



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTONOMA DE  
MEXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ZARAGOZA

13  
Leij

EL DESEQUILIBRIO EN SISTEMAS DE VALORES  
IDEACIONALES/SENSATOS COMO CONDICONANTE  
DE LA CRISIS MUNDIAL ACTUAL

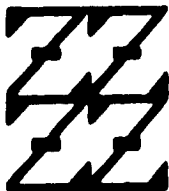
T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN PSICOLOGIA

P R E S E N T A :

LUZ MARIA GOMEZ AVILA

U N A M  
F E S  
Z A R A G O Z A



10 HORAS EN  
DE CUATRO SEMESTRES

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

DIRECTOR:

LUIS E. DEL VILLAR PEREZ

México, D. F., agosto de 1996

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**CON CARINO Y GRATITUD:**

**A MIS PADRES,  
por su apoyo y paciencia.**

**A LUIS DEL VILLAR,  
sin quien esto no hubiera podido  
germinar.**

# Resumen

El desequilibrio en sistemas de valores ideacionales/sensatos como condicionante de la crisis mundial actual

Si bien se acepta que profundas y numerosas crisis afectan hoy al mundo, las soluciones que se proponen para "combatirlas", "vencerlas" o "superarlas" no se apartan de lo político o lo económico, casi exclusivamente. Una muy corta visión contemporánea sólo atina a encontrar las raíces de las crisis en malas administraciones pasadas, en prácticas comerciales ineficientes o en la falta de agresividad política, causas que no han suficientemente impulsado el endiosado progreso. Que los valores puedan guardar alguna relación con las crisis, se ha vuelto un cliché vacío al que no se le concede verdadera importancia. Que las actuales crisis revistan tales características porque así lo ha determinado la historia de un decadente Occidente y su correlativa "desviación de las mentalidades", es un aspecto que para no pocos implica tanto especulación e inexactitud, como un ataque a la propia ideología (tenida por algo valiosísimo), por lo que no se está dispuesto a tomarlo seriamente en consideración.

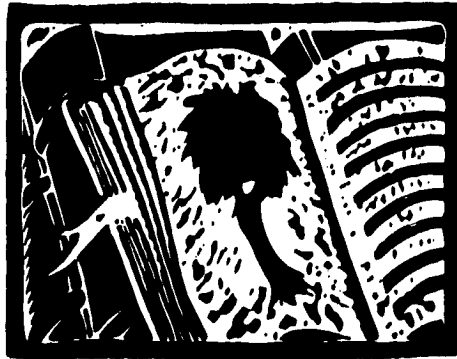
Pero la crisis también podría entenderse como un desorden ético, donde dos sistemas de valores (ideacionales [predominio de lo espiritual, relegando lo sensorial y lo material], y sensatos [la importancia de lo sensoriomaterial muy por encima de lo espiritual]) están en desequilibrio. Considerando la historia de Occidente se hacen patentes patrones cíclicos en los que, por turnos, han imperado ya equilibrios o ya desequilibrios (inclinados bien a lo sensato, o bien a lo ideacional). La crisis actual, el desequilibrio ético de hoy, manifiesta un olvido de, e incluso un repudio hacia lo interior, conciliador, religioso, sintetizante, intuitivo, cooperador, integrador, espiritual; mientras que lo exterior, expansivo, agresivo, científico, analítico, competitivo y material es lo dominante y deseable: tal es nuestro presente desequilibrio en los valores ideacionales/sensatos.

Aun "crisis" se relaciona con otros dos aspectos, hoy corrientemente ignorados: el primero, que emparenta "crisis" con "discriminación"; es decir, enjuiciar los resultados de este desequilibrio ético: poner de manifiesto que los humanos se han condenado a sí mismos a la extinción. El segundo, "crisis" como "punto crítico", que requiere transformaciones profundas: es una oportunidad que debe aprovecharse -no combatirse, ni vencerse- para modificar la orientación actual hacia la destrucción y reconducirla hacia un equilibrio ético que favorezca a la vida.

Las psicologías engendradas de un desequilibrio ético son desequilibradas igualmente. El papel de los psicólogos actuales es el de hacer germinar, por una revolución ética, y por una evolución de la conciencia, una psicología justa, es decir, que integre en equilibrio dinámico lo ideacional y lo sensato, y contribuya a aprovechar la presente crisis para dar paso a un nuevo ciclo histórico más ordenado.

# Indice

INTRODUCCION .....	1
I. LA UBICACION DEL DESORDEN ACTUAL EN LA HISTORIA.....	7
II. VALORES Y VISION DEL MUNDO EN LA EDAD MEDIA .....	15
III . LA ERA CIENTIFICO-TECNOLOGICA.....	26
1. Cambios	
A. La ciencia moderna.....	27
B. El trabajo.....	42
C. La religión.....	59
2. Cristalización	
A. La Revolución Científico-Industrial: "la gran promesa".....	90
B. Etica, moral, justicia	
a) Una ética desequilibrada.....	116
b) ¿Es moral la justicia?.....	125
IV. LA ERA DE LOS VALORES YANG: EL DESORDEN ACTUAL.....	143
1. Ciencia y Tecnología.....	145
2. Salud	
A. La medicina.....	150
B. La psicología.....	153
3. La educación.....	168
4. La religión.....	173
5. Los infrahumanos.....	184
6. Ecología.....	192
7. Arte.....	199
8. La economía.....	205
V. NUEVO CICLO, NUEVO ORDEN: ¿UTOPIA O ESPERANZA REALISTA?..	210
1. Utopias, antiutopias, utopias concretas.....	212
2. Nuevo ciclo: ¿utopía?.....	238
VI. HACIA UNA NUEVA EPOCA AXIAL.....	251
1. Cambio de ética. Cambio de paradigma.....	252
2. Evolución. Involución. Revolución.....	266
3. La búsqueda del espíritu tradicional en la antigua Mesoamérica.....	280
4. Aprender. Desaprender.....	284
CONCLUSIONES	
1. Alcances y limitaciones de este trabajo.....	291
2. Conclusiones .....	295
BIBLIOGRAFIA.....	299
FUENTES DE LAS ILUSTRACIONES.....	315



# Introducción

Resulta deplorable que la psicología haya buscado desligarse de la historia. De tal separación no puede suscitarse sino un apartamiento de nuestras "verdaderas raíces", y un rompimiento de nuestro "vínculo arterial con la humanidad", según May (1990a), quien señala a los estadounidenses (antano "pioneros en tierras vírgenes") como sujetos de esta actitud antihistórica. Por desgracia, no sólo ellos sustentan dicha actitud; podría caracterizarse a cada pueblo cuyo más caro objetivo sea el progreso, como cultivador de este antihistoricismo. Y sin embargo, si se desean comprender mejor los desórdenes o crisis contemporáneos, ha de trascenderse tan perniciosa actitud.

Ahora bien, una vez habiendo aceptado que la historia brinda a las ciencias humanas un trasfondo "que las establece, que les fija un suelo y como una patria; determina la playa cultural" (Foucault, 1991, p. 360), habrá lugar la decisión sobre qué enfoque histórico observar con objeto de rastrear los orígenes comunes de los problemas humanos actuales. Básicamente puede optarse entre dos caminos. El primero, "iluminado" por el narcisismo occidental, haría ver que desde el término de la Edad Media, la historia no es sino la historia del progreso. Y sería harto evidente, al considerar el presente, que "algo" no está marchando tan eficientemente como cabría suponer; rodeados de una sofisticada tecnología, de un cuerpo científico que se quiere casi omnipotente, de avances que en poco tiempo devienen obsoletos y dan paso a nuevas "conquistas" (que igualmente sólo contarán con sus respectivos "quince minutos de gloria" antes de ser remplazadas), no puede afirmarse que paralelo a ello se haya verificado un "progreso moral" que se pretendía resultado de los progresos científicos y técnicos. Aquejado por problemas que a muchos se antojan rayando en lo irresoluble, el hombre parece no desear descartar aún la doctrina del progreso como cura de lo que su seguimiento mismo ha desatado. Occidente termina por auto-prescribirse dosis cada vez más generosas de "más de lo mismo". Esto, en opinión de Watzlawick, Weakland y Fisch (1976, p. 53) hace que resulte patente "lo absurdo de este tipo de solución <...>; se vuelve a intentar una y otra vez esta forma de cambio, como si aquéllos que son responsables de llevar a cabo el cambio fuesen incapaces de deducir las necesarias conclusiones a partir

de la historia". Así, de entrada ya se ve el enfoque occidental que equipara el desarrollo histórico con el desarrollo de una persona (la antigüedad representaría una niñez cándida e ignorante; el postmedievo, la adolescencia crecientemente más habilidosa; la modernidad, una adultez brillante y rebosante de sapiencia, traducida en la instauración inminente de una ultramoderna e impercedera Jauja), da lugar a una pregunta: ¿no será que la trayectoria lineal del progreso cobró una aceleración tan tremenda que no fue posible percatarse del momento en que se pasó por el supuesto punto de su climax; no será que lo que hoy vivimos es la etapa de vejez, de decadencia, de angustia por sentir el fin sin haber siquiera disfrutado las etapas anteriores? Quienes se aprestan a responder con un "no", también pugnan por propiciar nuevas aplicaciones de "más de lo mismo".

No es infrecuente recibir con críticas y sospechas a otros enfoques de la historia que difieran de la concepción judeocristiana, que sostiene un concepto de "creación" como un acto único e irrepotible, desencadenante de una línea unidireccional marchando hacia el futuro, y que en la versión secularizada se calzaria el antifaz del progreso. Pero ciertamente han existido, desde hace siglos, enfoques que difieren del occidental (y éste es el segundo camino); gracias a lo que Toynbee (1957) llama nuestra "impermeabilidad a la ciclicidad" no se han considerado con seriedad unánime. Pues precisamente su calidad de ciclicidad descubre que el acto de creación no es único, sino reiterado; que hay patrones que cada tanto reaparecen o desaparecen; que las crisis actuales asumen tal intensidad y alcance por corresponder a la fase de decadencia del ciclo; que estamos en los umbrales de comenzar otro más. Y no será con más de lo mismo como pueda propiciarse el cambio de ciclo. Tampoco simplemente con "menos de lo mismo". Se necesita una porción de "lo mismo", equilibrada dinámicamente con algo de "lo otro"; su opuesto, su contrapeso.

Walsh (1987) hace notar que las actuales crisis cuentan con factores psicológicos como generadores, y que de la negligencia en la consideración de éstos surge la mala comprensión de aquéllas y las soluciones que no sin rareza, resultan contraproducentes. Esta advertencia puede aunarse a la explicación dada por May (1990a) sobre la ayuda que brinda la perspectiva histórica en psicología. May señala que ésta permite observar los acontecimientos culturales modeladores de las actitudes y pautas conductuales sobre las que se basan los conflictos actuales; puede situar lo relativo de nuestra civilización dentro del todo de la evolución humana; posibilita el ver los orígenes de los problemas comunes a los hombres, y las metas compartidas. Todo esto parece indicar que, si ha de tomarse en cuenta la historia en psicología, no ha de ser mayormente en lo que se refiere a la genealogía de la realeza, batallas y guerras, o personajes notables. Tendría que ser una historia de lo que Le Goff (1977) llama "la utilería mental"; algo emparentado con lo que Duby (1973) denomina "historia de las mentalidades", y que

incluye la historia de la producción de las ideas, los hechos afectivos, las creencias religiosas, la evolución de los estilos y gustos artísticos, los sentimientos, las emociones, los valores morales, los razonamientos, las "manchas del espíritu"...

Gran parte del presente trabajo está dedicada a descubrir las raíces históricas de la crisis global de la actualidad, describiendo la parte de "descenso" de este ciclo y las manifestaciones de su decadencia, que hoy se presencian en todos los campos. Y es que, según Guénon (1945), ciclos históricos de gran duración se van sucediendo. Cada uno cuenta una parte "superior", brillante y armoniosa; como también una parte de descenso, en la que todo lo negativo se manifiesta intensamente y que con una notable aceleración conduce hacia la oscura parte "inferior" del ciclo, entre desórdenes y crisis: la armonía del universo ha sido rota. Así, el capítulo I, "La ubicación del desorden actual en la historia", reúne los enfoques de diversos historiadores sobre el momento en que puede situarse el comienzo de la fase de decadencia del actual ciclo histórico, coincidiendo éstos en que a partir de la época cartesiana se agudizaron las manifestaciones de la decadencia; los desórdenes o crisis actuales no son sino continuaciones de un cambio de valores registrado en tal período, o como manifiesta Guénon (1945), de un trabajo de "desviación de la mentalidad".

El capítulo II, "Los valores y la visión del mundo en la Edad Media", ofrece la descripción de la vida y la ética en la fase del ciclo inmediatamente anterior a la etapa de máxima decadencia. El medievo ha sido considerado por algunos autores como una etapa de deseable integración hombre-naturaleza, de observancia de ritos, tradiciones y mitos que en sí reproducían el orden universal. Para algunos otros, son precisamente tales características las que pueden nutrir hipótesis sobre la ignorancia, suciedad y obscurantismo propios de dicha etapa. Fue éste un período de predominio de valores ideacionales, por lo que a lo religioso, lo espiritual, lo integrador, lo holístico, se le daba un papel preponderante en las sociedades (llevando aparejada así una particular forma de deshumanización: concederle valor totalizante a la integración y dejar de lado las realizaciones y experiencias individuales; un desequilibrio que supone someter los valores sensatos a los ideacionales). Juzgado desde nuestro actual sistema de valores sensatos (y desde el tipo de deshumanización que esto comprende), que privilegia lo egocéntrico, parcial, analítico y científico-racional, este período histórico no puede sino parecer incivilizado y carente de producciones útiles para el "progreso" humano.

"La Era Científico-Tecnológica" (Cap. III) da cuenta de los cambios que el comienzo de dicha etapa introdujo en la manera de "ser en el mundo", de concebir éste y de relacionarse con él. A partir de este punto no sería ya ciencia aquéllo que no fuera susceptible de resistir los análisis racionales y de



categorizarse en leyes impuestas a la naturaleza (vista ahora como enemiga del hombre), así como de ofrecer aplicaciones contribuyentes al progreso y a la producción industrial. La ciencia, el arte, el tiempo y el espacio se monetizan. La "religión" cristiana, a pesar de sus cruentas acciones punitivas contra quienes pusieran en duda sus dogmas, se desgaja y nuevas "religiones" emergen: el protestantismo ensalzaría la riqueza económica, la desintegración entre los humanos y la permanente anestesia emocional, como pruebas de ser elegido de Dios.

Progresivamente estas modificaciones irían sufriendo coagulaciones, solidificaciones, petrificaciones, que presentes en la fase actual del ciclo, constituirían "La Era de los Valores Yang" (Capítulo IV): las múltiples manifestaciones de una ética desequilibrada, que establece como valioso lo racional, desintegrador, agresivo, y desdeña toda espiritualidad, integración y cooperación: es el predominio de los valores sensatos sobre los ideacionales. Las sobrevivencias del dominio del paradigma cartesiano-newtoniano son tratadas aquí: una ciencia y su correspondiente tecnología racionales y profundamente agresivas, capaces de una aniquilación masiva y cada vez más lejos del fomento de la vida y el orden; una "ciencia médica" que tras una vestimenta respetadísima esconde los costosos servicios de fontaneros y mecánicos biológicos; una psicología que ha seguido entusiastamente los patrones de la física clásica y que bajo sus pretensiones de afirmarse como valiosa ciencia ha olvidado al hombre y a su alma; una educación de marcada tendencia tecnocrática e inservible en el arte de crear humanos; el surgimiento (o resurgimiento) de patologías religiosas en el intento (frustrado) de religar a los humanos consigo mismos y con el universo --realizaciones que a las grandes ideologías pseudoreligiosas actuales les han sido del todo ajenas--; los infrahumanos, que viven alienados no sólo del orden universal, sino incluso de sí mismos (y sin percatarse de ello), y una castigadísima ecología que así lo demuestra; un arte egocéntrico y de raquítica calidad, pero que emparenta con fuertes intereses económicos; una economía basada en abstracciones y cuyos valores no coinciden con los valores biófilos...

Los desórdenes o crisis actuales aparecen casi abrumadores; la idea de que ciertas mejoras puedan llevarse a cabo se revela, para no pocos, de un optimismo ridículo e irrealista. Mientras hay quienes adoptan actitudes desesperanzadas o cínicas, algunos más se convencen de que la única solución viable es la instalación de una utopía --económica, científica, educativa, religiosa, humanista... las hay de todos tipos. No puede negarse que las utopías han sido parte de la historia de las mentalidades. Consideradas como posibles instrumentos propiciatorios del cambio, pero también como distractores de los esfuerzos "realistas" por lograrlo, las utopías han proliferado con el hombre. Su descendencia cuenta antiutopías y utopías concretas. Todo esto, más una breve consideración sobre el carácter del

utopismo propio del comprometerse a hacer germinar un nuevo ciclo histórico, se trata en el capítulo V.

Por último, el capítulo VI, "Hacia una nueva Epoca Axial", busca esbozar la profundidad y la naturaleza que los cambios podrían adoptar para hacer morir a este ciclo histórico, y hacer nacer uno nuevo, caracterizado, por lo menos en su fase más brillante, por la vivencia de una ética equilibrada. Ciertos autores expresan que para ello se precisa de un paradigma más amplio, que dé cabida en sí no sólo a nuestros muy caros valores sensatos, sino igualmente a los ideacionales. Lo que aquí se señala es la insuficiencia de un cambio de paradigma; éste tendría que surgir encarnado dentro de un cambio revolucionario: un cambio de ética; una ética equilibrada, humanista; Universal. Es éste un proceso de evolución conciente, donde las capacidades racionales aisladas devienen obsoletas y sólo conjugadas armoniosamente con lo intuitivo y lo místico permitirán una evolución (involución, en términos de Wilber, 1990) favorable para la vida y para la conservación del orden. Dado que este cambio de ética remitiría a una ética ya experimentada en algún punto de este ciclo histórico, se habla de una revolución: una vuelta para retornar a algo ya vivido en la Epoca Axial (Jaspers, 1965) por griegos, chinos, hindúes, algunos siglos antes del año 0. Esta ética, propia de una filosofía perenne (Huxley, 1967), parece no haberle sido extraña a los antiguos mexicanos.



Tal proceso de revolución-evolución requiere de

aprender y desaprender no pocas cuestiones. Aquí se ofrecen sólo unas pocas de ellas, pues las más importantes sólo serán evidentes en la labor de la "élite", la "minoría creativa", o los "mutantes" que contribuyan a la germinación del nuevo ciclo. Dicha minoría creativa sólo requerirá de los psicólogos si éstos se atreven a ser revolucionarios en el sentido frommiano (1979b): a sentir a la humanidad entera y a sus manifestaciones en sí; a alejarse de las ideologías contrarias a la vida y a tener fe en la realidad potencialmente existente.

Los temas de la moral, la ética, los valores, son algunos de los indiscriminadamente más manoseados (e incluso, pisoteados) en la actualidad. Contra la opinión mayoritaria de que "ya no hay moral"; "nos falta ética"; "hemos perdido los valores", aquí se pretende hacer notar que si experimentamos moral, ética y valores, y que precisamente de su manifiesto desequilibrio, han hecho presencia las crisis y los desórdenes. Hindúes y chinos se percataron, desde hace largo tiempo, de la existencia de dos principios antagónicos pero complementarios, y cuyo equilibrio dinámico es fuente de armonía. Su desequilibrio conduce a desórdenes o crisis de dimensiones cósmicas. Para los primeros, estos principios recibieron el nombre de "prakriti y purusha"; para los segundos, "yin y yang"; los griegos hablarían

(tal vez no con una correspondencia exacta con los conceptos chinos e hindúes, pero reconociendo dos principios) de "ethos" [lo ideal y universal], y "pathos" [lo limitado y transitorio]. Sorokin (en Capra, 1992) los denominaría sistemas de valores, o bien ideacionales (lo espiritual exaltado), o ya sensatos (privilegio de lo racional-analítico), y su equilibrio daría por resultado un sistema de valores ideales (armonía). Estos sistemas de valores han, por turnos, hecho apariciones cíclicas en la historia, según Sorokin. Mumford (1970) sostiene una concepción similar, aunque para él lo sensato serían "materializaciones" (y extendiendo la analogía, aquí se empatan con el polo yang); y lo ideacional, "eterizaciones" (o predominio de valores yin). La ética (la permanencia en el mundo) equilibrada supondría entonces el balance armonioso y dinámico entre yin/yang; prakriti/purusha; ethos/pathos; materialización/eterización; valores ideacionales/valores sensatos; entre lo opuesto pero complementario. Balance, como se intentará mostrar aquí, perturbado gravemente por el desmesurado privilegiar actual a los valores sensatos, materiales o yang, por sobre los ideacionales, etéreos o yin.

Montaigne (en Foucault, 1991, p. 48) indicó alguna vez: "Hay más que hacer interpretando las interpretaciones que interpretando las cosas; y más libros sobre libros que cualquier otro tema; lo único que hacemos es entreglosarnos". Aquí cabe mencionar que este "escrito sobre otros escritos" no intenta como objetivo principal el brindar otra interpretación más; es su pretensión hacer patente la necesidad de una revolución (una vuelta para retornar a un cierto punto) por la que se recuperen las interpretaciones originales de conceptos como ética, moral, justicia, religión, arte, compasión, filosofía...

Por supuesto, esta empresa no está exenta de carencias, una de las cuales está relacionada con la necesidad de ser breve, que tal como Huxley (1994, p. 153) señala, obliga a no considerar todos los hechos que intervienen en las situaciones complejas: "En la práctica, nos vemos generalmente obligados a optar entre una exposición indebidamente breve o ninguna exposición. La abreviación es un mal necesario, y la misión del abreviador consiste en sacar el máximo provecho de una tarea que, si bien es intrínsecamente mala, vale más que no hacer nada <...> <El abreviador> podrá decirnos no desde luego, toda la verdad (pues toda la verdad sobre casi cualquier asunto importante es incompatible con lo breve), pero sí mucho más que los peligrosos cuartos de verdad o medias verdades que siempre han sido la moneda en circulación del pensamiento".

Será al lector a quien corresponda juzgar si esta exposición, mapa abreviado de la realidad, ha podido "cartografiarla" (que no pretende hacer más) en algún grado, o si permanece en el campo de las peligrosas "verdades a medias" o "a cuartos" a que Huxley hace alusión.

# I. La ubicación del desorden actual en la historia

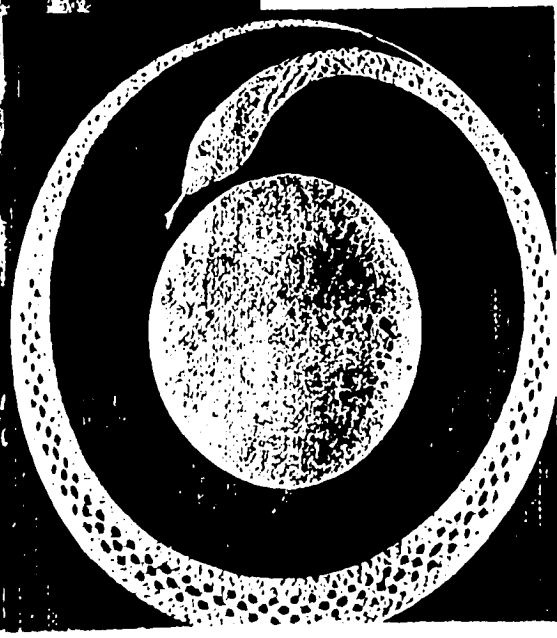
"Aislarse de la historia es romper nuestro vínculo arterial con la humanidad".

ROLLO MAY



1

2



"Hoy, al comienzo de la penúltima década de nuestro siglo, nos hallamos en un estado de profunda crisis mundial. Se trata de una crisis compleja y multidimensional, que afecta a todos los aspectos de nuestras vidas". Esta denuncia, hecha por Capra (1992, p. 21) a principios de la década de los 80's, es eco y crisol de muchas otras, formuladas con insistencia creciente durante del presente siglo (y aún antes), por no pocos "hombres de libros". Esas denuncias, toman forma de un "doble-pensar" a lo "1984" de Orwell (1993), en individuos diversos, sean "letrados" o no; la incómoda sospecha de que "algo" está mal en nuestros valores y en nuestra forma de vivir, y que debe haber otra opción mejor que ésta, susceptible de alcanzarse uniéndose a otros que también "doble-piensen". Aquí y ahora, este "criminal" ("crimen mental") no es castigado por una "Policía del Pensamiento", sino que se intenta acallar por la "certidumbre" de que todo será superado trabajando por el progreso. Fromm (1992d, p. 55) menciona: "El hombre tiene una viva necesidad de certidumbre. Necesita creer que no existen dudas acerca de lo correcto del método que utiliza para tomar sus decisiones". Tratamos de sepultar el "doble pensar" bajo la certidumbre que nos infunden nuestras autoridades: las crisis actuales serán superadas por el progreso (ese concepto que hoy ha reemplazado al de Dios, y que Fromm <1992d> indica que fue garantía de la certidumbre, por muchos siglos); el progreso de la ciencia, el progreso de la economía, el progreso de la política, de la educación... y absurdamente, incluso se cree que como efecto de estos "avances", también habrá un cierto progreso moral, subsanador de los agudos problemas relativos a la deshumanización actual. Pero entre más "progresos" se realizan, más se incurre en el doble-pensar de que las crisis siguen presentes y exacerbadamente peores, amenazando con conducir al fin del progreso... y del hombre.

Sin embargo, esas "denuncias documentadas" y ese "doble-pensar" que ocurren en torno a las actuales crisis, representan ya un paso decisivo hacia la "curación" de la sociedad. Y al mismo tiempo, plantean dos puntos que deben abordarse, si tal curación se toma en serio y como posibilidad:

- 1) la ubicación del desorden actual dentro del orden universal: dentro del conjunto histórico del cual forma parte, y
- 2) el fomentar cambios divergentes de la línea del progreso, que posibiliten una evolución propicia para la vida.

Como regla general, se da por valioso lo que demuestre ser "objetivo" tanto en las Ciencias Naturales, como en las Ciencias Sociales. Foucault (1991), en el caso de la historia, le niega tal posibilidad; según él, no puede hablarse de historia, sino de "doxología". Koestler (1949, p. 8) refiriéndose a la objetividad de la historia, menciona:

"He tratado de mostrar que los procesos de creación obedecen a las mismas leyes en el caso del artista y en el caso del hombre de ciencia, y que tenemos derecho de llamar a las ciencias



Koestler

"artes neutras", que se diferencian de las "artes emotivas", no por una frontera delimitada, sino simplemente por una diferencia de grado en las reacciones emotivas. Desde este punto de vista, la historia es también un "arte neutro" y por la mitología y el folclore se relaciona con las "artes emotivas" del teatro y la novela. Pero la neutralidad en el sentimiento que debiera caracterizar al cronista, no es la misma cosa que

la indiferencia, y su objetividad no puede ser sino el resultado de una pasión subjetiva por la búsqueda de la verdad. Se trata de una imparcialidad miserable cuando se permite permanecer fuera del debate sin ser tocado por ninguna emoción; el buen juez, como el dramaturgo y el escritor, descubre la verdad subjetiva contenida en cada uno de los alegatos, y su veredicto es la síntesis y no la refutación de estas verdades fragmentarias. Dicho de otra forma: la objetividad supone el equilibrio y no la ausencia de emoción".

Muchos han intentado, por medio de cultivar este "arte neutro" que es la historia, explicar el proceso por el cual se ha llegado a las crisis actuales. Así, han surgido versiones lineales y versiones cíclicas de la historia. Racionero (1993) indica que la cultura occidental toma como base de las explicaciones el principio de causalidad (causa-efecto), implicando con ello una visión secuencial, lineal, ilimitada, en la que predomina el concepto de tiempo; mientras que en Oriente se habla de actos de creación y recogimiento universal, que se repiten a intervalos periódicos de inmensa duración, que van marcando un

ritmo de cambio cíclico. Toynbee (1957, p. 286) indica que no debe hacerse una elección impuesta con semejante rigor entre la versión judeocristiana (occidental), y la oriental, porque "podría ser que las dos tesis no sean forzosamente irreconciliables".

Toynbee (1957, p. 283) mismo hace una mezcla entre ambas posiciones: reúne el principio de causalidad dentro de un marco cíclico: "parece no haber razón para que una sucesión de provocaciones estimulantes no genere una sucesión de respuestas victoriosas, ad infinitum..."



A. Toynbee

Toynbee brinda la hipótesis de que, bajo las apariencias de un movimiento cíclico privado de finalidad, un cierto progreso se lleva a cabo. Este "artista neutro" menciona que la idea de que la muerte de una civilización entraña el nacimiento de una nueva, se encontraba tanto en los griegos como en los hindús, y no es sino por nuestra "impermeabilidad occidental" a la fe cíclica de los griegos y los hindús, que nos resistimos a aceptar esta posibilidad de comprensión. Para Toynbee, la voluntad humana juega un papel sumamente importante dentro de la historia; y postula que las civilizaciones nacen en respuesta a un reto. No son efecto de las condiciones materiales, sino un gesto de voluntad: "Las civilizaciones nacen en medios que presentan dificultades excepcionales. Hay cinco tipos de estimulantes: países inhóspitos, nuevas tierras, choques, presiones y pruebas" (1957, p. 281). Toynbee (1957, p.

283) declara que aún no se ha encontrado en la historia un caso de provocación excesiva, por lo cual el destino de Occidente no ha sido escrito todavía: "Las civilizaciones no mueren sino cuando se abandonan". Aún en el periodo de desintegración, una sociedad contará con una "minoría creativa" hábil para responder a los estímulos. Son tales minorías creativas las que darán una nueva configuración a los viejos elementos, continuando así la evolución cultural, aunque con protagonistas y circunstancias renovadas.

