se agudizarán. Entonces comenzará esa serie de avances y retrocesos en que cada éxito será multiplicado como efecto demostración en los lugares más remotos gracias a las comunicaciones instantáneas. Ni siquiera se tratará de la conquista de los estados nacionales sino de una situación mundial en la que se irán multiplicando estos fenómenos sociales antecedentes de un cambio radical en la dirección de los acontecimientos. De este modo, en lugar de desembocar el proceso en el colapso mecánico tantas veces repetido, la voluntad de cambio y de dirección de los pueblos comenzará a recorrer el camino hacia la nación humana universal.

Es esta segunda posibilidad, es a esta alternativa a la que apuestan los humanistas de hoy. Tienen demasiada fe en el ser humano como para creer que todo terminará estúpidamente. Y si bien no se sienten la vanguardia del proceso humano se disponen a acompañar ese proceso en la medida de sus fuerzas y allí donde estén posicionados.

No quisiera tomar más tiempo en comentar el libro que hoy tenemos en nuestras manos. Solamente desearía reconocer la paciencia y la tolerancia que ustedes han mostrado al seguir este aburrido desarrollo.

Nada más. Muchas gracias.

### III. CONFERENCIAS



## HUMANISMO Y NUEVO MUNDO

(UNIVERSIDAD DE BELLAS ARTES. MÉXICO D.F., 07/07/91)

El tema de hoy, «Humanismo y Nuevo Mundo», merece un breve encuadre. Cuando se habla de «Humanismo» suele hacerse referencia a esa corriente que, contemporánea a la explosión renacentista, arranca en las letras con Petrarca. En otras civilizaciones y aun en las más próximas a Occidente, puede verse una serie de temas tratados con un enfoque parecido al de los Humanistas del Renacimiento.

Cicerón es un epónimo de esto en la cultura romana. Los humanistas, desde entonces, colocaron al ser humano no simplemente como el sujeto y el productor del hecho histórico, sino como el centro de toda actividad fundamental. El ser humano fue también el escalón más alto de una axiología que bien podría resumirse así: «Nada por encima del hombre y ningún hombre por encima de otro».

En el Renacimiento, particularmente, la palabra «humanismo» toma su real dimensión en la lucha que, contra el oscurantismo, inicia el Arte y la Ciencia. Sería excesivo en esta ocasión, considerar el aporte de Giordano Bruno, Pico de la Mirándola y, por supuesto, Galileo: figuras veneradas por los humanistas de hoy. Todos ellos sufrieron la persecución de un sistema en el que se amputaba la real dimensión del ser humano y que tenía por encima de todo a la divinidad, luego al príncipe, al estado y las leyes, como subsidiarios de esa divinidad.

La irrupción humanista trastoca esa escala de valores y aparece en el centro de escena el alma y el cuerpo del ser humano, tomando prestado las más de las veces concepciones propias del paganismo grecorromano fuertemente impregnado por las escuelas de pensamiento neoplatónico y neopitagórico. Un formidable debate se desarrolla en la vieja Europa. Simultáneamente, ésta desplaza su influencia hacia las Américas y, como es lógico, lo hace avanzando en su colonización y conquista no con los elementos progresivos que se abren paso en los círculos áulicos, sino con la brutalidad e ideología aún dominante, que a la sazón es oscurantista y monárquica por derecho divino. La Inquisición y persecución del libre pensamiento se trasladan a las nuevas tierras, pero también, aunque silenciosamente por aquel entonces, pasan las ideas que harían explosión en la Revolución Francesa y en las guerras y revoluciones de la independencia americana.

Es el desarrollo de la visión humanista, antropocéntrica, la que finalmente inaugura la modernidad expresándose ya no solamente en el arte y en la ciencia, sino en la política de la época, jaqueando a la monarquía y al poder eclesial. Sea cual fuere la adhesión o rechazo que se experimente por aquel período que inaugura la etapa revolucionaria en toda su dimensión, por lo menos en occidente, debe hacerse un especial reconocimiento al aporte que en ese sentido hace el Humanismo.

Hoy, en el ocaso de las revoluciones, también aparenta declinar aquel efervescente humanismo, frente a una tecnología que parece haber absorbido la transformación revolucionaria de las estructuras económico-sociales, despojando al discurso político de toda comunicación, reemplazando las ideas de Fraternidad y Solidaridad por la economía de competencia y mercado, por supuestas leyes de autorregulación y por variables descarnadas de macroeconomía. Se reconstruye una vacía escala de valores, en la que el ser humano concreto es desplazado de su lugar central y se instala el culto del dinero. Desde luego que en el mito contemporáneo existe una ideología que lo justifica. La ideología del Fin de las Ideologías y la del Fin de la Historia, en las que reconocemos los acordes del pragmatismo inaugurado a mediados del siglo pasado.



A mi ver, este pragmatismo elemental apoyado por un neodarwinismo que zoologiza a la sociedad por su trasfondo de lucha por la supervivencia del más apto, se abre paso no por su excepcional calidad, sino porque los grandes sistemas de pensamiento se han derrumbado debido a la acción de múltiples factores. Se trata en realidad de un vacío enorme que ha dejado el fracaso de los sistemas estructurados y de pensamiento, vacío que puede ser llenado por cualquier cosa de inferior calidad, siempre que venga a satisfacer los intereses de quienes controlan los resortes económicos.

Comprendo que lo dicho hasta aquí debería ser justificado plenamente y que aun así, daría lugar a variadas discusiones. Sin embargo, he destacado algunos puntos que me parecen importantes para llegar a la situación del Humanismo en el momento actual. De todas formas, debo destacar que aquellas corrientes que se han hecho cargo del humanismo en este siglo han sido, en verdad, muy pocas.

Reconocemos el rescate de la cuestión en «El existencialismo es un humanismo» de Sartre y en la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger, producciones que aunque opuestas pueden colocarse en la línea del humanismo existencialista. También podemos destacar un seudohumanismo de cuño cristiano representado por Maritain; un contrahumanismo marxista en Althusser y una dialéctica marxista entre humanismo burgués y humanismo proletario en Aníbal Ponce.

Comentaría muy esquemáticamente a las corrientes que en el pensamiento contemporáneo hacen un intento por reformular teóricamente al humanismo tomando las variantes principales: las existencialistas y las cristianas. Sin embargo, la palabra «Humanismo» ha rebasado esa división y es bien aceptada popularmente como si simplemente estuviera denotando toda disposición favorable al ser humano en contraposición al avance de la maquinización y la tecnología. En este sentido, hoy parece de *bon ton* adherir a un humanismo a la moda que nada tiene que ver con su fatigoso y trágico desarrollo y sobre todo con su preciso encuadre del que me permito citar algunas características esenciales: 1°. La afirmación de la actividad de la conciencia, frente a posturas que consideren a la conciencia humana como «reflejo» de condiciones objetivas; 2°. La historicidad del ser humano y de sus producciones, en tanto el ser humano no es un ser natural sino social e histórico; 3°. La apertura del hombre-al-mundo en las que aquellas dicotomías de individuo y sociedad, de subjetividad y objetividad, son resueltas; 4°. La fundamentación de la acción y de la ética desde el ser humano y no desde otras instancias, como pudiera ser la divinidad.

El humanismo consecuente de hoy, por tanto, se considera libertario, solidario, activo y comprometido con la realidad social. De ninguna manera opone el arte a la ciencia y no comete el error de identificar arte con humanismo y ciencia con tecnología. A ambos términos los considera incluidos en el proceso de desarrollo cultural humano, comprendiendo ciertas facetas de la tecnología como una instrumentación al servicio de quienes detentan el predominio económico.

Para centrar nuestro tema en los términos de «Humanismo y Nuevo Mundo», diremos que el avasallamiento de las culturas americanas por acción de las potencias europeas, nada tiene que ver con una dialéctica entre cultura y tecnología, sino que responde al modelo social que desde hace 500 años hasta hace poco tiempo, se desarrolló al calor del oscurantismo y de las instituciones absolutistas. Tal fenómeno fue histórico, político y social y para nada un largo evento en el que se comprometieron los pueblos y las clases populares de Europa, a la sazón tan oprimidas como en otras partes del mundo. Por lo demás, tanto los humanistas europeos, como luego los humanistas de América, sufrieron la misma persecución en ambos continentes, hasta que pudieron hacer su aporte al cambio revolucionario, también en ambos continentes.

Pero hoy nuevos peligros amenazan a Latinoamérica y particularmente a este país de perfil cultural singular que es México. ¿Estableceremos una equivocada dialéctica entre cultura y tecnología o pondremos de relieve nuestra idiosincrasia vigorosa, alcanzando a otras regiones que hoy parecen monopolizar la ciencia y la técnica? Estos temas, de enorme importancia, no pueden ser soslayados sin reflexión y por ello es que propongo la formación de una comisión de estudio que lleve estas

inquietudes a lo largo y ancho de toda América, propiciando la realización de una conferencia permanente para discutir la relación entre cultura y tecnología en el año 1992, año en que se recuerdan los 500 años del desembarco europeo en América. Hoy como entonces, comienza una lucha que debe ser considerada en toda su amplitud y creo que debe ser México, precisamente, el centro físico y cultural de ese debate.

Nada más, muchas gracias.

# LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN Y EL HUMANISMO

(ACADEMIA DE CIENCIAS. MOSCÚ, RUSIA, 18/06/92)

Agradezco a la Academia de Ciencias de Moscú, agradezco al Club de Intenciones Humanistas, agradezco a los representantes del campo de la cultura aquí presentes, agradezco a los editores de mis escritos, agradezco al cuerpo de traductores y a los numerosos amigos que me han invitado a disertar hoy aquí. Agradezco la asistencia de los medios informativos y, desde luego, agradezco la presencia de todos vosotros.

Seguramente sabréis perdonar algunas dificultades debidas al hecho mismo de la traducción y comprenderéis que al estar obligados a reducir el tiempo de exposición por el inconveniente mencionado, tendremos que comprimir más de una idea.

Nuestro tema de hoy, «La crisis de la civilización y el Humanismo» exige que consideremos el concepto de «civilización» como paso previo a todo el desarrollo. Mucho se ha escrito y discutido en torno a la palabra «civilización». Ya en los comienzos de la Filosofía de la Historia se empieza a entender a las distintas civilizaciones como suertes de entidades históricas que tienen su proceso, su evolución y su destino. Esta entidad, la civilización, aparece como un ámbito, como una región de comportamientos humanos que permite identificar a los pueblos con cierto modo de producción, ciertas relaciones sociales, cierta juridicidad y cierta escala de valores. En general, no se identifica la idea de «pueblo» o «nación» con la de civilización sino que se incluye a numerosos pueblos y naciones, más allá de sus fronteras respectivas, dentro del ámbito común mencionado. Tradicionalmente se ha relacionado a las civilizaciones con suertes de «espacios culturales» radicados dentro de límites geográficos y se les ha atribuido la capacidad de irradiar y recibir influencias de otras más o menos contiguas.

Cuando se habla de la civilización egipcia, o griega, se está haciendo alusión a esos ámbitos de comportamientos humanos ya mencionados y no se está pensando que un artificio más o menos centralizador como el Estado sea el factor decisivo en la articulación de dichos ámbitos. Que los macedonios o los espartanos participaran de la cultura helénica sin formar parte de una liga de ciudades-estados o que, inclusive, lucharan entre sí, muestra que no es el Estado lo sustancial en su definición. De todas maneras, la radicación en cierto espacio ha permitido hablar de la civilización «mesopotámica», de la civilización de «El Nilo», de las civilizaciones «isleñas», y así siguiendo. Este tipo de clasificación, desde luego, lleva implícita una concepción según la cual toda civilización está determinada por razones geográficas, del mismo modo que cuando se habla de las civilizaciones del «vino, la leche y la miel», o las civilizaciones del «maíz», se hace alusión a los recursos alimenticios, y cuando se menciona a la civilización «neolítica», se denotan los estadios culturales dados por la producción instrumental y técnica.

Pero más importante que el esfuerzo clasificador ha sido el trabajo emprendido desde Vico en adelante para tratar de comprender cuáles son los pasos temporales, cómo es el devenir de una civilización y cuál es su destino. Desde ese *corsi e ricorsi* de los acontecimientos humanos que el genial napolitano trata de aprehender (apoyándose en una idea general sobre la forma del desarrollo histórico, en un conjunto de axiomas y en un método filológico), hasta la historiología de Toynbee (que se fundamenta en una concepción de reto-respuesta, ya anticipada por Pavlov en sus estudios fisiológicos), ha corrido mucha tinta y se ha tratado de hacer ciencia con ideas más o menos difusas. Naturalmente, tales

esfuerzos han sido premiados con mayor o menor éxito. Comte mencionaba una ley que la civilización cumplía al partir de una etapa heroica y teológica, al avanzar hacia un estadio metafísico y al adentrarse, finalmente, en un momento positivo de racionalidad, abundancia y justicia. Hegel nos habló de las civilizaciones como manifestaciones de los pasos dialécticos del Espíritu Absoluto en su desarrollo y Spengler nos presentó a las civilizaciones como protoformas biográficas, como entidades que biológicamente seguían etapas de nacimiento, juventud, madurez y muerte.

Se han realizado grandes trabajos para entender el funcionamiento y destino de las civilizaciones, pero muchos de los investigadores y filósofos que acometieron esas tareas no han profundizado suficientemente en el hecho primario de reconocer que sus preguntas y respuestas surgieron desde el paisaje cultural, desde el momento histórico en que vivieron. Y si hoy se quisiera encontrar una nueva respuesta al tema de la civilización ya no se podría eludir la dificultad (o facilidad) del paisaje cultural en que nos hemos formado y del momento histórico en el que nos toca vivir. Hoy deberíamos preguntarnos por las condiciones de nuestra propia vida si es que queremos comprender ese devenir y con esto humanizaríamos el proceso histórico sobre el que reflexionáramos. No lo haríamos por interpretar externamente a los hechos producidos por el ser humano, como se hace en un libro de historia, sino por comprender desde la estructura histórica y dotadora de sentido de la vida humana lo que ocurre en la situación en que vivimos. Este enfoque nos lleva a advertir las limitaciones que padecemos para formular ciertas preguntas y para dar ciertas respuestas porque el momento mismo en que vivimos nos impide romper el límite de nuestras creencias y supuestos culturales y es, precisamente, la ruptura de nuestras creencias, la aparición de hechos que considerábamos imposibles, aquello que nos permitirá avanzar en un nuevo momento de la civilización.

Como todos comprenden, estamos hablando de la situación vital de crisis en la que estamos sumergidos y, consecuentemente, del momento de ruptura de creencias y supuestos culturales en los que fuimos formados. Para caracterizar la crisis desde ese punto de vista, podemos atender a cuatro fenómenos que nos impactan directamente, a saber: 1. Hay un cambio veloz en el mundo, motorizado por la revolución tecnológica, que está chocando con las estructuras establecidas y con los hábitos de vida de las sociedades y los individuos; 2. Ese desfase entre la aceleración tecnológica y la lentitud de adaptación social al cambio está generando crisis progresivas en todos los campos y no hay por qué suponer que va a detenerse sino, inversamente, tenderá a incrementarse; 3. Lo inesperado de los acontecimientos impide prever qué dirección tomarán los hechos, las personas que nos rodean y, en definitiva, nuestra propia vida. En realidad no es el cambio mismo lo que nos preocupa sino la imprevisión emergente de tal cambio; y 4. Muchas de las cosas que pensábamos y creíamos ya no nos sirven, pero tampoco están a la vista soluciones que provengan de una sociedad, unas instituciones y unos individuos que padecen el mismo mal. Por una parte necesitamos referencias, pero por otra las referencias tradicionales nos resultan asfixiantes y obsoletas.