Respecto a Occidente, Toynbee (1957) apunta que en el siglo XIX se creía que el Oeste se realizaría como la civilización suprema. Fue gracias al cristianismo que el mundo habitable se convirtió en una gran sociedad. La expansión del cristianismo unificó al mundo en el interior de una estructura occidental; sin embargo, la supremacía mundial, hoy perteneciente a

Occidente no durará ciertamente: "En un mundo unificado, las 18 civilizaciones no occidentales -de las cuales 14 han muerto, y 4 sobreviven- reafirmarán seguramente su influencia. En el curso de generaciones y de siglos, un mundo unificado tiende necesariamente a un equilibrio de sus diversos componentes culturales, y el componente occidental será entonces relegado a un lugar modesto: es todo lo que puede esperar conservar del hecho de su valor intrínseco" (Toynbee, 1957, p. 279).

Otro historiador, Spengler (1993a), también construyó una filosofía cíclica de la historia, y a diferencia de Toynbee, no atribuye un papel decisivo a la voluntad humana. Spengler concebía las sociedades como seres orgánicos, sometidos a la curva fatal de todos los seres vivientes: nacen, maduran, mueren -sin que la voluntad humana pueda hacer algo al respecto. Spengler postuló, en "La Decadencia de Occidente", que la historia universal tiene un número de formas fenoménicas limitadas, que las edades, las épocas, y las situaciones, se van renovando cada tanto. Para Spengler, Occidente está condenado a morir. Esto, debido a que se ha convertido en una civilización. La civilización es el destino inevitable de una cultura, es el estado más exterior y más artificial al cual puede llegar la especie humana: "Las civilizaciones son un fin (...) son la decrepitud espiritual y el país mundial petrificado y petrificante. Son un término irrevocable (...) La civilización pura, en tanto que hecho histórico, consiste en una explotación gradual de formas que han llegado a ser inorgánicas y muertas" (Spengler, 1993a, p. 274). Spengler creía que Occidente se había convertido en una civilización en el siglo XIX.



Spengler

Jaspers (1965) no muestra un pesimismo como el de Spengler. Jaspers postuló que la historia universal presentaba cuatro fases perfectamente delimitadas:

1a. La Era de Prometeo. Es el fundamento de toda la historia, en el que se registra el nacimiento del lenguaje, la invención de herramientas, y la utilización del fuego.

2a. Entre 5 000 y 3 000 a.C. Aparecen "pequeñas islas de luz" sobre la gran masa que poblaba la Tierra: Egipto, Mesopotamia, India, China.

3a. Período de 800 a 200 a. C. Época de desarrollo espiritual en China, India, Persia, Palestina, Grecia.

4a. Era Científico-Tecnológica. Se preparaba en Europa después del fin de la Edad Media; se constituyó espiritualmente en el siglo XVII; se desplegó considerablemente al final del





K. Jaspers

siglo XVIII; y su desarrollo ha tomado una velocidad precipitada desde hace apenas algunas décadas.

Aunque esta exposición podría dar la idea de que Jaspers propone una historia lineal, no es así. Este autor habla de un eje de la historia profano y válido para todos los hombres, occidentales y orientales, y que se sitúa en el tercer período. Durante él, se verificó la "época axial", donde simultáneamente sucedieron cosas extraordinarias: en China, Confucio y Lao-Tsé; en India, Buda; en Persia, Zaratustra; en Palestina, los profetas; en Grecia, Homero, Parménides, Heráclito, Platón. Esto repercutió en que en todas partes el hombre tomara conciencia de sí mismo y de sus límites, fijándose los objetivos más elevados. El final fue político, según Jaspers (1965, p. 110), al surgir imperios vastos y todopoderosos en China, India, Grecia, Roma. Y establece una similitud: "pasaremos por estructuras análogas a las organizaciones planificadas de la alta antigüedad. Tal vez la humanidad, atravesando estas organizaciones gigantes, marcha hacia un nuevo período axial, para nosotros todavía lejano, invisible, inimaginable, que verá el advenimiento verdadero del hombre... Aquello que llamamos historia toma una significación nueva: en el esfuerzo de los hombres por encontrarse, reunirse por su acción en la historia universal -por el contrario a una simple colección de hechos locales-, para conquistar sobre el plano espiritual y el plan técnico el equipo necesario para el viaje. No hacemos sino comenzar..."

Guénon (1945, p. 8) brinda una explicación cíclica de la historia: "Si el mundo moderno, considerado en sí mismo, constituye una anomalía y tal vez cierta monstruosidad, no es menos cierto que, situado dentro del conjunto del ciclo histórico del cual forma parte, corresponde exactamente a las condiciones de una cierta fase de ese ciclo, aquella que la tradición hindú designa como el período extremo del Kali - Yuga; son estas condiciones, resultantes de la misma marcha de la manifestación cíclica, las que han determinado sus caracteres propios, y podría decirse que la época actual no podría ser de otra forma que como efectivamente es".

Guénon (1945) menciona que esta última fase del ciclo (Manvantara) se caracteriza por ser el "reino de la cantidad", en donde ha dominado, en Occidente, un reduccionismo al punto de vista cuantitativo, bautizándolo como "concepciones científicas", que no son sino una caricatura o una parodia de las ciencias tradicionales. Esto marca el punto más bajo del ciclo;

comenzó con Descartes, su mecanicismo y su dualismo. Guénon (1945) indica que el racionalismo, que se remonta a dicho filósofo, realizó un trabajo de "desviación de la mentalidad". Con esta acción anti-tradicional, las instituciones existentes ya no le correspondían a tal mentalidad, y pudieron ser fácilmente destruidas. Guénon (1945) da cuenta de que los "partidarios del progreso" hablan de una "edad de oro" que indudablemente ocurrirá en el futuro. Esto, para nuestro Manvantara, es falso; hace ya siglos que se registró. Pero vendrá una nueva "edad de oro" en el siguiente ciclo, que será el punto más alto, inverso al reflejo oscuro de la fase más baja que ahora vivimos: "se llega a un punto donde el descenso está totalmente completo y donde "la rueda deja de rodar", al menos por el instante que marca el pasaje de un ciclo a otro. Esto no será comprendido por todos, sino solamente por el pequeño número de los que están destinados a preparar, en una u otra medida, los gérmenes del ciclo futuro" (Guénon, 1945, p. 11).

Capra (1992), hace referencia a la tesis de P. Sorokin, quien sintetiza la historia de Occidente, basándose en el crecimiento y la disminución cíclicos de los sistemas de valores. Sorokin maneja 3 sistemas de valores:

1> Sistema de valores "ideacional". Atribuye al terreno espiritual la verdadera realidad, postulando que la experiencia interior es el medio para el conocimiento. Reconoce los valores éticos y morales. Corresponde a la filosofía platónica, las imágenes judeo-cristianas de Dios, las culturas hindú, budista y taoísta.

2> Sistema de valores "sensato". La realidad encuentra su esencia en la materia, siendo lo espiritual una manifestación de ésta. Los sentidos son el único medio para conocer. Los valores éticos son relativos. Actualmente, pasaríamos por este sistema de valores.

3> Sistema de valores "idealista". Se registra al interactuar los ritmos cíclicos entre las manifestaciones sensatas e ideacionales, dando lugar a una síntesis de ambas. Se alcanza un equilibrio, una integración y un apogeo en todas las facetas culturales. El florecimiento de la cultura griega en los siglos V y IV a.C. y el Renacimiento Europeo pueden considerarse períodos idealistas.

Según Sorokin (en Capra, 1992), hoy nos hallamos en la fase decadente del sistema de valores sensatos (esta fase comenzó con Descartes, Newton, y la Revolución Industrial, es decir, en los siglos XVII, XVIII y XIX): el ocaso de la cultura sensata.

Se han mencionado a estos cinco "artistas neutros" en un intento de "escuchar los alegatos y sintetizar sus verdades

fragmentarias", según la metáfora de Koestler. Esto permite poner en relieve algunos puntos en los cuales concuerdan los autores mencionados:

1> Todos concuerdan en que la fase actual de Occidente reviste una crisis profunda. Según Toynbee, nos encontramos ante un desafío; para Spengler, se trata de la decadencia de Occidente, que se ha convertido en una civilización petrificada y petrificante; Jaspers se inclina a pensar que estamos pasando por una época de organizaciones gigantes, una época científico-técnica precedente a un nuevo período axial; Guénon opina que nos encontramos en el fin de un mundo, el punto más bajo que vendrá seguido por un nuevo ciclo; Sorokin observa la fase decadente del sistema de valores sensatos, que ha omitido lo espiritual.

2> Jaspers da cuenta de que la actual crisis se remite al comienzo de la era científico-tecnológica, es decir, al terminar la Edad Media. Guénon sitúa el comienzo de la fase más baja del ciclo, en el racionalismo y mecanicismo surgido con Descartes <siglo XVII>. Sorokin atribuye también el principio del sistema de valores sensato, a la época de Descartes.

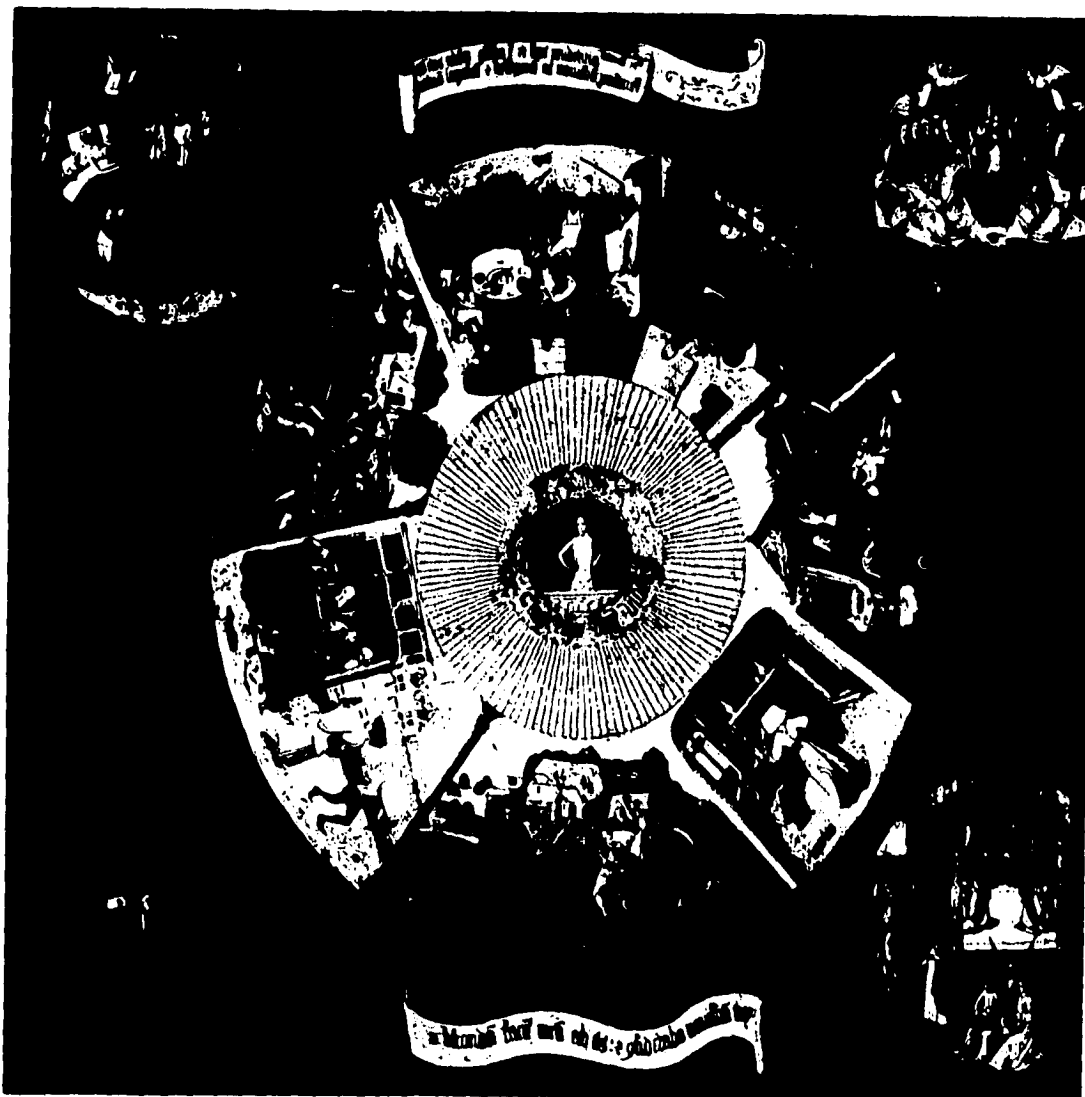
3> Estos autores -excepto Spengler- coinciden en que los humanos podemos hacer algo para superar las crisis: Toynbee ve tal posibilidad en una "minoría creativa" que haga frente al desafío, Jaspers observa que tan sólo estamos comenzando el esfuerzo de reunirnos, de crear una nueva historia universal, de ver el advenimiento de un nuevo hombre; Guénon manifiesta que hay un cierta élite que preparará los gérmenes para el futuro ciclo -y su futura "edad de oro"-; Sorokin anuncia un nuevo período que podría ser la síntesis idealista que tanto requerimos. Aún en el caso de Spengler, y extendiendo su metáfora de las sociedades como seres orgánicos, podríamos decir que si la civilización occidental muere, bien podría servir de "humus" a la siguiente.

Dado que algunos de estos historiadores remiten el origen de las actuales crisis a la época cartesiana, se examinará qué sucesos tuvieron lugar durante tal período, y el porqué de su influencia. Más adelante, nos centraremos en las posibilidades de permitir al mundo superar el ciclo actual para comenzar otro.

## II. Valores y visión del mundo en la Edad Media

"La sociedad medieval no despo-  
jaba al individuo de su libertad,  
porque el "individuo" no existía to-  
davía; el hombre estaba aun conecta-  
do con el mundo por medio de sus  
vínculos primarios".

ERICH FROMM





Comunidad Medieval

Guénon (1945), al referirse al desorden actual, indica que tal anomalía no hubiera sido posible sin un trabajo de desviación de la mentalidad. Dicho trabajo no pudo realizarse de manera natural y espontánea, sino que fue la obra del racionalismo "que niega al ser la posesión y el uso de toda facultad de orden trascendente". Sin embargo, debe hacerse la aclaración de que el "racionalismo" del que Guénon habla es el surgido a finales de la Edad Media. Ya en Grecia existía el racionalismo; no obstante, éste, a diferencia del postmedieval, "no es ajeno a los valores estéticos. El concepto de verdad abarcaba también a los de armonía, mesura y belleza" (Jerphagnon, 1977, p. 232). De hecho, esto corresponde a un período con predominancia de un

"sistema de valores idealista", según Sorokin, en el que ocurrió una fase de integración y de equilibrio entre "valores sensatos e ideacionales". "A partir del siglo XVII, la ciencia, más precisamente la física-matemática, se constituye como la facción del Racionalismo que marca la pauta a las demás ciencias" (Jerphagnon, 1973, p. 333). Este tipo de racionalismo es eminentemente reduccionista, pues se centra en un materialismo que limita el horizonte mental al dominio corporal, considerándolo como la única realidad. El "racionalismo moderno" encarna el "sistema de valores sensato" que Sorokin considera como aquél que otorga predominio a los sentidos y elimina los valores éticos.

La mayoría de los historiadores coinciden en señalar que el comienzo de la Edad Media se registra en el año 476, con la caída del Imperio Romano de Occidente. Por otra parte, Pirenne (1963) apunta que tal localización no puede ser tan tajante ni precisa, puesto que los reinos bárbaros que se fundaron en Europa Occidental conservaban caracteres de la civili-

zación antigua. Fromm (1992a) coincide con ello: la Edad Media no surgió súbitamente. Debe tomarse en consideración que los elementos predominantes en el "nuevo periodo" estaban ya latentes en el precedente; y que otros factores antiguos subsisten en el nuevo orden.

Negando Pirenne que un solo evento (la caída del Imperio Romano de Occidente) pueda ser el argumento fundamental para reconocer el inicio de la Edad Media, propone que ésta podría quedar mejor definida en sus inicios por una gama de movilizaciones sociales; se registra un nuevo orden económico, en el cual desaparece el comercio y ocurre un derrumbamiento de la vida urbana; desaparecen los mercados y se retrocede a un periodo latifundista de vida rural y "economía natural". Esto da lugar a la concentración de la gente en el campo tendiendo a formar pequeños núcleos económicos autónomos. En la Edad Media, las ciudades se vacían y el campo se reivindicó. Pequeñas comunas rurales brindan el sustento material. Los feudos que brotan después reproducirían estas condiciones básicas de autoconsumo.

El estudio de esta época ha producido no pocas contradicciones entre los historiadores, amén de numerosas apreciaciones erróneas que han llevado a la difusión de versiones parcializadas, o que niegan todo valor cultural a este periodo. Según Koyré (1982, p. 16) actualmente se tiende a representar la Edad Media "bajo los más sombríos colores: triste época del espíritu humano esclavizado". Para este autor, ello no resulta del todo cierto, ya que en la Edad Media, efectivamente se registró una época de barbarie profunda, política, económica e intelectual. Ahora bien, también el Medievo produjo una vida intelectual y artística extraordinariamente fecunda, anticipando de esta manera al periodo Renacentista. Por otra parte, Fromm (1992a, p. 58) considera que la Edad Media frecuentemente se ve deformada por dos enfoques. Uno de ellos, el racionalismo, conceptúa esta época como un obscurantismo en el que reinaban la superstición y la ignorancia, así como la falta de libertad personal. Otros filósofos, sobre todo los críticos del capitalismo, han difundido una visión del Medievo en la que se señala: "el sentido de solidaridad, la subordinación de las necesidades económicas a las humanas, el carácter directo y concreto de las relaciones entre los hombres, el principio supranacional de la Iglesia Católica y el sentimiento de seguridad característico del hombre medieval". Fromm (1992a) manifiesta que dado que, efectivamente, estas dos facetas coexistieron en dicho periodo, las deformaciones ocurren cuando se intenta caracterizar a estos siglos con el predominio absoluto de cualquiera de las dos imágenes, negando la otra.

Aspectos que indican la declinación de la cultura en tal tiempo, son señalados por Cahen (1983), quien apunta que

siglos de desgracias habían aquejado al occidente de Europa. Las invasiones germánicas conformaban apenas incipientes regímenes; lenta y vacilantemente se arribaba a una organización estable. Aun en el interior de ese mundo germano-latino, el nivel cultural y económico tocó fondo. Ni siquiera la Iglesia se apartaba de este patrón de decadencia; el siglo X conoce un período de profundo retroceso, "incluso los historiadores se asombran de que hayan podido sobrevivir algunas tradiciones, gracias a las cuales pudo volver a levantarse" (Cahen, 1983, p. 33).

Ejemplos de quienes exaltan las cualidades de solidaridad y valores integradores con la naturaleza y con la sociedad, los aportan Fossier y Capra. Fossier (1984) señala que durante este período, nueve de cada diez hombres son campesinos que no tienen la necesidad de trascender los valores de uso en la alimentación, el vestido y las herramientas que les procura su ambiente. Son totalmente ajenos a ideas de acumulación que les requieran de una inversión considerable o que les produzcan una gran ganancia. La espiritualidad de los campesinos es rústica, influenciada por el bosque que circunda las ciudades: "Es en la naturaleza donde reside la Fuerza, sólo hace falta halagarla o conjurarla; a este respecto es la mujer la intermediaria con estas fuerzas. La Iglesia intentó, durante todo este tiempo, no de prohibir, sino de recuperar (para sí misma) la fuerza de estos ritos agrarios que habían permeado las creencias esenciales de siglos de fe y vida agraria" (Fossier, 1984, p. 50).

Capra (1992) refiere que en Europa, antes de 1500, una visión orgánica del mundo permitía formular una interdependencia de fenómenos materiales y espirituales. Las necesidades comunitarias eran más importantes que las individuales. Fossier (1984) indica que aún en el caso de los campesinos analfabetas que no tenían tiempo para instruirse, existía una muy viva conciencia social. Capra considera que la ciencia medieval, regida por la visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual, tenía por objetivo primordial la comprensión del significado de la naturaleza, pero no su predicción ni su control. La ética (respeto a las normas) jugaba un papel de suma importancia.

En conclusión, durante este lapso, aun la "ignorancia" iba acompañada por una visión del mundo y por acciones guiadas por valores de cooperación e integración. Y sin embargo, hasta el término "ignorancia" reviste un sentido relativo: sólo es tal a ojos del racionalismo, que según Guénon (1945) pretende invalidar el tipo de sabiduría que entonces estaba presente en todas las prácticas del hombre medieval y que, de acuerdo a las exigencias racionalistas, no alcanzan la categoría de "científicas". Guénon (1945) menciona que en la Edad Media toda actividad se hallaba ligada a principios de orden profundo. Los oficios comprendían en cierta forma a las artes. La Edad Media era una

civilización tradicional, en ella "toda actividad del hombre, cualquiera que ésta fuese, se consideraba siempre como derivada esencialmente de principios; y lo que era "verdadero" para las ciencias lo era también para las artes y los oficios, habiendo una estrecha conexión entre unas y otras, lo que seguía la fórmula contenida en el axioma fundamental de los constructores de la Edad Media: 'ars sine scientia nihil'" (Guénon, 1945, p. 80). La actividad humana está integrada a la tradición y constituye, para aquél que la efectúa, un medio de participar efectivamente en ella; es decir, la actividad revestía un carácter propiamente "sagrado" o "ritual". Guénon (1945) afirma que en la civilización cristiana de la Edad Media, incluso los actos más ordinarios estaban revestidos de cierta religiosidad. La religión penetraba toda la existencia del ser humano, la vida social quedaba englobada en su dominio.

Aquí deben hacerse dos aclaraciones sobre los conceptos que Guénon utiliza: "rito" y "tradicional". Ambas palabras están relacionadas con la noción de orden. Guénon (1945) indica que la palabra sánscrita "rita" está emparentada por su raíz con el vocablo latino "ordo", y más específicamente, a la palabra "rito". Etimológicamente, el rito es aquello que se realiza de conformidad con el orden, y que por lo tanto, ha de reproducir o bien, imitar en su nivel, el proceso mismo de la manifestación universal. "Esa es la razón por la cual, en una civilización estrictamente tradicional, todo acto reviste un carácter esencialmente ritual" (Guénon, 1945, p.43).

Así, en la Edad Media, teniendo cada actividad un carácter ritual, se pretendía no contrariar el orden cósmico. La filosofía china incluye, en cierto modo, este concepto: el "wu-wei" <no acción>, por el cual se actúa de acuerdo con la naturaleza, absteniéndose de intervenir con acciones físicas o presiones morales que se interpongan en el orden de la evolución natural (Grénier, 1957). La noción hindú de "swadharma" describe esto: la realización de una actividad, conforme a la esencia o naturaleza propia del ser que la realiza, y que por ello es acorde al orden (rita). De tal forma, en una civilización tradicional, cada uno debe normalmente cumplir la función determinada por su naturaleza, y no puede desempeñar actividades contrarias a ella, pues con esto se causaría un grave desorden con repercusiones en su organización social, y en el medio cósmico, ya que todo está relacionado entre sí por rigurosas correspondencias. Debe haber correspondencia entre lo interior y lo exterior. Aquí, el aprendizaje no se refiere a una mera acumulación a partir del exterior, sino a un despertar de las posibilidades que cada ser lleva en sí mismo <esto era lo que Platón llamaba "reminiscencia">.

Fromm (1992a, p. 59) menciona que las personas al nacer ya tenían un lugar determinado e inmutable en la organización social, con fuerte arraigo en dicha estructura, por lo



civilización tradicional, en ella "toda actividad del hombre, cualquiera que ésta fuese, se consideraba siempre como derivada esencialmente de principios; y lo que era "verdadero" para las ciencias lo era también para las artes y los oficios, habiendo una estrecha conexión entre unas y otras, lo que seguía la fórmula contenida en el axioma fundamental de los constructores de la Edad Media: 'ars sine scientia nihil'" (Guénon, 1945, p. 80). La actividad humana está integrada a la tradición y constituye, para aquél que la efectúa, un medio de participar efectivamente en ella; es decir, la actividad revestía un carácter propiamente "sagrado" o "ritual". Guénon (1945) afirma que en la civilización cristiana de la Edad Media, incluso los actos más ordinarios estaban revestidos de cierta religiosidad. La religión penetraba toda la existencia del ser humano, la vida social quedaba englobada en su dominio.

Aquí deben hacerse dos aclaraciones sobre los conceptos que Guénon utiliza: "rito" y "tradicional". Ambas palabras están relacionadas con la noción de orden. Guénon (1945) indica que la palabra sánscrita "rita" está emparentada por su raíz con el vocablo latino "ordo", y más específicamente, a la palabra "rito". Etimológicamente, el rito es aquello que se realiza de conformidad con el orden, y que por lo tanto, ha de reproducir o bien, imitar en su nivel, el proceso mismo de la manifestación universal. "Esa es la razón por la cual, en una civilización estrictamente tradicional, todo acto reviste un carácter esencialmente ritual" (Guénon, 1945, p.43).

Así, en la Edad Media, teniendo cada actividad un carácter ritual, se pretendía no contrariar el orden cósmico. La filosofía china incluye, en cierto modo, este concepto: el "wu-wei" <no acción>, por el cual se actúa de acuerdo con la naturaleza, absteniéndose de intervenir con acciones físicas o presiones morales que se interpongan en el orden de la evolución natural (Grénier, 1957). La noción hindú de "swadharma" describe esto: la realización de una actividad, conforme a la esencia o naturaleza propia del ser que la realiza, y que por ello es acorde al orden (rita). De tal forma, en una civilización tradicional, cada uno debe normalmente cumplir la función determinada por su naturaleza, y no puede desempeñar actividades contrarias a ella, pues con esto se causaría un grave desorden con repercusiones en su organización social, y en el medio cósmico, ya que todo está relacionado entre sí por rigurosas correspondencias. Debe haber correspondencia entre lo interior y lo exterior. Aquí, el aprendizaje no se refiere a una mera acumulación a partir del exterior, sino a un despertar de las posibilidades que cada ser lleva en sí mismo <esto era lo que Platón llamaba "reminiscencia">.

Fromm (1992a, p. 59) menciona que las personas al nacer ya tenían un lugar determinado e inmutable en la organización social, con fuerte arraigo en dicha estructura, por lo

cual "la vida poseía una significación que no dejaba ni lugar ni necesidad para la duda... El orden social era concebido como un orden natural, y el ser parte definida del mismo proporcionaba al hombre un sentimiento de seguridad y pertenencia".

Capra (1992) utiliza la filosofía china para exponer la situación de los valores imperantes en diversos periodos de la historia. Esta filosofía coincide con la de Sorokin, en la idea de la existencia de una fluctuación cíclica continua. El pensamiento chino -contenido en el "I Ching" o Libro de los Cambios, que según Racionero (1992), es el libro más antiguo del mundo-, concebía la realidad como un proceso de fluctuación y cambio permanente.



F. Capra

Leo-Tsé <siglo VI a. C.> y Chuang Tzu <siglo III a. C.> completaron en I Ching con la explicación de que el universo es un sistema armonioso. Tao fue el nombre que se le dio al hacer armonioso de la naturaleza (Racionero, 1992), y su rasgo fundamental es el carácter cíclico del movimiento continuo; cualquier fenómeno físico, psicológico o social sigue ese modelo cíclico. Las manifestaciones del Tao surgen a partir de la interacción dinámica de dos polos: el yin y el yang, que son "dos puntos extremos que limitan los ciclos de transformación. Al llegar a su punto culminante, el yang retrocede en favor del yin; al llegar a su punto culminante, el yin se retira en favor del yang" (Capra, 1992, p.37).

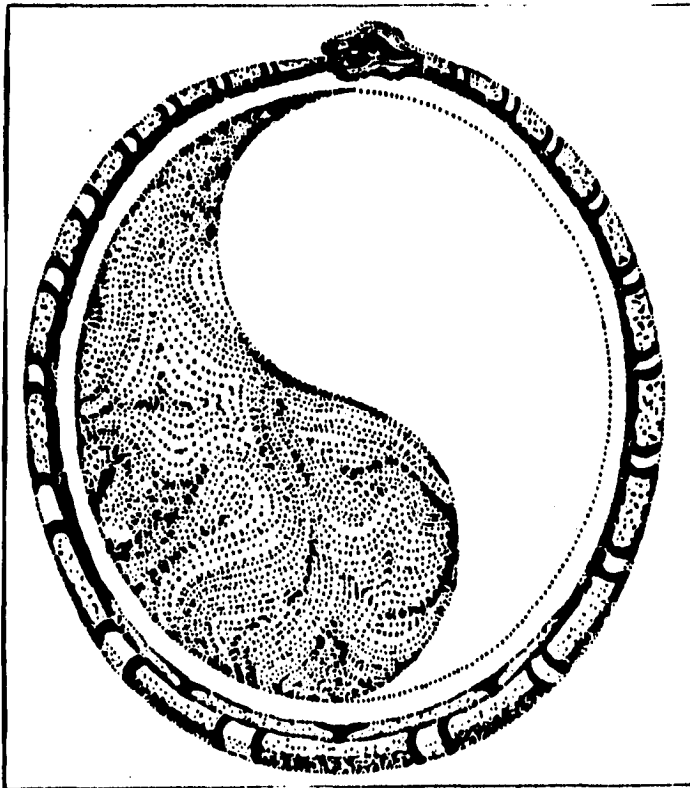
Grénier (1957) lo explica de la siguiente manera: el yin y el yang, juntos, constituyen el Cosmos. Son dos aspectos de la acción de una naturaleza única, acción de la cual surge la multiplicidad de seres. El yin y el yang son una pareja armoniosa. No debe caerse en una tendencia a escindir esta unidad en entidades independientes, sino tomarse como un alma individual desde todas las potencias se encuentran en una comunión incesante. Dicha unidad armoniza inteligencia-sensibilidad, intelecto-afecto, el pensamiento abstracto y la vida concreta. La realidad profunda, el Principio, permanece siempre el mismo, esencialmente, pero la alternancia entre su descanso y su actuación crea un movimiento continuo y cíclico. Los sabios se dejan llevar por este juego, sin intervenir.