A mi ver es aquí, en esta zona del planeta más que en cualquier otra, donde se está produciendo la aceleración más formidable de las condiciones del cambio histórico; aceleración confusa y dolorosa en la que se está gestando un nuevo momento de la civilización. Hoy aquí nadie sabe qué pasará mañana, pero en otras partes del mundo se supone, ingenuamente, que la civilización va en una dirección de crecimiento previsible y dentro de un modelo económico y social ya establecido. Desde luego que esta forma de ver las cosas se acerca más a un estado de ánimo, a una manifestación de deseos que a una posición justificada por los hechos, porque a poco que se examine lo que está ocurriendo se llega a la conclusión de que el mundo, globalmente considerado y no esquizofrénicamente dividido entre Este y Oeste, está marchando hacia una inestabilidad creciente. Tener la mirada puesta exclusivamente en un tipo de Estado, un tipo de administración o un tipo de economía para interpretar el devenir de los acontecimientos muestra cortedad intelectual y delata la base de creencias que hemos incorporado en nuestra formación cultural. Por una parte, advertimos que el paisaje social e histórico en que estamos

viviendo ha cambiado violentamente respecto al paisaje en que vivíamos hace muy pocos años y, por otra parte, los instrumentos de análisis que utilizamos todavía para interpretar estas situaciones nuevas, pertenecen al viejo paisaje. Pero las dificultades son mayores aún porque también contamos con una sensibilidad que se formó en otra época y esta sensibilidad no cambia al ritmo de los acontecimientos. Seguramente por esto, en todas partes del mundo, se está produciendo un alejamiento entre quienes detentan el poder económico, político, artístico, etc., y las nuevas generaciones que sienten de un modo distinto a la función con que deben cumplir las instituciones y los líderes.

Creo que es el momento de decir algo que resultará escandaloso a la sensibilidad antigua, a saber: a las nuevas generaciones no les interesa como tema central el modelo económico o social que discuten todos los días los formadores de opinión, sino que esperan que las instituciones y los líderes no sean una carga más que se agregue a este mundo complicado. Por un lado esperan una nueva alternativa porque los modelos existentes les parecen agotados y, por otra parte, no están dispuestas a seguir planteamientos y liderazgos que no coincidan con su sensibilidad. Esto, para muchos, es considerado como una irresponsabilidad de los más jóvenes, pero yo no estoy hablando de responsabilidades sino de un tipo de sensibilidad que debe ser tenido seriamente en cuenta. Y éste no es un problema que se solucione con sondeos de opinión o con encuestas para saber de qué nueva manera se puede manipular a la sociedad; éste es un problema de apreciación global sobre el significado del ser humano concreto que hasta ahora ha sido convocado en teoría y traicionado en la práctica.

A lo comentado anteriormente se responderá que, en esta crisis, los pueblos quieren soluciones concretas, pero afirmo que una cosa es una solución concreta y otra cosa muy diferente es prometer soluciones concretas. Lo concreto es que ya no se cree en las promesas y esto es mucho más importante, como realidad psicosocial, que el hecho de presentar soluciones que la gente intuye no serán cumplidas en la práctica. La crisis de credibilidad es también peligrosa porque nos arroja indefensos en brazos de la demagogia y del carisma inmediateista de cualquier líder de ocasión que exalte sentimientos profundos. Pero esto, aunque yo lo repita muchas veces, es difícil de admitir porque cuenta con el impedimento puesto por nuestro paisaje de formación en el que todavía se confunde a los hechos con las palabras que mencionan a los hechos.

Aquí estamos llegando a un punto en el que salta a la vista la necesidad de preguntarse de una vez por todas si es adecuada la mirada que hemos estado usando para entender estos problemas. Lo que comento no es algo tan extraño porque desde hace unos años los científicos de otros campos dejaron de creer que observaban la realidad misma y se preocuparon por entender cómo interfería su propia observación en el fenómeno estudiado. Esto, dicho con nuestras propias palabras, significa que el observador introduce elementos de su propio paisaje que no existen en el fenómeno estudiado y que incluso la mirada que se lanza hacia un campo de estudio ya está dirigida a cierta región de ese ámbito y podría ocurrir que estuviéramos atendiendo a cuestiones que no son importantes. Este asunto se hace mucho más grave a la hora de justificar posturas políticas diciendo siempre que todo se hace teniendo en cuenta al ser humano cuando resulta que esto es falso porque no se parte de tenerlo en cuenta a él sino a otros factores que colocan a las personas en situación accesoria.

De ninguna manera se piensa que únicamente comprendiendo la estructura de la vida humana se puede dar razón cabal de los acontecimientos y del destino de la civilización, y esto nos lleva a comprender que el tema de la vida humana está declamado y no es realmente tenido en cuenta, porque se supone que la vida de las personas no es agente productor de acontecimientos sino paciente de fuerzas macroeconómicas, étnicas, religiosas o geográficas; porque se supone que a los pueblos hay que demandarles objetivamente trabajo y disciplina social y, subjetivamente, credulidad y obediencia. Luego de las observaciones hechas en torno al modo de considerar los fenómenos de la civilización teniendo en cuenta nuestro paisaje de formación, nuestras creencias y valoraciones, es conveniente que volvamos a concentrarnos en el tema central.

Nuestra situación actual de crisis no está referida a civilizaciones separadas como podía ocurrir en otros tiempos en los que esas unidades podían interactuar ignorando o regulando factores. En el proceso de mundialización creciente que estamos sufriendo debemos interpretar los hechos actuando en dinámica global y estructural. Sin embargo, vemos que todo se desestructura, que el Estado nacional está herido por los golpes que le propinan desde abajo los localismos y desde arriba la regionalización y la mundialización; que las personas, los códigos culturales, las lenguas y los bienes se mezclan en una fantástica torre de Babel; que las empresas centralizadas sufren la crisis de una flexibilización que no alcanzan a poner en práctica; que las generaciones se abisman entre sí, como si en un mismo momento y lugar existieran subculturas separadas en su pasado y en sus proyectos a futuro; que los miembros de la familia, que los compañeros de trabajo, que las organizaciones políticas, laborales y sociales experimentan la acción de fuerzas centrífugas desintegradoras; que las ideologías, tomadas por ese torbellino, no pueden dar respuesta ni pueden inspirar la acción coherente de los conjuntos humanos; que la antigua solidaridad desaparece en un tejido social cada vez más disuelto y que, por último, el individuo de hoy que cuenta con mayor número de personas en su paisaje cotidiano y con más medios de comunicación que nunca, se encuentra aislado e incomunicado. Todo lo mencionado muestra que aun esos hechos desestructurados y paradójales responden al mismo proceso que es global y que es estructural y si las antiguas ideologías no pueden dar respuesta a estos fenómenos es porque ellas forman parte del mundo que se va. Sin embargo, muchos piensan que estos hechos marcan el fin de las ideas y el fin de la Historia, del conflicto y del progreso humano. Por nuestra parte, a todo ello le llamamos «crisis», pero estamos muy lejos de considerar a esta crisis como una decadencia final porque vemos que en realidad la disolución de las formas anteriores va correspondiendo a la ruptura de un ropaje que ya queda chico al ser humano.

Estos acontecimientos que han comenzado a ocurrir más aceleradamente en un punto que en otro no tardarán en cubrir a todo el planeta, y en aquellos lugares donde hasta hoy se sostenía un triunfalismo injustificado veremos aparecer fenómenos que el lenguaje cotidiano calificará de «increíbles». Estamos avanzando hacia una civilización planetaria que se dará una nueva organización y una nueva escala de valores y es inevitable que lo haga partiendo del tema más importante de nuestro tiempo: saber si queremos vivir y en qué condiciones queremos hacerlo. Seguramente, los proyectos de círculos minoritarios codiciosos y provisionalmente poderosos no tendrán en cuenta este tema válido para todo ser humano pequeño, aislado e impotente y, en cambio, considerarán como decisivos a los factores macrosociales. Sin embargo, al desconocer las necesidades del ser humano concreto y actual serán sorprendidos en unos casos por el desaliento social, en otros casos por el desborde violento y, en general, por la fuga cotidiana a través de todo tipo de droga, neurosis y suicidio. En definitiva, que tales proyectos deshumanizados se atascarán en el proceso de la puesta en práctica porque un veinte por ciento de la población mundial no estará en condiciones de sostener por mucho más tiempo la distancia progresiva que lo va separando de ese ochenta por ciento de seres humanos necesitados de condiciones mínimas de vida. Como todos sabemos, ese síndrome no podrá desaparecer por el simple concurso de psicólogos, de fármacos, de deportes y de sugerencias de los formadores de opinión. Ni los poderosos medios de comunicación social, ni el gigantismo del espectáculo público servirán para convencernos que somos hormigas o simple número estadístico, pero si lograrán, en cambio, que se acentúe la sensación de absurdo y de sin sentido de la vida.

Yo creo que en la crisis de civilización que estamos padeciendo existen numerosos factores positivos que deben ser aprovechados del mismo modo que aprovechamos la tecnología cuando se refiere a la salud, la educación y la mejora de las condiciones de vida, aunque la rechazamos si se aplica a la destrucción porque está desviada del objetivo que la hizo nacer. Los acontecimientos están contribuyendo positivamente a que revisemos globalmente todo lo que hemos creído hasta hoy, que apreciemos la historia humana desde otra óptica, que lancemos nuestros proyectos hacia otra imagen de

futuro, que nos miremos entre nosotros con una nueva piedad y tolerancia. Entonces, un nuevo Humanismo se abrirá paso por este laberinto de la Historia en el que el ser humano creyó anularse tantas veces.

La crisis actual se propaga en todas las direcciones del planeta y no se radica simplemente en una Comunidad de Estados Independientes o en Moscú, que a la sazón fueron los puntos de expresión más notables de dicha crisis. La civilización mundial, hoy en marcha, no puede prescindir de las iniciativas de este gran pueblo porque de las soluciones que encuentre para sus problemas depende el futuro de todos nosotros en tanto partícipes de la misma civilización mundial.

Hemos hablado del concepto de civilización y de lo que consideramos es hoy la civilización que se mundializa; hemos tocado también el tema de la crisis y el de las creencias en que nos apoyamos para interpretar este momento en que vivimos. En cuanto al concepto de «Humanismo», que aparece integrando el título de esta conferencia solo quiero indicar algunos temas. En primer término, no estamos hablando del Humanismo histórico, del de las letras y las artes que se constituyó en motor del Renacimiento y que rompió las ataduras oscurantistas de aquella larga noche medieval. El Humanismo histórico tiene su caracterización precisa y de él nos sentimos continuadores no obstante la falsedad de ciertas corrientes confesionales actuales que se autotitulan «humanistas»... no puede haber Humanismo allí donde se ponga algún valor por encima del ser humano. Debo destacar, además, que el Humanismo extrae su explicación del mundo, de los valores, de la sociedad, de la política, del Arte y de la Historia, básicamente de su concepción del ser humano. Es la comprensión de la estructura de ésta la que da claridad a su enfoque. No puede procederse de otro modo, no puede llegarse al ser humano desde otro punto de arranque que no sea el ser humano. Para el contemporáneo no se puede partir de teorías sobre la materia, sobre el espíritu o sobre Dios... es menester partir de la estructura de la vida humana, de su libertad y su intención y, lógicamente, ningún determinismo o naturalismo puede convertirse en humanismo porque su supuesto inicial hace accesorio al ser humano.

El Humanismo de hoy define al ser humano como «... aquel ser histórico cuyo modo de acción social transforma a su propia naturaleza». Encontramos aquí los elementos que, desarrollados debidamente, pueden justificar una teoría y una práctica que dé respuesta a la emergencia contemporánea.

Extendernos en consideraciones sobre la definición dada nos llevaría demasiado lejos y no contamos con tiempo suficiente para hacerlo.

No escapa a nadie que la rápida descripción que hemos hecho de la civilización y de la crisis actual parten de tener en cuenta a la estructura de la existencia humana y que tal descripción es justamente la del Humanismo contemporáneo en su aplicación a un tema dado. Los términos de «Crisis de Civilización» y «Humanismo» quedan ligados cuando proponemos una visión que puede contribuir a sortear algunas de las dificultades actuales. Aunque no abundemos más en su caracterización queda en claro que estamos considerando el tema del Humanismo como conjunto de ideas, como quehacer práctico, como corriente de opinión y como posible organización que lleve adelante objetivos de transformación social y personal, dando acogida en su seno a particularidades políticas y culturales concretas sin que éstas desaparezcan como fuerzas de cambio diferentes, pero convergentes en su intención final. Flaco favor haría a este momento de cambio quien se sintiera destinado a hegemonizar y universalizar una determinada tendencia precisamente en el momento de la descentralización y del clamor de reconocimiento de las particularidades reales.

Quisiera terminar con una consideración muy personal. En estos días tuve la oportunidad de asistir a encuentros y seminarios con personalidades de la cultura, científicos y académicos. En más de un caso me pareció advertir un clima de pesimismo cuando intercambiábamos ideas sobre el futuro que nos tocaría vivir. En esas ocasiones no me sentí tentado a hacer exaltaciones ingenuas, ni a declarar mi fe por un futuro venturoso. Sin embargo, en este momento creo que debemos hacer el esfuerzo de sobreponernos a este desaliento, recordando otros momentos de grave crisis que vivió y superó la

especie humana. En este sentido quisiera evocar aquellas palabras, que comparto plenamente, y que vibran ya en los orígenes de la Tragedia griega: «...de todos los caminos, aparentemente cerrados, siempre el ser humano encontró la salida».

Nada más, muchas gracias.



# VISIÓN ACTUAL DEL HUMANISMO

(UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, ESPAÑA, 16/04/93)

Agradezco a la Universidad Autónoma de Madrid la oportunidad que me brinda para expresar mi punto de vista. Agradezco a su Forum Humanista la invitación que me hizo llegar para disertar hoy aquí. Agradezco la presencia de profesores, alumnos, gente de Prensa y amigos. Agradezco la asistencia de todos vosotros.

La última vez que expuse públicamente en Madrid fue el 3 de Noviembre de 1989. En el Ateneo hablé sobre uno de los libros que, en ese momento, me publicaba una editora de este país. Hoy no tocaremos temas de literatura ni de poesía, sino que habremos de considerar a una corriente de pensamiento, una corriente que postula la acción transformadora y que comienza a ser tenida en cuenta merced a los cambios profundos que se están operando en la sociedad. El Humanismo es esta corriente. Muy brevemente revisaremos sus antecedentes históricos, su desarrollo, y la situación en que se encuentra actualmente.

Dos son las acepciones que se suelen atribuir a la palabra «Humanismo». Se habla de «Humanismo» para indicar cualquier tendencia de pensamiento que afirme el valor y la dignidad del ser humano. Con este significado se puede interpretar al Humanismo de los modos más diversos y contrastantes. En su significado más limitado, pero colocándolo en una perspectiva histórica precisa, el concepto de Humanismo es usado para indicar ese proceso de transformación que se inició entre finales del siglo XIV y comienzos del XV y que, en el siglo siguiente, con el nombre de «Renacimiento», dominó la vida intelectual de Europa. Basta mencionar a Erasmo; Giordano Bruno; Galileo; Nicolás de Cusa; Tomás Moro; Juan Vives y Bouillé para comprender la diversidad y extensión del Humanismo histórico. Su influencia se prolongó a todo el siglo XVII y gran parte del XVIII, desembocando en las revoluciones que abrieron las puertas de la Edad Contemporánea. Esta corriente pareció apagarse lentamente hasta que a mediados de este siglo ha echado a andar nuevamente en el debate entre pensadores preocupados por las cuestiones sociales y políticas.

Los aspectos fundamentales del Humanismo histórico fueron, aproximadamente, los siguientes:

1. La reacción contra el modo de vida y los valores del Medioevo. Así comenzó un fuerte reconocimiento de otras culturas, particularmente de la grecorromana, en el arte, la ciencia y la filosofía.
2. La propuesta de una nueva imagen del ser humano, del que se exaltan su personalidad y su acción transformadora.
3. Una nueva actitud respecto a la naturaleza, a la que se acepta como ambiente del hombre y ya no como un submundo lleno de tentaciones y castigos.
4. El interés por la experimentación e investigación del mundo circundante, como una tendencia a buscar explicaciones naturales, sin necesidad de referencias a lo sobrenatural.