Racionero (1992) menciona que literalmente yin y yang significan el lado umbrío y la solana de un monte. El pensamiento chino no daba a estos conceptos un carácter de dua-

lismo; no había escisiones, sino que se relacionaban con polaridades o estados extremos de un mismo fenómeno, que al interactuar producen la fusión o síntesis. Para los occidentales resulta difícil entender esto, ya que la concepción judeocristiana tiende a hacer tajos, oponiendo el bien al mal, el cuerpo al espíritu, etc. Sin embargo: "bien y mal son los valores que la mente humana opone a los aspectos creadores y destructores del universo. Cuerpo y espíritu son dos percepciones diferentes de una misma energía <...> La realidad es un equilibrio continuamente cambiante. No existen seres o situaciones claramente delimitables, sino juegos de fuerzas que van variando de intensidad y en su interacción producen el cambio de todas las cosas, ya sean seres o situaciones. En crecimiento, decadencia o resistencia, el universo es siempre una tensión" (Racionero, 1992, pp. 13 y 47).

Racionero (1992) señala que esta percepción de la realidad como flujo y cambio perpetuos, no ocurre en forma de

caos desordenado, sino en una evolución con sus propias leyes naturales, que guían las transformaciones, sean materiales o mentales. Las cosas no se perciben como inmutables, sino como productos surgidos del momentáneo equilibrio de fuerzas (el yin y el yang); así, una cosa es considerada como un conjunto de sucesos y no como algo indestructible; cosas opuestas son susceptibles de transformarse unas en otras, pues lo que aparentemente es opuesto, en realidad constituye un estado de un mismo proceso, que se mueve en círculos; si se tratara de un movimiento lineal (como ocurre en la visión occidental), se impondría el paso de



Yin y yang

un estado a otro. Ese punto de inversión, el punto máximo, se

encuentra en el medio de los extremos, justo donde uno de ellos ha comenzado a transformarse en el otro: es un punto de fusión. Todo se halla ligado con todo, pero el conflicto está ausente: al registrarse movimiento en una parte del sistema, las demás se adaptarán a ello, evitando el desorden o la destructividad.

Capra (1992), citando a Forkert, indica que yin y yang se encuentran relacionados con ciertos símbolos y características:

**Y I N**

tierra  
luna  
noche  
invierno  
humedad  
frio  
interior  
contractivo  
sensible  
conservador  
femenino  
conciliador  
cooperador  
conciente del entorno  
sintetizante  
conocimiento intuitivo  
(religión, misticismo)

**Y A N G**

cielo  
sol  
día  
verano  
sequedad  
calor  
exterior  
expansivo  
agresivo  
exigente  
masculino  
egocéntrico  
competitivo  
conciente de sí mismo  
analítico  
conocimiento racional  
(ciencia)

Los chinos no tendían a empatar estos polos con valores morales, ya que el bien no sólo se encuentra en uno de los dos, sino en el equilibrio entre ambos, pues al predominar únicamente uno, se produce un desequilibrio dañino. Racionero (1993) explica que según los taoístas, el sabio reconocerá que la verdad se encuentra distribuida entre muchas opiniones. El reconciliar las contradicciones en una síntesis superior ocurre naturalmente. Lo bueno y lo malo no son opuestos inconciliables; incluso puede decirse que para los orientales el Bien y el Mal no existen: "son categorías inventadas por nuestra mente para evaluar los sucesos que nos gustan y sucesos que no nos gustan" (Racionero, 1993, p. 166). Lo importante es la conservación del equilibrio de la armonía universal -armonía es un estado de unificación de lo diverso-, y es por ello que el I Ching no menciona acciones buenas ni malas, sino acciones que armonizan o no con el flujo del cambio. Acción a favor del flujo, conserva el equilibrio; acción en contra del flujo, rompe el equilibrio. Los opuestos son complementarios, y debe recordarse que el orden natural lo da el equilibrio dinámico entre el yin y el yang.

Durante la Edad Media, los valores, actitudes y comportamientos adoptaban, predominantemente, características yin. Aunque esto se traduce en un tipo de vida regido por la visión de ser uno con la naturaleza y con la sociedad y por lo tanto, la percepción de un todo integrado y orgánico donde los fenómenos materiales y espirituales se hallan interrelacionados, también supone un desequilibrio dafino, inherente a inclinarse demasiado hacia uno de los extremos, omitiendo el opuesto.

Tal desequilibrio se refleja en una característica de la sociedad medieval: la ausencia de libertad individual. Al respecto, Fromm (1992a, p. 58) sostiene: "la vida personal, económica y social se hallaba dominada por reglas y obligaciones a las que prácticamente no escapaba esfera alguna de la actividad". Esta estructura social proporcionaba, al mismo tiempo, seguridad y cadenas para el hombre. Cada uno nacía con cierto lugar predestinado en la estructura, con cierto papel económico, con ciertas obligaciones y arraigado dentro de ciertos límites geográficos, que brindaban garantías a la vida. La explicación del sufrimiento y el dolor corría a cargo de la Iglesia, que alentaba la culpabilidad del pecado y simultáneamente ofrecía una posibilidad de perdón y salvación, exclusiva de ella. La Iglesia confería al hombre la seguridad de amor incondicional para sus hijos. Fromm (1992d, pp. 55-56) refiere: "La certidumbre estuvo garantizada durante muchos siglos por el concepto de Dios. Omnisciente y omnipotente, Dios no sólo creó el mundo, sino que anunció también los principios de acción sobre los que no había duda. La Iglesia interpretó estos principios en detalle, y el individuo, al asegurar su sitio en la Iglesia mediante la observancia de sus reglas, tuvo la certidumbre de que, ocurriera lo que ocurriera, él estaba en el camino de la salvación y de la vida eterna en los cielos". Esta seguridad despojaba al hombre de su individualidad: Fromm (1992a) se refiere a esto con el concepto de "vínculos primarios": un estado de conexión con el mundo, en el que no se registra una conciencia del yo y del mundo como entidades separadas. Aun no nacía el individualismo. Desafortunadamente, cuando esto ocurrió, implicó un tipo de individualismo con una fuerte tendencia a las actitudes y valores yang, omitiendo los yin: un individualismo no humanista.

Racionero (1993) considera al humanismo como "la más hermosa contribución de Occidente a la cultura mundial". Surgido en Grecia (en la época axial de Jaspers; y en una etapa de valores ideales, según Sorokin), hizo del hombre "la medida de todas las cosas". Este humanismo era "el proceso de educar al hombre hacia su verdadera forma". Hacer de cada hombre una obra de arte. Menciona Racionero (1993, p. 155): "por uno de los desconcertantes avatares de la historia, esta creación sublime de la cultura griega ha degenerado en el vulgar y agresivo individualismo de la época actual". El Renacimiento intentó revivir los ideales griegos, pero finalmente se impuso un "individualismo

del negociante" fomentado por la burguesía mercantilista, y que propugna como ideales el lucro, el utilitarismo, el egoísmo.

Todo esto significa que el período que siguió a la Edad Media, no vino a romper ningún equilibrio; mucho menos a constituirse como alternativa para esta situación de dominación del polo yin. En lugar de ello, trajo consigo la institución de un nuevo desequilibrio, una visión del mundo (con valores, actitudes y comportamientos concatenados a ella) profundamente imbuida del extremo yang, y por lo tanto, como cualquier desequilibrio, causante de daño. En el marco de este desequilibrio -que perdura hasta hoy-, surgen el racionalismo moderno, el capitalismo, el paradigma mecanicista del universo, el reino de la cantidad, los dualismos irreconciliables, trayendo consigo las consecuencias que hoy vivimos como crisis en todos los ámbitos.

A partir de esta exposición, se pone de manifiesto que la deshumanización no es un problema exclusivo de la sociedad actual, sino que es un desorden causado por el desequilibrio de los valores, que son a fin de cuentas, el germen de las percepciones sobre el universo. El hombre crea, construye, destruye, ordena, entiende, ignora, determina, manifiesta, experimenta, rige, etc. su "interior" y su "exterior" (y que no son sino uno mismo) anclándose en el sistema de valores predominante, sea este ideacional (podría denominarse también como una inclinación hacia las características yin); sensato (de características marcadamente yang); o ideal (el equilibrio dinámico entre los polos yin y yang).

En relación con la idea del desequilibrio de valores como fuente de la deshumanización, se propone la siguiente definición de ésta: deshumanización es el fenómeno resultante del desconocimiento de la naturaleza humana, que se encuentra englobada en la interacción de opuestos individuo/universo, donde todo está interrelacionado. Cuando el sistema de valores reinante da predominio a uno de los opuestos, el equilibrio se rompe y las percepciones sobre qué es lo bueno y qué es lo valioso quedan restringidas a uno de los extremos; se obtiene así una visión superficial y parcializada donde se pierde de vista que el hombre es un subsistema del universo. El no percibirse como una "relación organismo/medio" (Watts, 1993) imposibilita el conocer las verdaderas necesidades del hombre. La necesidad esencial es la preservación de la unidad del universo, que se conforma por los juegos de contrarios.

En el juego de contrarios, ser individuo equivaldría a ser positivo, constructivo, independiente, cooperativo, sensible, creativo, responsable del autodesarrollo, energicamente vivo, adaptable pero no maleable, activo (Rogers, 1992a, 1992c);

con orientación biófila: amar la vida, al hombre y a la independencia -"la materia viva tiene la tendencia a integrar y unir, tiende a fundirse con entidades diferentes y opuestas, y a crecer de modo estructural"- (Fromm, 1974a, p. 46); ser capaz de auto-realizarse, es decir, de expresarse activamente no sólo las capacidades intelectuales, sino también las emocionales, las instintivas y las traspersonales, ser una persona eupsíquica integral -natural- (Maslow, 1991). Y reconocer que siempre hay un cierto "elemento canalla" (Watts, 1987b) en el hombre, que lo preserva de convertirse en un ángel... o en un demonio.

El otro opuesto, equivaldría a cultivar una conciencia cósmica -de unidad-, donde no hay un yo separado aparte del mundo: "la sensación interior que llamamos "uno", y la sensación exterior que llamamos "el mundo" son una y la misma sensación" (Wilber, 1988a, p. 25). Se llega a un estado en que es posible apreciar al universo en su naturaleza integrada y holista, y se experimenta la propia unidad con él, se percibe un intenso afecto positivo y la perfección del universo. La interacción de ambos sería tal como menciona Racionero (1993, p.98): "conocerse a sí mismo es conocer todo el cuerpo del que somos un miembro; conocer toda la creación en todos los planos de conciencia".

Considerada la deshumanización de dicha manera, se hace notar que la Edad Media y la época actual comparten una deshumanización que en esencia es la misma (ignorancia de una parte de sí, y alienación de ésta, provocada por un desequilibrio en los valores), pero que exteriormente adoptan características distintivas en cada caso. Los períodos que se han visto relativamente libres de deshumanización, corresponden a la cultura griega -que Sorokin relaciona con el predominio de un sistema de valores ideal, es decir, de integración y equilibrio-, y en menor grado, al Renacimiento -que intentó recuperar los valores de la cultura griega-. La actual deshumanización adquiere sus características propias, como ya se ha mencionado, al término de la Edad Media, con el advenimiento del racionalismo, es decir, con el establecimiento de un sistema de valores sensato. Esto se tratará en un siguiente capítulo.

### III. La crisis Científico-Tecnológica

"La situación de un mundo en este tiempo está estrictamente condicionada y es propiamente un mundo nuevo lo que confirma que el tiempo debe tener en sí mismo un carácter más cualitativo" Guénon





## 1. CAMBIOS

### A) LA CIENCIA MODERNA

Fromm (1992a) hace observar que la Edad Media no finalizó súbitamente en un momento preciso para dar paso inmediato a la sociedad moderna. Ya desde el siglo XII se habían estado desarrollando factores económicos y sociales que más tarde caracterizarían a dicha sociedad. Bréhier (1941) también señala la imposibilidad de fijar límites exactos a tal época, que en su opinión, se extiende aproximadamente hasta la Reforma. Este autor señala que la Edad Media es el tiempo en el que la Iglesia acapara la iniciativa intelectual, y se dedica a concentrar la filosofía y la ciencia en monasterios, escuelas-catedrales y universidades. Así, puede afirmarse que la Edad Media se acercaba a su fin en el siglo XV, cuando ocurre una transformación cultural en la cual la Iglesia no jugaría ya un papel esencial.

Bréhier (1941) sostiene que hacia el siglo XI, la civilización occidental tenía que competir con el Islam por sobresalir, ya que éste se había desbordado en España, Portugal y Sicilia. La Cristiandad tendría que librar una dura y constante batalla contra el Islam para asegurar su primacía. Chesterton (1985, p. 5) encuentra que los hombres de aquel tiempo, viendo de cuando en cuando subir o bajar alternativamente las "banderas" de la Media Luna y de la Cruz, comenzaron a pensar en la posibilidad de que ambas fueran verdaderas... o falsas: "El reinado del racionalismo empezó cuando este pensamiento se abrió paso en el cerebro". Ya se ha mencionado qué diferencia existe entre este racionalismo (moderno), y el originado en Grecia. El racionalismo moderno dio origen a un cierto tipo de ciencia del todo distinto a la que los griegos habían desarrollado.

Guénon (1945) manifiesta que a partir del Renacimiento, los occidentales hemos tomado por hábito la autoproclamación como los únicos herederos y continuadores de la cultura griega. Parecería que con respecto a haber sido herederos de ella, Occidente ha malbaratado el legado: trocando una visión integral del mundo que fundamentaba una ciencia de iguales características, por otra segmentaria, la cual ha dado lugar a una ciencia que Guénon (1945) califica de "caricatura" o "parodia" de la tradicional. Y más que continuadores de la ciencia griega, Occidente se ha encargado de aniquilarla y crear un "algo" que se presume independiente y autónomo, y que según Guénon (1945) no pasa de ser un saber ignorante de lo esencial, que carece de un principio de orden superior.

Sambursky (1964) expone que el concepto más característico de la ciencia griega era el de "armonía", que también se hallaba presente en el arte y en la ética. Esto se traducía en la visión del universo como un todo orgánico y bien ordenado, que ofrecía una estructura claramente definida tanto en sus partes como en su totalidad. La naturaleza era considerada como un "artista de creatividad suprema" que daba expresión a la idea de perfección y belleza, relacionadas con términos como "simetría" y "proporción". Por "armonía" se designaba un concepto estructural que conllevaba un orden óptimo entre las partes de un todo; la unidad de muchas cosas mezcladas y un orden entre lo desordenado (en el pensamiento chino, "armonía" designa algo análogo a esto). Los conceptos de "armonía" y "simetría" era usados indistintamente en ciencia, arte y ética, ya que para los griegos la simetría llevaba consigo la equidad y la justicia. "Armonía" y "simetría" eran inherentes a la idea de que el mundo podía ser representado por el número 3; el universo es armonioso porque sigue las características de la triada: dos puntos se encuentran en los extremos, y el restante conforma el centro de la estructura. La triada es una unidad de un orden superior, que consiste de partes relacionadas entre sí, y con el todo. Esta estructura es la condición de la armonía pues ésta no podría manifestarse como algo amorfo.

En la entrada de la Academia, se leía lo siguiente:

"Que nadie ignorante de la geometría entre,  
es decir, que ninguna persona injusta pase por estas puertas,  
pues la geometría es equidad y justicia".

(En Sambursky, 1964, p. 414)

Platón quería decir con esto que los "justos" eran aquéllos que se mantenían alejados de los extremos, siendo la simetría aquéllo que se encuentra a igual distancia de ambos extremos. Esto coincide relativamente con la filosofía china del equilibrio entre yin y yang. Otra coincidencia parcial reside en que también los griegos admitían la existencia de ciclos; los estudios sobre astronomía permitían apreciar tal manifestación, y su concepción de la historia también era cíclica.

Los conceptos de armonía y simetría atañían también al estudio del ser humano. Los médicos griegos consideraban que la armonía era una mezcla o composición de opuestos, y que el cuerpo estaba precisamente compuesto de oposiciones. Y al igual que en la filosofía china, se tenía en cuenta la existencia de un equilibrio dinámico entre contrarios, de un balance que emerge de las interacciones armoniosas de muchas fuerzas e influencias. El pensamiento griego incluía también una idea de la existencia de sistemas: sistemas parciales que se encuentran sujetos a influen-

cias exteriores, y que serían imperfectos si se consideraran aislados y cerrados. El sistema parcial adquiere coherencia sólo cuando otros factores le brindan un marco de comprensión, en un sistema más amplio (la filosofía china contiene también esta idea; Racionero (1992) menciona que en el I Ching se conceptúa al universo como un sistema interrelacionado en armonía. Tal sistema contiene otros subsistemas -personas, planetas, etc.-, que en determinado momento, se encuentran en correspondencia, existiendo la posibilidad de que al descifrar uno de ellos, se entenderá el estado de otro subsistema). Al Cosmos se le consideraba como un organismo supremo cuya integridad se encuentra fuera del alcance de cualquier disección... justo lo que la ciencia moderna utiliza como método de explicación.

Spengler (1993a) considera a los griegos como un pueblo que integraba una cultura -una unidad orgánica viviente-; y a los romanos, como una masa parte de una civilización -un final, la decrepitud espiritual, el país petrificado y petrificante-; la cultura muere al devenir en civilización. Koyré (1982) indica que los romanos vivían en una indiferencia casi total por la ciencia y la filosofía. Su interés se centraba en cosas prácticas, y dejaron tan de lado la producción de lo intelectual, que ni siquiera procuraron hacerse de traducciones de las obras griegas, sino con unas muy escasas excepciones. El haber conocido el idioma griego no era suficiente para realizar las traducciones; era preciso igualmente saber algo de filosofía, ser capaz de comprenderla, y eso era una cuestión que los latinos no estaban interesados en cultivar. Koyré considera que fueron los árabes los maestros y educadores del Occidente latino, y que tienen razón en considerarse los herederos y continuadores de la cultura griega, por lo menos durante un breve período. Fueron ellos quienes permitieron a Occidente volver a tomar contacto con Oriente -el mundo helénico-. Sin embargo, el florecimiento del mundo árabe tuvo una corta duración. Tras la transmisión de la herencia clásica a Occidente, el pensamiento árabe se interrumpió por efecto de las numerosas invasiones bárbaras. Con ello, la civilización árabe quedaría arruinada y se caería en una religión fanática que repudiaba la filosofía.

Bréhier (1941) apunta que entre 785 y 809, el Oriente Medio comienza a experimentar un desarrollo intelectual intenso. En el año 832 se forma un colegio de traductores que traduce al árabe numerosos textos griegos, entre ellos, la obra completa de Aristóteles. Sin embargo, ya en los siglos VII y VIII, en los monasterios orientales se estudiaba el pensamiento de este filósofo. La influencia árabe fue el factor que permitió que en Occidente se conociera a Aristóteles.

Los siglos VIII y IX son la época de los tres imperios: el imperio árabe en Oriente y en el Mediterráneo meri-

dional; el imperio bizantino; y el imperio carolingio en Occidente. Cada uno de ellos fomentó una clase particular de desarrollo intelectual. Carlomagno, en el imperio carolingio, propicia que la espiritualidad quede subordinada a la cristiandad; de hecho este imperio era una teocracia, y uno de sus objetivos al exterior de éste, era la defensa, por las armas, de la "Santa Iglesia de Cristo" contra las incursiones de los paganos y las devastaciones de los infieles; y al interior, fortificar la Iglesia por el conocimiento de la fe católica. Es así que el desarrollo intelectual se determinaba por el papel y el lugar que ocupaba en la organización cristiana. La importancia de las letras, la filosofía y la ciencia sólo se adquiría si revestía algún interés para el conocimiento de las cosas "divinas".

Bréhier (1941) indica que los únicos lugares donde la cultura se había mantenido eran Irlanda e Inglaterra. Carlomagno, con el fin de organizar en su imperio los estudios, recurre a los intelectuales anglosajones. Estos organizan en Francia la enseñanza del pensamiento agustiniano, y más tarde, se transmiten obras cristianas neoplatónicas. Los estudios se desarrollan en los monasterios, y entre éstos, se van formando lazos intelectuales. En el siglo X los monasterios caían en la ruina, pero surgirán escuelas episcopales que abrigarán un humanismo siempre subordinado a fines religiosos.

Aristóteles hace su "gran entrada" en el siglo XII. Su obra integra, después de haber sido traducida al árabe, lo había sido en latín; contemplaba numerosas materias y a los profesores universitarios les resultaba de fácil enseñanza, por lo cual arraigó de inmediato en las escuelas (Koyré, 1982). En 1210, la Iglesia había prohibido el estudio de Aristóteles; sin embargo, se propagó rápidamente en las universidades. Obviamente, hubo de sufrir una adaptación a la actitud espiritual cristiana y fue Santo Tomás el que llevó a cabo tal tarea. Capra (1992) menciona que la visión orgánica del mundo estaba fundamentada en dos fuentes a las que se les reconocía gran importancia: Aristóteles y la Biblia.

Crombie (1980b) señala que para los filósofos del siglo XII la matemática era la "ciencia racional modelo"; sin embargo, ésta era en su totalidad una ciencia práctica. En el siglo XIII, ocurre una exaltación de la idea de la ciencia demostrativa (un hecho es explicable al deducirse de un principio general) y se registran cambios en las matemáticas. Esto condujo a la elaboración de un concepto de la ciencia de la naturaleza, que le atribuía los caracteres de inductiva, experimental y matemática. Se comienzan a desarrollar los procedimientos experimentales que marcarían la diferencia entre la ciencia antigua y la moderna. La ciencia medieval se mantuvo en general dentro de la estructura de la teoría aristotélica de la naturaleza, y no

siempre las deducciones de esta teoría eran rechazadas por completo, aun cuando se contradecían con los resultados de los nuevos procedimientos matemáticos, lógicos y experimentales. Los científicos medievales mostraron una curiosa indiferencia por las medidas exactas.

Según Crombie (1980a), ya en el siglo XII hubo quienes pusieron en marcha la teoría de la ciencia experimental moderna. Grossetesta fue uno de ellos: "La ciencia de la naturaleza ofrece sus explicaciones de forma probable más que científica... Solamente en las matemáticas existe ciencia y demostración en sentido estricto" (en Crombie, 1980a, p. 29). Grossetesta tenía la idea de que las ciencias físicas se hallaban subordinadas a las ciencias matemáticas. Estas podían brindar una descripción de los acontecimientos, aunque no proporcionaban explicaciones causales de los fenómenos. Alberto Magno, después de Grossetesta, también declararía que "ninguna ciencia puede ser conocida sin las matemáticas". En el siglo XIV la filosofía de Aristóteles comienza a ser rechazada por algunos que consideran contenía aspectos que obstaculizaban el empleo de la matemática. Señala Crombie (1980a, pp. 30-31): "Con Roger Bacon se hace explícito el programa de la matematización de la Física y el cambio en el objeto de la investigación de la naturaleza en un sentido evidentemente moderno".

El siglo XIV se caracterizó por su crítica disociadora, pues lo teológico-filosófico no brindaba ya la autoconfianza plena de otros siglos, y se empezaba a dejar sentir una nueva tendencia a exaltar el método experimental. Europa se encontraba en expansión con el inicio de la navegación de altura; el comercio y una nueva economía debían responder a estas circunstancias (Merani, 1976).

El siglo XV encontraría entonces dos tendencias. Por una parte, en las universidades se creía poseer las virtudes científicas e intelectuales. La universidad era "la madre de los estudios, la maestra de las ciencias, la enseñante de la verdad" (Le Goff, 1977, p. 194). La vida corporal -somera- era regida por la Facultad de Medicina; la vida civil o política -permanente- se dictaba por las Facultades de Artes y Decretos; la vida de gracia, divina o espiritual -perdurable-, encontraba su base en la Facultad de Teología. Era esta última la que ocupaba el nivel más elevado en la jerarquía. Gerson, canciller en el siglo XV, define así el objetivo de la Universidad: "el orden y la paz... la conservación del orden existente" (en Le Goff, 1977, p. 195). La universidad se convierte en una casta de conservadores, teólogos erigidos en policías del espíritu y de las costumbres. Los cambios empezarían a registrarse por cuenta de los humanistas, ajenos a la casta universitaria.



Universidad  
Medieval

Esta segunda tendencia, que propugnaba por una renovación, se desarrollaría en Italia mayormente, y hoy se le conoce con el nombre de "Renacimiento". Merani (1976) califica al Renacimiento de los siglos XV y XVI como de "reconstitución ideológica" que se implanta por sobre la cerrada sistemática medieval. En este marco de pretendida recuperación de los ideales griegos, se gesta una nueva antropología, una nueva concepción de lo humano. Fue en Italia en donde ciencia y arte se manifestaron con más fuerza, pues allí los municipios feudales habían entrado en decadencia y comenzaba ya el florecimiento de repúblicas cuyo medio de enriquecerse lo constituía el comercio propiciado por su localización geográfica.

El "espíritu moderno" se preludea con el nacimiento del individuo, que se registra paralelamente a la independencia de los municipios. Esta independencia del feudalismo, fue lo que impulsó al hombre de los 1400 a intentar alcanzar un ideal en que el individuo se basta a sí mismo y es capaz de crear, desligándose de trabas convencionales. No obstante, estas aspiraciones sólo tocaban a un puñado de escogidos; mientras que la masa permanecía ajena a ellas en buena medida (Merani, 1976).

Los intelectuales del "Quattrocento" tenían la certeza de estar llevando a cabo actividades de ruptura y no de continuidad con la Edad Media. Durante el medievo, la Iglesia había vuelto sus ojos a la cultura antigua sólo con fines de encontrar en ella un repertorio del cual obtener fragmentos susceptibles de ser insertados, por medio de reinterpretaciones, en los contextos cristianos. Tal es el caso de la "vestimenta teológica" que Santo Tomás dio a Aristóteles. Los textos clásicos sólo se conocían en síntesis convenientes a la Iglesia. Los humanistas renacentistas juzgarían desdeñosamente a los clérigos de la Edad Media por esta profanación de lo clásico. "Para los hombres del Quattrocento, la Antigüedad es una civilización y en base de tal título, sus realizaciones debían ser tomadas en su propio concepto y en su forma original" (Morand, 1989, p. 333).

El repudio por la tergiversación de los ideales clásicos, lleva a los renacentistas a incluso señalar que fue el reinado de Constantino el comienzo del fracaso de "los hombres verdaderos y de toda suerte de virtudes" (Morand, 1989, p. 331). En el intento de restitución de la imagen fiel de la Antigüedad,

se trata de preservar el respeto hacia ésta, eludiendo la simple imitación de la cultura clásica; tampoco se busca una mera reconstrucción arqueológica. Adquiere visos de competencia, y el concepto de progreso queda entendido de forma muy peculiar: el hecho de dirigirse hacia una cierta "confrontación" con la Antigüedad, no significa que revista un afán de imitación de los resultados griegos. La emulación debe recaer sobre el proceso que posibilitó el alcanzar tal nivel de cultura. Por tanto, el progreso era precisamente el seguimiento de dicho proceso, y su mejoramiento; de ahí la idea de competitividad (Morand, 1989).

Ya no se vislumbra al arte como un producto cuyo único objetivo sea el agradar a los sentidos; éstos se califican entonces como la parte de menos nobleza en el hombre. El arte recibe una revaloración intelectual; no debe ser sólo una manifestación sensual, sino igualmente digna de consideración por la razón. Surge un arte para eruditos, y a los artistas se les exige que aunado a su talento, reúnan conocimientos profundos sobre otras muchas materias. Esto los alejaría de la artesanía, cuyo ejercicio les era propio en la Edad Media, y los acercaría a un prestigio que para muchos, se tradujo en ganancias cuantiosas o hasta en su inclusión en la nobleza.

Los humanistas renacentistas estaban interesados en el ideal griego de educación, su intención era la de seguir un proceso parecido a la "Paideia" que hacía de cada hombre "una obra de arte". Se desarrolla una fe en la naturaleza humana y una confianza en el potencial de desarrollo no restringido a las capacidades cognoscitivas. Se propone que todos (contra el clero monopolizador) tienen derecho a aspirar al conocimiento. No obstante, no debe hacerse una idea "romántica" de este período, pues también en él hubieron personas "sin consistencia, hipócritas, aduladores y parásitos" (Merani, 1976, p. 242). Aún así, este período es según Sorokin, una etapa en la que imperó un sistema de valores ideales.

Florenia fue calificada como "la nueva Atenas". Esta ciudad albergaba a poderosas organizaciones de trabajadores ("Arti"), y eran grandes burgueses quienes regían la vida económica y política de la República. En 1378 los obreros tejedores ("Ciompi") hacen estallar una revuelta, arguyendo carecer de todo derecho político y hasta de agrupación. En esta etapa de tensiones, la familia Médicis apoya la revuelta popular, revelándose contra la jerarquía burguesa, a la cual finalmente se impone. Bajo el poder de los Médicis, los burgueses y los letrados hallaron oportunidades magníficas de desarrollar sus actividades. Adicionalmente, Florenia se hallaba en lucha contra Milán, y ello contribuyó a suscitar una conciencia cívica y el nacionalismo de los florentinos. Sólo esta ciudad se encontraba en condiciones de asegurarse una situación privilegiada (Morand, 1989).

Que al mismo tiempo el comercio se estuviera desarrollando fuertemente, contribuyó a que los humanistas terminaran por descreditar ante la sociedad: esto, debido a que no aportaban nada al comercio o a la industria: "al navegante le es más útil la brújula que una edición de los clásicos provista de antiguos escollos y nuevos comentarios" (Merani, 1976, p. 245). Algunos habían caído en un pseudohumanismo y habiéndose vuelto soberbios y poderosos contribuyeron al descrédito de los humanistas. El pensador que sería más apreciado entonces, sería aquél que, aunado a sus conocimientos sobre artes y letras, llevaba una vida mesurada similar a la de la burguesía media y aportaba, a través de sus estudios sobre la naturaleza, medios para la mejora de la producción.

El trabajo de los artistas descubrió ser una inversión de prestigio, un arma ideológica y un medio para hacerse de un cargo político. Poco antes del Quattrocento, los Estados de la Iglesia se veían amenazados de desintegración, pues la inestabilidad del Papado poco podía contra las múltiples presiones que ejercían otros estados italianos. Roma había perdido su prestigio de ciudad imperial. Nicolás V, papa de 1447 a 1455, se propuso devolver al Papado su papel privilegiado en la Iglesia, y hacer de Roma el centro de Occidente, difusora de la cristiandad. Estando de moda ensalzar la Antigüedad, Nicolás V predica que debía recuperarse el esplendor y la grandeza de Roma Antigua; sabía que reconstruir la ciudad le aseguraría un gran poder ideológico. Se hace rodear de artistas que construyan, reconstruyan, decoren y den fama a Roma. Este papa, sabedor de que las manifestaciones artísticas distribuían no sólo el poder ideológico sino también el prestigio de quien las ordenaba, manifiesta: "la visión continua de grandes edificios y monumentos imperecederos constituye un motivo de crecimiento de la autoridad de la Iglesia" (en Morand, 1989, p. 363). No obstante, la desintegración de la sociedad feudal estaba rompiendo la unidad de la cristiandad. Y la fe sería cuestionada no ya por la ausencia física de monumentos imponentes, sino por cambios profundos en los valores y el pensamiento de la época.

Kojève (1964) sostiene que la físico-matemática (el uso de fórmulas o funciones matemáticas que se relacionan con los fenómenos naturales de manera "precisa") nació en el siglo XVI, en Europa Occidental y que no se la encuentra antes ni en otro lugar; señalando que ningún pueblo no cristiano había podido o querido sobrepasar los límites de la ciencia helenística. En opinión de Kojève (1964, p. 303), esto se debió a que la ciencia moderna surge a causa de una "oposición conciente y voluntaria a la ciencia pagana"; según esto, los sabios cristianos libraban una batalla con la Escolástica, sobre todo con la más evolucionada, ya que devolvía al Aristotelismo una autenticidad pagana absoluta, por lo que no era compatible con la teología cristiana: es debido a que "estos sabios se dedicaron a combatir en su calidad de cristianos la ciencia antigua en tanto que pagana, que los diversos Galileos, pequeños, medianos y grandes,



podieron elaborar su nueva ciencia, que es todavía moderna, porque es la nuestra" (p. 301). Kojève propone que el dogma cristiano responsable de la ciencia moderna es la Encarnación: con ella, se supone que Dios se hizo presente en nuestro mundo temporal sin comprometer su "Absoluta Perfección", y esto significa que este mundo, en cierta medida, también es perfecto, y por ello es susceptible de translucir fenómenos que pueden estudiarse con cierta precisión, siendo esto lo que los cristianos se dedicaron a buscar.

No obstante, es difícil constatar que la Iglesia del siglo XVI apoyara el "desarrollo científico" como un factor contribuyente al fortalecimiento de la fe. Copérnico tuvo que dejar pendiente por largo tiempo la publicación de su obra "Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes" (que contradecía la tesis ptolemaica, hasta entonces indiscutida), por temor a la censura eclesiástica. Quizá con objeto de suavizar en algún grado el impacto de sus proposiciones, el libro había sido dedicado al Papa, y sufrido un prefacio añadido por el editor, en el que se especificaba que se trataba de una hipótesis exclusivamente, y no de algo verdadero. No fue sino hasta que Galileo desafió más abiertamente lo establecido, que Copérnico recibió una condenación póstuma por parte de la teología tradicional (Russell, 1978). La Revolución Científica había comenzado con Copérnico.

Kepler, quien sucedió a Tycho Brahe en el puesto de matemático imperial en una corte, corrigió en cierto grado la concepción de Copérnico, y publicó entre 1609 y 1619, tres leyes meramente descriptivas, sobre el movimiento astronómico. Sin embargo, con Galileo se combinan el método experimental y la mecánica, con el empleo de fórmulas matemáticas. Según De Santillana (1964) una de las características de nuestra ciencia es la idea de necesidad. Galileo había señalado que no tenía sentido una búsqueda entre muchas causas posibles de un fenómeno, si puede encontrarse la causa matemática, por eso ésta resulta necesaria. Con ayuda del telescopio reinventado, Galileo hace descubrimientos astronómicos que ponen en peligro la credibilidad de las Sagradas Escrituras (y más peligroso aún, la fe ciega); se llega incluso a afirmar que "la geometría es cosa del diablo y que los matemáticos debían ser desterrados como autores de todas las herejías" (Russell, 1978, p. 28). Dieciséis años después de que Bruno había sido quemado, a Galileo se le prohíbe difundir la opinión copernicana y se condenan los libros que versaran sobre ella. En esta época se empieza a desconfiar de la autoridad como sustento de la ciencia; la regla para descubrir en ciencia sería la experiencia, a la cual hay que recurrir pues es ella quien brinda la llave de la naturaleza y el mundo, "este libro, donde la razón eterna ha inscrito sus pensamientos", según Campanella (en en Chevalier, 1961, p. 12).

Sin embargo, de mayores repercusiones que el cuestionamiento de los dogmas religiosos, resultó que con Galileo comenzara a desarrollarse la dinámica y la concepción del universo como máquina, además del enfoque empírico y la descripción matemática de la naturaleza, que perduran hasta hoy. Como condición de una naturaleza susceptible de matematizarse, Galileo limita el estudio a las propiedades "esenciales" mesurables o contables, y ello excluye de la ciencia la estética, la ética, los sentimientos... toda la capacidad subjetiva humana se considera un estorbo para la ciencia desde entonces. En el presente siglo, Ashby (en Weill-Brunschwicg, 1964, p. 574) lo corrobora con su afirmación: "El principio esencial del método científico es la eliminación del elemento humano. Contrariamente a lo que algunos piensan, la ciencia no suprime los valores, sino que elimina la variabilidad de las reacciones humanas relacionadas con estos valores. A diferencia de la ciencia, la tecnología se ocupa de satisfacer las necesidades del hombre y de la sociedad. Es entonces inseparable del humanismo".

Al término del siglo XVI la Revolución Científica adquiere una aceleración notable; esta ciencia moderna penetra en la sociedad como nunca antes, modificando las ideas de los hombres sobre sí mismos y sobre el universo (Crombie, 1980a). Trae consigo una transformación espiritual de gran profundidad, que reestructura el sentimiento del ser, entre muchos otros conceptos (Koyré, 1982).

La visión orgánica del universo comienza a desmoronarse. Si el hombre medieval se había experimentado como uno con la naturaleza y con su sociedad, es a partir de los siglos XVI y XVII que a la primera comienza a versele como enemiga o como susceptible de ser dominada con los nuevos poderes que sobre ella la ciencia confería al hombre. Ya no se persigue como objetivo de la ciencia la comprensión de la naturaleza y la preservación de su orden; ahora se busca el escrutinio y la fragmentación imbuidas de un carácter utilitario; Bacon (en Labastida, 1987, p. 54) afirmaría que "la meta verdadera y legítima de las ciencias no es otra que la de dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos...Lo más útil en la práctica, es lo más verdadero en la ciencia". El conocimiento ya no sería contemplación, sino utilización; ello despertaría una nueva actitud del hombre hacia la naturaleza; deja de verla como un niño que mira a su madre y que toma modelo a partir de ella; ahora quiere conquistarla, convertirse en su amo y poseedor.

En esta época desaparece el temor a la cólera divina por perturbar la naturaleza, bajo una tendencia a creer que Dios ha dado al hombre la misión de trabajar a su imagen y le ha encomendado la construcción de un mundo para el cual existían leyes creadas por El. Bacon (en Lenoble, 1969, p. 321) afirmaría que "el hombre, al caer de su estado de inocencia, se dejó destronar de su soberanía sobre las criaturas. El puede en

parte recobrar la una y la otra en esta vida: la inocencia por la religión; la fe y la soberanía, por la ciencia". Con esto, se accede al conocimiento, a una verdadera imitación del Ingeniero Divino, que echó a andar esta máquina. Galileo (en Lenoble, 1969, p. 314) escribiría: "el gran libro de la Naturaleza está escrito en lenguaje matemático". Descartes supondría entonces que el verdadero uso de las matemáticas, si la naturaleza es matemática, es servir de armazón cierto y sólido de la física. Así el matemático se convertiría en el prototipo de sabio, depositario del secreto divino.

El hombre occidental pierde frente a la naturaleza la actitud de niño que escucha. Se viriliza y se convierte, con la confianza de que Dios le respalda, en amo de ésta. Ya no la escucha, ahora le lanza preguntas que la naturaleza debe responder, y piensa que todo ha sido creado para él, para su uso exclusivo. Tiende a explicar las cosas, en términos de "para qué sirven", y no en sus esencias. Desde ahora, la naturaleza del físico no hablará más de Dios; el hombre debe buscar fuera de ella su camino (Lenoble, 1969).

Bacon comparaba la historia de la humanidad con la vida de una persona: los antiguos eran como niños, por lo tanto poco sabían; su época era la adolescencia, adquiriendo conocimientos verdaderos, y vislumbraba una futura madurez plena de "sabiduría" a alcanzarse por medio de arrancarle a la naturaleza sus secretos. Más tarde Descartes escribiría que se trataba de dar batalla contra las cosas y los hombres del pasado, para conseguir la verdad en la ciencia.

Descartes es considerado el punto de arranque del pensamiento moderno (ya anteriormente se ha hecho notar que es su época donde se originan los conceptos que prevalecen en las actuales crisis). Labastida (1987) considera que Descartes, Bacon y Galileo son los elementos sintetizadores de los conocimientos precedentes, a la vez que dan paso a visiones nuevas. Descartes es el fragmentador por excelencia, el desmenuzador de la unidad, cuyos postulados serían absorbidos por todos los campos del pensamiento, y su influencia se extendería en los siglos siguientes, en tal magnitud que en 1937, con objeto del aniversario 300 de la publicación del Discurso del Método, se registraron celebraciones por doquier (Glucksmann, 1987).

En esta obra Descartes postula que la razón es igual en todos los hombres; la razón es llamada "nuestra luz natural", y debe utilizarse para hallar la verdad de las cosas. El método para ello es no tratar de comprender nada que no se presente "claro y distinto" al espíritu, y hay que ponerlo en duda. El segundo paso es dividir cada una de las dificultades

examinadas en tantas porciones como se requiera para resolverlas mejor. Después, hay que conducir los pensamientos, moviéndose de los más simples a los más compuestos, suponiendo que se unirá lo precedente a lo siguiente. Finalmente, hay que hacer una revisión general para cerciorarse de no haber omitido nada. Son las matemáticas las que pueden ayudar a alcanzar la verdad, y se exalta la experimentación para que el espíritu no se contente con falsas razones. Según Descartes, lo mejor de este método reside en la seguridad de que con él se va a utilizar la razón, si no perfectamente, por lo menos de la mejor manera posible, y paulatinamente se incurrirá en el hábito de concebir las cosas con más limpieza.

La cuarta parte del "Discurso..." aloja su famosísima frase: "pienso, luego existo". Está justificada por el hecho de que, al dudar, al pensar, era necesario que el pensador fuera forzosamente "algo". Más adelante concluye: "soy una substancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que para existir no necesita espacio ni depende de ninguna cosa material... El alma, por lo cual existo, es enteramente distinta del cuerpo y sólo ella puede conocer" (Descartes, 1967a, p. 62). La quinta parte de esta obra rebosa de mecanicismo: expone al hombre como una maquinaria de reloj. Según Descartes, los espíritus animales (parecidos a un viento sutil o a una flama muy fina) se mueven desde el corazón hacia el cerebro; de ahí pasan a los nervios que se internan en los músculos, y ello permite el movimiento de los miembros. Todo esto, regido por leyes mecánicas. Los animales también son máquinas, aunque estas sin espíritu; actúan tan sólo por la disposición de sus órganos, y en cuanto máquinas se distinguen del hombre porque aunque el hombre es también un mecanismo, puede hablar y razonar.

El dualismo establecido por Descartes, se explica detalladamente en otras de sus obras. En "Las Pasiones del Alma" (1967c) se distinguen funciones del alma y funciones del cuerpo: el pensamiento es del alma y el movimiento del cuerpo. Y a pesar de que el alma se halle distribuida en el cuerpo por igual, sólo hay una interacción entre ambas a nivel de la glándula pineal. También "Las meditaciones metafísicas" ahondan en exposiciones dualistas sobre alma y cuerpo (siempre dando prioridad a la primera, sede de la razón), y en consideraciones mecanicistas. "La búsqueda de la verdad por la luz natural" está dedicada a ensalzar la razón como único medio de conocimiento de "la verdad". Este es el punto de partida de lo que Sabato (1983, p. 52) llama la "arrogancia de la cultura racionalista", que en Occidente ha dominado desde entonces, y que nos hace suponer que la esencia de la realidad sólo puede ser alcanzada por el pensamiento puro de los filósofos: "cuando el hombre era una integridad y no este ser patéticamente escindido que nos ha proporcionado la mentalidad moderna, la poesía y el pensamiento constituían una sola manifestación del espíritu".

Occidente ha aceptado, con poco audibles reparos, estas escisiones: han surgido a partir de ello, "ciencias" para estudiar la res extensa: física, biología, medicina, química; y para estudiar la res cogitans: psicología, psiquiatría. Cada especialización, fragmento inconexo del todo, se proclama independiente y autónomo y trata de explicar la totalidad desde su porción diminuta y desligada. Glucksmann (1987, pp. 27 y 49) resume la influencia cartesiana así: "A partir de que la especialización de las ciencias y las artes se ha acrecentado, se ha seccionado al conjunto de los seres en múltiples reinos independientes y aislados <...> Cada época, cada generación, cada individuo, intenta vivir la unidad como un conjunto integrado y único, tratando de dar un semblante homogéneo a sus creencias; conectar los disparates jerarquizados, reunir su espíritu por medio de una imagen coherente <...> La naturaleza física ha sido privada de lo sublime, la naturaleza humana llevada a la dislocación, a la incoherencia. ¿Como vivir en un mundo abandonado por la belleza y el bien comunes? Envarado en la unión singular de su alma y de su cuerpo, el individuo se arriesga a jamás poder encontrar a su prójimo, igualmente encerrado en sus prejuicios. La humanidad cartesiana se resumiría así en la espiral arremolinada de las conciencias erráticas, condenadas a tropezar entre ellas sin verse, o a hablar para no decir nada, cada uno contando sólo "su" vida, sin oír ninguna otra".

La concepción cartesiana del universo como una máquina encontró en Newton su cristalización: no sólo el universo es concebido como un enorme sistema mecánico, sino que éste está regido por leyes matemáticas exactas. La lengua griega no contaba con una idea o término adecuado de "ley" en el sentido en que ésta comienza a utilizarse en el siglo XVII. A las leyes se llega por análisis, según Descartes, ya que éste muestra la verdadera vía por la cual se inventó metódicamente una cosa y hace ver como los efectos dependen de las causas. Es así que el análisis da oportunidad de reencontrar el orden de la naturaleza, y debe preceder necesariamente la síntesis o deducción. Ya no hay que preocuparse de la calidad o de la esencia, sino de la cantidad susceptible de medición. Lenoble (En Chevalier, 1961, p. 16) señala que "se pasa de un tipo de naturaleza a otra, de una física cualitativa a una física cuantitativa, regida por el mecanismo, y esta crisis de extroversión hace que el hombre se evada de un mundo finito, adaptado a sus medidas y sus necesidades, para afrontar un universo indefinido, donde las cosas parecen seguir mecanismos sin objetivo ni alma, esperando que los más grandes sabios muestren ellos mismos que estos mecanismos no son explicables sino por un principio o un fin situados más allá de las apariencias, tras el que se protege la ciencia, y este principio es el único que puede dar acceso a lo real".

Newton (en Gouhier, 1964, p. 225) expresaría: "aunque los argumentos de la experimentación y la observación por

inducción no sean demostraciones de conclusiones generales, siguen siendo la mejor manera de respaldar lo que la naturaleza de las cosas deja ver". Newton deviene en celebridad, habiendo desarrollado fórmulas matemáticas aplicables a la naturaleza. Aunque los filósofos del siglo XVIII ensalzarían a Newton como el propulsor de la ruptura con Descartes, en realidad fue quien sintetizó las obras de éste, y de Bacon, Galileo y Kepler. De su invención es el cálculo diferencial, con el cual era posible la descripción del movimiento de los cuerpos sólidos. Sus también, las leyes generales del movimiento, susceptibles de ser aplicadas a todos los objetos del sistema solar, lo cual permitía comprobar que tal como lo había enunciado Descartes, el universo es tan sólo una inmensa máquina que se rige por leyes matemáticas de exactitud comprobable. La metodología que Newton desarrolló, perduró por poco más de 200 años en las ciencias naturales; sin embargo, no puede decirse que el paradigma newtoniano haya sido ya superado por completo.

En el "universo newtoniano", tiempo y espacio son absolutos. Este último se concibe como un "recipiente vacío independiente de los fenómenos físicos que ocurren en su interior. Todos los cambios que se efectuaban en el mundo físico se describían en términos de una dimensión separada y el tiempo no guardaba relación alguna con el mundo material, fluyendo uniformemente desde el pasado hasta el futuro" (Capra, 1992, pp. 68-69). Como elementos de tal universo, Newton enunciaba la existencia de partículas pequeñas e indestructibles, sólidas, de materia. Todas las partículas compartían la misma materia, tan sólo estaban diferenciadas por sus tamaños. La fuerza de gravedad era la responsable de los movimientos de estas partículas, que según Newton, eran de origen divino, por lo que no admitían análisis más profundos. La mecánica clásica tiene por base las ecuaciones newtonianas del movimiento, que describen en forma matemática los efectos de la fuerza de gravedad en las partículas; es precisamente la fuerza de gravedad la que provoca, por atracción mutua, el movimiento de las partículas, y todos los fenómenos físicos quedan reducidos a él.

En la obra de Newton aun existen referencias a Dios, pues a Él se le atribuye la creación de las partículas de materia, las fuerzas entre ellas y las leyes del movimiento. Dios es el Ingeniero Divino que en un momento dado pone en marcha al gran mecanismo del Universo, y éste ha funcionado eficientemente desde entonces, abandonado a las leyes inmutables que Dios le impuso. Pero la ciencia, en su desarrollo posterior, puso de manifiesto que se tenía que prescindir de Dios, y con ello se creó un vacío espiritual que caracteriza desde entonces a la ciencia. Hallando base en el dualismo cartesiano, espíritu y materia ratifican su separación: la "subjetividad" del observador humano no debe incluirse en las descripciones "objetivas" de la materia.

El estudio de los fluidos, de la elasticidad y del calor también pudo ser reducido a la visión mecanicista. En el siglo XIX, se registra un desarrollo de este modelo, que se extiende ya a todos los campos: ciencias sociales, psicología, biología, química, etc.

Sambursky (1964) expresa que la física newtoniana, con su método causal, con su característica fundamental de subordinar los fenómenos a leyes abstractas cuyo contenido es general, con ecuaciones diferenciales que se constituyeron en medulares para el entendimiento de la gran máquina universal, es la antitesis de la ciencia griega. El nuevo enfoque es dinámico, el antiguo era estructural. Esta antitesis se traduce en la experimentación agresiva, desarrollo técnico expresión de una actitud de conquista hacia la naturaleza, como ya se ha mencionado. Capra (1992) afirma que fue la concepción newtoniana del átomo como partículas sólidas e indestructibles, lo que fomentó una ciencia dura, y su correspondiente tecnología, que tanto contribuyó al daño profundo que se ha infligido a la naturaleza.

Esta actitud conquistadora (anclada en un desequilibrio donde predominan los valores yang; o según Sorokin, se trata de un sistema de valores sensato) ha llevado a Occidente a pensarse como lo más valioso que existe. Un ejemplo de ello, es la siguiente declaración de Butterfield (1964, p. 60): "Tal vez no sería demasiado decir que, si la ciencia se desarrolló tan poderosamente en nuestra sección particular del globo- si fuimos los únicos en tener Revolución Científica- esto fue porque Occidente había sido el asiento de una gran civilización humanista en primer lugar".

Por estas vías, no tardaría demasiado en llegarse al positivismo, que Ullmo (1964, pp. 507-509) califica de "enfermedad recurrente del pensamiento científico", "neurosis filosófica que prohíbe inferir los objetos detrás de los fenómenos, como un pecado irremisible". El positivismo es el rechazo de la existencia de una realidad profunda bajo las apariencias fenoménales. Es aferrarse a una búsqueda de regularidades o leyes y no trascender hacia las estructuras justificatorias de aquéllas, por lo cual el positivista desea fervientemente permanecer en la superficie. Posiblemente el positivismo haya sido útil para la expansión de la ciencia occidental, pero de ser una herramienta de ésta, se ha convertido en un dogma que expulsa todo aquello que no puede observarse directamente.

Fromm (1992d) menciona que el hombre tiene una gran necesidad de la certeza. Durante la Edad Media, la certeza era proporcionada por Dios, pero a través del desarrollo de la ciencia, ésta se fue diluyendo y fue reemplazada por la certeza

en lo científico. Watts (1970, p. 10) señala que en Occidente tenemos horror del Gran Vacío, pues "estamos acostumbrados a los absolutos, a principios firmes y leyes a los cuales podemos aferrarnos en busca de seguridad espiritual y psicológica". La provisión de un asidero la brindaba Dios en el medievo; Descartes y Newton no se atrevían aún a dar el salto y caer en el vacío, por lo que mientras con una mano se sostenían del asidero-Dios, con la otra ya procuraban hacerse del asidero-Ciencia. Desde el Siglo de las Luces, los occidentales nos hemos aferrado tenazmente a la Ciencia, y hemos tratado de llenar el Gran Vacío con números, medidas, estadísticas y demás expresiones de lo que Guénon llama "el reino de la cantidad", y que da paso a la era "científico-tecnológica" en la que según Jaspers, actualmente vivimos; es el asentamiento de un período en donde predomina un sistema de valores sensato, con las consecuencias que hoy experimentamos como crisis en todos los campos.

## B) EL TRABAJO

Noventa por ciento de la población, durante la Edad Media, estaba constituida por campesinos. Su producción se regía por los valores de uso, y no eran comunes entre ellos las ideas de acumulación, inversiones cuantiosas o ganancias extraordinarias. Una fuerte adhesión social supedita los intereses individuales a los comunitarios (Fossier, 1984). El hombre medieval no ha roto aún sus "vínculos primarios" con la naturaleza y con la sociedad (Fromm, 1992a).

Estos siglos, profundamente imbuidos de una mezcla muy particular de cristiandad y costumbres "paganas" en Occidente, presencian una sociedad tripartita (Le Goff, 1977), conformada por "oradores", "bellatores" y "laboratores". Los oradores u orden clerical, desarrollan su "ejercicio profesional especializado" -que es la oración- abocado a la obtención de la ayuda divina, y al aseguramiento de la salvación. En una religión que debe no poco de su éxito a la promesa de vida eterna dentro de un paraíso, y que considera a los creyentes como viajeros eventuales en la Tierra, con aspiraciones de ingresar a los dominios celestiales (Bernheim y Stavrides, 1991), es fácil comprender el lugar privilegiado del cual gozaban los oradores en esta sociedad, como aseguradores del acceso al Más Allá.

Los bellatores, por otra parte, son la orden guerrera, cuya función era la protección de las otras partes de la sociedad. Sus jefes integrarían una aristocracia militar. Los laboratores son la masa campesina, y son los encargados de proporcionar el sustento material al feudo. Las tres fracciones interaccionan en una armonía que surge de su interdependencia, y con objeto de regular el respeto entre ellas, se cuenta con un





La sociedad tripartita: oradores, bellatores, laboratores

rey que garantice el orden; de ahí que la monarquía resultara "necesaria".

A lo largo de la Edad Media, las actitudes hacia el trabajo irían sufriendo modificaciones originadas principalmente por lo que la religión dictaba. Así, la Alta Edad Media no apreciaba sobreesanera el trabajo; sobre ella se cernían tres herencias que contribuían a desdeñar las humildes labores manuales:

-la herencia grecorromana, que enaltecía el ocio y se sustentaba a base del trabajo de los esclavos;

-la herencia bárbara, que concedía privilegios al modo de vida militar y cuyo sostén era adquirido mayormente a través de despojar a sus enemigos;

-la herencia judeo-cristiana, que enfatizaba la vida contemplativa. El trabajo era considerado como un pecado; desconfiar en Dios. Los hombres debían esperar que la Providencia satisficiera sus necesidades materiales; el Evangelio ordenaba la imitación del ocio de las flores campestres y de los pájaros del cielo.

Este desprecio hacia el trabajo manual se ejemplifica con dos cuestiones: primeramente, no fue sino hasta el siglo XIII que la Iglesia accedió a que hubiera un Santo campesino. En segundo lugar, los monjes realizaban tareas de traducción de

textos o copiado de éstos; dichas actividades eran consideradas como manuales, y por lo tanto, eran una forma de penitencia (Le Goff, 1977).

La Biblia ofrece argumentos para dos posiciones extremas: el ocio y el trabajo. La práctica social refleja entonces las contradicciones y ambivalencias originadas en los textos: por una parte, un Dios activo y trabajador crea el mundo y al hombre, y le encomienda a éste que labore para conservar el Paraíso; después del pecado original, Dios impone como castigo a los humanos el trabajo para ganarse el sustento. El ocio, alguna vez sinónimo de confianza en Dios, se condenaría posteriormente. El hombre trabaja a imagen de Dios, es decir, creando. Una profesión que no conlleve la creación es considerada mala o inferior. Los comerciantes son despreciados por no crear nada. Pero no sólo ellos serían mal vistos: los oficios no relacionados con la agricultura o pastoreo tampoco gozaban de buena reputación.

Le Goff (1977) proporciona una relación de oficios que eran severamente condenados: posaderos, carniceros, juglares, magos, alquimistas, cirujanos, soldados, comerciantes, prostitutas... La Iglesia conservaba en su repertorio ideológico tabús antiguos, entre ellos, algunos relacionados con la prohibición de ciertos oficios:

-Tabú de la sangre: se consideraba despreciable desempeñarse como carnicero, verdugo, cirujano, barbero, boticario (practicante de sangrías), soldado.

-Tabú de la impureza o la suciedad: se repudia a teñidores, cocineros, trabajadores textiles y lavadores de platos.

-Tabú de dinero: se mira con hostilidad a mercaderes, usureros, cambistas y todos aquéllos que manejen dinero o sean asalariados. A estos últimos se les designaba bajo el rubro general de "mercenarios", agrupando en él desde profesores de escuela, hasta el caso más extremo de dinero mal habido: las prostitutas.

Estas antiguas creencias se mezclan con el arsenal ideológico cristiano, y de ello resultaron las condenas hacia los oficios cuyo desempeño conllevara el incurrir en algún pecado capital. La lista se engrosa:

-Lujurias: se consideraba como provocadores de ésta a posaderos, juglares (incitan a danzas obscenas y lascivas), taberneros (vendedores de la "triple voluptuosidad maldita": vino, juego y danza), obreros textiles (obligados por sus bajos salarios, se prostituían), y obviamente, las prostitutas.



Monjes copistas en penitencia

-Avaricia: sinónimo de avaricia, pecado en que incurren comerciantes, abogados, notarios y jueces.

-Gula: fortalecida por los cocineros.

-Pereza: culpa arrastrada por los mendigos.

En general, cualquier profesión lucrativa era desdeñada porque a los cristianos se les inculcaba el desprecio por el mundo terrenal, transitorio en el paso a una "patria mejor". Sin embargo, hacia el siglo XI, comienzan a introducirse cambios. El trabajo principia a verse no ya como penitencia, sino como un medio de salvación. Incluso los monjes -penitentes profesionales- debían trabajar: la vista de un monje, prototipo de la perfección cristiana, en el desarrollo de actividades físicas, hace notar que su ejercicio da prestigio espiritual a quien las practica. El ocio empieza a ser considerado como una puerta abierta al diablo; es enemigo del alma. En las ciudades, objeto de reciente importancia, se producen profundos cambios económicos y sociales; aparecen nuevos y numerosos oficios que deben obtener prestigio, para con ello, también granjearse la salvación eterna para sus trabajadores.

El fin del siglo XII acusaría dos nuevas tendencias:

1) El concepto de utilidad común. Por él, reciben aprobación todos los oficios destinados a "satisfacer las necesidades humanas". Aquí, los comerciantes antes despreciados, encontrarían justificación: su labor es indispensable porque gracias a ellos se hacen accesibles productos extranjeros "necesarios" para cubrir los requerimientos de la sociedad.

2) El trabajo como mérito. Todo trabajo exige a quien lo lleva a cabo, la realización de un esfuerzo molesto, penoso o fatigoso. Ello vale para justificar al trabajo mismo, y también las ganancias que reporta. Los profesores de escuela esgrimirían este argumento para revalidar su oficio: si antes se les condenaba por recibir un salario al "vender la ciencia" que era don de Dios, ahora su labor queda justificada por el esfuerzo que realizan al servicio de sus estudiantes, y el salario percibido responde a su labor y no al precio de su saber.

En el siglo XIII, sólo tres oficios se consideraban todavía "delicados": juglares, mercaderes cuyas actividades



### Juglar: oficio ilícito

los Santos, su actividad se tenía por lícita.

les redituaran grandes ganancias, y prostitutas. Sorprendentemente, aún estas ocupaciones reciben argumentos justificatorios por parte de la Iglesia: los juglares sólo eran mal vistos si se desempeñaban, o bien como acróbatas o contorsionistas, parásitos errantes o como músicos de bailes públicos. Pero si se dedicaban a difundir canciones de gesta o de la vida de

Los mercaderes, que antaño eran condenados por ejercer tareas de lucro personal, son justificados por los "daños" a que potencialmente están expuestos: inmovilización del dinero en largas empresas, situaciones negativas provocadas por el azar, incertidumbre propia de la actividad comercial. Hasta la usura se despoja paulatinamente de su "carácter maldito".