Estos cuatro aspectos del Humanismo histórico, convergen hacia un mismo objetivo: hacer surgir la confianza en el ser humano y su creatividad y considerar al mundo como reino del hombre, reino al cual éste puede dominar mediante el conocimiento de las ciencias. Desde esta nueva perspectiva, se expresa la necesidad de construir una nueva visión del universo y de la historia. De igual manera, las nuevas concepciones del movimiento humanista llevan al replanteo de la cuestión religiosa tanto en sus

estructuras dogmáticas y litúrgicas, como en las organizativas que, a la sazón, impregnan las estructuras sociales del Medievo. El Humanismo, en correlato con la modificación de las fuerzas económicas y sociales de la época, representa a un revolucionarismo cada vez más consciente y cada vez más orientado hacia la discusión del orden establecido. Pero la Reforma en el mundo alemán y anglosajón y la Contrarreforma en el mundo latino tratan de frenar a las nuevas ideas reponiendo autoritariamente la visión cristiana tradicional. La crisis pasa de la Iglesia a las estructuras estatales. Finalmente, el imperio y la monarquía por derecho divino son eliminados merced a las revoluciones de fines del siglo XVIII y XIX.

Pero luego de la Revolución Francesa y de las guerras de la independencia americanas, el Humanismo prácticamente ha desaparecido no obstante continuar un trasfondo social de ideales y aspiraciones que alienta transformaciones económicas, políticas y científicas. El Humanismo ha retrocedido frente a concepciones y prácticas que se instalan hasta finalizado el Colonialismo, la Segunda Guerra Mundial y el alineamiento bifronte del planeta. En esta situación se reabre el debate sobre el significado del ser humano y la naturaleza, sobre la justificación de las estructuras económicas y políticas, sobre la orientación de la Ciencia y la tecnología y, en general, sobre la dirección de los acontecimientos históricos.

Son los filósofos de la Existencia los que dan las primeras señales: Heidegger para descalificar al Humanismo como una Metafísica más (en su «Carta sobre el Humanismo»); Sartre para defenderlo (en su conferencia «El Existencialismo es un Humanismo»); Luyten para precisar el enmarque teórico (en «La Fenomenología es un Humanismo»). Por otro lado, Althusser para levantar una postura Antihumanista (en «Pour Marx») y Maritain para apropiarse de su antítesis desde el Cristianismo (en su «Humanismo Integral»), hacen algunos esfuerzos meritorios.

Luego de este largo camino recorrido y de las últimas discusiones en el campo de las ideas, queda claro que el Humanismo debe definir su posición actual no solamente en tanto concepción teórica sino en cuanto actividad y práctica social. Para esto, nos apoyaremos continuamente en su reciente documento fundacional.

El estado de la cuestión humanista debe ser planteado hoy con referencia a las condiciones en que el ser humano vive. Tales condiciones no son abstractas. Por consiguiente, no es legítimo derivar al Humanismo de una teoría sobre la Naturaleza, o una teoría sobre la Historia, o una fe sobre Dios. La condición humana es tal que el encuentro inmediato con el dolor y con la necesidad de superarlo es ineludible. Tal condición, común a tantas otras especies, encuentra en la humana la adicional necesidad de prever a futuro cómo superar el dolor y lograr el placer. Su previsión a futuro se apoya en la experiencia pasada y en la intención de mejorar su situación actual. Su trabajo, acumulado en producciones sociales pasa y se transforma de generación en generación en lucha continua por superar las condiciones naturales y sociales en que vive. Por ello, el Humanismo define al ser humano como ser histórico y con un modo de acción social capaz de transformar al mundo y a su propia naturaleza. Este punto es de capital importancia porque al aceptarlo no se podrá, coherentemente, afirmar luego un derecho natural, o una propiedad natural, o instituciones naturales o, por último, un tipo de ser humano a futuro, tal cual hoy es, como si estuviera terminado para siempre.

El antiguo tema de la relación del hombre con la naturaleza, cobra nuevamente importancia. Al retomarlo, descubrimos esa gran paradoja en la que el ser humano aparece sin fijeza, sin naturaleza, al tiempo que advertimos en él una constante: su historicidad. Por ello es que, estirando los términos, puede decirse que la naturaleza del hombre es su historia; su historia social. Por consiguiente, cada ser humano que nace no es un primer ejemplar equipado genéticamente para responder a su medio, sino un ser histórico que desenvuelve su experiencia personal en un paisaje social, en un paisaje humano. He aquí que en este mundo social, la intención común de superar el dolor es negada por la intención de otros seres humanos. Estamos diciendo que unos hombres naturalizan a otros al negar su intención: los

convierten en objeto de uso. Así, la tragedia de estar sometido a condiciones físicas naturales, impulsa al trabajo social y a la ciencia hacia nuevas realizaciones que superen a dichas condiciones; pero la tragedia de estar sometido a condiciones sociales de desigualdad e injusticia impulsa al ser humano a la rebelión contra esa situación en la que se advierte no el juego de fuerzas ciegas sino el juego de otras intenciones humanas. Esas intenciones humanas, que discriminan a unos y a otros, son cuestionadas en un campo muy diferente al de la tragedia natural en la que no existe una intención. Por esto es que siempre existe en toda discriminación un monstruoso esfuerzo por establecer que las diferencias entre los seres humanos se debe a la naturaleza, sea física o social, pero que establece su juego de fuerzas sin que intervenga la intención. Se harán diferencias raciales, sexuales y económicas justificándolas por leyes genéticas o de mercado, pero en todos los casos se habrá de operar con la distorsión, la falsedad y la mala fe.

Las dos ideas básicas expuestas anteriormente, en primer lugar la de la condición humana sometida al dolor con su impulso por superarlo y, en segundo término, la definición del ser humano histórico y social, centran el estado de la cuestión para los humanistas de hoy. Sobre estos particulares remito a mis «Contribuciones al Pensamiento» en el ensayo titulado: «Discusiones Historiológicas».

En el Documento fundacional del Movimiento Humanista se declara que ha de pasarse de la prehistoria a la verdadera historia humana recién cuando se elimine la violenta apropiación animal de unos seres humanos por otros. Entre tanto, no se podrá partir de otro valor central que el del ser humano pleno en sus realizaciones y en su libertad. La proclama: «Nada por encima del ser humano y ningún ser humano por debajo de otro», sintetiza todo esto. Si se pone como valor central a Dios, al Estado, al Dinero o a cualquier otra entidad, se subordina al ser humano creando condiciones para su ulterior control o sacrificio. Los humanistas tenemos claro este punto. Los humanistas somos ateos o creyentes, pero no partimos del ateísmo o de la fe para fundamentar nuestra visión del mundo y nuestra acción; partimos del ser humano y de sus necesidades inmediatas.

Los humanistas planteamos el problema de fondo: saber si queremos vivir y decidir en qué condiciones hacerlo. Todas las formas de violencia física, económica, racial, religiosa, sexual e ideológica, merced a las cuales se ha trabado el progreso humano, repugnan a los humanistas. Toda forma de discriminación, manifiesta o larvada, es motivo de denuncia para los humanistas.

Así está trazada la línea divisoria entre el Humanismo y el Antihumanismo. El Humanismo pone por delante la cuestión del trabajo frente al gran capital; la cuestión de la Democracia real frente a la Democracia formal; la cuestión de la descentralización frente a la centralización; la cuestión de la antidiscriminación frente a la discriminación; la cuestión de la libertad frente a la opresión; la cuestión del sentido de la vida frente a la resignación, la complicidad y el absurdo.

Porque el Humanismo cree en la libertad de elección, posee una ética valedera. Así mismo, porque cree en la intención, distingue entre el error y la mala fe.

De este modo, los humanistas fijamos posiciones. No nos sentimos salidos de la nada sino tributarios de un largo proceso y esfuerzo colectivo. Nos comprometemos con el momento actual y planteamos una larga lucha hacia el futuro. Afirmamos la diversidad en franca oposición a la regimentación que hasta ahora ha sido impuesta y apoyada con explicaciones de que lo diverso pone en dialéctica a los elementos de un sistema, de manera que al respetarse toda particularidad se da vía libre a fuerzas centrífugas y desintegradoras. Los humanistas pensamos lo opuesto y destacamos que, precisamente en este momento, el avasallamiento de la diversidad lleva a la explosión de las estructuras rígidas. Por esto enfatizamos en la dirección convergente, en la intención convergente y nos oponemos a la idea y a la práctica de la eliminación de supuestas condiciones dialécticas en un conjunto dado.

En el Documento, los humanistas reconocemos los antecedentes del Humanismo histórico y nos inspiramos en los aportes de las distintas culturas, no solamente de aquellas que en este momento ocupan un lugar central; pensamos en el porvenir tratando de superar la crisis presente; somos

optimistas: creemos en la libertad y el progreso social.

Los humanistas somos internacionalistas, aspiramos a una nación humana universal. Comprendemos globalmente al mundo en que vivimos y actuamos en nuestro medio inmediato. No deseamos un mundo uniforme sino múltiple: múltiple en las etnias, lenguas y costumbres; múltiple en las localidades, regiones y autonomías; múltiple en las ideas y las aspiraciones; múltiple en las creencias, el ateísmo y la religiosidad; múltiple en el trabajo; múltiple en la creatividad.

Los humanistas no queremos amos; no queremos dirigentes, ni jefes, ni nos sentimos dirigentes, jefes, ni representantes de nadie. Los humanistas no queremos un Estado centralizado ni un Paraestado que lo reemplace. Los humanistas no queremos ejércitos policíacos, ni bandas armadas que los sustituyan...

Inmediatamente, el Humanismo entra en la discusión de las condiciones económicas. Sostiene que en el momento actual no se trata de aclarar detalles sobre las economías feudales, las industrias nacionales o los grupos regionales. Se trata de que aquellos supervivientes históricos acomodan su parcela a los dictados del capital financiero internacional. Un capital especulador que se va concentrando mundialmente. De esta suerte, hasta el Estado nacional requiere para sobrevivir del crédito y el préstamo. Todos mendigan la inversión y dan garantías para que la banca se haga cargo de las decisiones finales. Está llegando el tiempo en que las mismas compañías, así como los campos y las ciudades serán propiedad indiscutible de la banca. Está llegando el tiempo del Paraestado, un tiempo en que el antiguo orden debe ser aniquilado. Parejamente, la vieja solidaridad se evapora. En definitiva, se trata de la desintegración del tejido social y del advenimiento de millones de seres humanos desconectados e indiferentes entre sí a pesar de las penurias generales. El gran capital domina no solo la objetividad, gracias al control de los medios de producción, sino también la subjetividad gracias al control de los medios de comunicación e información. En estas condiciones puede disponer a gusto de los recursos materiales y sociales convirtiendo en irrecuperable a la naturaleza y descartando progresivamente al ser humano. Para ello cuenta con tecnología suficiente. Y así como ha vaciado a las empresas y a los estados, ha vaciado a la Ciencia de sentido convirtiéndola en tecnología para la miseria, la destrucción y la desocupación. No se requiere abundar en argumentación cuando se enfatiza que hoy el mundo está en condiciones tecnológicas suficientes para solucionar en corto tiempo los problemas de vastas regiones en lo que hace a pleno empleo, alimentación, salubridad, vivienda e instrucción. Si esta posibilidad no se realiza es, sencillamente, porque la especulación monstruosa del gran capital lo está impidiendo. El gran capital ya ha agotado la etapa de economía de mercado en los países avanzados y en su reconversión tecnológica comienza a disciplinar a la sociedad para afrontar el caos que él mismo ha producido. La desocupación creciente, la recesión y el desborde de los marcos políticos e institucionales marca el comienzo de otra época en la que ya los estamentos y los cuadros de dirección deben ser renovados y adaptados a los nuevos tiempos. Estos cambios de esquema no representan más que un paso hacia la crisis general del Sistema en camino a la mundialización. Pero frente a esta irracionalidad, no se levantan dialécticamente las voces de la razón como pudiera esperarse, sino los más oscuros racismos, fundamentalismos y fanatismos. Y, si es que este neoirracionalismo va a liderar regiones y colectividades, el margen de acción para las fuerzas progresistas queda día a día reducido. Por otra parte, millones de trabajadores ya han cobrado conciencia tanto de las irrealidades del centralismo estatista como de las falsedades de la democracia capitalista. Así ocurre que los obreros se alzan contra las cúpulas gremiales corruptas, del mismo modo que los pueblos cuestionan a los partidos y los gobiernos. Pero será necesario dar una orientación a estos fenómenos que de otro modo se estancarán en un espontaneísmo sin progreso. Es necesario ir al tema central de los factores de producción.

Para el Humanismo existen como factores de la producción el trabajo y el capital, y están de más la especulación y la usura. En la actualidad es decisivo que la absurda relación establecida entre esos dos factores sea totalmente transformada. Hasta ahora se ha impuesto que la ganancia sea para el capital y

el salario para el trabajador, justificando tal relación con el «riesgo» que asume la inversión, pero sin tener en cuenta el riesgo del trabajador en los vaivenes de la desocupación y la crisis. Aparte de la relación entre los dos factores, está en juego la gestión y la decisión en el manejo de la empresa. En definitiva, la ganancia no destinada a la reinversión en la empresa, no dirigida a su expansión, o diversificación, deriva en especulación financiera. La ganancia que no crea fuentes de trabajo, deriva hacia la especulación financiera. Por consiguiente la lucha justa y posible de los trabajadores consistirá en obligar al capital a su máximo rendimiento productivo. Pero esto no podrá realizarse a menos que la gestión y dirección sean compartidas. De otro modo, ¿cómo se podría evitar el despido masivo, el cierre y el vaciamiento empresarial? Porque el gran daño está en la subinversión, la quiebra fraudulenta, el endeudamiento forzado y la fuga del capital. Y, si se insistiera en la apropiación de los medios de producción por parte de los trabajadores, siguiendo las enseñanzas del siglo XIX, se debería tener en cuenta también el reciente fracaso del Socialismo real. En cuanto a la objeción de que encuadrar al capital, así como está encuadrado el trabajo, produce su fuga hacia puntos y áreas más provechosas, ha de aclararse que esto no ocurrirá por mucho tiempo más ya que la irracionalidad del esquema actual lo lleva a su saturación y crisis mundial. Esta objeción, aparte del reconocimiento de una inmoralidad radical, desconoce el proceso histórico de la transferencia del capital hacia la banca, resultando de ello que el mismo empresario se va convirtiendo en empleado sin decisión dentro de una cadena en la que aparenta autonomía. Por otra parte, a medida que se agudice el proceso recesivo, el mismo empresariado comenzará a considerar estos puntos.

La acción humanista no puede limitarse al campo de lo estrictamente laboral o reivindicatorio sindical sino que es necesaria la acción política para impedir que el Estado sea un instrumento del capital financiero mundial; para lograr que la relación entre los factores de la producción sea justa y para devolver a la sociedad su autonomía arrebatada.

En el campo político, la situación muestra que el edificio de la Democracia se ha ido arruinando al resquebrajarse sus bases principales: la independencia entre poderes, la representatividad y el respeto a las minorías. La teórica independencia entre poderes se encuentra en la práctica severamente afectada. Basta pesquisar en muchas partes del mundo el origen y composición de cada poder, para comprobar las íntimas relaciones que los ligan. No podría ser de otro modo. Todos forman parte de un mismo Sistema. De manera que las frecuentes crisis de avance de unos sobre otros, de superposición de funciones, de corrupción e irregularidad, se corresponden con la situación global, económica y política, de un país dado.

En cuanto a la representatividad, desde la época de la extensión del sufragio universal se pensó que existía un solo acto entre la elección y la conclusión del mandato de los representantes del pueblo. Pero a medida que ha transcurrido el tiempo se ha visto claramente que existe un primer acto mediante el cual muchos eligen a pocos y un segundo acto en el que estos pocos traicionan a los muchos, representando a intereses ajenos al mandato recibido. Ya ese mal se incuba en los partidos políticos reducidos a cúpulas separadas de las necesidades del pueblo. Ya, en la máquina partidaria, los grandes intereses financian candidatos y dictan las políticas que éstos deberán seguir. Todo esto evidencia una profunda crisis en el concepto y la implementación de la representatividad. Los humanistas plantean transformar la práctica de la representatividad, dando la mayor importancia a la consulta popular, el plebiscito y la elección directa de los candidatos. Porque aún existen, en numerosos países, leyes que subordinan candidatos independientes a partidos políticos, o bien, subterfugios y limitaciones económicas para presentarse ante la voluntad de la sociedad. Toda ley que se oponga a la capacidad plena del ciudadano de elegir y ser elegido, burla de raíz a la Democracia real que está por encima de dicha regulación jurídica. Y, si se trata de igualdad de oportunidades, los medios de difusión deben ponerse al servicio de la población en el período electoral en que los candidatos exponen sus propuestas, otorgando a todos exactamente las mismas oportunidades. Por otra parte, deben imponerse

leyes de responsabilidad política mediante las cuales todo aquel que no cumpla con lo prometido a sus electores arriesgue el desafuero, la destitución o el juicio político. Porque el otro expediente, el que actualmente se sostiene, mediante el cual los individuos o los partidos que no cumplan sufrirán el castigo de las urnas en elección futura, no interrumpe en absoluto el segundo acto de traición a los representados. En cuanto a la consulta directa sobre los temas de urgencia, cada día existen más posibilidades para su realización tecnológica. No es el caso de priorizar los sondeos y las encuestas manipuladas, sino que se trata de facilitar la participación y el voto directo a través de medios electrónicos y computacionales avanzados.