Las prostitutas, tema espinoso, ratifican que su labor es digna de considerarse como un trabajo lícito, ya que reciben un salario por la realización de un esfuerzo penoso. Sin embargo, actúan mal siendo prostitutas; pero pueden arrepentirse y conservar parte de sus ganancias para ofrecer limosnas. Su trabajo es ilícito si se prostituyen para brindar gozo al cuerpo -no puede ser considerado como "trabajo", ya que no implica un esfuerzo, y por ello no debe retribuirsele ningún salario-. Si la prostituta atrae a sus clientes con ardidés, es decir, con afeites que le hacen parecer más bella de lo que realmente es, tampoco debe percibir ganancias.

Le Goff (1977) indica que de esta manera, ningún oficio representaba per se un obstáculo para alcanzar la salvación. Al acrecentarse el comercio, y al cobrar fuerza las ciudades, irían apareciendo numerosos oficios, con necesidad de ratificarse socialmente. Esta promoción se realizaría, sorprendentemente, a través de la misma religión que alguna vez había atacado al trabajo. Cada oficio se aprovisiona de un "Santo Patrón"; las corporaciones poderosas incluso se procuran varios, que se hacen representar en el ejercicio de su profesión o con las herramientas propias de ésta, símbolos de su oficio. Con representantes tan pudientes y venerables, los trabajadores asegurarían un respeto hacia sus actividades, pues éstas quedan magnificadas por la ascensión espiritual que brindaba su reconocimiento por parte del poder eclesiástico. La Iglesia protegía el nuevo impulso del trabajo, pero siempre aliada con las clases más poderosas.

La economía, que había sido natural, ahora sería

de dinero. Alguna vez sólo la producción de materia había sido considerada valiosa, mientras que el valor abstracto del capital resultaba repugnante, y por ende, condenado. La Alta Edad Media tenía al dinero como económicamente marginal, y por lo tanto, también moralmente; sobre todo porque lo monetario se relacionaba con los judíos, y porque se pensaba que si se permitía el progreso de la comercialización y los salarios, se transformarían los valores.

En efecto, los valores de integración, cooperación y unidad quedan obsoletos y son substituidos por otros relacionados con el individualismo y la competitividad. Fromm (1992a) señala que a medida que la unidad y centralización de la sociedad medieval se debilitaron, se desarrollaron el individualismo y la competencia, y surgió una nueva clase adinerada. El italiano del Renacimiento puede ser considerado como el primer individuo. Un espíritu de iniciativa, poder y ambición impulsaba a esta sociedad: la estratificación social del medievo se destruye, y las nuevas riquezas proporcionan a unos pocos, sentimientos de libertad e individualidad. Esta "libertad" permitía al individuo percatarse de su soledad, y con ello, comenzaron a experimentarse la inseguridad y la desesperación. Al romperse los "vínculos primarios" el hombre se descubre como ente separado de la naturaleza y ésta pasa a ocupar un lugar de objeto susceptible de dominación.

Indica Fromm (1992a, pp. 70-71): "La relativa estabilidad de la posición de los artesanos y de los mercaderes de la ciudad medieval, fue debilitándose paulatinamente durante la Baja Edad Media, hasta que se derrumbó por completo durante el siglo XVI". El capital comienza a tomar importancia: algún miembro de un gremio, con más dinero que sus compañeros, podía independizarse y contratar jornaleros. Los gremios comienzan a alcanzar proporciones monopolistas.

Según Labastida (1987), la primera fábrica capitalista fue la industria casera. Su funcionamiento interior registra cambios, pues ahora ya no se trata de un artesano independiente que ofrece sus productos a sus propios clientes, sino de un conjunto de obreros dispersos laborando en sus domicilios -para un intermediario-, trabajando con cierta especialización en la fabricación de un producto determinado. Esto emerge en Italia en el siglo XIV. Posteriormente aparecerían pudientes artesanos que reunirían a los obreros antaño dispersos, en un taller. La división del trabajo no tardaría en ser implantada. Durante la época cartesiana, proliferan los talleres manufactureros, y se cree que es precisamente esto lo que influenció a Descartes en su concepción del hombre como máquina: "El ejemplo de numerosos cuerpos compuestos por el artificio de los hombres, me ha servido mucho: pues yo no reconozco otra diferencia entre las máquinas

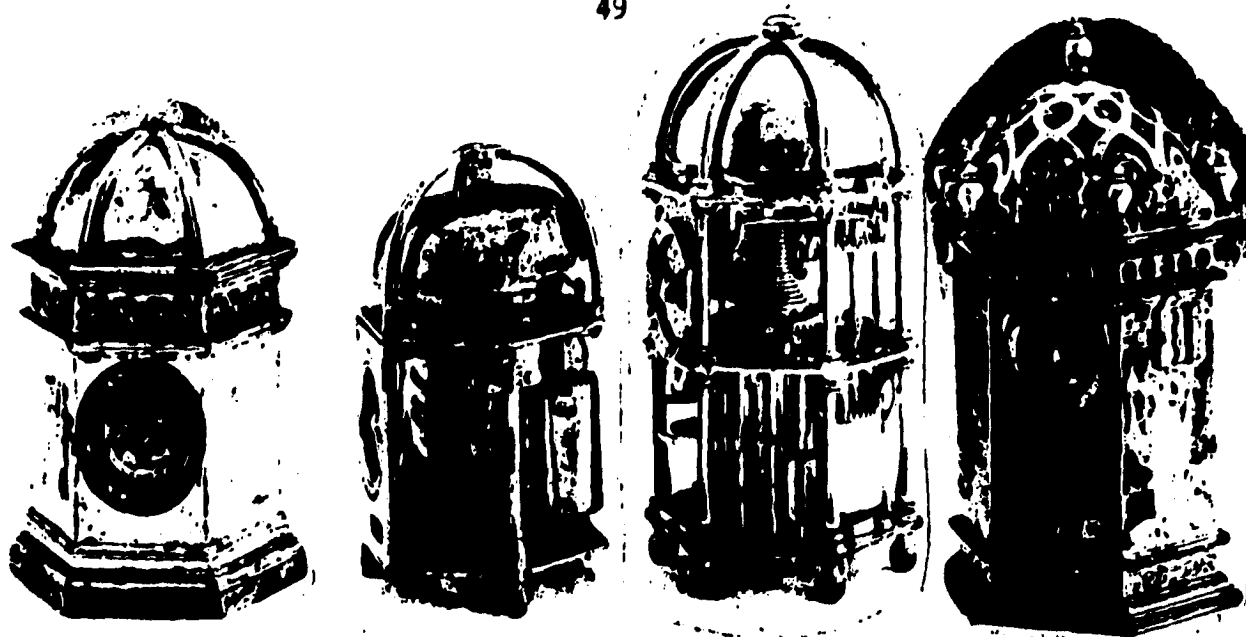
que hacen los artesanos y los diversos cuerpos que la naturaleza sola compone, como no sea que los efectos de las máquinas no dependen más que del arreglo de ciertos tubos o resortes que, debiendo tener alguna proporción con las manos de aquéllos que los hacen son siempre tan grandes que sus figuras y movimientos se pueden ver, mientras que los tubos o resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son ordinariamente demasiado pequeños para ser percibidos por nuestros sentidos..." (Descartes, en Labastida, 1987, p. 128).

Profundas modificaciones se suceden: la vida entera se transforma a la par de los conceptos de tiempo y espacio, que según Mumford (1950), son obras de arte fabricadas con características distintivas en cada cultura, y que, como el lenguaje, dirigen las acciones humanas.

El concepto de tiempo adquiriría valor monetario. Anteriormente, el tiempo había estado revestido de un carácter teológico. Era un tiempo lineal, con un cierto sentido y dirección: llevar al cristiano hacia Dios; pertenecía al Creador, y no podía ser objeto de lucro. Los comerciantes, al igual que los campesinos, se hallaban sometidos al tiempo meteorológico, que estaba en manos de Dios. El tiempo del trabajo era el de una economía dominada por los ritmos agrarios, exenta de prisas, sin el problema de la exactitud, sin la inquietud de la productividad -y de una sociedad a su imagen, sobria y púdica, sin grandes apetitos, poco exigente, poco capaz de esfuerzos cuantitativos (Le Goff, 1977). Pero conforme comienzan a establecerse redes comerciales organizadas, el tiempo se convierte en objeto de medida: la duración de los viajes, la plazo del trabajo artesanal, aumentan o disminuyen las ganancias e influyen sobre los precios, por lo cual se precisaba que el tiempo se convirtiera en algo susceptible de ser reglamentado con precisión. A este respecto, la tecnología brindó un medio propicio para establecer en la mentalidad colectiva el concepto de este tiempo nuevo. Ya no se trataba del tiempo imprevisible de la naturaleza, sino de un tiempo orientado y previsible, que podía ser medido rigurosamente: se impone el tiempo de los relojes.

Si algún mecanismo merece la consideración de "máquina clave" de la moderna era industrial, tal será el reloj. Con la disociación que introdujo en los eventos humanos, dio paso a un mundo independiente: el científico, con sus secuencias aptas de someterse a la medición matemática. La abstracción del tiempo proporcionó entonces un marco de referencia para la acción y el pensamiento. Los relojes de péndulo domésticos aparecerían al término del siglo XVI, en Inglaterra y Holanda (Mumford, 1950).

El reloj comunal deviene instrumento de dominación



Relojes: máquinas clave de la era industrial

económica; los comerciantes, al tasar el tiempo, encuentran la conveniencia de que los obreros y los artesanos comiencen y terminen sus trabajos a horas fijas. El tiempo sufre una matematización, dividiéndolo en 24 fracciones por día, a finales del siglo XIII; ya en la siguiente centuria, los relojes urbanos proliferaron. En las villas, las iglesias empezaban pronto a dejar oír sus campanas para indicar tiempos de transacciones económicas. El trabajo adquiere una suerte de taylorismo<sup>8</sup>. El

---

<sup>8</sup> Frederick Winslow Taylor (1856-1915), un ingeniero estadounidense, inventor de ciertos aceros para cortar metales con rapidez, expuso en su obra "Shop Management" (1911) un sistema de organización del trabajo, conocido como "taylorismo". Este supone una división de los procesos laborales: el aspecto conceptual y el aspecto ejecutorio quedan separados. A su vez, el aspecto ejecutorio sufre un nuevo fraccionamiento, en el que el tiempo se convierte en el "enemigo a vencer"; el trabajo segmentado en múltiples tareas simples, ordenadas en forma "óptima" permite el acortar al mínimo los tiempos de realización de las actividades. "La 'organización científica del trabajo' entonces, en convierte en la parcelación extrema del proceso laboral que permite ordenar secuencialmente y combinar los trabajos simples de tal modo que se reducen al mínimo los 'tiempos muertos'" (Laurell y Márquez, 1986, p.30).

Casi resulta una obviedad señalar que la imposición del taylorismo en las factorías del siglo XX ha sido causa de deterioros importantes en la salud de los trabajadores; consecuencia ésta poco considerada por Taylor, según lo indican los títulos de otras de sus obras: "Principios de Dirección Científica" (1911) y "Sobre el arte de cortar metales" (1906).

nuevo tiempo está mecanizado, y la imposición de relojes en los centros de trabajo provoca revueltas obreras, que son reprimidas con multas. La instalación de un tiempo regular, se vuelve cotidiana y su red cronológica aprisiona la vida urbana. Por un periodo, campanarios y relojes coexistirían; los primeros serían reemplazados sin violencia, y los mecanismos de medición de las horas se infiltrarían paulatinamente en las estructuras administrativas y mentales (Le Goff, 1977). Aquí comienza lo que Mumford (1950) denomina "civilización maquinista", cuya característica fundamental es la regularidad temporal; aquí el tiempo es una mercancía independiente con valor propio.

La unificación definitiva del tiempo ocurrirá hasta el siglo XIX, durante la Revolución Industrial, que hace evolucionar los transportes, y con ello se unifica la hora para señalar con precisión los horarios de llegadas y salidas. Sobrevendría luego la era del minuto, seguida por la era del segundo y los cronómetros. Le Goff (1977) menciona que esto quedaría ejemplificado literariamente con Jules Verne y su "Vuelta al Mundo en 80 Días".

Para el hombre postmedieval, el tiempo queda profundamente dividido en tres categorías:

-El tiempo natural (meteorológico): en él no hay otro modo de acción que las plegarias y las prácticas supersticiosas.

-El tiempo profesional (laboral): aquel en que pueden producirse ganancias, de las cuales se aparta el denario para Dios. Cuando se presiente la "hora del Más Allá", la acumulación de ganancias durante el tiempo profesional, permitirá la realización de buenas obras y donaciones piadosas que allanen el camino al Paraíso.

-El tiempo sobrenatural (de Dios): el tiempo de desenvolverse profesionalmente no es para vivir en la religión; sólo hay contacto exterior entre estos dos tipos, porque cada uno cuenta con objetivos diferentes: las ganancias y la salvación. Precisamente por tal motivo, está permitido el rogar a Dios por el éxito de los negocios. Menciona Le Goff (1977, p. 179): "Así, en el siglo XVI y después, el comerciante protestante, nutrido de Biblia, particularmente atento a las lecciones del Antiguo Testamento, continuará de buena gana confundiendo los designios de la Providencia con la prosperidad de su fortuna". Sin embargo, ya en el siglo XIV, para los cristianos, perder el tiempo se había convertido en un pecado grave, una clase de escándalo espiritual. El advenimiento de una "moral calculadora" se propagaba por las consideraciones sobre el ocio. Quien perdía su tiempo, quien no lo media, se emparentaba con los animales, y no merecía ser considerado como hombre. Todo buen humanista burgués cristiano de 1400, tenía por virtud el buen uso del tiempo. Este ya no



pertenece a Dios, tal tabú se olvida en el Renacimiento; el tiempo es ahora del hombre, y en adelante, no debe perderse ni una hora de tan valioso don.

El ideal burgués es la imitación de la regularidad del reloj. El símbolo del éxito se denotaba por la posesión de un reloj. Al acrecentarse el ritmo de la civilización, se requiere más energía. Y más energía, demanda una aceleración del ritmo (Mumford, 1950).

El nuevo tiempo se infiltra en cada proceso humano; hasta las funciones orgánicas deben someterse a la medición exacta: el comer ya no es motivado por el hambre, sino ordenado por el reloj; no se duerme a causa de estar somnoliento, sino por la obligación de obedecer los horarios asignados a cada tarea sin interferencias que resten productividad o eficiencia a las labores económicas. Incluso la espontaneidad en las actividades sexuales se suprime dado que interfieren con la jornada laboral; en el mejor de los casos, se les relega a las horas de fatiga acumulada, emprendiéndose su práctica más como fenómeno de compensación para escapar de la rutina mecanizada, que como actividad de expresión y disfrute (Mumford, 1950).

Por la necesidad de adaptarse a la evolución económica, es decir, a las condiciones de trabajo urbano, cae en desuso la unidad del tiempo del trabajo que durante siglos había imperado: la jornada rural por la jornada laboral citadina. Entre las preocupaciones urbanas se encuentran las necesidades económicas, y el trabajo nocturno, que hasta hacía poco hubiera sido una especie de "herejía urbana", comienza a ser común. Algunos obreros, reclamaban un incremento de horas en su jornada laboral como medio para obtener salarios menos magros (Le Goff, 1977). Para los burgueses, la situación era diferente: los hombres de negocios trabajaban sólo por la mañana. Después de la comida, llega la hora de reposar, divertirse, rendir visitas. Las gentes pudientes se procuran un tiempo de ocio y de vida mundana.

El arte no queda de ningún modo exento de ser participe de estas metamorfosis: la música, "un arte que existe en el tiempo", registra en sí el auge contemporáneo por la medición exacta. En los últimos siglos de la Baja Edad Media, y en los subsiguientes, la música ya no es simplemente transmitida por tradición oral, como lo había sido antaño. La inexactitud que ofrecían los sistemas de escritura de los sonidos y su duración, deben ceder paso a algún otro que permita la precisión requerida por el abandono de la monodía y la adquisición de nuevas complicaciones inherentes a la polifonía. "Hasta 1150, más o menos, no se comenzó a introducir lentamente en la

*In modico*  
**F**ecit gratia aduenire perla  
 fitaunur.  
 Scilicet in carne presentia  
 iudicis orbem.  
 Vnde dicitur in uicribus  
 fidelis.  
**C**elsum autem sic. lanturmi

En el siglo X, los neumes -signos colocados encima del texto y bajo la línea roja- no sirven más que de ayuda a la memoria.

**F**ulget non pedes aurea  
 sonant de caetero pones  
 Gaudeamus omni C u u u  
 Laudamus spaula. D i o m b

La línea melódica queda mejor definida en el siglo XI. Sin embargo, el elemento principal sigue siendo la memoria del intérprete.

**H**abemus ad dominum  
 Amenimus dominus de non

En este misal del siglo XIII, hace su primera aparición el pentagrama de cuatro líneas. El avance es alcanzado es enorme.

**D**amus  
 è nobis  
 Et si linc datus è nobis  
 cuncta unum sunt hui

Notación típica de finales de la Edad Media: la *Stille de Douai*, risomente *Rombold*. Aun se escriben melos en la notación antigua.

PREMIER  
 CONCERT.  
*Andante.*

Pieza para clavicórdulo de Rameau. Desde el siglo XVI (y hasta la música electro-acústica), la notación musical ha evolucionado poco.

civilización occidental la 'música medida', como entonces se llamó. De dos maneras opuestas se podría considerar ese cambio revolucionario, pues tuvo el efecto de liberar y al mismo tiempo refrenar la "música" (Copland, 1993, p. 34). Siglo XIII: ya incluso los trovadores escribían canciones polifónicas, valiéndose de la notación mensural; los motetes, cuyo carácter popular arraigó en el gusto del pueblo a tal grado, que

### Evolución en la escritura musical

el papa Juan XXII, en 1324, considerando estas manifestaciones profanas "poco nobles", emite una bula con objeto de frenar su popularidad. No sólo la música profana, sino también la sacra (y ésta en mayor grado) resultaron beneficiarias de la innovación de la escritura musical "exacta": la reproducción fiel de las composiciones podía ser ejecutada generación tras generación. El contrapunto (punto contra punto, o nota contra nota) sólo fue posible a partir de la notación mensural (Combarieu, 1958). La capacidad de escribir metro exacto y ritmos regulares, se llevaría hasta el abuso en el siglo XIX, en que numerosos compositores caerían en la monotonía prescribiendo en sus obras "dosis excesivas de acentos colocados a intervalos regulares... permitiendo que se embotase su sentido del ritmo" (Copland, 1993, p. 36). En el siglo XV, tras la invención de la imprenta de Gutenberg, la música impresa recibiría mayor difusión. Weber (1967) menciona que, entre otras manifestaciones culturales a las cuales se les atribuye un valor universal, a pesar de ser una propiedad exclusiva de Occidente, está la música producida en tal hemisferio. Es en esta época que surgen las bases de la música que hoy reconocemos como la única "valiosa" producida en el planeta.

En cuanto al concepto de espacio, se asiste igualmente a dramáticas modificaciones. La Edad Media englobaba las relaciones espaciales en marcos de valores simbólicos (por ha-

llarse dentro de un sistema de valores ideacionales, según Sorokin), hasta mágicos. La muerte física de un ser humano no impedía el contacto ulterior con éste; no se recurría a un marcado dualismo vida-muerte. El punto más alto en cuanto a las construcciones eran las flechas de las iglesias, señalando hacia el Cielo. "El espacio estaba dividido arbitrariamente para representar las siete virtudes, los doce apóstoles, los diez mandamientos, la Trinidad" (Mumford, 1950, p. 27).

En las representaciones gráficas, el tamaño de los objetos era determinado de acuerdo a su importancia. De ello no quedaban libres ni aún los mapas. La cartografía medieval, con representaciones arbitrarias nacidas de las alegorías correspondientes, no ofrecía seguridad para el viajero (Mumford, 1950).

Simbolismo, misterio, magia, permitían que nada de extraño se percibiera en mezclar distintas épocas en las representaciones pictóricas medievales; o bien, en que las cosas tuvieran la facultad de aparecer y desaparecer: los barcos en el horizonte, el sol y la luna, los demonios... La causalidad está regida por lo cósmico y por lo religioso. El espacio por excelencia es el Cielo; el tiempo absoluto, la Eternidad. Pero hacia el siglo XIV, se abandona en la gráfica la práctica de distribuir el espacio de acuerdo a jerarquías de valores; las leyes de la perspectiva serían en adelante las encargadas de organizar el espacio. El simbolismo queda abolido, su lugar tendría que ser ocupado por el estudio del horizonte y del punto de fuga, la distancia, las relaciones cuantitativas de los tamaños, la coordinación de estos en el campo visual, las escalas exactas, la profundidad. Las pinturas antiguas requieren del observador una mirada atenta a descubrir, a saltos, los simbolismos. Las nuevas, obligan la dirección de las miradas: debe haber un sometimiento visual a la perspectiva. El equivalente del tiempo medido (el reloj), es el espacio organizado en relaciones cuantitativas: las pinturas "matematizadas" (Mumford, 1950).



Perspectiva en la pintura

El aprendizaje se organiza en torno a los nuevos conceptos de espacio y tiempo. Al descubrirse este orden, se cae en la cuenta de que lo desconocido puede ser inferido a partir de lo conocido. Los lugares pueden localizarse en términos de tiempo-distancia; aquellos aún desconocidos son susceptibles de ser descubiertos y explorados

cuando la cartografía adopta las innovaciones hechas en pintura. La precisión se hace presente al trazar líneas invisibles indicando latitudes y longitudes. Los grandes viajes pueden realizarse a partir de la seguridad que ofrecen estos mapas, en los que el Cielo ya no está representado. Los recién aparecidos individuos postmedievales, nutridos de promesas fantásticas (riquezas incalculables, lugares paradisiacos, la Fuente de la Juventud), comienzan la conquista de los espacios extraños a los occidentales (Mumford, 1950).

Los descubrimientos de "nuevas tierras" habían comenzado a partir de las Cruzadas, de los viajes de Marco Polo, de las expediciones portuguesas. La naturaleza ya no es el hogar materno que se respeta, se vive y se cuida; sino lo desconocido y peligroso, que llama a ser explorado, invadido, conquistado, estudiado para llegar a ser sólo parcialmente comprendido. Las empresas capitalistas europeas se beneficiarían de los grandes viajes, que abrieron ante ellas posibilidades enormes de obtener ganancias a partir de los descubrimientos de espacios "no tocados por la civilización". Ciudades alemanas como Nuremberg, o italianas, como Florencia, Venecia y Génova, que contaban con un comercio muy fuerte, son las primeras en aprovechar esta situación a través de la aplicación de la astronomía a la navegación, produciendo mapas más precisos en los que se señalaban las trayectorias conocidas. Pero si el dominio del Mediterráneo alguna vez había significado para ellas el monopolio de las rutas comerciales, ahora el acento se pone en el Atlántico. Portugueses y españoles se convierten en expertos navegantes, y las ciudades italianas se arruinan económicamente. Los negocios ahora se desarrollan en torno a la explotación minera; plantíos azucareros, cafetaleros y tabacaleros; importación de esclavos... Las repercusiones de estos viajes no fueron escasas ni poco profundas: ante la fuerte demanda de naves, se requería de artesanos especializados en construcción de brújulas y otros implementos náuticos, y confección de mapas. La astronomía empieza a cultivarse no ya como afición o con objeto de acumulación de conocimientos teóricos, sino como profesión económicamente lucrativa. Pronto comienzan a aparecer escuelas náuticas en varios países europeos (Bernal, 1989).

Las ciudades del Viejo Continente siguen evolucionando: Mumford (1950) indica que los ciudadanos adquieren hábitos de abstracciones y cálculo al comenzar el desarrollo del capitalismo, a diferencia de los campesinos. El libro de cuentas, registro de pérdidas y ganancias, simboliza el paso de lo tangible a lo intangible, característica del capitalismo. Deja de regir una economía de necesidades y se implanta otra con valores monetarios. "Todos los negocios toman una forma abstracta. Ya no tratan de mercancías, sino de futuros imaginarios y de ganancias hipotéticas" (Mumford, 1950, p. 31). Los hombres adquieren poder al ignorar las mercancías reales y concentrarse en represen

taciones cuantitativas construidas con marcas y símbolos. La cantidad deja de considerarse una mera indicación del valor, para erigirse en el criterio exclusivo de valor. Igual que en la ciencia, se enuncia que lo único susceptible de entenderse sin errores son las cantidades, que para eso es lo que el espíritu humano fue creado: "El poder-ciencia y el poder-dinero eran, en último análisis, el mismo: el de la abstracción, la medida y lo cuantitativo" (Mumford, 1950, p. 33).

El siglo XV registra instrumentos bancarios ya reconocibles como modernos: la contabilidad en partida doble, las letras de cambio, las letras de crédito, el préstamo a largo plazo. El poder se busca ahora a golpe de abstracciones. Se opera de acuerdo a un ciclo: el tiempo es dinero; el dinero es poder; el poder requiere producción y comercio incrementados en volumen y alcances geográficos; tal incremento produce un amplio margen de ganancias; éstas deben ser reinvertidas rápidamente, financiando guerras, conquistas, explotaciones mineras, competitivas empresas productivas (manifestaciones todas ellas de un fuerte desequilibrio hacia un sistema de valores sensato, o un predominio de valores yang). El dinero y sus abstracciones son de un manejo considerablemente más sencillo que el de otros valores: los valores humanos, los bienes raíces, las manifestaciones artísticas, no pueden transportarse, cambiarse, restarse sumarse o ser materia de acuerdo de un precio conveniente y único, recurriendo a simples operaciones matemáticas a registrarse en los libros de contabilidad. "Al esforzarse por asir el poder, el hombre tendía a reducirse a sí mismo a una abstracción, o lo que viene a ser lo mismo, a eliminar toda parte de sí que no contribuya a la búsqueda de poder" (Mumford, 1950, p. 38). Y es aquí que, para poder mantener altos volúmenes de producción y de ganancias, se requiere de algo más eficiente que la mano de obra humana: las máquinas. La técnica indispensable para emprender la carrera maquinista sólo pudo hacerse posible al aislar un sistema mecánico de un tejido entero de relaciones: el desmenuzamiento de la realidad, la consideración exclusiva de fenómenos separados.

Las guerras serían las ocasiones de apoyo para fomentar la invención de máquinas. La Edad Media registraba batallas en las que los guerreros rendían un servicio de 40 días; las interrupciones no eran nada inconstantes: por lluvia, por frío, o por el establecimiento de una Tregua de Dios. La guerra estaba revestida de un cierto carácter de "peligrosidad lúdica" o excitante, que tomaba forma bajo reglas cuidadosamente establecidas. Pero pronto aparecerían los soldados: mercenarios cuya disciplina estaba determinada por el dinero; el temor de que éstos hicieran huelga o se pasaran al bando enemigo, estaba frecuentemente presente. Todo ello desaparecería en el siglo XVI, tras reintroducir el entrenamiento militar, caído en desuso después de los romanos. Surgirían armadas disciplinadas, ejercitadas, unificadas. Cuando las compañías habían sido pequeñas,

los soldados de un mismo bando se reconocían. Pero con ejércitos numerosos se encaraba el problema de que todos sus integrantes compartiesen algo en común con objeto de evitar que se atacaran entre sí al confundirse con el enemigo; así, en el siglo XVII, los soldados quedan uniformados. Grandes ejércitos requieren gran cantidad de adminículos: uniformes, armas, alimentos, equipos, alojamientos y los accesorios necesarios a éstos... De ahí que la guerra haya dado un particular impulso al desarrollo de nuevos métodos de producción. Los talleres y fábricas acogían la división del trabajo como medio de aumentar su eficiencia productiva; los ejércitos también serían sujetos de la segmentación de tareas entre sus miembros; los protestantes incluso llegarían a afirmar que la división del trabajo era un sinónimo de amor hacia los demás, pues "ésta apremia al individuo a trabajar para los otros" (Mumford, 1950, p. 92); si Dios ha querido un proceso de labores segmentadas, el único medio de alabarlo es someterse a él y entregarse con ahinco a la tarea asignada, por monótona que pueda resultar.

Los nuevos "saberes" no quedaron sin aplicación en la industria militar: se asiste al desarrollo de armas contra cuyo alcance la distancia no es ya un problema tan irresoluble: aparecen cañones, y posteriormente, mosquetes. Y habría fábricas especializadas en producir armas en serie, de piezas uniformes e intercambiables. Ya no se requiere de la autenticidad y de las piezas únicas del artesano medieval, ahora se busca la uniformidad que sólo las máquinas pueden proporcionar (Mumford, 1950).

Los comerciantes hallan en las máquinas una promesa de beneficios magníficos. Pero también encuentran una oposición por parte de los artesanos que ven caer en desprecio sus habilidades ante instrumentos mecánicos más poderosos y productivos. Finalmente, la imposición de maquinarias resultaría triunfante; el capitalismo no contempla el bien común, sino el enriquecimiento de algunos particulares; cada hombre debe vivir por sí mismo. Gradualmente, los hombres-máquina de Descartes se convertirían en piezas intercambiables de mecanismos veloces y eficientes en la producción. "Solamente las máquinas respondían al nuevo método de la ciencia, y a su nuevo punto de vista. Responden a la definición de la realidad más perfectamente que los organismos vivientes... la invención de máquinas se convierte en un deber. Renunciando a gran parte de su humanidad, el hombre podía llegar a la divinidad. Emergía del caos y crea la máquina a su imagen: imagen de poder, pero poder arrancado de su carne y aislado de su humanidad" (Mumford, 1950, p. 55).

En el proceso de surgimiento del individuo postmedieval, se verificarían más cambios. Uno de ellos, desembocó en dos distinciones que hasta hoy conservamos: la diferenciación

entre artes y oficios; entre artistas y artesanos. Esta modificación y fragmentación son calificadas por Guénon (1945) como "degeneración profana", pues para las sociedades tradicionales el "artifex" es una indiferenciación aplicable al hombre que se desempeña en cualquier labor, sea artística o un oficio, pero siempre relacionadas con un orden regido por principios profundos. Los oficios no están exentos de ser artísticos. La separación deviene con el pensamiento moderno; el arte queda preso en una concepción disminuida que lo separa por completo de todas las otras actividades humanas; por ello mismo el arte es desde entonces considerado ajeno al dominio de lo práctico y se le relega a ser una "actividad de lujo". La sociedad tradicional, englobando toda su existencia en la conservación de un orden derivado de un cierto equilibrio entre principios cualitativos/cuantitativos, no reconocía que el arte, la ciencia o los oficios pudieran escapar de ello; no hay ciencia sin arte ni arte sin ciencia. Pero al verificarse el rompimiento de estas relaciones, la ciencia que se quería "independiente", no podía engendrar sino la industria moderna, desprovista de un entendimiento siquiera superficial y cuyo objetivo es plegarse al utilitarismo. La actividad humana queda privada de su carácter ritual, es decir, el hombre coarta su propia capacidad de desarrollarse en un ejercicio "conforme a su esencia o su naturaleza propia, y por ello, eminentemente conforme al orden" (Guénon, 1945, p.82). Cuando los hombres comienzan a desempeñarse como obreros, ignorando que sus calidades esenciales de seres humanos los prescriben cierto tipo de actividad ritual, se asiste a un abandono de la calidad por la cantidad: los hombres se convierten en "unidades" reemplazables, intercambiables, elementos puramente numéricos en oficios mecanizados. Se produce un desorden tan grave, que según Guénon (1945), acarrea repercusiones incluso cósmicas, porque todos los fenómenos guardan entre sí estrechas ligazones y correspondencias rigurosas.

El trabajo moderno restringe toda posibilidad de un desarrollo espiritual. Este último no es productivo, por tanto es de nulo valor. Quedan rotas las correspondencias entre el "interior" y el "exterior" del hombre. El obrero moderno ya no aporta nada de sí al trabajo industrial; debe abandonar su naturaleza esencial y adoptar un mimetismo exacto con las máquinas. La diversidad que da riqueza a las sociedades se sepulta bajo una exclusiva función: la uniformidad. Quien no se adapte a ella es repelido como un ser anormal e inútil.

Y he aquí que se manifiesta otro cambio: el paso de un anonimato supraindividual a un anonimato infrahumano: la uniformidad. Gran parte de la Edad Media acogía un arte anónimo; música, pintura y literatura relacionados con un anonimato tradicional (Guénon, 1945), vinculado con un estado supraindividual que supera las limitaciones del individualismo, que sobrepasa las determinaciones de nombre y forma: es una disolución del yo

en un ser más profundo, por encima de las restricciones cuantitativas. Este anonimato "representa la verdadera conformidad al orden, que el 'artifex' debe aplicarse a realizar lo más perfectamente posible en todo lo que se haga... La extinción del yo no es de ninguna manera una aniquilación del ser, sino que implica, por el contrario, como una 'sublimación' de sus posibilidades; sin duda el 'artifex' que se encuentra en el estado individual humano no puede sino tender hacia tal 'sublimación', pero el hecho de guardar el anonimato será precisamente el signo de esta tendencia 'transformante'" (Guénon, 1945, pp. 90-91). El "artifex" desempeña funciones orgánicas, no mecánicas; participa en la organización tradicional, hace que el hombre ocupe un lugar conveniente a su propia naturaleza.

El anonimato infrahumano, es propiamente la tendencia a la uniformidad, imitación de los productos salidos de las máquinas. Hombres reducidos a unidades numéricas, sin cualidades propias, y desempeñando una actividad contraria al orden, debida a la carencia de relación con la naturaleza humana. Individuos perdidos en la masa, confusión cuantitativa, separación de un ser más profundo; unidades reducidas y limitadas, confundidas (pero no fundidas) en una parodia de fusión con una unidad mayor (Guénon, 1945).

Fromm (1992a) da cuenta de que al surgir el nuevo individuo, se comienza a desarrollar un fuerte egocentrismo. Rotos los lazos de organicidad con la comunidad medieval, los hombres se percatan de la soledad; la nueva forma de obtener seguridad se encontraba en luchar por el poder y la riqueza. Ya no se ve al prójimo como igual, ahora es un objeto susceptible de utilizarse para acrecentar los beneficios económicos propios. Algunos, buscando escapar de la ansiedad de encontrarse solos e inseguros en una sociedad hostil, no se pierden en el anonimato infrahumano, sino buscan la fama personal como medio de provisionarse de estabilidad y de ignorar las dudas respecto a la existencia; no se busca vivir en un ser superior, sino aferrarse a una sobrevivencia con un nombre personal determinado, por el que los demás lo reconozcan, ilusoriamente venciendo la muerte, al asegurarse un lugar en la memoria de los otros. Este superficial reconocimiento sólo se hacía accesible a los pudientes económicamente; los demás habrían de trabajar anónimamente, y en tal anonimato, tratar de saldar su angustia por la soledad.

El desmoronamiento de la unidad medieval deja solo al individuo, cada uno debe enfrentarse en adelante con el reto de procurarse no sólo un medio de subsistencia económica, sino otro para asirse a algo que le proporcione seguridad y sentimiento de unidad con algo mayor. Ahora es el propio esfuerzo lo que debe contar. "El trabajo se transformó cada vez más en el valor supremo... El principio de la eficiencia asumió el poder de una



de las más altas virtudes morales. Al mismo tiempo, el deseo de riqueza y de éxito material llegaron a ser una pasión que todo lo absorbía" (Fromm, 1992a, p.74). Los valores yang se confirman como los más convenientes: competencia, egocentrismo, expansio- nismo, agresividad, racionalidad.

Ahora que la Iglesia había relajado sobremanera sus restricciones respecto al trabajo; ahora que casi todos los oficios estaban justificados por "cubrir necesidades humanas" y cuyas ganancias eran válidas por provenir de esfuerzos penosos; ahora que el trabajo se veía ensalzado como medio de salvación, y que los intereses colectivos ya no estaban antepuestos a los individuales; ahora que la Iglesia se encontraba en deliberacio- nes sobre si los habitantes del Nuevo Mundo tenían alma (los de Africa saltaba a la vista que no tenían, su aspecto era muy pare- cido al de las bestias, a ojos de las autoridades eclesiásticas) o se encontraban desprovistos de ella (y en el interin, los representantes de la Santa Iglesia se dedicaban a explotarlos igualmente como bestias), surge la "individualidad del comercian- te" (Racionero, 1993), cuyos objetivos de lucro, egoísmo y utilitarismo han de alcanzarse a través de la agresividad y el intelecto desprovisto de emoción. El protestantismo traería consigo una nueva ética del trabajo: "señalado como justificante espiritual del capitalismo, asocia las finanzas con el concepto de una vida piadosa y transforma el ascetismo religioso en un método que permite atribuirse los bienes y el progreso terres- tres" (Mumford, 1950, p. 48).

Cuando una sociedad comienza a ver como deseable una ética de negociante y de conquistador, impregnada de valores contrarios a la cooperación y la armonía integral, el trabajo deviene un medio de explotación de la naturaleza, de sí mismo y de los demás. Un tal desequilibrio de valores, hundido profunda- mente en lo "sensato", no puede tener por consecuencias sino la deshumanización y el desorden actuales.

### C) LA RELIGION

Experimenta el hombre un imperativo: el restable- cimiento de la unidad y del equilibrio entre sí mismo y la natu- raleza. Las soluciones que hacen del puro raciocinio su eje, no han respondido con plenitud al problema: "Si el hombre fuera sólo un intelecto descarnado, su meta sería lograda por un sistema de pensamiento total. Pero, como es una entidad dotada de un cuer- po, a la vez que de una mente <...> cualquier sistema de orienta- ción satisfactorio significa no sólo elementos intelectuales, sino elementos de sensación que tienen que realizarse en actos en

todos los campos del esfuerzo humano. La devoción a un fin, a una idea o a un poder que trasciendan al hombre, como por ejemplo Dios, es la expresión de esta necesidad de totalidad en el proceso de la vida. Como la necesidad de un sistema de orientación y devoción es una parte intrínseca de la existencia humana, comprendemos la intensidad de esta necesidad. Realmente no hay en el hombre fuente de energía más poderosa" (Fromm, 1965, p. 42-43).

En el caso del cristianismo, las autoridades civiles y/o religiosas parecen haber comprendido a fondo esta necesidad humana, y movidas por marcados intereses utilitaristas han aprovechado tal "poderosa energía" a su favor, por medio de su autoproclamada calidad de "representante de Dios en la Tierra", que agrupa y dirige al "Pueblo de Dios" para llevarlo hacia éste (Iglesia); o por medio de investirse como designados por la Divinidad, y protectores del culto y de los fieles (Estado). La historia brinda generosos y nada escasos ejemplos de sus interacciones mutuamente solapadas.

Tal comprensión no fue inmediata. Requirió de numerosos años de incubación y de la tergiversación de primitivos ideales de justicia, hasta que quedó cristalizada en la atractiva posibilidad de que Dios se convirtiera en aliado de los poderosos, y de que la administración de la religión fungiera como sedante para la frustración y la impotencia de las masas ante la injusticia terrestre (Fromm, 1979a).

Ni aún la "época axial", así denominada por Jaspers, se vio exenta de la falta de justicia. Un indicador de ello, es mencionado por Mellor (1949): la existencia de la tortura se registró en prácticamente todos los pueblos de la antigüedad; acaso sólo entre los judíos no se recurrió a tal proceso.

La polis griega no fue ajena a la tortura política; la práctica de la extorsión con vistas a obtener datos diplomáticos era usual. "Los Antiguos tenían sus 'Leyes de la Guerra'. Un cuerpo de reglas religiosas, generalmente respetadas, que regían la declaración de guerra, la tregua, la sepultura de los muertos, la inviolabilidad del heraldo. La tortura, utilizada para obtener información se comprendía bajo estas 'leyes divinas y humanas' tan frecuentemente, tal vez tan enfáticamente, invocadas" (Mellor, 1949, p. 37). Los esclavos eran tenidos por cosas y no por hombres; la tortura de éstos era corriente.

Si bien los ciudadanos griegos gozaban de una suerte de inmunidad casi sagrada y la tortura sólo podía ser aplicada a extranjeros, no hay indicios de un respeto universal

por los hombres. La deferencia hacia la dignidad de éstos sólo se verificaba con respecto a los atenienses; otro ser humano no merecía tal fortuna (Mellor, 1949).

La cultura griega carecía de tratados de leyes; sin embargo, a través de sus obras de retórica es posible vislumbrar cierta idea sobre el derecho aplicado. Será la civilización romana la productora de textos de legislación, y con ello surgirá la distinción entre el derecho y la moral. Las sociedades anteriores atestiguaban una cierta indiferenciación de religión, moral y derecho; es por la existencia de una conciencia moral, que resultaba superfluo redactar contratos y tratados judiciales. "En el caso de los griegos, puede notarse que las reglas del Estado no eran tratadas sino como reglas morales destinadas a asegurar el bienestar" (Roubier, 1946, p. 34).

En el Imperio Romano, habiéndose acentuado la independencia del derecho respecto a la moral, se llegará a declarar: "lo que está permitido por la ley, no está siempre conforme a la moral" (Roubier, 1946, p.34). Los romanos conservarían teóricamente la inmunidad para sus ciudadanos, negando a los esclavos la posibilidad de ser considerados jurídicamente como personas.

Los dominios del Imperio Romano se extendían hasta Palestina, pero el proletariado que allí habitaba no era alcanzado por los derechos civiles romanos, sino sólo por la carga de impuestos desorbitados y la opresión social, con lo cual se fortalecía el desarraigo hacia el Imperio. Nada infrecuente era el registro de movimientos revolucionarios con vistas a la emancipación; sin embargo, las sublevaciones eran reprimidas sangrientamente. Durante el año 4 a.C., tras la ocurrencia de revueltas, los romanos deciden frenarlas por medio de la crucifixión de dos millares de revolucionarios (Fromm, 1979a).

Teniendo por escenario tal cuadro de injusticia y violencia, surgiría una "nueva" religión, que primeramente ejerció atractivo entre la masa de analfabetas paupérrimos, deseosos de experimentar cambios. Era evidente que el presente no podía ofrecer tales modificaciones, pero convirtiéndose en adeptos de las nuevas prédicas, se obtenía la certeza de que el futuro traería consigo la anhelada justicia: el Reino de los Cielos. En él, los buenos (o desposeídos) serían premiados con la salvación. Los malos (las clases poderosas) encontrarían su condenación eterna. Explica Fromm (1979a, p. 43): "Cuanto más se debilitaba la esperanza de alcanzar una mejora real, tanto más debía esta esperanza hallar expresión en las fantasías".

Estas fantasías, estos mitos surgidos de las necesidades de justicia y creados al gusto de los hombres de la época; estas alegorías, crisol de leyendas antiquísimas, mezcla heterogénea de creencias prestadas o usurpadas a sistemas de devoción anteriores, llegarían algún día a adquirir el carácter de verdades incontestables, objetos de pugnas, rompimientos, guerras, muerte. Lejos de sanar la injusticia, generarían más de ella, aunque siempre enmascarada como designio divino, y por lo tanto, irrevocable.

Así, las primeras comunidades cristianas se aferraban fervorosamente a la promesa bendita de la venida del Reino. La admisión a él requería el renunciamiento a los placeres terrenales, y la confianza rotunda en la justicia divina, dadora de gracia a los pobres y de destrucción a los ricos. Una unión fraternal y democrática une a estos cristianos, quienes se brindaban ayuda y apoyo mutuos. Esta unión nacía y se fortalecía de las esperanzas escatológicas, pero igualmente de un odio hacia los poderosos (Fromm, 1979a).

Reside en ello gran parte del carácter revolucionario del cristianismo primitivo, pues se registra una separación del comportamiento religioso y los deberes cívicos: el uno pertenece a la esfera divina; los otros, a la de César. Estos deberes cívicos implicaban el culto al Emperador, quien personificaba la unidad romana, particularmente importante en una época con peligro constante de agresiones extranjeras. La oposición surge entre el culto cristiano y el del emperador, pues ambos aspiran a unidades mutuamente excluyentes: un solo Imperio, una sola Iglesia (Marrou, 1963).

Las fuentes escritas de carácter religioso advertían el peligro de rendir culto al Imperio; el libro de Daniel equipara al Estado con el "dominio del Anticristo" y "obra de Satán". El Apocalipsis de Juan califica al Estado como "perteneciente a la Bestia". Hipólito de Roma ve en la unidad política del Imperio la "caricatura satánica de la unidad de la Iglesia, y el imperio fundado por Augusto no es sino un avatar del reino de Satán" (Meslin, 1946, p. 95). Pablo advertía que precediendo la Parusía, se registraría el advenimiento del Anticristo; la Parusía estaba sufriendo un retardo por causa de algo o de alguien; los intérpretes entendían que tal papel debía achacársele al Estado o al Emperador.

El cristianismo constituía una amenaza para la Gran Patria. Cuando sólo el culto al Imperio y a su jefe podían surtir una especie de homogeneización sobre lo diverso y disperso de pueblos, lenguas, religiones, de estos vastos dominios, el cristianismo aparece como una suerte de delito político (Moreau, 1956).

Con Nerón comienza a diferenciarse a cristianos de judíos. Los primeros reciben sobre sí acusaciones variadas: se les califica de autores de crímenes, de celebrar reuniones nocturnas pleróricas de ritos misteriosos, incestos, sacrificios humanos, canibalismo. Ocurren manifestaciones anticristianas; se suceden nuevas inculpaciones: ateísmo, misantropía, sacrilegio, pertenencia a sociedades secretas que atentan contra el Estado; alta traición. Moreau (1956) afirma que no habían bases jurídicas para proceder contra los cristianos, y que sólo en virtud de detentar poderes coercitivos, las autoridades les infligían castigos, aduciendo que jamás había tenido lugar una petición formal para la autorización de tal religión, por lo que está no era lícita.

Con la creencia de que este mundo es sólo una estación de paso, los cristianos no atribuían una importancia demasiado negativa a las punitivas impuestas por los paganos; los mártires acogían la muerte como una suerte de liberación. El martirio como forma de Santidad, como revestido de un valor redentor, como obra de caridad fraterna; el que da su vida por el pueblo. Los mártires no tenían que esperar por el Juicio Final; ingresarían directamente al Reino de Dios, para servirle día y noche. Y adicionalmente, tras su muerte se hacían meritorios de veneración: sus esqueletos eran objetos de culto, pues se consideraban de un valor superior al de las piedras preciosas. Una vez sepultos, el lugar recibe visitas gozosas de los que celebran el día de la muerte del mártir, o con mayor exactitud, el día que tal fiel "nació a Dios por el martirio". El sobreviviente del martirio se hacía acreedor a una muy particular veneración comunitaria (Moreau, 1956).

La "Epístola a los Romanos" de San Ignacio, contiene un "llamado frenético a la muerte y no solamente a la muerte 'simple', sino con suplicios refinados" (Moreau, 1956, p. 6). Además, en ella se contienen las siguientes afirmaciones: "Es bueno para mí morir para unirme con Cristo. Es a El a quien busco, El ha muerto por mí, es El a quien quiero, El que ha resucitado por nosotros. Mi nacimiento se acerca. Déjenme recibir la luz pura, cuando yo esté ahí, seré un hombre. Permítanme ser un imitador de la Pasión de mi Dios. No hay en mí fuego para amar la materia, sino agua viva que murmura y dice dentro de mí: 'Ven con el Padre'" (en Daniélou, 1963, p. 156). Y es que el mártir triunfa contra el mal: "Aquéllos que han sido coronados son los que lucharon contra el demonio y lo vencieron. Son ellos quienes sufrieron la muerte por la Ley <...> El diablo despliega contra los mártires todos sus artificios, pero no ha podido vencer a ninguno" (del "Martirio de Policarpo", en Daniélou, 1963, p. 155).

En el siglo III habría cuantiosas oportunidades de entrar al Reino de Dios, vía martirio. Es en dicho siglo cuando

el culto al Emperador se hace obligatorio y general, y es también un período en el que el cristianismo había proliferado notablemente, a pesar de que desde la centuria precedente, el desprecio y las calumnias por parte de la opinión pública habían colocado a los cristianos en una situación más que peligrosa. Ciertas ocasiones solemnes en Roma, requerían del ofrecimiento de espectáculos al pueblo: los combates de circo. Las víctimas estaban disponibles entre los fieles cristianos: "Si se estudian las circunstancias del martirio de los cristianos bajo Adriano y Marco Aurelio, puede constatarse que los martirios más notables estuvieron ligados a fiestas paganas (...) Tales fueron los mártires de Lyon en 177, arrojados a las bestias en ocasión de la fiesta que reunía cada año en Lyon a los delegados de las Tres Galias" (Daniélou, 1963, p. 120).

El proselitismo cristiano queda prohibido en 202. Diez años después, los registros policiacos tienen a estos fieles catalogados entre delincuentes cuyas actividades requieren de vigilancia constante. Pero "como todas las policías, la del Imperio transigía con el hampa y dejaba comprar su connivencia; los cristianos se dejaban extorsionar por policías de uniforme o de civil" (Marrou, 1963, p.80). En 257, un edicto ordena un sacrificio general a los dioses; se prohíbe, so pena de muerte, la celebración del culto cristiano y la reunión en cementerios. El año 258 es aún más desfavorable para los fieles; un nuevo edicto condena a muerte a quienes no hayan celebrado el sacrificio a los dioses, y se despoja de sus bienes a los senadores cristianos, mismos que son degradados. El objetivo de estas medidas era la liquidación definitiva de la clase dirigente cristiana. Para ese entonces, el cristianismo había dejado de ser una religión de pobres, y había ganado adeptos entre las clases media y alta. Ni aún la muerte de ciertos jefes cristianos era suficiente para hacer desistir a sus seguidores de la determinación de continuar siendo "fieles a Dios" (Marrou, 1963).

La segunda mitad del siglo III encuentra un Imperio en desesperada situación: peligro de usurpadores, fronteras amenazadas, peste recurrente, terremotos devastadores en Italia, Africa y Asia. En 262, se promulga un edicto de tolerancia religiosa; otro más, concedería a los cristianos la recuperación de sus cementerios. Los cristianos viven momentos de calma (y quizás hasta de prosperidad) antes de lo que sería el período más acerbo en cuanto a persecuciones: el imperio de Diocleciano. Por ahora, quedaba autorizado a los obispos el fungir como representantes capacitados para representar a sus comunidades, y se accedía a que retomaran posesión de los bienes que les habían sido confiscados. Con ello, la Iglesia es legítima dueña de los cementerios y de las construcciones que albergaban el culto. Aún así, la religión no alcanza el status de licitud (Marrou, 1963).

Diocleciano encontraría un imperio en condiciones lamentables: guerra, revueltas internas, constante amenaza en las fronteras. El emperador se propone el aseguramiento de la estabilidad del poder y el respeto por su "Imperial Persona". Los medios para ello: nueva taxación fiscal, reforma monetaria, cruentas persecuciones del cristianismo tan peligroso para el Estado. En 303, se promulga un edicto particularmente dañino para los cristianos: les quedan prohibidas las reuniones para celebrar su culto, se ordena la demolición de las iglesias, la confiscación y destrucción de los libros sagrados y del mobiliario litúrgico; los cristianos pudientes eran despojados de sus jerarquías, los que fueran parte de la administración imperial quedaban convertidos en esclavos. Esta pérdida de rango para ser degradados en esclavos, daba "derecho" a la práctica de la tortura de estos cristianos venidos a menos (Marrou, 1963).

Habiendo abdicado Diocleciano en 305, tienen lugar pugnas por el poder del Imperio. Fue hasta 311 que se promulgó un edicto de tolerancia, por el cual se autorizaba la reconstrucción de los templos cristianos, bajo la condición de que no se incurriese en actos contrarios al orden establecido. Por fin el cristianismo se convertía en religión lícita.

Sería Constantino el gran "benefactor de la Iglesia". En 313, Licinio, su aliado, da a conocer el "Edicto de Milán" en que se brinda libertad de culto a los cristianos, y se les devuelve lo confiscado. Estas concesiones daban oportunidad de practicar el cristianismo sin sufrir molestias. Pero de ningún modo este culto guardaba semejanzas estrechas con el primitivo. Objeto de discusiones, querellas, ramificaciones, rupturas, contaminaciones, disensiones, el cristianismo en 400 años, había sido fuente de más de 25 sectas (Freixedo, 1990). Ya a mediados del siglo III, Orígenes lamentaba que paralelamente al crecimiento en número de cristianos, se estuviera verificando un descenso en el nivel de calidad del culto: más preocupados por problemas terrenales, los nuevos adeptos omitían la asistencia a los oficios; o bien, durante ellos se concentran en pensar o hacer cosas ajenas a la celebración. No abandonan costumbres paganas, por lo que los cristianos tradicionales no los ven con buenos ojos (Daniélou, 1963).

No sólo esto: con Constantino, Iglesia y Estado quedan aliados. El contenido del culto ahora sería diametralmente opuesto al primitivo. En este, el profundo anhelo de justicia y una aplastante desesperanza en cambios reales para la clase oprimida habían llevado a los primeros cristianos a proyectar sus deseos como fantasías: Jesús, un hombre elegido por Dios y ulteriormente elevado a la calidad del "Hijo de Dios", no es un héroe poderoso sino un hombre cuya dignidad estriba en su padecimiento y muerte por crucifixión. El sufrir en vida como Cristo permite albergar aspiraciones de un destino divino. Un hombre

Diocleciano encontraría un imperio en condiciones lamentables: guerra, revueltas internas, constante amenaza en las fronteras. El emperador se propone el aseguramiento de la estabilidad del poder y el respeto por su "Imperial Persona". Los medios para ello: nueva taxación fiscal, reforma monetaria, cruentas persecuciones del cristianismo tan peligroso para el Estado. En 303, se promulga un edicto particularmente dafnino para los cristianos: les quedan prohibidas las reuniones para celebrar su culto, se ordena la demolición de las iglesias, la confiscación y destrucción de los libros sagrados y del mobiliario litúrgico; los cristianos pudientes eran despojados de sus jerarquías, los que fueran parte de la administración imperial quedaban convertidos en esclavos. Esta pérdida de rango para ser degradados en esclavos, daba "derecho" a la práctica de la tortura de estos cristianos venidos a menos (Marrou, 1963).

Habiendo abdicado Diocleciano en 305, tienen lugar pugnas por el poder del Imperio. Fue hasta 311 que se promulgó un edicto de tolerancia, por el cual se autorizaba la reconstrucción de los templos cristianos, bajo la condición de que no se incurriese en actos contrarios al orden establecido. Por fin el cristianismo se convertía en religión lícita.

Sería Constantino el gran "benefactor de la Iglesia". En 313, Licinio, su aliado, da a conocer el "Edicto de Milán" en que se brinda libertad de culto a los cristianos, y se les devuelve lo confiscado. Estas concesiones daban oportunidad de practicar el cristianismo sin sufrir molestias. Pero de ningún modo este culto guardaba semejanzas estrechas con el primitivo. Objeto de discusiones, querellas, ramificaciones, rupturas, contaminaciones, disensiones, el cristianismo en 400 años, había sido fuente de más de 25 sectas (Freixedo, 1990). Ya a mediados del siglo III, Orígenes lamentaba que paralelamente al crecimiento en número de cristianos, se estuviera verificando un descenso en el nivel de calidad del culto: más preocupados por problemas terrenales, los nuevos adeptos omitían la asistencia a los oficios; o bien, durante ellos se concentran en pensar o hacer cosas ajenas a la celebración. No abandonan costumbres paganas, por lo que los cristianos tradicionales no los ven con buenos ojos (Daniélou, 1963).

No sólo esto: con Constantino, Iglesia y Estado quedan aliados. El contenido del culto ahora sería diametralmente opuesto al primitivo. En este, el profundo anhelo de justicia y una aplastante desesperanza en cambios reales para la clase oprimida habían llevado a los primeros cristianos a proyectar sus deseos como fantasías: Jesús, un hombre elegido por Dios y ulteriormente elevado a la calidad del "Hijo de Dios", no es un héroe poderoso sino un hombre cuya dignidad estriba en su padecimiento y muerte por crucifixión. El sufrir en vida como Cristo permite albergar aspiraciones de un destino divino. Un hombre



podía ascender a la posición de Dios y privarle de sus exclusivos privilegios; ya no se trataba de un ser fuera del alcance humano: "Si <los fieles> se imaginaban a este crucificado como elevado a la dignidad de Dios, ello significaba que en su inconciente este dios crucificado eran ellos mismos" (Fromm, 1979a, p. 57). La justicia sería hecha en el futuro, en el reino divino; se esperaba la segunda venida de Cristo, y se esperaba en comunidades de hermanos iguales, libres de jerarquías, independientes en su fe. No obstante, ya en el siglo II, hay transformaciones: la fe se sistematiza en una doctrina que exige el sometimiento individual. Ya no es Dios quien perdona directamente, su "legítima" representante en la Tierra, la Iglesia, asumiría esta función, y también la de educar para la salvación.

Ya no se espera una Segunda Venida de Cristo; Cristo ha venido ya y con su muerte ha intentado salvar a todos los hombres. La vista se pone en el pasado, ya no en el futuro. Las condiciones externas, por muy opresivas que resultasen, pierden importancia ante el alivio de la seguridad de saber que se cuenta con una institución capaz de ayudar a obtener la salvación. La imagen de Jesús también sufriría una transformación: no es ya un hombre elevado a la calidad de un dios. Siempre fue un dios, sólo que descendió para convertirse en hombre. La religión deja de pertenecer a los pobres, ya que este nuevo concepto fue introducido por los pudientes, que con ello encuentran un medio para asegurarse el dominio sobre las masas abnegadas: no tiene caso ya culpar a los dirigentes por el sufrimiento; la culpa la cargan los adolecentes mismos. Recurso explotado con notable éxito por los poderosos: infundir culpa en los creyentes. Todos nacemos culpables, no será sino por una expiación continuada, por el sufrimiento personal, que se podrá recibir el perdón de Dios (Fromm, 1979a).

Para los griegos, "la virtud de justicia era una virtud activa, a la vez ciencia y arte, que suponía el conocimiento de lo justo y bueno, pero que tiende también a la acción; hace falta el deseo de realizar la justicia" (Roubier, 1946, p. 95). Los romanos no tuvieron filósofos originales; se distinguen mayormente por sus jurisconsultos, que habrían de ejercer una notable influencia en el mundo moderno. Sus tratados de derecho se basan en un fuerte individualismo (opuesto a lo orgánico de la sociedad griega), expresado en sus concepciones sobre las grandes instituciones privadas, la familia, la propiedad, el contrato. A través de Constantino, se realiza el sueño dorado de los jurisconsultos y de los clérigos: la unión de las leyes civiles con las divinas. Se supone la existencia de un orden o control superior al hombre (el de Dios), que asegura sus mandatos por la sanción futura, gracias a la inmortalidad del alma. Pero para la temporaria permanencia en la Tierra, ha elegido y dispuesto representantes que normen la vida de los fieles en la patria transitoria: las leyes emitidas por el Santísimo Emperador (Roubier, 1946).

Convertido en religión del Estado, religión legal y privilegiada, el cristianismo ya no es un quiste a extirpar de la sociedad, sino un principio director adoptado por la conversión del Emperador. No más peligro ni carácter revolucionario; no más visos de crimen político en los ánimos rebeldes entibados. En el año 300, aún las provincias más alejadas de Roma habían sido tocadas por el cristianismo. Alcanzando los estratos altos, tienen lugar donaciones a la Iglesia, hechas por poderosos. Además, Constantino otorga magnánimos favores al clero: distribución de dinero, exenciones fiscales, concesiones de terrenos. Sin embargo, contrastando con esta nueva riqueza de la Iglesia, se atestigua una mengua en la calidad de los adeptos recientes: nada infrecuentes son las infiltraciones del paganismo ambiental (Marrou, 1963).