En una Democracia real, debe darse a las minorías las garantías que merece su representatividad, pero, además, debe extremarse toda medida que favorezca en la práctica su inserción y desarrollo. Hoy, las minorías acosadas por la xenofobia y la discriminación, piden angustiosamente su reconocimiento y, en ese sentido, es responsabilidad de los humanistas elevar este tema al nivel de las discusiones más importantes, encabezando la lucha en cada lugar hasta vencer a los neofascismos abiertos o encubiertos. En definitiva, luchar por los derechos de las minorías, es luchar por los derechos de todos los seres humanos. Pero también ocurre en el conglomerado de un país que provincias enteras, regiones o autonomías, padecen la misma discriminación de las minorías merced a la compulsión del Estado centralizado, hoy instrumento insensible en manos del gran capital. Y esto deberá cesar cuando se impulse una organización federativa en la que el poder político real vuelva a manos de dichas entidades históricas y culturales.

En síntesis, poner por delante los temas del capital y el trabajo, los temas de la Democracia real y los objetivos de la descentralización del aparato estatal, es encaminar la lucha política hacia la creación de un nuevo tipo de sociedad. Una sociedad flexible y en constante cambio, acorde con las necesidades dinámicas de los pueblos hoy por hoy asfixiados por la dependencia.

En la situación de confusión actual es necesario discutir el tema del Humanismo espontáneo o ingenuo y ponerlo en relación con lo que nosotros entendemos por Humanismo consciente. Es evidente que los ideales y aspiraciones humanistas campean en nuestras sociedades con un vigor desconocido hace pocos años atrás. El mundo está cambiando a gran velocidad y este cambio, aparte de barrer con viejas estructuras y viejas referencias, está liquidando a las antiguas formas de lucha. En tal situación, surgen espontaneísmos de todo tipo que parecen acercarse más a catarsis y desbordes sociales que a procesos con dirección. Por esto al considerar a grupos, asociaciones e individuos progresistas como humanistas, aun cuando no participen de este Movimiento Humanista, estamos atendiendo a la unión de fuerzas en una misma dirección y no a un nuevo hegemonismo continuador de enfoques y procedimientos uniformadores.

Consideramos que es en los lugares de labor y habitación de los trabajadores, donde la simple protesta debe convertirse en fuerza consciente orientada a la transformación de las estructuras económicas, pero también existen numerosas actividades que reúnen a miembros combativos de organizaciones gremiales y políticas. El Humanismo no plantea que estos se desarraiguen de sus colectivos a fin de participar de este Movimiento. Todo lo contrario. La lucha por la transformación de sus cúpulas, haciendo que se orienten más allá de simples reivindicaciones inmediatistas, coloca a esos elementos progresivos en dirección de convergencia con los planteamientos humanistas. Vastas capas de estudiantes y docentes, normalmente sensibles a la injusticia, también irán haciendo consciente su voluntad de cambio, y a medida que la crisis general los afecte. Y, por cierto, la gente de Prensa en contacto con la tragedia cotidiana está hoy en condiciones de actuar en dirección humanista al igual que sectores de la intelectualidad cuya producción está en contradicción con las pautas que promueve este sistema inhumano. También son numerosas las posturas que, teniendo por base el hecho del sufrimiento humano, invitan a la acción desinteresada a favor de los desposeídos o los discriminados. Asociaciones, grupos voluntarios y sectores importantes de la población se movilizan, en ocasiones,

haciendo su aporte positivo. Sin duda que una de sus contribuciones consiste en generar denuncias sobre esos problemas. Sin embargo, tales grupos no plantean su acción en términos de transformación de las estructuras que dan lugar a esos males. Estas posturas se inscriben en el Humanitarismo más que en el Humanismo consciente. En ellas se encuentran ya protestas y acciones puntuales susceptibles de ser profundizadas y extendidas.

Pero así como existe un sector social amplio y difuso que bien podríamos llamar «campo humanista», el sector al que podríamos denominar «campo antihumanista» no es menos extenso.

Desafortunadamente, existen millones de humanistas que aún no se han puesto en marcha con una clara dirección de transformación, al tiempo que comienzan a aparecer fenómenos regresivos que se consideraban superados. A medida que las fuerzas que moviliza el gran capital van asfixiando a los pueblos, surgen posiciones incoherentes que comienzan a fortalecerse al explotar ese malestar canalizándolo hacia falsos culpables. En la base de estos neofascismos está una profunda negación de los valores humanos. También en ciertas corrientes ecologistas desviatorias se apuesta en primer término a la naturaleza en lugar del hombre. Ya no predicán que el desastre ecológico es desastre, justamente, porque hace peligrar a la humanidad sino porque el ser humano ha atentado contra la naturaleza. Según algunas de estas corrientes, el ser humano está contaminado y por ello contamina a la naturaleza. Mejor sería, para ellos, que la medicina no hubiera tenido éxito en el combate con las enfermedades y en el alargamiento de la vida. «La Tierra primero», gritan históricamente, recordando las proclamas del nazismo. Desde allí, a la discriminación de culturas que contaminan, de extranjeros que ensucian y polucionan, hay un corto paso. Estas corrientes se inscriben también en el Antihumanismo porque en el fondo desprecian al ser humano. Sus mentores se desprecian a sí mismos, reflejando las tendencias nihilistas y suicidas a la moda. Una franja importante de gente perceptiva también adhiere al ecologismo porque entiende la gravedad del problema que este denuncia. Pero si ese ecologismo toma el carácter humanista que corresponde, orientará la lucha hacia los promotores de la catástrofe, a saber: el gran capital y la cadena de industrias y empresas destructivas, parientes próximas del complejo militar-industrial. Antes de preocuparse por las focas se ocupará del hambre, el hacinamiento, la mortinatalidad, las enfermedades y los déficits sanitarios y habitacionales en muchas partes del mundo. Y destacará la desocupación, la explotación, el racismo, la discriminación y la intolerancia, en el mundo tecnológicamente avanzado. Mundo que, por otra parte, está creando los desequilibrios ecológicos en aras de su crecimiento irracional.

No es necesario extenderse demasiado en la consideración de las derechas como instrumentos políticos del Antihumanismo. En ellas la mala fe llega a niveles tan altos que, periódicamente, se publicitan como representantes del «Humanismo». Tan enorme es la mala fe y el bandolerismo en la apropiación de las palabras, que los representantes del Antihumanismo han intentado cubrirse con el nombre de «humanistas». Sería imposible inventariar los recursos, instrumentos, formas y expresiones de que dispone el Antihumanismo. En todo caso, esclarecer sobre sus tendencias más solapadas contribuirá a que muchos humanistas espontáneos o ingenuos revisen sus concepciones y el significado de su práctica social.

En cuanto a la organización del Movimiento Humanista, éste dinamiza frentes de acción en el campo laboral, habitacional, gremial, político y cultural con la intención de ir asumiendo un carácter cada vez más amplio. Al proceder así, crea condiciones de inserción para las diferentes fuerzas, grupos e individuos progresistas sin que éstos pierdan su identidad ni sus características particulares. El objetivo de tal acción consiste en promover la unión de fuerzas capaces de influir crecientemente sobre vastas capas de la población, orientando con su acción la transformación social.

Los humanistas no somos ingenuos ni nos exaltamos con palabras vacuas. En ese sentido, no consideramos a nuestras propuestas como la expresión más avanzada de la conciencia social, ni pensamos a nuestra organización en términos indiscutibles. Los humanistas no fingimos ser

representantes de las mayorías. En todo caso, actuamos de acuerdo con nuestro parecer más justo apuntando a las transformaciones que creemos adecuadas y posibles en este momento que nos toca vivir.

Para terminar con esta exposición quisiera transmitir a ustedes mi personal preocupación. De ninguna manera pienso que vamos hacia un mundo deshumanizado tal cual nos lo presentan algunos autores de ciencia ficción, algunas corrientes salvacionistas o algunas tendencias pesimistas. Creo, sí, que nos encontramos justo en el punto, por lo demás muchas veces presentado en la historia humana, en que es necesario elegir entre dos vías que llevan a mundos opuestos. Debemos elegir en qué condiciones queremos vivir y creo que, en este peligroso momento, la humanidad se apresta a hacer su elección. El Humanismo tiene un papel importante que jugar a favor de la mejor de las opciones.

Nada más. Muchas gracias.



## LAS CONDICIONES DEL DIÁLOGO

(ACADEMIA DE CIENCIAS. MOSCÚ, RUSIA, 06/10/93)

Señor Vicepresidente de la Academia de Ciencias de Rusia, Vladimir Kudriatsev, respetados profesores y amigos.

La distinción que me otorgara la Academia de Ciencias de Rusia en la sesión del Consejo Científico del Instituto de América Latina, realizada el 21 de Setiembre pasado, fue para mí de enorme importancia. Pocos días después de recibida la noticia me encuentro aquí para agradecer este reconocimiento y para reflexionar en torno al diálogo sostenido a lo largo de varios años con los académicos de diversos institutos de vuestro país. Este intercambio, efectuado a través del contacto personal, a través de la correspondencia y a través del libro, ha puesto de relieve la posibilidad de establecer ciertas bases de ideas compartidas siempre que, como en este caso, el diálogo sea riguroso y desprejuiciado. Por contraste, quisiera extenderme sobre algunas dificultades que entorpecen la fluidez del diálogo en general y que, muy frecuentemente, lo llevan a un callejón sin salida.

Acabo de mencionar la palabra «diálogo» casi en el sentido griego del *diálogos* y del posterior *dialogus*, que recoge la misma idea y que siempre implica la alternancia en la plática entre personas que manifiestan sus ideas o afectos. Pero el diálogo, aun cumpliendo con todos los requerimientos formales, a veces fracasa sin que se llegue a la comprensión cabal de aquello que se considera. La forma filosófica y científica del pensar, a diferencia de la forma dogmática, es esencialmente dialógica y muestra una estrecha relación con aquella estructura dialéctica que ya nos presentara Platón como herramienta de aproximación a la verdad. Estudiosos contemporáneos han vuelto nuevamente a reflexionar sobre la naturaleza del diálogo, sobre todo a partir de la Fenomenología y de la formulación del «problema del Otro» cuyo representante más conspicuo es Martin Buber. Ya Collingwood había puesto de relieve que un problema no se resuelve si no se entiende y no se entiende si no se sabe qué clase de cuestión plantea. Pregunta y respuesta transcurren dentro del diálogo hermenéutico, pero toda respuesta no cierra el círculo sino que se abre a nuevos interrogantes que, a su vez, exigen reformulaciones.

La tesis que hoy defiendo puede plantearse así: No existe diálogo completo sino se considera a los elementos predialogales en los que se basa la necesidad de dicho diálogo. Para ilustrar lo enunciado me permitiré ir a ciertos ejemplos cotidianos que me involucran personalmente.

Cuando se me pide que explique mi pensamiento en una conferencia, un escrito, o una declaración periodística, tengo la sensación de que tanto las palabras que uso como el hilo de discurso que desarrollo pueden ser entendidas sin dificultad, pero que no aciertan a «conectar» con muchos oyentes, lectores o gente de Prensa. Esas personas no están en peores condiciones de comprensión general que muchas otras con las que mi discurso «conecta». Naturalmente, no me estoy refiriendo al desacuerdo que puede haber entre las propuestas que formulo y las objeciones de la otra parte; esa situación se me aparece como de perfecta conexión. Aun, en una disputa acalorada compruebo ese contacto. No, se trata de algo más general, de algo que tiene que ver con las condiciones del diálogo mismo (entendiendo a mi exposición como un diálogo con otra parte que acepta, o rechaza, o duda de mis aserciones). La sensación de no conexión surge con fuerza al advertir que lo explicado ha sido comprendido y que, sin embargo, se vuelve a preguntar lo mismo, o se insiste en puntos que no se

derivan de lo expuesto. Es como si una cierta vaguedad, un cierto desinterés, acompañara a la comprensión de lo planteado; como si el interés se radicara más allá (o más acá) de lo que se enuncia. Aquí podemos tomar al diálogo como una relación de reflexión o discusión entre personas, entre partes. Sin abundar en rigorismos, conviene acordar ciertas condiciones para que exista esa relación o para que se siga razonablemente una exposición. Así, para que un diálogo sea coherente es necesario que las partes: 1. coincidan respecto al tema fijado; 2. ponderen el tema en un grado de importancia similar y 3. posean una definición común de los términos decisivos usados.

Si decimos que las partes deben coincidir en la fijación del tema, estamos aludiendo a una relación en la que cada cual tiene en cuenta el discurso del otro. Por lo demás, la fijación de un tema no quiere decir que éste no admita transformación o cambio a lo largo de su desarrollo, pero en todos los casos cada una de las partes debe saber mínimamente de qué está hablando la otra.

Al decir, en la siguiente condición, que debe existir una ponderación o grado de importancia parecido, no estamos considerando una coincidencia estricta sino una cuantificación aceptable de la importancia que el tema tiene, porque si éste recibe una ponderación de primer orden para una de las partes y para la otra es trivial, podrá haber acuerdo sobre el objeto tratado pero no sobre el interés o función con que cumple el conjunto del discurso.

Finalmente, si los términos decisivos tienen definiciones distintas para las partes, se puede llegar a alterar el objeto del diálogo y con ello el tema tratado.

Si las tres condiciones anotadas son satisfechas se podrá avanzar y se podrá estar en acuerdo o desacuerdo razonable con la serie de argumentos que se expongan. Pero existen numerosos factores que impiden el cumplimiento de las condiciones del diálogo. Me limitaré a tomar en cuenta algunos factores predialogales que afectan a la condición de ponderación de un tema dado.

Para que exista un enunciado es necesario que haya una intención previa que permita elegir los términos y la relación entre ellos. No basta con que enuncie: «Ningún hombre es inmortal», o «Todos los conejos son herbívoros», para dar a entender de qué tema estoy hablando. La intención previa al discurso pone el ámbito, pone el universo en el que se plantean las proposiciones. Tal universo, no es genéticamente lógico; tiene que ver con estructuras prelógicas, predialogales. Otro tanto vale para quien recibe el enunciado. Es necesario que el universo de discurso coincida entre quien enuncia y quien recibe la enunciación. De otro modo puede hablarse de no coincidencia del discurso.