Hacia 315 las monedas portarían en su cara símbolos cristianos. El Estado comienza a infundir validez a las sentencias de los tribunales episcopales, aún si son asuntos puramente civiles. Se otorga a la Iglesia el poder de sucesión, con lo cual el patrimonio de ésta se incrementa a pasos agigantados. Hay una multiplicación casi geométrica de lugares de culto. El modelo arquitectónico es el de la basílica: sólo Roma llega a contar con 40 de ellas. Siendo la madre y las hermanas de Constantino católicas, realizan donaciones más que generosas para la construcción y dotación de edificios magnos. La legislación queda impregnada de cristianismo, en vocabulario, en usos y en cargos elevados. Comienzan a aparecer medidas restrictivas contra prácticas paganas: en 318 se prohibirían los sacrificios privados y la magia. Constantino es idealizado como un igual de los apóstoles; se le reverencia como el Santísimo Emperador. En las últimas décadas del siglo IV el paganismo se prohíbe definitivamente, los herejes son ahora objeto de persecución y sus templos son cerrados o destruidos. Para esta época, la Iglesia cuenta ya con todas sus instituciones fundamentales, su desarrollo refleja ya una madurez. Apoyada en ello, la Iglesia se convierte en espejo del Imperio, y con ello, genera desigualdades: se establece una fuerte distinción entre la masa de fieles y el clero; éste, se jerarquiza impresionantemente: obispos, sacerdotes, diáconos, subdiáconos, clérigos menores, agrupaciones de vírgenes consagradas, diaconesas... todos con una dignidad que los situaba en un status vedado a los simples creyentes. Si en alguna ocasión el pueblo había tenido posibilidad de elegir a sus obispos, esto desaparecería: sería el clero local el encargado de ello, y luego, los poderosos, aún civiles (Marrou, 1963).

Aunque se suponía que los ciudadanos romanos gozaban de una inmunidad cívica similar a la que los griegos habían tenido, los peligros a los que el Estado (monstruoso en dimensiones) estaba expuesto, habían "obligado" a pasar por alto la garantía de respeto a la persona. La tortura se prescribía a ciudadanos y extranjeros por igual, siempre que se sospechara de

delitos políticos. La salvación del Imperio requiere cada vez esfuerzos más enérgicos, aspereza creciente, más severidad y más terror en los métodos de mantenimiento de la estabilidad: al concripto automutilado, Constantino le obligaba a servir como auxiliar en las fuerzas del Imperio; Valentiniano no será tan bondadoso y castigará con muerte rodeada de suplicios tal "delito". Pronto no sólo los soldados portarán la marca roja de fuego, también los empleados de las oficinas gubernamentales.

Es en las ciudades donde se vive el triunfo del cristianismo; las campiñas no viven tan profundamente dicha religión. Siguen conservando un bagaje de creencias ancestrales que rendían culto a las fuerzas de la naturaleza; siguen celebrando fiestas y ritos tradicionales asociados a los lugares en que se percibía fuertemente la presencia de lo sagrado: las montañas, los bosques, los árboles. Y mientras, en Africa y después en Oriente, hay violentas pugnas en los medios teológicos oficiales.

Las campañas de evangelización se emprenden febrilmente. La influencia cristiana en la legislación se hace sentir: desde 325 será el calendario cristiano el que rija la vida, los domingos son oficialmente días feriados. Las fiestas paganas no se extinguen, pero la Iglesia se esfuerza por eliminar de ellas los aspectos profanos y assimilarlas al cristianismo. En 389, el calendario ya sólo señala fiestas cristianas. Las constituciones concernientes al matrimonio están totalmente cristianizadas. En 314, el concilio de Arles dicta la excomunión para los soldados desertores porque "el Estado ya no es perseguidor". Pero un soldado con las manos tintas en sangre, se hace acreedor a tres años de penitencia (Marrou, 1963).

Con las invasiones bárbaras, sobrevienen las campiñas assoladas, despobladas y vueltas a colonizar. No todas las regiones sufren consecuencias devastadoras, pero el Imperio se desgaja y con él se hunden sus instituciones, excepto la más poderosa: la Iglesia. Sólo ella brindaba una clase de apoyo para la supervivencia del pueblo. Durante todo este ajetreo, se extravían los tratados romanos de derecho. Tras la victoria bárbara, los obispos no están dispuestos a perder lo ya conquistado en el Imperio Romano. La Iglesia busca aliarse a los reyes germánicos, que tampoco eran ajenos al cristianismo o a alguna secta de él, e intentando emular a los romanos, aceptan sin dificultad la religión (Marrou, 1963). En el periodo de asentamiento de los nuevos dominadores, la tortura no se practica; sólo en España, región que había conservado una herencia romana más marcada. Siglos más tarde, los tratados romanos de derecho reaparecerían, y con ellos, el redescubrimiento de la tortura. Los muy piadosos representantes de Dios en la Tierra se dedicarían a hacer de ella una poderosa arma, rebautizándola como 'Inquisición de la Perversidad Herética' (Mellor, 1949).

Por lo pronto, se asiste a la emergencia de la cristiandad medieval. Occidente se reconstituye en función de la Iglesia, porque sólo ésta había conservado estructuras seguras. Con una habilidad pasmosa, el Papa se dirige con humildes deferencias hacia los más poderosos, y reserva un tono imperativo o de amonestación a los que sabe de menor autoridad: Gregorio traza programas de acción, proponiendo a los monarcas la concesión de la protección divina en su reino terrestre. Amenazas de excomunión logran pingües beneficios para la Iglesia (Marrou, 1963).

Pero en las esferas más bajas, las invasiones bárbaras habían reavivado los viejos sistemas de creencias paganas. Los intentos por evangelizar a las masas rurales se topaban con un trabajo desmesurado tan sólo para lograr que los campesinos aprendieran unas cuantas fórmulas. Aun así, se cuentan entre el número de convertidos: bautizados en masa, las supersticiones profanas arraigadas en ellos, son sólo cristianos de nombre y por conveniencia (Marrou, 1963).

Obolensky (1963) menciona que el período de 600 a 1500, aunque cubra nueve siglos de historia, presenta una unidad incuestionable: los pueblos europeos occidentales tipificados en una sociedad eminentemente agrícola, pero estratificada: una autoridad soberana, grandes o pequeños terratenientes, clero poderoso, trabajadores manuales. Estos últimos, por vivir en los bosques que circundaban las ciudades, eran los más susceptibles de albergar por largo tiempo creencias y rituales enraizados en la naturaleza. El papa Gregorio lo sabía; él mismo reconocía que entre los fieles que asistían a misa, había los que no abandonaban las "creencias demoniacas", como él las calificaba. Fossier (1984) señala que no es nada fácil acercarse a la mentalidad de los campesinos de entonces, porque ellos no fueron productores de escritos que den testimonio de su condición; sólo el clero o ciertos nobles se ocuparon de ellos en la literatura, frecuentemente haciéndolos objeto de retratos injustos, inexactos o hasta ridículos. Pero se manifiesta una unanimidad entre el clero, respecto al reconocimiento de que los campesinos practicaban mal el culto, pues ignoraban el dogma. Las misas no registraban asistencias muy nutridas; el Concilio de Agde enuncia que quien no comulgue en Navidad, Pascua o Pentecostés, no será considerado cristiano (Marrou, 1963). Había un desconocimiento casi generalizado del Credo e incluso del Pater; las confesiones eran verdaderamente infrecuentes y la comunión, aún más. Muchos clérigos desconocían por completo el latín.

Los campesinos, viviendo en el bosque, no hallaban fuente alguna para encontrar en este ambiente a Dios; rastros nulos aquí para comprender la Encarnación, la Redención, el pecado original. Su cristianismo es una mezcla de creencias antiquísimas y de los sacramentos mal aprendidos en las campañas



Sacramentos: bautizo, eucaristía, matrimonio

de evangelización. El más (o el único) aceptado de buen grado: el bautismo, porque entraña un rito de entrada, de iniciación. Todavía el siglo XIII ve la celebración de ceremonias tachadas de supersticiones pueriles por el clero: ritos de separación en ríos y árboles, para librar a los recién nacidos de los poderes del mal. Contradicciones notables con el dogma que se les trataba de imponer: el cristianismo consideraba a la mujer como la causante de la caída de Adán; para los campesinos de rústica espiritualidad, es imposible no advertir que la Tierra, el agua, la luna, son todas mujeres, y que sólo ellas, con sus encantamientos pueden conjurar la fertilidad o la esterilidad o transformarse en brujas o en hadas. El bosque conserva su papel de lugar preferido para estas manifestaciones y creencias (Fossier, 1984). La Iglesia no lo ignoraba; muy por el contrario, trata de recuperar, para su beneficio propio, la fuerza de estos ritos. Le Goff (1977) manifiesta que los clérigos acogieron este folklore para satisfacer "ciertas demandas de los clientes", y hacerse así de más influencia entre ellos. Pero el foso cultural subsistía, sobre todo porque la cultura folklórica tenía como creencia la existencia de fuerzas a la vez buenas y malas, y el cristianismo proponía un maniqueísmo nada compatible con las concepciones campesinas. Aun así, la Iglesia emplea tres procedimientos:

- a) La destrucción de templos e ídolos folklóricos.
- b) La obliteración. "La superposición de temas o de prácticas, de monumentos, de personajes cristianos a predecesores paganos no es una sucesión, sino una abolición. La cultura clerical cubre, esconde, elimina a la folklórica" (Le Goff, 1977, p. 230).
- c) La desnaturalización. La Iglesia "recicla" temas folklóricos, dotándolos de nueva significación cristiana, substituyéndolos aún en su naturaleza esencial.

Son estas creencias y estos rituales campesinos los que brindan el carácter orgánico de la sociedad medieval. No obstante, una vida rica en sufrimiento encontraba en la Iglesia la oportunidad de consuelo. Al recrudecerse las dificultades, los campesinos buscan el alivio del cristianismo: con la amenaza de la hambruna, la invasión de plagas o de epidemias, el deseo de restablecer la paz en las comarcas, las esperanzas por la salvación del rey (Fossier, 1984).

Y es que el cristianismo ofrecía promesas de vida eterna magníficas. Continuaba acentuándose el carácter transitorio de la vida en la Tierra. San Cipriano había enunciado: "conviene que no perdamos jamás de vista, mis queridos hermanos, que hemos renunciado al mundo y que vivimos aquí abajo como huéspedes de paso, como extranjeros. Bendigamos el día que asigna a cada uno su verdadera permanencia y que, después de habernos liberado de este mundo y de los lazos del siglo, nos lleva al paraíso y al reino de los cielos (...). Nuestra patria es el cielo" (en Bernheim y Stavrides, 1991, p. 75). Esto, en el siglo III. Pero en el XVIII no había gran diferencia: se recomendaba hacer todos los esfuerzos necesarios para alcanzar la vida eterna, para lo cual se tenía que manifestar un desprecio hacia lo terrenal, que no es nada comparado con la felicidad futura; se instaba a "gemir en la Tierra como extranjeros, y a suspirar hacia el cielo como nuestra patria" (en Bernheim y Stavrides, 1991, p. 77); y a intentar en la medida de lo posible la unión con Cristo, para que esta quede definitivamente consumada en la eternidad.

De gran atractivo el postulado de la resurrección de la carne, los doctores de la teología se metían en embrollos y contradicciones respecto a tal asunto; se libraban proponiendo interpretaciones de la "verdad absoluta": sí, todos los órganos resucitarán porque todos habrán de someterse a juicio; sí, las uñas y los cabellos resucitarán porque son ornamentos y el hombre debe resucitar con todas sus perfecciones naturales, sobre todo los elegidos deben de gozar de todo lo que contribuya a su belleza; no, la orina, el sudor y la pus no resucitarán porque ya no tendrán utilidad en el cielo; el cuerpo de los resucitados estará hecho de una substancia diferente a la de los cuerpos mortales; los cuerpos gloriosos tendrán alas, y los elegidos encontrarán gran gozo en jugar con ellas, volar con su ayuda, o sobre nubes (Bernheim y Stavrides, 1991).

La admisión en el reino celeste opera mediante ciertos criterios de selección, a través de los cuales la Iglesia se apoderó de la exclusividad de lo que Fromm (1994b) llama "la experiencia x". Nadie que no experimentara a Dios como la Iglesia ordenaba, podía ser elegible para alcanzar el cielo. La Iglesia seguía pregonando que los pobres, los humildes, los oprimidos, los perseguidos y los pacíficos contaban con las mayores oportunidades de ingreso. Los ricos debían conformarse con una tenue esperanza de alcanzarlo. Y mientras tanto, todo el clero incurría en los siete pecados capitales, y en otros muchos, asiduamente y sin demasiadas muestras de arrepentimiento o de deseos de enmendarse. Desde el siglo V, se predicaba que las alas para alcanzar la patria celeste se lograban con el hambre, las enfermedades y la pobreza; en el XII, se enuncia que los campesinos tienen la salvación casi asegurada porque viven "con simpleza", pero los caballeros, comerciantes, los artesanos que viven de la rapiña, el fraude o el lucro, encontrarán el fuego eterno,

al igual que los religiosos que no se conduzcan ejemplarmente. La esencia de la vida religiosa, que para Jesús había sido la realización de buenas obras ejecutadas por los hombres en servicio de su prójimo, se encuentra notablemente lejos de las intenciones eclesiásticas medievales. El clero se encontraba contaminado desde los más altos jerarcas. Los puestos superiores (y aún los inferiores) en la escala eclesiástica se hallaban rodeados de ambición y avaricia acentuadas, pues conllevaban demasiado prestigio, riqueza y poderío. Para este entonces, las enseñanzas de Jesús parecían haber sido relegadas a un plano secundario; el mensaje de amor fraternal predicado por Jesús y su máxima "ama a tu prójimo como a ti mismo", tendientes a la renuncia del egoísmo, habían sido sustituidos por una aristocracia germánica que buscaba un género de vida más refinado, protegiendo y siendo protegido a su vez por las poderosas autoridades cristianas (Knowles, 1963).

El cielo que estas autoridades prometían a los fieles pobres y sufrientes era constante tema de descripciones entusiastas: San Agustín, en "La Ciudad de Dios", recomendaba tranquilidad a todos: a los enfermos, a los mutilados, a los deformes, a los faltos de armonía corporal; pues al resuscitar, los cuerpos serán restaurados en toda su armonía. Asimismo: "Los cuerpos gloriosos de los mártires conservarán las marcas de los suplicios. Estas cicatrices, lejos de ser desagradables, serán testigos de la dignidad y gloria de los mártires" (En Bernheim y Stavrides, 1991, p. 144). Durante los primeros siglos se había creído que todos los cuerpos gloriosos serían de sexo masculino; San Agustín concede que también el sexo femenino resucite, ya que los cuerpos gloriosos conservarán las mismas funciones que los terrenales, excepto: comer, beber y fornicar.

El cielo es prometido como un lugar bellissimo, las descripciones varían de autor a autor. Las ocupaciones de los elegidos van desde ver a Dios, cantar alabanzas a Dios, hasta rendir servicio a Dios. El paraíso queda caracterizado por la ausencia de todo lo que cause dolor a los elegidos. Para el mundo medieval, "un mundo sin aspirina, anestesia, seguridad social, electricidad, aire acondicionado y supermercados abundantemente provistos, esta ausencia de males y cosas desagradables múltiples y variadas, constituía ciertamente una de las grandes atracciones del cielo" (Bernheim y Stavrides, p. 181). Se prometen placeres tales como la música y la danza; de hecho, la literatura popular alemana de la época, presenta con frecuencia a Cristo como maestro de danza y músico, que lleva la ronda de los ángeles, conduciendo con bailes las almas de los elegidos al cielo.

Pero ni aún estas promesas religiosas de la Edad Media, suprimen la existencia de desigualdades celestes: se alcanzará un mayor grado de felicidad en el Paraíso, de acuerdo con los méritos que se hayan hecho en vida. Las recompensas

serán de mayor valía para aquéllos que se hayan sujetado a las enseñanzas y exigencias de la Iglesia. Tres clases de personas tenían asegurado el acceso al reino celeste: los mártires, los y las vírgenes, y los doctores teólogos; por haber logrado todos ellos una victoria contra el demonio, llevarán aureolas más vistosas que las de los otros elegidos. Pero, por tratarse del Paraíso, nadie experimentará envidias ni celos. Así, el cielo queda jerarquizado a imagen de la sociedad medieval, tripartita: los bellatores, los oratores, los laboratores. Las dos primeras categorías se preocupaban mayormente por su riqueza material, y despreciaban el trabajo manual. Mas se necesitaban mutuamente; los bellatores suministraban la seguridad terrestre, los oratores se encargaban del acceso al cielo, y los laboratores daban el sustento material a los otros. Y las alianzas entre las leyes divinas y las terrestres siguen fomentándose entre bellatores y oratores: los códigos y los decretos imperiales, notablemente a partir del s. VI, reconocían a la Iglesia visible como el elemento esencial de la sociedad divina, y legislaban acordándole a este cuerpo un status privilegiado. Los laboratores eran los destinatarios de la aplicación de estas leyes, que aunque reunieran en su contenido lo divino y lo civil, se encontraban a gran distancia de asegurar justicia para los fieles.

La Iglesia, poseedora de poderosas armas ideológicas, no sólo prometía vida eterna maravillosa a quien se sometiera a sus exigencias. También amenazaba con la condenación eterna en el fuego infernal a los que no acataran sus designios. La excomunión, como ya se ha mencionado, lograba beneficios constantes y descomunales para la Iglesia. Freixedo (1990) menciona que de entre todas las fantasías que el cristianismo maneja como verdades propias y originales, desgraciadamente el infierno es el único digno de contarse como tal. Un tercer lugar, el purgatorio, vería su advenimiento hasta el siglo XII. Explica Le Goff (1981, p. 10): "Esta emergencia, esta construcción secular de la creencia del Purgatorio, supone y entraña una modificación substancial de los marcos espacio-temporales de lo imaginario cristiano. Ahora bien, estas estructuras mentales del espacio y del tiempo son la armadura de la manera de pensar y de vivir de una sociedad. Cuando esta sociedad está toda impregnada de religión, como la cristiandad de la larga Edad Media, que duró desde la Antigüedad tardía a la revolución industrial, cambiar la geografía del Más Allá, por lo tanto del universo; modificar el tiempo perteneciente al periodo después de la vida, por lo tanto la correspondencia entre el tiempo terrestre, histórico y el tiempo escatológico, el tiempo de la existencia y el tiempo de la espera, es operar una lenta pero esencial revolución mental. Es, literalmente, cambiar la vida".

La Iglesia, por sí no fuera poco el manejo exclusivo que tenía del cielo y del infierno, también se arrogaba el derecho único de administrar el purgatorio, este lugar de pruebas



donde se sufría, pero que podía ser abreviado con intervención de los vivos. Las plegarias que éstos eleven en favor de la salvación de los muertos, son una ayuda incalculable. Otra arma ideológica más para el arsenal eclesiástico cristiano. Y con ella, más poder financiero: el sistema de indulgencias encuentra en el purgatorio un campo sumamente fértil.

En el siglo XV se calculaba que la estancia de las almas en el purgatorio era de unos diez o veinte años. Incluso en siglos venideros, con la gran influencia de los cálculos matemáticos, llega a proponerse que: "suponiendo que uno cometa cada día una media de diez faltas, eso hace 60 mil faltas en 20 años. Si la mitad se purga en la Tierra, restarán todavía 30,000 faltas a purgar en el Más Allá. Con una tarifa de una hora de purgatorio por pecado, baremo muy moderado, harán falta casi 3 años y medio para estar totalmente purificado" (en Bernheim y Stavrides, 1991, p. 88). Pero, como ya se ha dicho, los vivos tienen "en su poder" la reducción en la duración del purgatorio: con misas, plegarias, limosnas y otras obras de piedad. Las indulgencias, que proporcionaron a la Iglesia pingües ganancias a través de su venta, eran un medio de ayudar a los seres queridos que se encontraban purgando sus culpas en este lugar intermedio. Y más desigualdades: sólo los pudientes económicamente pueden echar mano de este recurso de salvación. Los pobres no tienen más remedio que acatar sin chistar lo que la Iglesia les ordene para lograr su salvación.

Mientras los pobres dividían su tiempo en purgar por medio del trabajo las culpas heredadas de Adán y Eva, celebrar rituales a la naturaleza, y preocuparse de lograr su salvación a través de su prestancia a ser el rebaño de Dios y al esquilero según lo dispusiera la Muy Santa Iglesia, los ricos se ocupaban de realizar transacciones comerciales: unos ofrecían a alto precio pasaportes "seguros" al Paraíso; otros se dedicaban a todo tipo de tareas sucias con el atenuante de contar con los medios económicos para adquirir tales pasaportes. Los pobres seguían labrando inconcientemente la cultura folklórica; los clérigos intentaban concientemente producir una cultura "cristiana" rebotante de mixturas caóticas, pero convenientemente digeridas en una papilla teológica. Subraya Le Goff (1977) que para la Iglesia las herencias culturales constituían un tesoro inerte, fuente riquísima de textos sin contexto, susceptibles de adaptarse a las necesidades o deseos de la fe cristiana. Los copistas realizaban admirables trabajos de edición de textos antiguos: sólo lo que contribuyera a confirmar lo predicado por la Iglesia, era merecedor de conservarse escrito.

Siendo analfabetas las mayorías rurales, la cultura oficial se hace prenda exclusiva del clero y de los nobles. Knowles (1963) manifiesta que en esta época, una característica de las actividades intelectuales es su sometimiento a principios

religiosos y a objetivos de la misma indole. Filosofía, literatura, arte, están ligados indiscutiblemente a la historia de la Iglesia, que monopoliza estas actividades. La Alta Edad Media ofrecía dos medios de educación: la escuela catedralicia y la escuela monástica. Esta educación no era otra cosa sino el adiestramiento en la literatura y el estudio de las Escrituras. La Baja Edad Media sería el tiempo de las universidades, donde la Facultad de Teología guardaría aún su preeminencia frente a las de Derecho y de Medicina.

Pero el que la Iglesia fuera una inmensa oligarquía, no suprimía la posibilidad de que los doctores teólogos alimentaran disensiones en lo relativo a los misterios de la fe. Freixedo (1990) da cuenta de las abundantes discusiones bizantinas que en torno a asuntos profundamente nimios, se sucedían con una frecuencia increíble si se toma en cuenta que cada doctor estaba inspirado por la divinidad. Rompimientos insalvables, nuevos sectarismos, y abultadas cantidades de muertos, eran los resultados corrientes de estos enfrentamientos y exámenes sobre cuestiones que comprendían desde la bondad, la naturaleza, la piedad divinas, las formas de celebrar la unión con Dios; hasta lo pecaminoso de afeitarse, de declarar sobre la belleza física de Cristo, o de controversias en las prescripciones alimenticias de los fieles. Watts (1988, p. 15) opina: "La filosofía cristiana, que tanto sabe sobre la naturaleza de Dios, tiene poquísimo que decir sobre la naturaleza del hombre, y junto a sus precisas y voluminosas definiciones de la Santísima Trinidad están las mucho más vagas y breves descripciones del alma y del espíritu humanos". No es que nadie haya osado cuestionar que la Iglesia se ocupaba de numerosos asuntos, pero no de la experiencia x (que Fromm, 1994b, equipara con el óptimo desarrollo de capacidades humanas tales como la razón, el amor y la compasión, en que la persona x considera a sus semejantes como fines y no como medios [era obvio que la Iglesia no consideraba a sus fieles como personas x]). Es que las autoridades cristianas tenían medios altamente eficaces para erradicar la expresión abierta de las dudas respecto a la legitimidad exclusiva de la Iglesia sobre la experiencia x o la persona x.

Es el siglo XII ambiente de movimientos populares extendidos ampliamente, entrañando la formación de una suerte de anti-iglesias enclavadas en el catolicismo oficial. Knowles (1963) menciona tres tipos de doctrinas surgidas entonces:

1. La que genera revueltas contra la religión de los poderosos, contra la religión anquilosada y rotunda, intensamente jerarquizada. La meta aquí era lograr un nuevo acercamiento a Dios, más espiritual, más simple y más individual que el que la Iglesia oficial sancionaba.
2. "La invasión de la antigua heterodoxia, dualista, provenientes de los Balkanes y más allá" (Knowles, 1963, p. 437).

3. La que surgía de manifestaciones espirituales fomentadas por personas más cultivadas y dotadas.

Sean cuales fueren sus fuentes, la Iglesia y el Estado vieron en estos movimientos heréticos una seria amenaza a sus privilegiadas posiciones. Primeramente hubo intentos de hacer desistir a estos manifestantes, por medio de sermones. Nulos resultados; en consecuencia, acciones de severidad más enconada. En 1163, el concilio de Tours cede a las peticiones principescas y obipales, con lo que se ordena que los herejes sean remitidos a las autoridades civiles para su encarcelamiento, previa confiscación de bienes. "Esta legislación suscita revueltas armadas contra las cuales el tercer concilio de Letrán llama a la cruzada. Cinco años más tarde, el papa, habiendo obtenido el consentimiento del poder monárquico, promulga un decreto que lanzaba excomunión global sobre todas las herejías existentes y confiaba directamente a los obispos el deber de inquisición, por inspección o denuncia, en todas las localidades con reputación de ser refugios de herejes. Aquéllos que eran denunciados y se mostraban incapaces de probar su inocencia, eran remitidos al poder laico. Ninguna pena era especificada. Los principes que se mostraban muy activos en el combate contra la herejía proceden con el encarcelamiento tradicional y la confiscación de bienes. La pena del fuego aplicada a la herejía apareció por vez primera en Europa occidental, decretada por Pedro de Aragón en 1197. Sin embargo, algunos de los primeros herejes del siglo XI habían sido ya quemados" (Knowles, 1963, pp. 442-443).

La herejía conoce nuevas propagaciones, y los papas del siglo XIII, apoyados por las autoridades seculares, se ven en la penosa obligación de tomar medidas para resguardar la "fe original". Habiéndose autorizado que los obispos investigaran y castigaran los casos de herejía remitiendo a los culpables a la ley civil, el siglo XIII sería escenario de una nueva clase de coactuación religiosa-civil: la integración del procedimiento de inquisición en el Derecho Canónico; el papa autoriza el paso de esta legislación del derecho religioso al derecho secular. Autoridades eclesiásticas y civiles organizan juntas los métodos para castigar a las ovejas descarriadas.

En realidad, lo que las autoridades temían no era una desviación de la "fe original". Algunas sectas calificadas de "heréticas" estaban más apegadas a las prédicas originales de lo que estaban las prácticas de la Iglesia medieval. Claudio, el obispo cátaro en Turin, manifiesta alguna vez: "La cruz, este instrumento de suplicio, es un escándalo. Jesús nunca dijo que había que adorarla, sino que le ayudaran a llevarla. Y si se alega que fue crucificado en ella, por la misma razón se podría adorar al asno que montó para entrar en Jerusalén" (en Drucker y Cerutti, 1992, p. 89). En 1325, el Derecho Canónico establece que se considera-

rán como "herejes formales" a quienes estén bautizados y con pertinacia nieguen los dogmas cristianos; esto les hace acreedores a una excomunión automática. Son "herejes materiales" los bautizados que nieguen dichos dogmas sin incurrir en la pertinacia formal; por ello no merecen quedar automáticamente excomulgados. Pero el vocablo "hereje" proviene del provenzal "eretge", y a su vez, éste se deriva del latín "haereticus", que finalmente se remite a raíces griegas cuyo significado era: "elección" o "preferencia". Drucker y Cerutti (1992, p. 87) cuestionan a este respecto: "¿Qué es un hereje sino un hombre que ha decidido producir en sí mismo y en los demás una modificación de las estructuras mentales?". La Iglesia lo sabía, por lo que ser hereje era equivalente a ser un peligroso rebelde. La herejía deviene en amenaza para las clases dominantes, al proponer una reformulación de la ideología hegemónica, con vistas a erradicarla e implantar un nuevo orden social regido por valores diferentes a los precedentes. No exclusivamente la Iglesia se veía afectada por el brote de revueltas heréticas, diseminadas por toda Europa occidental y en Oriente (por las "contaminaciones" surgidas de las Cruzadas); también el Estado temía estos sucesos como una posibilidad de ver mermado su poder. "Si bien la Iglesia era la principal afectada y estaba dispuesta a todo para mantener su situación de hegemonía, los sectores privilegiados, aunque ocasionalmente enfrentados con ella, la preferían viva, acumulando riquezas y permitiéndole continuar con sus ventajas, a transformada en la 'Iglesia de los pobres', en un bastión desde donde el pueblo se lanzara a conquistar la tan temida y bíblica igualdad entre los hombres" (Drucker y Cerutti, 1992, p. 91). Había herejes cultos, pero acomodados; preferían conservar su cultura y situación, que arriesgarlas dando a conocer su "elección". De cualquier modo no se necesitaba una cultura vasta para cuestionar la legitimidad de los procedimientos eclesiásticos, tal como los valdenses lo hacían: "¿Cómo es que hablas tú de Cristo, que enseñó la felicidad en la pobreza, si tienes el oro y la seda?" (Drucker y Cerutti, 1992, p. 92).

Cuando las masas populares se vuelcan hacia la herejía como un medio de procurarse una justicia no provista ni por las autoridades civiles, ni por las religiosas, éstas últimas comienzan a concebir la tolerancia como sinónimo de cesión de poder al enemigo. Lo civil y lo religioso, estando ligados estrechamente en la compartición del (y competición por) poder, consideran que de producirse una fisura en alguno de sus componentes, el otro resultará afectado igualmente: el poner en duda las "verdades" de la Iglesia oficial, incluye desconocer al papa y a sus subordinados como representantes divinos en la Tierra; y consecuentemente, no hay ninguna legitimidad en las monarquías que han investido. Era fácil ver que originalmente la pobreza era requisito para abrazar el cristianismo; los ricos son enemigos naturales del Salvador. La única solución para establecer Sus designios, es arrancar del poder a los corruptos. Así, no poco terror debe haber producido en las mentes eclesiásticas y nobles, la posibilidad de perder sus elevadas posiciones: si no

hay creyentes, no hay a quien imponerle diezmos, limosnas, impuestos especiales, o a quien cobrar herencias, requisiciones, etcétera. Si se pierde el respeto a las autoridades eclesiásticas que respaldan a la nobleza, se cuestiona la protección divina hacia la monarquía.