Hasta hace poco tiempo se pensaba que del juego de las premisas derivaba la conclusión. Así, si se decía: «Todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal», se suponía que la conclusión derivaba de los términos anteriores, cuando en realidad quien organizaba los enunciados ya tenía en mente la conclusión. Había pues una intención lanzada hacia cierto resultado y eso permitía, a su vez, escoger enunciados y términos. No ocurre algo diferente en el lenguaje cotidiano, y aun en Ciencia el discurrir va en dirección a un objetivo previamente planteado como hipótesis. Ahora bien, cuando se establece un diálogo cada una de las partes puede tener intenciones diferentes y apuntar a objetivos distintos y, por sobre todo, cada cual tendrá sobre el tema mismo una apreciación global en torno a su importancia. Pero esa «importancia» no está puesta por el tema sino por un conjunto de creencias, valoraciones e intereses previos. Abstractamente, dos personas podrían ponerse de acuerdo al fijar el tema del «sentido de la vida», como de suma importancia y, sin embargo, una de las partes estar convencida que el tratamiento de tal materia es de escasa practicidad, que no resolverá nada y que, por último, no es de urgencia cotidiana. Que el interlocutor escéptico siga los desarrollos de la otra parte, o que participe activamente en el diálogo queda explicado por otros factores, pero no por el tema cuya sustancialidad ha descalificado previamente. De esta suerte, los elementos predialogales ponen no solamente el universo que pondera el tema sino las intenciones que están más allá (o más acá) del mismo. Desde luego que los elementos predialogales son prelógicos y actúan dentro del horizonte epocal, social, que los individuos frecuentemente toman como producto de sus personales experiencias

y observaciones. Y ésta es una barrera que no se puede franquear fácilmente hasta tanto cambie la sensibilidad epocal, el momento histórico en el que se vive. Es precisamente por esto que numerosos aportes hechos en el campo de la ciencia y en otras regiones de las actividades humanas, han sido aceptados con total evidencia solo en momentos posteriores, pero hasta tanto se llegara a ese punto los promotores de tales ideas y actividades se encontraron con un vacío dialogal y muy a menudo con una barrera de hostilidad erigida ante la sola posibilidad de discutir públicamente los nuevos puntos de vista. Pasada la turbulencia inicial y habiendo accedido al escenario histórico una o varias nuevas generaciones, la importancia de aquellos aportes anticipados se hace común a todos y todos coinciden en el asombro de que dichos aportes hayan sido negados o minimizados anteriormente.

De manera que cuando expongo mi pensamiento (no coincidente con ciertas creencias, valoraciones e intereses del universo epocal), comprendo esa desconexión con muchos de mis interlocutores con los que en abstracto parecería estar todo en perfecto acuerdo. En mi tarea de difundir el Humanismo encuentro frecuentemente las dificultades comentadas. Si se explica la concepción del Humanismo contemporáneo y se hace claramente, no por ello resultará una conexión adecuada con muchos interlocutores porque aún quedan rémoras y creencias de etapas anteriores que ponen como tema de importancia otras cuestiones por encima del ser humano. Desde luego, mucha gente dirá que es «humanista» porque la palabra «humanismo» puede resultar decorativa, pero es claro que aún no existe un genuino interés por entender las razones ni las propuestas de esta corriente de pensamiento y de esta práctica social. Si se supone que la organización de ideas en sistema es una ideología y la moda dicta el fin de las ideologías, está claro que no se tenderá a considerar las formulaciones sistemáticas del Humanismo. Se preferirá, contradictoriamente, respuestas coyunturales a problemas que son globales y toda respuesta sistemática aparecerá como una generalización excesiva. Ocurriendo, en esta época de mundialización, que los problemas fundamentales que vivimos son estructurales y son globales, tales dificultades no serán aprehendidas de ese modo y se habrá de encarar un conjunto de respuestas desestructuradas que por su misma naturaleza llevarán a complicar más las cosas en una reacción en cadena sin control. Por supuesto que esto ocurre porque los intereses económicos de los círculos privilegiados manejan al mundo, pero la visión de esa minoría privilegiada ha hecho carne aun en las capas más perjudicadas de la sociedad. De esta suerte, es patético escuchar en el discurso del ciudadano medio los acordes que antes percibiéramos en los representantes de las minorías dominantes a través de los medios de difusión. Y esto seguirá así y no será posible un diálogo profundo ni una acción concertada globalmente hasta que fracasen los intentos puntuales de resolver la crisis progresiva desencadenada en el mundo. En el momento actual se cree que no debe discutirse la globalidad del sistema económico y político vigente, ya que éste es perfectible. Opuestamente, para nosotros, este sistema no es perfectible ni puede ser gradualmente reformado, ni las soluciones desestructuradas de coyuntura producirán una creciente recomposición. Esas dos posturas enfrentadas podrán establecer su diálogo pero los predialogales que actúan en uno y otro caso son inconciliables como sistemas de creencias y como sensibilidad. Únicamente con un creciente fracaso de las soluciones puntuales se arribará a otro horizonte del preguntar y a una condición adecuada de diálogo. En ese momento, las nuevas ideas comenzarán a ser gradualmente reconocidas y los sectores cada vez más desesperanzados empezarán a movilizarse. Hoy mismo, aun cuando se pretenda que hay que mejorar algunos aspectos del sistema actual, la sensación que se generaliza en las poblaciones es la de que a futuro las cosas habrán de empeorar. Y esa difusa sensación no está revelando un simple apocalipsis de fin de siglo sino un malestar difuso y generalizado que naciendo de las entrañas de las mayorías sin voz, va llegando a todas las capas sociales. Entre tanto, se sigue afirmando en forma contradictoria que el sistema es coyunturalmente perfectible.

El diálogo, factor decisivo en la construcción humana, no queda reducido a los rigores de la lógica o de la lingüística. El diálogo es algo vivo en el que el intercambio de ideas, afectos y experiencias está

teñido por la irracionalidad de la existencia. Esta vida humana con sus creencias, temores y esperanzas, odios, ambiciones e ideales de época, es la que pone la base de todo diálogo. Cuando dijimos que «No existe diálogo completo sino se considera a los elementos predialogales en los que se basa la necesidad de dicho diálogo», estábamos atendiendo a las consecuencias prácticas de tal formulación. No habrá diálogo cabal sobre las cuestiones de fondo de la civilización actual hasta tanto empiece a descreerse socialmente de tanta ilusión alimentada por los espejuelos del sistema actual. Entre tanto, el diálogo seguirá siendo insustancial y sin conexión con las motivaciones profundas de la sociedad.

Cuando la Academia me hizo llegar su reconocimiento, comprendí que en algunas latitudes ha comenzado a moverse algo nuevo, algo que empezando en diálogo de especialistas estará luego ocupando la plaza pública.

Mi agradecimiento a esta magna institución, a todos vosotros, y mi deseo fervoroso de que el diálogo fructífero se profundice y extienda más allá del claustro académico.

# FORO HUMANISTA

(Moscú, Rusia, 07/10/93)

Estimados amigos:

El Foro Humanista tiene por objetivo estudiar y fijar posición sobre los problemas globales del mundo de hoy. Desde ese punto de vista, es una organización cultural en sentido amplio que se preocupa por relacionar estructuralmente los fenómenos de la ciencia, la política, el arte y la religión. El Foro Humanista hace de la libertad de conciencia y del desprejuicio ideológico la condición indispensable para el trabajo en la comprensión de los complejos fenómenos del mundo contemporáneo.

El Foro Humanista tiene, a mi ver, la ambición de convertirse en un instrumento de información, intercambio y discusión entre personas e instituciones pertenecientes a las más diversas culturas del mundo. Pretende, además, tomar un carácter de permanente actividad de manera que toda información relevante pueda circular de inmediato entre sus miembros.

Se podrá preguntar si diversas instituciones hoy existentes no pueden realizar esta labor con mayor éxito dada su experiencia, su solvencia económica y su disponibilidad profesional y técnica. Así, podría pensarse que en los centros de extensión universitaria, en las fundaciones privadas y oficiales, y hasta en los organismos culturales de Naciones Unidas se podría encontrar el medio adecuado para encarar investigaciones de envergadura y para, desde allí, dar difusión a las conclusiones a que se arribe, suponiendo que ellas fueran de algún valor. No descartamos la colaboración y el intercambio con diversas entidades, pero necesitamos una gran independencia, una gran libertad de juicio en la formulación de las preguntas, en la fijación de las áreas de interés y esto no es tan sencillo cuando se trata de instituciones que tienen su propia dinámica y, desde luego, su dependencia material e ideológica.

El Foro Humanista pretende fundar las bases de una discusión global futura. Pero no debe descalificar *a priori* los aportes hechos hasta hoy por diferentes corrientes de pensamiento y de acción, independientemente del éxito o fracaso práctico que éstas hayan tenido. De mayor interés será tener en cuenta a diversas posturas y comprender que en esta civilización planetaria que comienza a gestarse, la diversidad de posiciones, valoraciones y estilos de vida prevalecerá en el futuro a pesar de los embates de las corrientes uniformantes. En este sentido, nosotros aspiramos a una nación humana universal posible únicamente si existe la diversidad. No podrá mantenerse un hegemonismo central sobre las periferias, ni un estilo de vida, ni un sistema de valoraciones, ni un presupuesto ideológico o religioso que se imponga a costa de la desaparición de otros. Hoy ya estamos viendo que la centralización va generando respuestas secesionistas porque no se respeta la verdadera entidad de pueblos y regiones que podrían converger perfectamente en una federación real de colectividades. No vaya a pensarse que el control económico puede hacer milagros. ¿O hay todavía quien cree que para otorgar créditos para el desarrollo habrá primeramente que reformar el Estado, luego la legislación, posteriormente el modo de producción, más adelante las costumbres y hábitos sociales, un tiempo después la vestimenta, el régimen alimenticio, la religión y el pensamiento?

Ese absolutismo ingenuo está encontrando dificultades crecientes para imponerse y, como en el caso de las secesiones anotadas más arriba, está contribuyendo a endurecer y radicalizar posiciones en todos los campos. Si, efectivamente, a través de la dictadura del dinero pudiera pasarse a una sociedad plena, el

tema admitiría un tiempo más de discusión, pero si para lograr una sociedad decadente, sin sentido para el conjunto y los individuos, es necesario, además, aceptar los requisitos de una involución humana, el resultado será el aumento del desorden y del infortunio general.

El Foro Humanista no puede perder de vista el lineamiento de la diversidad, no puede estudiar a las distintas culturas con la óptica de un primitivismo zoológico según la cual aquella cultura en la que uno está asentado representa la cima de una evolución que debe ser imitada por las demás. Mucho más importante será comprender que todas las culturas hacen su aporte a la gran construcción humana. Pero el Foro Humanista debe fijar sus condiciones mínimas. La primera es que no puede dar participación a aquellas corrientes que propicien la discriminación o la intolerancia; la segunda es que no puede dar participación a aquellas corrientes que propicien la violencia como metodología de acción para imponer su concepción o sus ideales por altos que éstos sean. Quitando esas limitaciones no tiene por qué haber otras.

El Foro Humanista es internacionalista, pero ¿quiere decir esto que en razón de su ecumenismo descalifica lo regional y lo puntual? ¿Cómo podría descalificarse a alguien porque ama a su pueblo, ama a su tierra, ama a sus costumbres, a su gente, a sus tradiciones? ¿Podríamos endilgarle el simple epíteto de «nacionalista» para dejar luego de considerarlo? Porque amar las propias raíces es también ser generoso en la consideración del trabajo y el sufrimiento de las generaciones anteriores.

Únicamente ese «nacionalismo» se distorsiona cuando la propia afirmación es en desmedro del reconocimiento de otras colectividades, de otros pueblos. ¿Con qué derecho este Foro podría descartar los aportes de quien se siente socialista sintiendo el ideal de lograr una sociedad igualitaria y justa? ¿Qué podríamos rechazar sino uno de los tantos modelos posibles en los que ese ideal es deformado por la imposición de una tiranía uniformante? ¿Por qué este Foro dejaría de tener en cuenta a ese liberal que considera a su modelo económico como un instrumento de bienestar para todos, no para unos pocos? ¿Tendría el Foro que actuar discriminando a los creyentes o a los ateos en razón de sus respectivas concepciones? ¿Podría el Foro sostener a conciencia la superioridad de unas costumbres sobre otras? Creo que las limitantes no pueden ser sino las dos y exclusivamente las dos que apuntáramos antes. En tal caso, el Foro se propondrá en términos de inclusión y no de exclusión de la variedad humana.

No puedo extenderme más en esta exposición, solamente quisiera mencionar algunos temas sobre los que todos queremos tener una clara comprensión y sobre los que necesitamos encontrar la mejor fórmula práctica de acción. Estos temas son, a mi ver: el racismo y la discriminación crecientes; la intervención en aumento de supuestos organismos de paz en los asuntos internos de los países; la manipulación de los derechos humanos como pretexto de intervención; la verdad del estado de los derechos humanos en el mundo; el aumento de la desocupación mundial; el aumento de la pobreza en diversas regiones y en diversas capas, aun de las sociedades opulentas; el deterioro progresivo de la salud y la educación; la acción de las fuerzas secesionistas; el aumento de la drogadicción; el aumento del suicidio; la persecución religiosa y la radicalización de los grupos religiosos; los fenómenos psicosociales de alteración y violencia; los peligros reales, debidamente priorizados, de la destrucción ambiental. Quisiéramos tener también una clara percepción del fenómeno de desestructuración que comenzando en las agrupaciones sociales y políticas termina comprometiendo la relación interpersonal, la articulación de la cultura y todo proyecto de acción común de los conjuntos humanos.

Por otra parte, desearía llamar la atención de quienes pondrán en marcha las comisiones de trabajo, en el sentido de que el Foro no requerirá de una organización compleja sino más bien de algún mecanismo de contacto y circulación de la información; que no necesitará de enormes recursos para funcionar y que el problema económico no será decisivo para una agrupación de este tipo; que deberá contar con un medio informativo periódico más al estilo de un boletín que de una revista formal; que habrá de conectar entre sí a personas e instituciones que pueden producir en común, pero que en razón de las

distancias están impedidas de hacerlo; y que, finalmente, tendrá que contar con un ágil cuerpo de traductores. Tal vez una comisión del Foro pueda constituir el Centro Mundial de Estudios Humanistas y esto contribuir a dar permanencia a las actividades al tiempo que, fijando ciertas prioridades, pueda también calendarizar las tareas a realizar.

Saludo fraternalmente a los miembros de este Foro y expreso a todos el mejor deseo para la realización de los trabajos que hoy se inician.

## QUÉ ENTENDEMOS HOY POR HUMANISMO UNIVERSALISTA

(Comunidad Emanu-El, sede del Judaísmo Liberal en Argentina. Buenos Aires, 24/11/94)

Agradezco a la comunidad Emanu-El y al rabino Sergio Bergman la oportunidad que me brindan de exponer hoy aquí. Agradezco la presencia de los miembros de la Comunidad, de los expositores del presente ciclo y, en general, de los amigos del humanismo.

El título de la presente disertación afirma la existencia de un humanismo universal, pero esta afirmación, desde luego, debe ser probada. Para ello habrá que considerar qué se entiende por «humanismo», dado que no hay acuerdo general sobre el significado de esta palabra y, por otra parte, será necesario discutir si es que el «humanismo» es propio de un punto, de una cultura, o si pertenece a las raíces y al patrimonio de toda la humanidad. Será conveniente, para comenzar, explicitar nuestros intereses respecto a estos temas ya que de no hacerlo podría pensarse que estamos motivados simplemente por la curiosidad histórica o por cualquier tipo de trivialidad cultural. El humanismo tiene para nosotros el cautivante mérito de ser no solo historia sino también proyecto de un mundo futuro y herramienta de acción actual.

Nos interesa un humanismo que contribuya al mejoramiento de la vida, que haga frente a la discriminación, al fanatismo, a la explotación y a la violencia. En un mundo que se globaliza velozmente y que muestra los síntomas del choque entre culturas, etnias y regiones, debe existir un humanismo universalista, plural y convergente. En un mundo en el que se desestructuran los países, las instituciones y las relaciones humanas, debe existir un humanismo capaz de impulsar la recomposición de las fuerzas sociales. En un mundo en el que se perdió el sentido y la dirección en la vida, debe existir un humanismo apto para crear una nueva atmósfera de reflexión en la que no se opongan ya de modo irreductible lo personal a lo social ni lo social a lo personal. Nos interesa un humanismo creativo, no un humanismo repetitivo; un nuevo humanismo que teniendo en cuenta las paradojas de la época aspire a resolverlas. Estos temas, en algunos casos de apariencia contradictoria, irán emergiendo con más detalle a lo largo de esta exposición.

Al preguntar, «¿qué entendemos hoy por humanismo?», estamos apuntando al origen y también al estado actual de la cuestión. Empecemos por lo reconocible históricamente en Occidente, dejando las puertas abiertas a lo sucedido en otras partes del mundo en las que la actitud humanista ya estaba presente antes del acuñamiento de palabras como «humanismo», «humanista» y otras cuantas del género. En lo referente a la actitud que menciono, y que es posición común de los humanistas de las distintas culturas, debo destacar las siguientes características: 1. ubicación del ser humano como valor y preocupación central; 2. afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5. afirmación de la libertad de ideas y creencias; y 6. repudio a la violencia. Adentrándonos en la cultura europea, particularmente en la de la Italia prerrenacentista, observamos que el *studia humanitatis* (estudio de las humanidades), estaba referido al conocimiento de las lenguas griega y latina poniendo especial énfasis en los autores «clásicos». Las «humanidades» comprendían a la historia, poesía, retórica, gramática, literatura y filosofía moral. Trataban sobre cuestiones genéricamente humanas, a diferencia de las materias propias de los «juristas», «canonistas», «legistas» y «artistas» que estaban destinadas a una formación específicamente profesional. Desde luego que éstos



últimos también contaban en su capacitación con elementos propios de las humanidades, pero sus estudios eran dirigidos hacia aplicaciones prácticas propias de sus respectivos oficios. La diferencia entre «humanistas» y «profesionales» fue ahondándose en la medida en que los primeros enfatizaron en los estudios clásicos y en la investigación de otras culturas, separando del encuadre profesional un interés por lo genéricamente humano y por las cosas humanas. Esa tendencia siguió su desarrollo hasta incursionar en campos muy alejados de lo aceptado en su momento como «humanidades», dando lugar a la gran revolución cultural del Renacimiento.

En realidad, la actitud humanista se había comenzado a desarrollar mucho antes y esto podemos rescatarlo en los temas tratados por los poetas goliardos y por las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII. Pero la palabra «*umanista*», que designó a un cierto tipo de estudioso, recién comenzó a usarse en Italia en 1538. En este punto remito a las observaciones de A. Campana en su artículo «The Origin of the Word 'Humanist'», publicado en 1946. Con lo anterior estoy destacando que los primeros humanistas no se reconocían a sí mismos bajo esa designación que, en cambio, tomará cuerpo mucho más adelante. Y aquí habría que consignar que palabras afines como «*humanistische*» («humanístico»), de acuerdo con los estudios de Walter Rüegg, comienzan a usarse en 1784 y «*humanismus*» («humanismo») empieza a difundirse a partir de los trabajos de Niethammer de 1808. Es a mediados del siglo pasado, cuando el término «humanismo» circula en casi todas las lenguas. Estamos hablando, por consiguiente, de designaciones recientes y de interpretaciones de fenómenos que seguramente fueron vividos por sus protagonistas de un modo muy diferente a como los consideró la historiografía o la historia de la cultura del siglo pasado. Este punto no me parece ocioso y quisiera retomarlo más adelante al considerar los significados que ha tenido hasta hoy la palabra «humanismo».

Si se me permite una digresión diré que en el momento actual nos encontramos aún con aquel sustrato histórico y con las diferencias entre los estudios de las humanidades que se imparten en las facultades o institutos de estudios humanísticos y la simple actitud de personas no definidas por su dedicación profesional sino por su emplazamiento respecto de lo humano como preocupación central. Hoy, cuando alguien se define como «humanista» no lo hace con referencia a sus estudios de «humanidades» y, parejamente, un estudiante o estudioso de «humanidades» no por ello se considera «humanista». La actitud «humanista» es difusamente comprendida como algo más amplio, casi totalizador, más allá de las especialidades universitarias

En el mundo académico occidental se suele llamar «humanismo» a ese proceso de transformación de la cultura que comenzando en Italia, particularmente en Florencia, entre fines del 1300 y comienzos del 1400 concluye, en el Renacimiento, con su expansión por toda Europa. Esa corriente apareció ligada a las *humanae litterae* (que eran los escritos referidos a las cosas humanas), en contraposición a las *divinae litterae* (que ponían el acento en las cosas divinas). Y éste es uno de los motivos por el cual se llama a sus representantes «humanistas». Desde esa interpretación el humanismo es, en su origen, un fenómeno literario con una tendencia clara a retomar los aportes de la cultura grecolatina, asfixiados por la visión cristiana medieval. Debe anotarse que el surgimiento de este fenómeno no se debió simplemente a la modificación endógena de los factores económicos, sociales y políticos de la sociedad occidental, sino que ésta recibió influencias transformadoras de otros ambientes y civilizaciones. El intenso contacto con las culturas judía y musulmana y la ampliación del horizonte geográfico, formaron parte de un contexto que incentivó la preocupación por lo genéricamente humano y por los descubrimientos de las cosas humanas.

Creo que Puledda acierta al explicar, en sus «Interpretaciones Históricas del Humanismo», que el mundo europeo medieval prehumanista era un ambiente cerrado desde el punto de vista temporal y físico que tendía a negar la importancia del contacto que se daba, de hecho, con otras culturas. La historia, desde el punto de vista medieval, es la historia del pecado y de la redención; el conocimiento de otras civilizaciones no iluminadas por la gracia de Dios no reviste gran interés. El futuro prepara

simplemente el Apocalipsis y el juicio de Dios. La Tierra es inmóvil y está en el centro del Universo, siguiendo la concepción tolemaica. Todo está circundado por las estrellas fijas y las esferas planetarias giran animadas por potencias angélicas. Este sistema termina en el empíreo, sede de Dios, motor inmóvil que mueve a todo. La organización social se corresponde con esta visión: una estructura jerárquica y hereditaria diferencia a los nobles de los siervos. En el vértice de la pirámide están el Papa y el Emperador a veces aliados, a veces en pugna por la preeminencia jerárquica. El régimen económico medieval, por lo menos hasta el siglo XI, es un sistema económico cerrado fundado en el consumo del producto en el lugar de producción. La circulación monetaria es escasa. El comercio es difícil y lento. Europa es una potencia continental encerrada porque el mar, como vía de tráfico, está en manos de bizantinos y árabes. Pero los viajes de Marco Polo y su contacto con las culturas y la tecnología del extremo oriente; los centros de enseñanza de España desde donde los maestros judíos, árabes y cristianos irradian conocimiento; la búsqueda de nuevas rutas comerciales que eludan la barrera del conflicto bizantino-musulmán; la formación de una capa mercantil cada día más activa; el crecimiento de una burguesía ciudadana cada vez más poderosa y el desarrollo de instituciones políticas más eficientes como los señoríos de Italia, van marcando un cambio profundo en la atmósfera social y ese cambio permite el desarrollo de la actitud humanista. No debe olvidarse que ese desarrollo admite numerosos avances y retrocesos hasta que la nueva actitud se hace consciente.

Cien años después de Petrarca (1304-1374), existe un conocimiento diez veces mayor de los clásicos que a lo largo de todo el período anterior de mil años. Petrarca busca en los antiguos códices tratando de corregir una memoria deformada y con ello inicia una tendencia de reconstrucción del pasado y un nuevo punto de vista del fluir de la historia atascado, a la sazón, por el inmovilismo de la época. Otro de los primeros humanistas, Manetti, en su obra *De Dignitate et Excellentia Hominis* (la dignidad y excelencia de los hombres), reivindica al ser humano contra el *Contemptu Mundi*, el desprecio del mundo, predicado por el monje Lotario (posteriormente Papa, conocido como Inocencio III). A partir de allí, Lorenzo Valla en su *De Voluptate* (el placer), ataca el concepto ético del dolor, vigente en la sociedad de su tiempo. Y así, mientras ocurre el cambio económico y se modifican las estructuras sociales, los humanistas concientizan ese proceso generando una cascada de producciones en la que se perfila esa corriente que sobrepasa el ámbito de lo cultural y termina poniendo en cuestión las estructuras del poder en manos de la Iglesia y el monarca.

Numerosos especialistas han destacado que ya en el humanismo prerrenacentista aparece una nueva imagen del ser humano y de la personalidad humana. A ésta se la construye y se la expresa por medio de la acción y es en ese sentido que se da especial importancia a la voluntad sobre la inteligencia especulativa. Por otra parte, emerge una nueva actitud frente a la naturaleza. Ésta ya no es una simple creación de Dios y un valle de lágrimas para los mortales, sino el ambiente del ser humano y, en algunos casos, la sede y el cuerpo de Dios. Por último, ese nuevo emplazamiento frente al universo físico fortalece el estudio de los distintos aspectos del mundo material, tendiente a explicarlo como un conjunto de fuerzas inmanentes que no requieren para su comprensión de conceptos teológicos. Esto muestra ya una clara orientación hacia la experimentación y una tendencia al dominio de las leyes naturales. El mundo es ahora el reino del hombre y éste debe dominarlo por el conocimiento de las ciencias.

Por la orientación comentada, los estudiosos del siglo XIX encuadraron no solamente a numerosas personalidades literarias del Renacimiento como «humanistas» sino que al lado de Nicolás de Cusa, Rodolfo Agrícola, Juan Reuchlin, Erasmo, Tomás Moro, Jacques Lefevre, Charles Bouillé, Juan Vives, colocaron también a Galileo y a Leonardo.

Es sabido que muchos temas implantados por los humanistas siguen adelante y terminan inspirando a los enciclopedistas y a los revolucionarios del siglo XVIII. Pero luego de las revoluciones americana y francesa, comienza esa declinación en la que la actitud humanista se sumerge. Ya el idealismo crítico,

el idealismo absoluto y el romanticismo, inspiradores a su vez de filosofías políticas absolutistas, han dejado atrás al ser humano como valor central para convertirlo en epifenómeno de otras potencias. Esa cosificación, ese «ello» en lugar de un «tú», como destacara agudamente Martin Buber, se instalan a nivel planetario. Pero las tragedias de las dos guerras mundiales conmueve de raíz a las sociedades y resurge frente al absurdo la pregunta por el significado del ser humano. Esto se hace presente en las llamadas «filosofías de la existencia». Sobre la situación contemporánea del humanismo volveré al fin de esta exposición. Por ahora quisiera destacar algunos aspectos fundamentales del humanismo entre los que encontramos su actitud antidiscriminatoria y su tendencia a la universalidad.

El tema de la mutua tolerancia y de la posterior convergencia es muy caro al humanismo y, por ello, quisiera traer nuevamente ante ustedes lo explicado por el Dr. Bauer en su conferencia del tres de noviembre. El dijo: «... en la sociedad feudal musulmana, particularmente en España, la situación de los judíos fue muy diferente. De su marginación social ni siquiera se puede hablar, como tampoco de la de los cristianos. Y solo excepcionalmente podían surgir tendencias que hoy llamaríamos ‘fundamentalistas’. La religión dominante no se identificaba con el orden social en la misma medida como en la Europa cristiana. Ni siquiera cabe el término de ‘división ideológica’ aquí, por más que existieran, paralelamente y con tolerancia mutua, diferentes cultos. A las escuelas y universidades oficiales iban todos juntos, cosa inconcebible en la sociedad medieval cristiana. El gran Maimónides era en su juventud discípulo y amigo de Ibn Roshd (Averroes). Y si más tarde los judíos y el propio Maimónides sufrieron presiones y persecuciones por parte de los fanáticos de origen africano que se habían apoderado del poder en El Andalucía, el filósofo árabe que para ellos era hereje, tampoco se salvó de las mismas. En tal atmósfera sí podía surgir un amplio y profundo humanismo, tanto por parte de los musulmanes como de los judíos... En Italia, la situación era parecida, no solo bajo el breve imperio del Islam sobre Sicilia, sino igualmente después e incluso durante mucho tiempo bajo el dominio directo del Papado. Un monarca, de origen alemán, el emperador Federico II de Hohenstaufen, residente en Sicilia y poeta él mismo, tuvo la audacia de proclamar para su régimen una raíz ideológica tripartita: cristiana, judía y musulmana, e incluso a través de esta última, la continuidad con la filosofía clásica griega». Hasta aquí la cita.

En lo que hace al humanismo en las culturas judía y árabe no hay mayores dificultades en rastrearlo, solamente quisiera traer aquí algunas observaciones del académico ruso Artur Sagadeev en la conferencia que sobre «El humanismo en el pensamiento clásico musulmán» diera en Moscú en noviembre del año pasado. Él destacó que... «la infraestructura del humanismo en el mundo musulmán era determinada por el desarrollo de las ciudades y de la cultura de las ciudades. Por las cifras siguientes es posible juzgar acerca del grado de urbanización de este mundo: en las tres ciudades más grandes de Savad -o sea, Mesopotamia del sur-; y en las dos ciudades más grandes de Egipto, vivía cerca del 20% de toda la población. Por el porcentaje de habitantes de ciudades con una población mayor a cien mil cada una, la Mesopotamia y Egipto en los siglos VIII y X superaron a países de la Europa occidental del siglo XIX, tales como los Países Bajos, Inglaterra, el País de Gales o Francia. Según cálculos muy cuidadosos, Bagdad contaba en aquel tiempo con 400.000 habitantes y la población de ciudades como Fustat (que después fue El Cairo), Córdoba, Alejandría, Kufa y Basra, era de cien mil a doscientos cincuenta mil cada una. La concentración en las ciudades de grandes recursos, provenientes del comercio y de los impuestos, determinó el surgimiento de una capa bastante numerosa de la intelectualidad medieval, una dinamización de la vida espiritual, la prosperidad de la ciencia, la literatura y el arte. En el centro de atención de todo, estaba el ser humano, como género humano y como personalidad única. Hay que señalar que el mundo musulmán medieval no conoció una división de la cultura en cultura urbana y cultura opuesta a los habitantes de las ciudades por sus orientaciones axiológicas, tales como la que representaron en Europa los habitantes de los monasterios y los de los castillos feudales. Los portadores de la educación teológica y los grupos sociales análogos a los

feudales de Europa en el mundo musulmán, vivían en las ciudades y experimentaron la influencia poderosa de la cultura formada en el seno de los habitantes urbanos adinerados de las ciudades musulmanas. Sobre el carácter de las orientaciones axiológicas de los habitantes adinerados de las ciudades musulmanas, podemos juzgar por el grupo de referencia que ellos querían imitar, como encarnación de los rasgos obligatorios de una personalidad ilustre y bien educada. Este grupo de referencia lo formaban los Adibes, gente de amplios intereses humanitarios, gente de conocimientos y alta moral. El Adab, o sea, el conjunto de cualidades propias del Adib, suponía ideales de la conducta ciudadana, cortesana, refinamiento, humor, y era por su función intelectual y moral sinónimo de la palabra griega 'paideia' y de la palabra latina 'humanitas'. Los Adibes encarnaban ideales del humanismo y eran a la vez divulgadores de ideas humanistas que a veces tenían forma de sentencias lapidarias: 'El hombre es problema para el hombre'; 'Quien cruza nuestro mar, para aquél no existe otra orilla que no sea él mismo'. La insistencia en el destino terrenal del ser humano, es típica para el Adib, y lo conducía a veces al escepticismo religioso, a la aparición entre sus portadores de la gente de moda que hacía ostentación de su ateísmo. Adab significaba inicialmente la etiqueta propia de los beduinos, pero adquirió su perfección humanista gracias a que el Califato, por primera vez desde Alejandro Magno, se convirtió en el centro de interrelación de diferentes tradiciones culturales y de la existencia de diferentes grupos confesionales, que unía el Mediterráneo con el mundo iranio-indio. En el período de prosperidad de la cultura musulmana medieval, el Adab, por un lado se coronaba con la exigencia de conocer la filosofía helénica antigua y, por el otro, absorbió programas de educación elaborados por científicos griegos. Para la realización de estos programas, los musulmanes disponían de enormes posibilidades. Baste decir que según el cálculo de los especialistas solo en Córdoba se concentraban más libros que en toda Europa, fuera de Al-Andalous. La transformación del Califato en centro de influencias recíprocas con otras culturas, en la mezcla de diferentes grupos étnicos, contribuía a la formación de otro rasgo más del humanismo: el universalismo, como idea de la unidad del género humano. En la vida real, a la formación de esta idea le correspondió el hecho de que las tierras habitadas por musulmanes se extendían del río Volga en el norte hasta Madagascar en el sur y de la costa atlántica de África en el occidente hasta la costa pacífica de Asia en el oriente. Aunque con el transcurso del tiempo el imperio musulmán se desintegró y los pequeños estados formados en sus escombros eran comparados con las posesiones de los sucesores de Alejandro Magno, los fieles al Islam vivían unidos por una sola religión, una sola lengua literaria común, una sola ley, una sola cultura y en la vida cotidiana ellos se comunicaban e intercambiaban con valores culturales de diferentes y muy diversos grupos de confesiones. El espíritu del universalismo dominaba en los círculos científicos, en las reuniones ('Madjalis') que unían a musulmanes, cristianos, judíos y ateos que compartían intereses intelectuales comunes y que llegaban de diversos rincones del mundo musulmán. Los unía la 'ideología de la amistad' que había unido antes a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, como por ejemplo a estoicos, epicúreos, neoplatónicos, etc., y en el Renacimiento italiano al círculo de Marsilio Ficino. En el plano teórico, los principios del universalismo ya eran elaborados en los marcos de Kalam y después se convirtieron en la base de la concepción del mundo, tanto de los filósofos racionalistas cuanto de los místicos sufíes. En las discusiones organizadas por los teólogos Mutakallimies (los Maestros del Islam), cuyos partícipes eran representantes de diferentes confesiones, era norma fundamentar la autenticidad de sus tesis no con referencias a textos sagrados, porque estas referencias no tenían base para los representantes de otras religiones, sino apoyándose exclusivamente en la razón humana».

La lectura que acabo de hacer de la contribución de Sagadeev no contempla la riqueza descriptiva que este estudioso hace de las costumbres, vida cotidiana, arte, religiosidad, derecho y actividad económica del mundo musulmán en la época de su esplendor humanista. Quisiera pasar ahora a otro trabajo, también de un académico ruso, especialista en culturas de América. El profesor Serguey Semenov en

su monografía de agosto de este año, titulada «Tradiciones e innovaciones humanistas en el mundo iberoamericano», efectúa un enfoque totalmente novedoso en el rastreo de la actitud humanista en las grandes culturas de la América precolombina.

Los dejo con su palabra: «... cuando hablamos de las tendencias humanistas en el mundo iberoamericano, nosotros podemos analizarlas ante todo tomando el material de la obra artística, la obra de masas y la obra profesional que se materializa en los monumentos de la cultura y se graba en la memoria del pueblo. Este enfoque interdisciplinario de análisis de las manifestaciones concretas del humanismo, tiene muchas posibilidades de aplicación al mundo iberoamericano que es pluralista por excelencia y que personifica la síntesis cultural que se realiza a ambos lados del Atlántico, en cuatro continentes. Por supuesto, estos principios se diferenciaban mucho de las tradiciones del mundo eurasiático, pero les aproximaba al reconocimiento universal de la unidad de principio de todos los seres humanos, independiente de su pertenencia tribal o social. Estas nociones del humanismo, las constatamos en Mesoamérica y en América del Sur en el período precolombino. En el primer caso se trata del mito de Quetzalcoatl, en el segundo de la leyenda de Viracocha, dos deidades que rechazaban los sacrificios humanos, comúnmente de prisioneros de guerra que pertenecían a otras tribus. Los sacrificios humanos eran comunes para Mesoamérica antes de la conquista por España. Sin embargo, los mitos y las leyendas indígenas, las crónicas españolas y los monumentos de la cultura material demuestran que el culto de Quetzalcoatl que aparece en los años 1200-1100 antes de nuestra era, se vincula en la conciencia de los pueblos de esta región con la lucha contra los sacrificios humanos y con la afirmación de otras normas morales que condenan el asesinato, el robo y las guerras. Según una serie de leyendas, el gobernante tolteca de la ciudad de Tula, Topiltzin, que adoptó el nombre de Quetzalcoatl y que vivía en el siglo X de nuestra era, tenía rasgos de héroe cultural. Según estas leyendas él enseñó a los habitantes de Tula la orfebrería, prohibió hacer inmoluciones humanas y de animales y permitió sólo flores, pan y aromas como ofrendas a los dioses. Topiltzin condenaba los asesinatos, las guerras y los robos. Según la leyenda tenía aspecto de hombre blanco, pero no rubio sino moreno. Algunos cuentan que se fue al mar y otros que se encendió en una llama ascendiendo al cielo, dejando la esperanza de su regreso plasmada en la estrella matutina. A este héroe se le adjudica la afirmación del estilo de vida humanista en Mesoamérica, denominado «toltecatoytl», que asimilaron no sólo los toltecas sino los pueblos vecinos que heredaron la tradición tolteca. Este estilo de vida se basaba en principios de hermandad de todos los seres humanos, de perfeccionamiento, veneración del trabajo, honestidad, fidelidad a la palabra, estudio de los secretos de la naturaleza y visión optimista del mundo. Las leyendas de los pueblos mayas del mismo período demuestran la actividad del gobernante o del sacerdote de la ciudad de Chichen-Itzá y fundador de la ciudad de Mayapán, de nombre Kukulcán, análogo maya de Quetzalcoatl. Otro representante de la tendencia humanista en Mesoamérica fue el gobernante de la ciudad de Texcoco, el filósofo y poeta Netzahualcóyotl, que vivió entre 1402 y 1472. Este filósofo también rechazaba los sacrificios humanos, cantaba la amistad entre los seres humanos y ejerció profunda influencia en la cultura de los pueblos de México. En América del Sur observamos un movimiento similar al comienzo del siglo XV. Este movimiento se vincula con los nombres del Inca Cuzi Yupanqui, que recibió el nombre de Pachacútec, 'reformador', y de su hijo Tupac Yupanqui, y con la expansión del culto del dios Viracocha. Al igual que en Mesoamérica, Pachacútec como su padre Ripa Yupanqui, asumió el título de dios y se llamó Viracocha. Las normas morales por las cuales se regía oficialmente la sociedad de Tahuantinsuyo fueron vinculadas con su culto y con reformas de Pachacútec, que al igual que Topiltzin tenía rasgos de héroe cultural». Y hasta aquí la cita de un trabajo, por supuesto, mucho más extenso y enjundioso.

Con la lectura de estos dos materiales he querido acercar una muestra de esto que llamamos «actitud humanista» en regiones muy separadas y que, por supuesto, podemos encontrar en períodos precisos de diferentes culturas. Y digo «en períodos precisos» porque tal actitud parece retroceder y avanzar de un

modo pulsante a lo largo de la historia hasta que muchas veces desaparece definitivamente en los tiempos sin retorno que preceden al colapso de una civilización. Se comprenderá que establecer vínculos entre las civilizaciones a través de sus «momentos» humanistas, es una tarea vasta, de grandes alcances. Si en la actualidad, los grupos étnicos y religiosos se repliegan sobre sí mismos a fin de lograr una fuerte identidad, tenemos en marcha una suerte de chauvinismo cultural o regional en el que amenazan chocar con otras etnias, culturas o religiones. Y si es que cada cual ama legítimamente a su pueblo y su cultura, también puede comprender que en él y en sus raíces existió o existe ese «momento humanista» que lo hace, por definición, universal y semejante al otro con el que se enfrenta. Se trata, pues, de diversidades que no podrán ser barridas por unos o por otros. Se trata de diversidades que no son una rémora, ni un defecto, ni un retraso, sino que constituyen la riqueza misma de la humanidad. Allí no está el problema, sino en la posible convergencia de tales diversidades y es ese «momento humanista» al que aludo cuando me refiero a los puntos de convergencia.

Quisiera, por último, retomar el estado de la cuestión humanista en el momento actual. Dijimos que luego de las dos catástrofes mundiales, los filósofos de la existencia reabrieron el debate sobre un tema que parecía muerto en el pasado. Pero este debate partió de considerar al humanismo como una filosofía cuando en realidad nunca fue una postura filosófica sino una perspectiva y una actitud frente a la vida y las cosas. Si en el debate se dio por aceptada la descripción del siglo XIX, no es de extrañar que pensadores como Foucault hayan acusado al humanismo de estar incluido en ese relato. Ya antes, Heidegger había expresado su antihumanismo al considerar a éste como una «metafísica» más en su «Carta sobre el Humanismo». Tal vez la discusión estuvo basada en la posición del existencialismo sartriano que planteó la cuestión en términos filosóficos. Viendo estas cosas desde la perspectiva actual nos parece excesivo aceptar una interpretación sobre un hecho como el hecho mismo y, a partir de ello, atribuir a éste determinadas características. Althusser, Lévy-Strauss y numerosos estructuralistas han declarado en sus obras su antihumanismo, del mismo modo que otros han defendido al humanismo como una metafísica o, cuando menos, una antropología. En realidad, el humanismo histórico occidental no fue en ningún caso una filosofía, ni aun en Pico de la Mirándola o en Marsilio Ficino. El hecho de que numerosos filósofos estuvieran incluidos en la actitud humanista no implica que ésta fuera una filosofía. Por otra parte, si el humanismo renacentista se interesó por los temas de la «filosofía moral», debe entenderse a esa preocupación como un esfuerzo más por desbaratar la manipulación práctica que en ese campo efectuó la filosofía escolástica medieval. Desde esos errores en la interpretación del humanismo, considerado como una filosofía, es fácil llegar a posturas naturalistas como las que se expresaron en el «Humanist Manifesto» de 1933, o a posiciones social-liberales como en el «Humanist Manifesto II» de 1974. Así las cosas, autores como Lamont han definido sus humanismos como naturalistas y antiidealistas afirmando el antisobrenaturalismo, el evolucionismo radical, la inexistencia del alma, la autosuficiencia del hombre, la libertad de la voluntad, la ética intramundana, el valor del arte y el humanitarismo. Creo que éstos tienen todo el derecho a caracterizar así a sus concepciones, pero me parece un exceso sostener que el humanismo histórico se haya movido dentro de esas direcciones. Por otra parte, pienso que la proliferación de «humanismos» en los años recientes es del todo legítima siempre que éstos se presenten como particularidades y sin la pretensión de absolutizar al humanismo en general. Por último, también creo que el humanismo actualmente está en condiciones de devenir en una filosofía, una moral, un instrumento de acción y un estilo de vida.

La discusión filosófica con un humanismo histórico y, además, localizado, ha sido mal planteada. El debate recién comienza ahora y las objeciones del antihumanismo tendrán que justificarse ante lo que hoy plantea el Nuevo Humanismo Universalista. Debemos reconocer que toda esta discusión ha sido un tanto provinciana y ya lleva bastante tiempo este asunto de que el humanismo nace en un punto, se discute en un punto y tal vez se quiera exportar al mundo como un modelo de ese punto. Concedamos

que el «copyright», el monopolio de la palabra «humanismo», está asentado en un área geográfica. De hecho hemos estado hablando del humanismo occidental, europeo y, en alguna medida, ciceroniano. Ya que hemos sostenido que el humanismo nunca fue una filosofía sino una perspectiva y una actitud frente a la vida, ¿no podremos extender nuestra investigación a otras regiones y reconocer que esa actitud se manifestó de modo similar? En cambio, al fijar al humanismo histórico como una filosofía y, además, como una filosofía específica de occidente no solo erramos sino que ponemos una barrera infranqueable al diálogo con las actitudes humanistas de todas las culturas de la Tierra. Si me permito insistir en este punto es por las consecuencias no solamente teóricas que las posturas antes citadas han tenido y aún tienen, sino por sus consecuencias prácticas inmediatas.

En el humanismo histórico existía la fuerte creencia de que el conocimiento y el manejo de las leyes naturales llevaría a la liberación de la humanidad, que tal conocimiento estaba en las distintas culturas y había que aprender de todas ellas. Pero hoy hemos visto que existe una manipulación del saber, del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Que este conocimiento ha servido a menudo como instrumento de dominación. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos creyeron que la religiosidad embrutecía la conciencia y para imponer paternalmente la libertad, arremetieron contra las religiones. Hoy emergen violentas reacciones religiosas que no respetan la libertad de conciencia. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia. Algunos pensaron que toda diferencia cultural era divergente y que había que uniformar las costumbres y los estilos de vida. Hoy se manifiestan violentas reacciones mediante las cuales las culturas tratan de imponer sus valores sin respetar la diversidad. Ha cambiado el mundo y se ha acrecentado nuestra experiencia...

Y hoy, frente a esta trágica sumersión de la razón, frente al crecimiento del síntoma neoirracionalista que parece invadirnos, todavía se escuchan los ecos de un racionalismo primitivo en el que fueron educadas varias generaciones. Muchos parecen decir: «¡Razón teníamos al querer acabar con la religiones, porque si lo hubiéramos logrado hoy no habría luchas religiosas; razón teníamos al tratar de liquidar la diversidad porque si lo hubiéramos logrado no se encendería ahora el fuego de la lucha entre etnias y culturas!»). Pero aquellos racionalistas no lograron imponer su culto filosófico único, ni su estilo de vida único, ni su cultura única y eso es lo que cuenta. Sobre todo cuenta la discusión para solucionar estos serios conflictos hoy en desarrollo. ¿Cuánto tiempo más se necesitará para comprender que una cultura y sus patrones intelectuales o de comportamiento, no son modelos que la humanidad en general deba seguir? Digo esto porque tal vez sea el momento de reflexionar seriamente sobre el cambio del mundo y de nosotros mismos. Es fácil pretender que cambien los otros, solo que los otros piensan lo mismo. ¿No será hora de que comencemos a reconocer al «otro», a la diversidad del «tú»? Creo que hoy está planteado con más urgencia que nunca el cambio de mundo y que este cambio para ser positivo es indisoluble en su relación con el cambio personal. Después de todo, mi vida tiene un sentido si es que quiero vivirla y si es que puedo elegir o luchar por las condiciones de mi existencia y de la vida en general. Este antagonismo entre lo personal y lo social no ha dado buenos resultados, habrá que ver si no tiene mayor sentido la relación convergente entre ambos términos. Este antagonismo entre las culturas no nos lleva por la dirección correcta, se impone la revisión del declamativo reconocimiento de la diversidad cultural y se impone el estudio de la posibilidad de convergencia hacia una nación humana universal.

Por último, no pocos defectos se ha atribuido a los humanistas de las distintas épocas. Se ha dicho que también Maquiavelo era un humanista que trataba de comprender las leyes que rigen el poder; que el mismo Galileo mostró una suerte de debilidad moral frente a la barbarie de la Inquisición; que Leonardo contaba entre sus invenciones con avanzadas máquinas de guerra que diseñó para el Príncipe. Y, siguiendo la cadena, se ha afirmado que también muchos escritores, pensadores y científicos contemporáneos han mostrado aquellas debilidades. Seguramente en todo esto hay muchas cosas

ciertas. Pero debemos ser justos en nuestra apreciación de los hechos: Einstein no tuvo que ver con la fabricación de la bomba atómica, su mérito radica en la producción de la célula fotoeléctrica gracias a la cual se desarrolló tanta industria, incluido el cine y la TV, pero por sobre todo su genio se destacó en la formulación de una gran teoría absoluta: la teoría de la Relatividad. Y este Einstein no tuvo debilidades morales frente a la nueva Inquisición. Ni tampoco Oppenheimer a quien se le presentó el proyecto Manhattan para la construcción de un artefacto que diera fin al conflicto mundial solamente como arma disuasiva que jamás iba a ser utilizada contra los seres humanos. Oppenheimer fue vilmente traicionado y por ello elevó su voz en fuertes llamamientos a la conciencia moral de los científicos. Por ello se lo destituyó y por ello fue perseguido por el Mackartismo. Muchos defectos morales atribuidos a personas de actitud humanista no tienen que ver con su posición frente a la sociedad o la ciencia sino con su tesitura de seres humanos enfrentados al dolor y el sufrimiento. Si es por consecuencia y por fortaleza moral, la figura de Giordano Bruno frente al martirio, aparece como el paradigma del humanista clásico y, contemporáneamente, tanto Einstein como Oppenheimer pueden ser considerados con justeza humanistas de una pieza. ¿Y por qué, más allá del campo de la ciencia, no habríamos de considerar como genuinos humanistas a Tolstoi, a Gandhi y a Luther King? ¿No es Schweitzer un humanista? Estoy seguro que millones de personas en todo el mundo sostienen una actitud humanista ante la vida, pero cito a unas pocas personalidades porque constituyen modelos de posición humanista reconocidos por todos. Yo sé que a estas individualidades se les puede objetar conductas, en ocasiones procedimientos, sentido de la oportunidad o tacto, pero no podemos negar su compromiso con los otros seres humanos. Por otra parte, no estamos nosotros para pontificar acerca de quién es o no es un humanista sino para opinar, con las limitaciones del caso, acerca del Humanismo. Pero si alguien nos exigiera definir la actitud humanista en el momento actual le responderíamos en pocas palabras que «humanista es todo aquel que lucha contra la discriminación y la violencia, proponiendo salidas para que se manifieste la libertad de elección del ser humano».

Nada más. Muchas gracias.



# EL TEMA DE DIOS

ENCUENTRO PARA EL DIÁLOGO FILOSÓFICO—RELIGIOSO

(SINDICATO DE LUZ Y FUERZA. BUENOS AIRES, ARGENTINA, 29/10/95)

Trataré, en los veinte minutos que se me han otorgado, de exponer mi punto de vista sobre el primero de los temas fijados por los organizadores de este evento, me refiero al «tema de Dios».

El tema de Dios puede plantearse de distintas formas. Yo elegiré el ámbito histórico-cultural emplazándome aquí no por afinidad personal sino en atención al enmarque implícito establecido para este encuentro. Dicho enmarque incluye otros puntos tales como «la religiosidad en el mundo contemporáneo» y «la superación de la violencia personal y social». El objeto de esta exposición será, por consiguiente, «el tema de Dios» y no, «Dios».

¿Por qué habríamos de ocuparnos del tema de Dios? ¿Qué puede tener de interesante para nosotros, gente ya del siglo XXI, semejante asunto? ¿No se lo había dado por concluido luego de la afirmación de Nietzsche: «Dios ha muerto»? Al parecer, esta cuestión no ha sido cancelada por simple decreto filosófico. Y no ha podido ser cancelada por dos importantes motivos: en primer término porque no se ha comprendido cabalmente el significado de semejante tema; en segundo lugar, porque puestos en perspectiva histórica comprobamos que lo que hasta hace poco tiempo era considerado «extemporáneo», hoy anima nuevas preguntas. Y este preguntar resuena no en las torres de marfil de los pensadores o los especialistas, sino en la calle y en la misma entraña de la gente sencilla. Se podrá decir que lo que hoy se observa es un simple crecimiento de la superstición, o un rasgo cultural de pueblos que al defender su identidad vuelven con fanatismo a sus libros sagrados y a sus liderazgos espirituales. Se podrá decir, en sentido pesimista y de acuerdo con ciertas interpretaciones históricas, que todo ello significa un regreso a oscuras edades. Como cada cual prefiera, pero el asunto permanece y eso es lo que cuenta.

Yo creo que la afirmación de Nietzsche: «¡Dios ha muerto!», marca un momento decisivo en la larga historia del tema de Dios, por lo menos desde el punto de vista de una teología negativa o «radical», como quisieran llamarla algunos de los defensores de esa postura.

Está claro que Nietzsche no se ubicó en los espacios de duelo que fijan habitualmente para sus discusiones los teístas y los ateos, los espiritualistas y los materialistas. Más bien se preguntó: ¿Es que todavía se cree en Dios o es que está en marcha un proceso que acabará con la creencia en Dios? En su Zarathustra, dice: «...Y así se separaron el anciano y el hombre, riendo como ríen los niños... Mas, cuando Zarathustra estuvo solo, habló así a su corazón: ‘¡Será posible! ¿Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!’ ». En la IV parte de la misma obra, pregunta Zarathustra: «¿Qué sabe hoy todo el mundo? ¿Acaso que no vive ya el viejo Dios en quien todos *creyeron* en otro tiempo?. -Tú lo has dicho-, respondió el anciano contristado. Y yo he servido a ese Dios hasta su última hora». Por otra parte, en su *Gaya Ciencia*, aparece la parábola del demente que buscando a Dios en la plaza pública, decía: «Os diré dónde está Dios... ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!». Pero como sus oyentes no entendían, el demente les explicó que había llegado prematuramente, que la muerte de Dios *todavía* estaba ocurriendo.

Es evidente, en los párrafos citados, que se está haciendo alusión a un proceso cultural, al desplazamiento de una creencia, dejando de lado la determinación exacta de la existencia o inexistencia

en sí de Dios. La implicación que tiene el desplazamiento de tal creencia es de consecuencias enormes porque arrastra tras de sí a todo un sistema de valores, por lo menos en el Occidente y en la época en que escribe Nietzsche. Por otra parte, esa «pleamar del nihilismo» que este autor predice para los tiempos venideros, tiene como trasfondo su anunciada muerte de Dios.

Dentro de esa concepción puede pensarse que si los valores de una época están fundamentados en Dios y éste desaparece, tendrá que sobrevenir un nuevo sistema de ideas que dé cuenta de la totalidad de la existencia y que justifique una nueva moral. Ese sistema de ideas debe dar cuenta del mundo, de la historia, del ser humano y su significado, de la sociedad y de la convivencia, de lo bueno y lo malo, de lo que se debe hacer y de lo que no se debe hacer. Ahora bien, ideas de ese tipo habían comenzado a aparecer desde hacía mucho tiempo hasta desembocar, finalmente, en las grandes construcciones del idealismo crítico y del idealismo absoluto. Para el caso daba igual que un sistema de pensamiento se aplicara en dirección idealista o materialista porque su entramado, su metodología de conocimiento y acción, era estrictamente racional y, en todo caso, no daba cuenta de la totalidad de la vida. Las cosas, para la interpretación nietzscheana, ocurrían exactamente al revés: surgían las ideologías desde la vida para dar razón y justificación de ella misma. Recuérdese que Nietzsche y Kierkegaard, ambos en lucha con el racionalismo e idealismo de la época, pasan por ser los antecesores de las filosofías de la existencia. Sin embargo, en el horizonte filosófico de estos autores no aparecía todavía la descripción y comprensión de la estructura de la vida humana, situación a la que se arriba en tiempos posteriores. Era como si de trasfondo todavía actuara la definición del hombre como «animal racional», como naturaleza dotada de razón y esta «razón» pudiese comprenderse en términos evolutivos animales, o en términos de «reflejo», etc. En esa época todavía podía pensarse con legitimidad que la «razón» era lo más importante, o a la inversa, que los instintos y las fuerzas oscuras de la vida orientaban a la razón. Este segundo era el caso de Nietzsche y de los vitalistas en general. Pero luego del «descubrimiento» de la «vida humana» las cosas han cambiado... Y aquí debo disculparme por no desarrollar este punto, en razón de las limitaciones existentes para esta exposición. Sin embargo quisiera mejorar un poco la sensación de extrañeza que se experimenta cuando se afirma que «la vida humana» es de reciente descubrimiento y comprensión. En dos palabras: desde los primeros hombres hasta hoy todos hemos sabido que vivimos y que somos humanos, todos hemos experimentado nuestra vida, sin embargo es muy reciente en el campo de las ideas la comprensión de la *vida humana* con su estructura típica y sus características propias. Es como decir: los humanos siempre hemos vivido con códigos de ADN y ARN en nuestras células, pero hace muy poco tiempo que han sido descubiertos y comprendidos en su funcionamiento. Así las cosas, conceptos como intencionalidad, apertura, historicidad de la conciencia, intersubjetividad, horizonte, etc., son de reciente precisión en el campo de las ideas, y con ellos *se ha dado cuenta de la estructura no de la vida en general, sino de la «vida humana», resultando de todo esto una definición radicalmente diferente a la del «animal racional»*. De este modo, por ejemplo, la vida animal, la vida natural, comienza en el momento de la concepción, pero ¿cuándo comienza la vida humana si es por definición «ser-en-el-mundo» y éste es apertura y medio social? O bien: ¿la conciencia es reflejo de condiciones naturales y «objetivas» o es intencionalidad que configura y modifica a las condiciones dadas? O esto otro: ¿el ser humano está definitivamente terminado o es un ser capaz de modificarse y construirse a sí mismo no solamente en sentido histórico y social, sino en sentido biológico? Así, con ejemplos interminables de nuevos problemas que plantea el descubrimiento de la estructura de la vida humana, podríamos llegar a rebasar el ámbito de las preguntas que se plantearon en la época del «¡Dios ha muerto!», dentro del horizonte histórico en el que todavía estaba vigente la definición del ser humano como «animal racional».

Volviendo a nuestro tema...

Si a la muerte de Dios no ocurría una sustitución que fundamentara al mundo y al quehacer humano, o bien, si se impusiera forzosamente un sistema racional en el que escapaba lo fundamental (la vida), el

caos y el derrumbe de los valores habría de sobrevenir arrastrando tras de sí a toda la civilización. A eso llamó Nietzsche, «la pleamar del Nihilismo» y, en ocasiones, «el Abismo». Está claro que no alcanzaron sus estudios sobre la «Genealogía de la Moral» ni sus ideas del «Más allá del Bien y del Mal» para producir la «Transmutación de los valores» que buscaba afanosamente. Más bien, buscando algo que pudiera superar a su «último hombre» del siglo XIX construyó un Superhombre que, como en las más recientes leyendas del Golem, echó a andar sin control destruyendo todo a su paso. Se puso en pie el irracionalismo y la «Voluntad de Poderío» como máximo valor, constituyendo el trasfondo ideológico de una de las mayores monstruosidades que recuerda la historia.

El «Dios ha muerto» no pudo ser resuelto o superado por una nueva y positiva fundamentación de los valores. Y las grandes construcciones del pensamiento quedaron ya clausuradas en la primera parte de este siglo sin lograr ese cometido. Actualmente, nos encontramos inmovilizados frente a estas preguntas: ¿por qué deberíamos ser solidarios?; ¿por qué causa habríamos de arriesgar nuestro futuro?; ¿por qué deberíamos luchar contra toda injusticia? ¿Simplemente por necesidad, o por una razón histórica, o por un orden natural? La vieja moral basada en Dios, pero sin Dios, ¿es acaso sentida como una necesidad? ¡Nada de esto es suficiente!

Y si hoy nos encontramos con la imposibilidad histórica de que surjan nuevos sistemas totales y fundamentantes, la situación parece complicarse. Recordemos que la última gran visión de la Filosofía aparece en las «Investigaciones Lógicas» de Husserl en 1900, al igual que la visión completa del psiquismo humano que propone Freud en «La Interpretación de los Sueños». La cosmovisión de la Física se plasma en 1905 y en 1915 en la relatividad de Einstein; la sistematización de la lógica en los «Principia Mathematica» de Russell y Whitehead en 1910 y en el «Tratado Lógico-Filosófico» de Wittgenstein en 1921. Ya con «El Ser y el Tiempo» de Heidegger en 1927, obra inconclusa que pretendió fundamentar la nueva ontología fenomenológica, se marca la época de ruptura de los grandes sistemas de pensamiento.

Aquí, es necesario recalcarlo, no se está hablando de una interrupción del pensar sino de la imposibilidad de continuar con la elaboración de los grandes sistemas capaces de fundamentarlo todo. El mismo impulso de esas épocas pasa también por la grandiosidad en el campo de la estética: allí están Stravinsky, Bartok y Sibelius, Picasso, los muralistas Rivera, Orozco y Siqueiros; los escritores de largo aliento como Joyce; los épicos del cine como Eisenstein, los constructores del Bauhaus con Gropius a la cabeza; los urbanistas, los espectaculares arquitectos: Wright y Le Corbusier. Y, acaso, ¿se ha detenido la producción artística en los años posteriores o en el momento actual? No lo creo, pero tiene otro signo: se modula, se desconstruye; se adapta a los medios; se realiza merced a equipos y especialistas, se tecnifica al límite.

Los regímenes políticos sin alma que se imponen en aquellas épocas y que, en su momento, dan la ilusión de monolitismo y completitud, bien pueden entenderse como retrasos fácticos de romanticismos delirantes, como titanismos de la transformación del mundo a cualquier precio. Ellos inauguran la etapa de la barbarie tecnificada, de la supresión de millones de seres humanos, del terror atómico, de las bombas biológicas, de la contaminación y destrucción en gran escala. ¡Ésta es la pleamar del nihilismo que anunciaba la destrucción de todos los valores y la muerte de Dios de Zaratustra! ¿En qué cree ya el ser humano? ¿Acaso en nuevas alternativas de vida? ¿O se deja llevar en una corriente que le parece irresistible y que no depende para nada de su intención?

Y se instala firmemente el predominio de la técnica sobre la ciencia, la visión analítica del mundo, la dictadura del dinero abstracto sobre las realidades productivas. En ese magma se reavivan las diferencias étnicas y culturales que se suponía habían sido superadas por el proceso histórico. Los sistemas son rechazados por el destructivismo, el postmodernismo y las corrientes estructuralistas. La frustración del pensamiento se hace lugar común en los filósofos de la inteligencia débil. La mezcla de estilos que se suplantaban entre sí, la desestructuración de las relaciones humanas y la

propagación de todo tipo de superchería, recuerdan las épocas de la expansión imperial tanto en la vieja Persia, como en el proceso helenístico y durante el cesarismo romano... No pretendo, con lo anterior, presentar un tipo de morfología histórica, un modelo espiralado de proceso que se alimenta de analogías. En todo caso, trato de destacar aspectos que para nada nos sorprenden o nos parecen increíbles porque ya en otros tiempos afloraron, aunque en diferente contexto de mundialización y de progreso material. Tampoco quiero transmitir la atmósfera de inexorabilidad de una secuencia mecánica en la que para nada cuenta la intención humana. Más bien pienso lo contrario, creo que gracias a las reflexiones que suscita la experiencia histórica de la humanidad se está hoy en condiciones de iniciar una nueva civilización, la primera civilización planetaria. Pero las condiciones para ese salto son en extremo difíciles. Piénsese en cómo se agranda la brecha entre las sociedades postindustriales y de la información, y las sociedades hambrientas; en el crecimiento de la marginación y la pobreza en el interior de las sociedades opulentas; en el abismo generacional que parece detener la marcha de la superación histórica; en la peligrosa concentración del capital financiero internacional; en el terrorismo de masas; en las secesiones abruptas; en los choques étnico-culturales; en los desequilibrios ecológicos; en la explosión demográfica y en las megalópolis al borde del colapso... Piénsese en todo eso y, sin entrar en la variante apocalíptica, habrá de convenirse en las dificultades que presenta el escenario actual.

El problema está, a mi ver, en esta difícil transición entre el mundo que hemos conocido y el mundo que viene. Y, como al final de toda civilización y al comienzo de otra, habrá que atender a un posible colapso económico, a una posible desestructuración administrativa, a un posible reemplazo de los estados por paraestados y por bandas, a la injusticia reinante, al desaliento, al empequeñecimiento humano, a la disolución de los vínculos, a la soledad, a la violencia en crecimiento y al irracionalismo emergente, en un medio cada vez más acelerado y cada vez más global. Por sobre todo, habrá que considerar qué nueva imagen del mundo habrá de proponerse. ¿Qué tipo de sociedad, qué tipo de economía, qué valores, qué tipo de relaciones interpersonales, qué tipo de diálogo entre cada ser humano y su prójimo, entre cada ser humano y su alma?

Sin embargo, para toda nueva propuesta hay por lo menos dos imposibilidades que paso a enunciar: 1. Ningún sistema completo de pensamiento podrá hacer pie en una época de desestructuración; 2. Ninguna articulación racional del discurso podrá sostenerse más allá del inmediatez de la vida práctica, o más allá de la tecnología. Estas dos dificultades embretan a la posibilidad de fundamentar nuevos valores de largo alcance.

Si es que Dios no ha muerto, entonces las religiones tienen responsabilidades que cumplir para con la humanidad. Hoy tienen el deber de crear una nueva atmósfera psicosocial, de dirigirse a sus fieles en actitud docente y erradicar todo resto de fanatismo y fundamentalismo. No pueden quedar indiferentes frente al hambre, la ignorancia, la mala fe y la violencia. Deben contribuir fuertemente a la tolerancia y propender al diálogo con otras confesiones y con todo aquel que se sienta responsable por el destino de la humanidad. Deben abrirse, y ruego que no se tome esto como una irreverencia, a las manifestaciones de Dios en las diferentes culturas. Estamos esperando de ellas esta contribución a la causa común en un momento por demás difícil.

Si, en cambio, Dios ha muerto en el corazón de las religiones podemos estar seguros que ha de revivir en una nueva morada como nos enseña la historia de los orígenes de toda civilización, y esa nueva morada estará en el corazón del ser humano muy lejos de toda institución y de todo poder.

Nada más, muchas gracias.