Algunas de estas sectas heréticas pasaban directamente a ejercer acciones violentas. Otras, preferían abandonar sus riquezas y dedicarse a viajar predicando, viviendo de la limosna pública. La gente del pueblo simpatizaba con ellos, se identificaba más con estos mendigos ejemplo de arrepentimiento y pobreza, que con los sacerdotes poderosos. Esta preferencia popular decide a los eclesiásticos a imitar estos recursos de predicación en la pobreza, para ganar o recuperar adeptos en los estratos más bajos. Así que el papa crea las "órdenes mendicantes", viajeros de "castidad irreprochable", cuyo único equipaje son las Sagradas Escrituras. Pero pobreza e Iglesia son antagónicas, y: "Juan XXII, sucesor de Gregorio VII, proclamó que Cristo había ejercido el derecho de propiedad, con lo que daba por cerrado el debate" (Drucker y Cerrutti, 1992, p. 99).

El cristianismo primitivo era considerado como un delito político, porque fomentaba la fractura de la unidad romana; era un "Crimen Majestatis" (Mellor, 1949). Las sectas heréticas constituyen la amenaza de un doble "Crimen Majestatis": contra los monarcas y contra los dirigentes religiosos. Cuando el Imperio Romano contaba con proporciones enormes, hubo de recurrirse a medios severos que constriñeran las amenazas: la persecución y tortura de los cristianos. Ahora que la Iglesia hallaba peligro en sus vastos territorios, y habiéndose encontrado los tratados de derecho romano que versaban sobre la tortura, no se duda en recurrir a análogos métodos para cohibir las manifestaciones heréticas.

Olvidando que diez siglos antes los cristianos habían sido perseguidos a causa de disentir de los sistemas de creencias oficiales, la Iglesia ahora emprende persecuciones contra quienes pongan en duda la legitimidad de su exclusivo dominio sobre la "experiencia x". Durante los primeros años de la Inquisición, la única pena impuesta consistía en la flagelación pública. Hasta mediados del siglo XIII, la aplicación de la tortura estaba contemplada para los criminales del derecho común. Pero en 1252, la bula de Inocencio IV califica a los herejes de "homicidas de almas, ladrones de los sacramentos de Dios y de la fe católica" (Pingle, 1983, p. 276); y equiparando los delitos religiosos a los civiles, se recurre "licitamente" a los medios previstos por el derecho criminal con vistas a obtener confesiones y nombres de cómplices, so pena de sufrir daños físicos irreparables. En un principio, la aplicación de los procesos para obtener la confesión caía bajo la responsabilidad del juez



Limpio procedimiento inquisitorial

declararse que la Inquisición era una medicina conveniente para el alma, "con la ayuda del Señor y el freno del discernimiento, sirve para salvar del abismo de los errores" (Pingle, 1983, p. 281).

Caso especial fue la Inquisición Española. Establecida en 1237, justificaba su existencia por la necesidad de erradicar a los enemigos del Señor. Se recomendaba que, una vez descubiertos los herejes, se procediera a convertirlos. Si los resultados no eran exitosos, habría lugar a la aplicación de penas espirituales. Pero en España la Inquisición se constituyó, más que como un instrumento eclesiástico de reorganización del rebaño, como un organismo fuertemente estatal: los inquisidores

civil, pero al paso del tiempo la Iglesia se adjudica el derecho de imponer castigos sin recurrir a los magistrados estatales. El "horror" cristiano al derramamiento de sangre estimula la creatividad de los inquisidores para inventar torturas en las que no haya derrames de ella, ni muerte prematura que obstaculice los interrogatorios: se asiste así a prácticas comunes en las que el acusado, por medio de cuerdas atadas a las muñecas, es suspendido, cargándole con masas de plomo; sí, seguramente había desligamiento de miembros, pero sin efusiones sanguíneas ni mucho menos, la muerte. Otro procedimiento "limpio" era obligar al acusado a beber cantidades enormes de agua, mientras se le impedía la respiración. Pasando por alto el mandamiento cristiano "No matarás", la Iglesia se dedica a cometer crímenes brutales sin un poder superior que pudiera frenarlas. Dios estaba de su lado. Tan fue así, que llega a

ALTA CORTA DE JUSTICIA  
 DE LA CIUDAD DE MADRID  
 EL 10 DE ABRIL DE 1983

eran nombrados por la Corona, y sólo a ella estaban subordinados. Las instituciones españolas concernientes a la Inquisición, tenían por práctica corriente suprimir no sólo a los herejes, sino a los que políticamente resultasen una amenaza; la confiscación de las fortunas de éstos era usual, y el beneficiario era el monarca. El horror de los procedimientos inquisitorios españoles se extendería hasta las posesiones que esta nación tenía en América. No es sino hasta 1808 que quedan abolidos estos crímenes disfrazados de aplicación de justicia divina (Mellor, 1949).

No sólo la Iglesia se brinda a sí misma el derecho de exterminar seres humanos; también le otorga la salvación a quien corte la vida de los que atenten contra la fe cristiana. En su llamado a la cruzada lanzado en 1095, el papa Urbano II ofreció una indulgencia plena a aquéllos (cualquiera que fuera su pasado) que partieran a liberar la tumba de Cristo. Las cruzadas serían eventos que se repetirían periódicamente durante casi dos siglos; expediciones masivas hacia Palestina con el supuesto objetivo de conquistar o defender la tierra donde Cristo había vivido. Ya se había tratado de expulsar a los musulmanes del norte de España; ahora las cruzadas intentaban aniquilar a los adversarios de la Iglesia en lugares lejanos, con la bendición del papa. Desastres estrepitosos, aportaron para algunos ganancias financieras de consideración.

Ciertas ciudades italianas deseaban aprovechar estas circunstancias para el establecimiento de factorías en Oriente. A algunos señores feudales no se les escapó la atractiva idea de incurrir en usurpaciones territoriales y saqueos enmascarados de "guerra santa". La primera cruzada (1095-1099), condujo a un matanza de judíos, en Francia, entre otros resultados funestos. Las segunda (1147-1149) y tercera (1189-1192) cruzadas fueron un fracaso para los objetivos de la Iglesia, y un éxito genocida. La cuarta (1202-1204) trajo consigo la apropiación veneciana de una ciudad húngara, y el saqueo de Constantinopla. En el colmo del fanatismo, en 1212 tuvo lugar la llamada "Cruzada de los Niños", que pretendía conducir a pie a los infantes, por sobre el mar, cosa que no llegó a realizarse a causa del raptó y venta en Egipto de estos "pequeños cruzados". Esto no fue razón suficiente para impedir que otros 20,000 niños emprendieran su camino hacia Oriente; camino en que la gran mayoría perdió la vida. La quinta cruzada (1217-1221), logró en Egipto una efímera victoria contra los musulmanes. La sexta (1228-1229), séptima, octava (1270) y aun novena (1271) cruzadas, resultaron fracasos estruendosos. Las consecuencias de estas guerras aprobadas según los piadosos representantes cristianos, por la Divinidad, incluyeron: la centralización europea de la Iglesia; la prosperidad económica en ciudades comerciales italianas; la adopción occidental de costumbres, oficios y artes propiamente mediorientales; la consolidación musulmana en los territorios atacados, e incluso su expansión hacia los Balcanes, Hun-

gria, Bohemia, España; la muerte de considerables cantidades de personas, y el surgimiento de una nueva orden: los Templarios.

El concilio de Troyes (enero de 1128) consagró una nueva orden monástica. Esta debía su fundación a dos cruzados: Hughes de Payns y Godefrói de Saint-Omer, en Palestina, en 1119. Surgiría entonces una nueva figura, ideada por de Payns y de Saint-Omer: el monje caballero. "Esta concepción modificaba profundamente el ideal monástico, introduciendo en él el imperativo de una eficacia terrestre encaminada a la defensa de la cristiandad. Los "Pobres Caballeros de Cristo", a quienes pronto se les llamaría "Templarios", con referencia al Templo de Jerusalén, alcanzaron un renombre y un poder internacionales. Luchaban en dos frentes, contra los sarracenos en Tierra Santa, y contra los moros en España; en otros países de Occidente algunas explotaciones agrícolas o depósitos tenían por función reunir dinero y géneros para el mantenimiento de sus fuerzas en combate" (Melville, 1974, p. 14).

El Templo es otro ejemplo de la conjugación de los poderes espirituales (papado), y los temporales (monarquías). Aunque francesa de origen, la orden llegaría a ser internacional. Estos caballeros, que salvaguardaban las rutas a los lugares santos, brindando protección a los peregrinos contra los sarracenos y los bandidos, habían hecho el voto solemne de combatir a los enemigos de Dios, en la castidad y en la pobreza. En 1119 ocurre un ataque contra un grupo de peregrinos, entre Jerusalén y el Jordán: fue el indicador de que se requería de una institución que salvaguardara el bienestar de los fieles en estas tierras. No es que no existiera ya una: el Hospital, en Tierra Santa, que prestaba ayuda a los peregrinos, ofreciéndoles albergue. Es en 1113, que una bula concede el reconocimiento de "orden independiente" de San Juan de Jerusalén. Aunque las tareas de caridad y de ayuda eran prioritarias para el Hospital, esto no le impedía verse envuelto en acciones militares. Los hospitalarios se ocupaban de los enfermos, de los débiles y de los pobres. Restaba la consideración de quien se ocuparía de proteger a los ricos: nace así el Templo.

Esto encarna cambios medulares al interior de la Iglesia. Había que justificar la violencia. Para ello, se necesitaba codificar la concepción de la teología de la guerra, y además, hacer de la caballería una sociedad deseada por Dios en el orden medieval. Las autoridades religiosas omiten nuevamente los postulados originales del cristianismo: donde la guerra era condenada, donde se veía a toda agresión como algo malo, ilícito y calamitoso, la Iglesia introduce la noción de "guerra justa". Las "guerras privadas", son ilícitas porque su fin se dirige a la obtención de riquezas y de honor; las guerras justas son punitivas, pero necesarias, pues intentan resarcir de un daño



producido; son por tanto, una forma de "reparar la injusticia". Con ello las cruzadas quedaban justificadas plenamente: recuperar lugares santos, ilegítimamente habidos por los infieles (Demurger, 1985).

El planteamiento original enunciaba que la guerra debía evitarse tanto como fuera posible, pues la verdad no ha de imponerse por la fuerza. Los judíos, los herejes, los paganos, han de ser convencidos, no combatidos, por los cristianos. Pero si la unidad de la Iglesia se ve en peligro, no habiendo otra solución, habrá de recurrirse a la guerra "defensiva", aunque evitando la violencia excesiva. La Iglesia pronto troca la noción de "guerra justa" por la de "guerra santa", justificada porque debe defenderse la verdadera fe, el verdadero Dios; y el fiel que asesina siguiendo este mandato, no puede ser juzgado como malo: al contrario, sólo está obedeciendo la ley de Cristo; y si resulta muerto, habrá logrado ya su salvación: "Cuando da muerte a un malhechor, <el cristiano> no es un homicida, sino, diría yo, un 'malicida'. Está vengando a Cristo de aquéllos que hacen mal; está defendiendo a los cristianos. Si él muere, en realidad no perece, sino que logra su objetivo. La muerte que él inflige es en beneficio de Cristo; la que recibe, es en su beneficio propio" (San Bernardo, en Demurger, 1985, pp. 25-26).

Restaba proveer a los caballeros de un lugar en el reino del Señor. Estos caballeros, profesionales del combate, ocasionaban numerosos problemas a las clases acomodadas: la misma Iglesia se veía afectada por sus actos de violencia y rapina. Las autoridades cristianas ven la posibilidad de reorientar "en buena dirección" la belicosidad de los caballeros, poniéndola al servicio de Dios. Y es aquí donde logran su inserción en la sociedad tripartita: Los oradores y los laboratores necesitaban de protección: los bellatores deben proporcionársela. Los caballeros, antaño malos, son ahora "buenos". Su función: "liberar a la Iglesia del poder de los laicos... lo que, más prosaicamente significa también: asegurar el poderío material de la Iglesia. ¿Con qué objetivo, si no el de asegurar su papel dirigente en el mundo? (Demurger, 1985, p. 26).

Los templarios conjugan en sí lo que parecía inconciliable: ser monje y ser guerrero. Aun así, no son una creación original del cristianismo occidental. El "ribat" de los musulmanes era un centro militar y religioso, que requería de un servicio temporal y voluntario, considerado como un deber de Jihad, la guerra santa del Islam. Los templarios están en deuda conceptual con el ribat; y sus características distintivas nacerían de la necesidad de compatibilidad con el ideal monástico tradicional. San Bernardo, en el "Elogio de la nueva milicia", explica que esta orden de reciente aparición, sostiene un combate doble: contra la carne y contra los espíritus de malicia. Su



Los "pobreza" de los caballeros:  
dos sobre un mismo caballo

Jihad

vida es Cristo, mismo que recompensa su muerte. Estos soldados de Dios, predicando una pobreza ejemplar, se hacen de riquezas. La gente de todos estratos sociales, no duda en donarles toda clase de cosas: desde limosnas pequeñas, hasta terrenos, casas, castillos. Con la segunda cruzada, reciben importantes donaciones de tierras y otros bienes; derecho de percibir impuestos locales; posibilidad de establecer iglesias y celebrar misas; exención de impuestos; derecho de organizar colectas; de poseer cementerios; exención de excomunión. Muchos ven en ello la cesión de privilegios exorbitantes, y las protestas no se hacen esperar. Ello no cambió nada, pues quien donaba, estaba avanzando un paso hacia su propia salvación. Al interior del Templo, donde se suponía que se hacía gala de una pobreza ejemplar, llegan a registrarse desigualdades, provenientes de la riqueza de sus

miembros. Así, los caballos de los integrantes más pudientes comen más y mejor que los de los otros. Los templarios pobres, durante los enfrentamientos, son enviados a las primeras líneas de ataque (Demurger, 1985).

Pronto, a las actividades bélicas de los templarios se añaden las de administración de bienes. Reorganizando coherentemente las donaciones, a través de intercambios, compras y ventas, los templarios supieron acrecentar sus dominios. Sin embargo, no siempre se esperaba pasivamente la venida de las donaciones; estos monjes caballeros también tenían recursos de "persuasión" efectivos para obtenerlas: la presión, los abusos e incluso la violencia física no estaban ausentes de sus formas de procurarse medios de subsistencia. La riqueza del templo no tardaría en ser evidente. Y la defendían encarnecidamente.

El Templo deviene en banco, en "caja fuerte" de Occidente, en transportista de bienes y de peregrinos, en organización prestamista con derecho a exigir prendas, intereses y multas. La contabilidad y las técnicas financieras evolucionan con ellos. También cumplían la función de ser informadores de lo que en Oriente ocurría. Pero en el siglo XIII, su popularidad comienza a decaer. Las donaciones ya no son tan espectaculares ni continuadas. Con el advenimiento de los órdenes mendicantes, la presión creciente de los impuestos reales, la crisis en la idea de cruzada, la envidia que la riqueza del Templo despertaba, los problemas surgidos al involucrarse los templarios en asuntos políticos, el deseo de la realeza de limitar el poderío de la orden, se prelude una época acerba para los "pobres caballeros". A principios del siglo XIV, no sólo se reiteran sobre el templo acusaciones ya hechas: avaricia, orgullo, desorden, etc. Ahora son más fuertes: herejía, idolatría, sodomía, homosexualidad. Felipe IV de Francia estaba particularmente interesado en la desaparición de la orden, y propone el arresto de todos los templarios. Tras un juicio de siete años al Templo (en que no faltó la tortura de sus integrantes, la hoguera para algunos de ellos, la abolición de la orden en 1312, las disputas eclesiástico-civiles por el destino de los tesoros templarios), el Maestro, de casi 70 años, es quemado. Tanto el papa como Felipe IV morirían muy poco después. La gente rumoraría entonces que sobre ellos había caído una maldición. Lo cierto es que el Templo se convirtió en objeto de leyenda, que subsiste hasta hoy: en 1984, en Francia, se publica un anuncio sobre el resurgimiento templario, tendiente a organizar la nueva era espiritual con vistas a la nueva venida de Cristo (Demurger, 1985).

Existía, además de los hospitalarios y los templarios, otra orden religiosa-militar: los Caballeros Teutones, cruzados alemanes, que con el supuesto objetivo de cristianizar grandes sectores de Europa, llevaron la guerra a éstos. Tras de

si iban fundando castillos, monasterios, ciudades, pueblos, nuevas industrias, comercios, y oleadas de violencia y muerte sacralizadas (Demurger, 1985).

Los siguientes siglos comienzan a preparar el advenimiento de situaciones completamente nuevas: la ciencia moderna, el trabajo lucrativo bien visto por la Iglesia, y el surgimiento del individuo. Tüchle (1963) indica que mientras en amplios sectores europeos la legitimidad de la Iglesia era cuestionada, la península ibérica continuaba siendo una reserva de fuerzas y de energías renovadas para la defensa eclesiástica. Con Isabel la Católica y Fernando de Aragón principia una época próspera para el país, ya había sido eliminado el último bastión del Islam: el reino de Granada. Una fe emparentada con lo fanático hace de España un estado íntimamente ligado con la Iglesia, en donde el pueblo entabla por sí mismo luchas contra los que consideraban adversarios: judíos, musulmanes, hasta simples extranjeros. La unidad religiosa de España se logra con amenazas (cumplidas, muchas veces) de procesos inquisitorios, exilios, "justicia" popular. Tras los viajes de Colón, realizados "por Dios y por el oro", se manifiesta un gigantesco crecimiento del "Orbis Christianus": un nuevo mundo para ejercer la acción eclesiástica, la oportunidad de expandir la unidad de la Alta Edad Media hasta estos lugares. El papa Alejandro VI enuncia que "los territorios descubiertos, o por descubrirse al oeste, serán concedidos a la corona de España, con la misión expresa de recibir en la religión cristiana a los pueblos que habitaran tales islas y el continente" (en Tüchle, 1963, p. 13). Tan en serio se toma esta tarea político-misionaria, que en 1516 se decreta que todo barco hacia el Nuevo Mundo debe llevar consigo sacerdotes. Como en el principio de la Edad Media, no importaba demasiado la calidad de las conversiones, sino su número: los franciscanos se enorgullecían de poder bautizar de 8,000 a 14,000 indígenas en un solo día. Pero éstos no se resignaban a dejarse absorber por una religión extraña; las mezclas de prácticas, representaciones y costumbres "pagano"-cristianas no serían nada extrañas, y hasta hoy subsisten. Había que hacer ver a los indígenas que Dios los aprobaba como cristianos; qué mejor que la aparición de la virgen de Guadalupe a uno de ellos, para que quedara irrevocablemente demostrado. La Nueva España rinde resultados magníficos para la Iglesia y la Corona. América del Sur también es fuente de una diversidad sorprendente de mixturas nacidas a raíz de los esfuerzos misionarios y de los remanentes de las creencias propias de cada pueblo indígena.

Cristianos de tercera categoría, los americanos eran considerados como mano de obra barata o hasta gratuita. Ciertos teólogos incluso les negaban todo derecho de participación en la comunidad cristiana. Las "encomiendas" hacían de los españoles venidos al Nuevo Mundo, legítimos y vitalicios poseedores de los indígenas: podían exigir de ellos el cumplimiento de penosas labores y el pago de impuestos. Debían ser retribuidos

con la preocupación de los europeos por su bienestar corporal y espiritual, mismo que se les proporcionaba a través del trabajo indígena forzado en minas y plantíos. A los reyes de Portugal el papa les cedería derechos análogos a los que ya gozaban los monarcas españoles. Así se extendía la desigualdad y la injusticia a todas aquellas tierras tocadas por el cristianismo.

En la última parte de la Edad Media, la venta de las indulgencias había desempeñado un papel muy importante; cada vez que se necesitaba construir nuevas iglesias, se recurría a colectas adicionales y otras imposiciones. Lutero se revelaría contra ello y contra la autoproclamación de la Iglesia como único medio de alcanzar la salvación. Preocupados por la administración de los bienes eclesiásticos, por guardar más o menos en secreto sus concubinatos, y por cumplir con los registros de sus tareas, más que por la calidad de la religión, los sacerdotes atendían poco sus deberes pastorales. Se limitaban a recitar fórmulas y oficios mediocres, a llevar registros de misas y aniversarios, a administrar los sacramentos a los muertos, a celebrar funerales. La enseñanza del catecismo se deja de lado. Ya no se exige la confesión; ahora el perdón divino se compra con dinero. Algunos obispos percibían los beneficios de tal cargo, sin siquiera haber presentado nunca en sus diócesis.

Lutero, leyendo a San Pablo, comienza a encontrar odioso a este Dios que, habiendo condenado eternamente a sus fieles a raíz del pecado original, todavía los oprime con la ley de los diez mandamientos: "¿Hace falta que Dios, por el mensaje de salvación agregue al sufrimiento otro nuevo y, por el evangelio, nos cargue todavía más con su justicia y su cólera? (Lutero, en Tuchle, 1963, p. 56). Pero con revisiones más concienzudas, Lutero llega a convencerse de que la justicia divina está revelada en Dios, por ello, el justo vive de la fe. "Entonces comencé a comprender la justicia de Dios como una justicia que hace vivir al justo (como justo) por el don de Dios, es decir, por la fe. Y comprendí así el sentido del texto: el evangelio nos revela la justicia pasiva de Dios, por la cual el Dios compasivo nos justifica, por la fe, como está escrito: 'el justo vive por la fe'" (Lutero, en Tuchle, 1963, p. 57).

Lutero trae con la Reforma todo un mensaje de individualismo y abre paso hacia el surgimiento de una ética fundada en el esfuerzo personal y racional, no para obtener la salvación, sino para denotar que uno es elegido. Las buenas obras no son objeto de mérito, sino el resultado de la nueva justicia. Esta justicia no es una elevación del ser humano ligado indisolublemente al pecado, ni un nuevo principio de vida sobrenatural, sino el que Dios se haga cargo personalmente del pecador, a través de los méritos de Cristo. El pecador no está ligado a Cristo por su ser, sino solamente por su fe, sin las



Lutero quemando la bula que condena su doctrina

de agregar una suma en dinero. Podía comprarse una "letra de confesión", que garantizaba la absolución de todos los pecados, aun de aquéllos que requerían de la exclusiva intervención papal. Afortunadamente, los difuntos también podían gozar de este beneficio; una indulgencia podía rescatar las almas de los seres queridos en el purgatorio. La lucha luterana contra las indulgencias, significaba para él el triunfo de sus concepciones religiosas acerca de la fe y la confianza, por sobre la adquisición de promesas falaces de salvación, adquiridas monetariamente.

Weber (1967) refiere que un producto de la Reforma es la noción religiosa de "llamado" o "vocación", como idea de una tarea impuesta por Dios al hombre. El orden social mundano, hasta en sus detalles más ínfimos, comienza a verse como expresión de los deseos inmutables de Dios. La profesión de cada hombre ha sido designada por Dios, y la realización del deber en los negocios temporales se constituye como una actividad moral no superada en calidad por ninguna otra de las que en la Tierra puedan realizarse. Las tareas cotidianas quedan así revestidas de significado religioso; el cumplimiento de estas sirve para glorificar a Dios, porque por medio de ello se honra el orden asignado al individuo por El: "El cumplimiento de los deberes temporales es la única manera de vivir que place a Dios. El cumplimiento de estos deberes, y solamente él, es la voluntad de Dios, y por consecuencia, todas las profesiones lícitas tienen absolutamente el mismo valor ante Dios" (Weber, 1967, p. 93). El plegarse a los designios divinos honra al Ordenante; no importan los resultados de las actividades, sino la obediencia a cumplir lo señalado por Dios.

El protestantismo ascético traería consecuencias aún más acentuadas sobre la ética. Para Calvino, la predestinación regía incontestablemente el futuro de cada hombre: tan sólo una pequeña porción de la humanidad estaba destinada a la salva-

obras. Dios ha predestinado a algunos para salvarse, a otros para ser condenados. No hay seguridad para nadie, pero los que se entregan a la confianza en Dios dan muestra de su certeza en su salvación.

La reconstrucción de San Pedro, en Roma, da lugar a que la Iglesia venda indulgencias. Tras confesarse y comulgar, el fiel había

ción; pero como no existe medio alguno para averiguar quién ha tenido tal suerte, debe adoptarse como sistema de vida una moral ascética con vistas a cuidar el pretendido "estado de gracia". Cada hombre debe vivir para Dios, aunque éste sea inalcanzable, y sus voluntades irrevocables. Todo esto genera una soledad interior tremenda; nada puede hacerse para contravenir el destino de cada uno: la Iglesia es impotente y por ello se abandonan las prácticas "mágico-sacramentales", de nula eficacia salvadora. Debe desconfiarse de los demás, perderse la fe en la ayuda que el prójimo pueda prestar, desdeñar la amistad humana, y sólo contar a Dios como confidente. La literatura puritana inglesa (Bailey, en concreto) aconseja "imaginar en la mañana, antes de tener contacto con otros, que uno camina dentro de un bosque salvaje, lleno de peligros; hay que rogarle a Dios por la concesión del abrigo de la circunspección y de la justicia" (en Weber, 1967, p. 124). Es una desgracia confiar en el hombre.

La confesión también queda eliminada, y con ello, un medio de alivio para el pecador. La única forma de mitigar la tensión psicológica es entregarse al trabajo sin descanso y no dudar de la propia calidad de ser un elegido, porque toda duda respecto a ello no es sino una tentación del demonio. La prueba de ser elegido es precisamente hacerse refractario al fatalismo y a la duda.

El hombre sufre una mutilación más: se le prohíbe expresar sus sentimientos. La racionalidad hace acto de aparición también en la religión: el control de sí mismo permite el llevar una vida inteligente; el aniquilamiento de los gozos es una virtud y debe emprenderse como un sistema ordenado de conducta individual. Los sentimientos se consideran propios de la carne y obstáculos para acercarse a Dios, e incluso ofensores de El. Un hombre virtuoso debe alejarse de sentimientos irracionales como la cólera, la angustia y hasta el apetito; ceder ante ellos es signo de idolatría de la carne.

Mientras en el catolicismo las faltas podían repararse por el cumplimiento de alguna buena acción o mediante la cesión de algún dinero al representante de Dios en la Tierra, en las sectas protestantes las buenas acciones deben convertirse en un sistema ético metódicamente controlado que evite el incurrir en situaciones desagradables a ojos de Dios. Este sistema ético no tiene por fin la consideración hacia el prójimo (ello sería idolatría de la carne), sino solamente glorificar a Dios, por la obediencia al cumplir individualmente sus designios.

Fromm (1992a) interpreta el surgimiento del luteranismo y del calvinismo como una búsqueda de la seguridad perdida al surgir el nuevo individuo postmedieval, aislado y enfrentado a un mundo hostil. Como prueba de un miedo a la libertad

recientemente adquirida, el hombre deseaba poder someterse a algo que le librara de la ansiedad de saberse apartado de sus semejantes. El hombre de Lutero es malo por naturaleza. Su salvación requiere de una total pérdida de su individualidad: sólo Dios cuenta; requiere de su humillación y de la destrucción de su voluntad ante Dios. El amor divino no se consigue sino a través de la sumisión absoluta a sus designios. "Una vez que el individuo había perdido su sentimiento de orgullo y dignidad, estaba psicológicamente preparado para perder aquel sentimiento característico del pensamiento medieval <...> estaba así preparado a aceptar un papel en el cual su vida se transformaba en un medio para fines exteriores a él mismo, la productividad económica y la acumulación de capital" (Fromm, 1992a, p. 96).

Alemania, Inglaterra, Francia, Holanda, Suiza, son tocadas por los ideales protestantes, que también serían llevados al Nuevo Mundo, y que terminarían ejerciendo influencias más marcadas en la ética actual que las del cristianismo: hostilidad, desconfianza, resentimiento hacia los demás; uno debe cumplir con sus deberes y glorificar a Dios con la propia humillación.

Con el advenimiento de estos sistemas de creencias se asiste a un nuevo fraccionamiento del hombre con la naturaleza. El cristianismo proclamaba al hombre como una suerte de amo de ella; si durante la Edad Media los hombres hubieran conocido a fondo el dogma cristiano y actuado conforme a él, la destrucción de la naturaleza habría tenido, tal vez, un comienzo mucho más temprano. La historia de la Iglesia testimonia la caída en desuso del "ama a tu prójimo como a ti mismo", sustituyéndolo frecuentemente por un mensaje de muerte, intolerancia y destrucción. La ética protestante separa al hombre del hombre, e insta a no tener confianza en la naturaleza; mutila la capacidad expresiva humana, y se alía con la ciencia racionalista para dar paso a un sistema de valores que niega toda posibilidad de conceder importancia a los sentimientos, a la intuición, a la integración, a la armonía: el ideal protestante de persona virtuosa está dolorosamente lejos de la persona x.

Ciencia, filosofía, economía, religión, impartición de "justicia": tras profundos e interdependientes cambios en sus interiores, desembocan en los carices particulares que la Era Científico-Tecnológica, con sus valores sensatos, manifiesta a través del desequilibrio actual.



## 2. CRISTALIZACION

### A) LA REVOLUCION CIENTIFICO-INDUSTRIAL: "LA GRAN PROMESA"

"Los paradigmas son débiles barreras que uno se crea para defenderse del dolor y de la incertidumbre", apunta Yalom (1984, pp. 41-42). Occidente no soporta la carencia de absolutos a los cuales poder aferrarse. El nuevo absoluto quedó encarnado en el paradigma cartesiano - newtoniano.

"Un paradigma es un marco de pensamiento (del griego "paradigma", "patrón") <...> es un esquema de referencia para entender y explicar ciertos aspectos de la realidad" (Ferguson, 1990, p. 27). La realidad comenzó a verse a la luz de un paradigma demasiado cargado hacia los valores sensatos <o yang>, a partir del siglo XVII. El siglo de las Luces, la adopción creciente y eventualmente totalizadora de una filosofía científica heredera de Descartes y Newton, la Revolución Industrial, son todos fenómenos de cristalización de un paradigma mecanicista, donde todo está fragmentado y sin relación alguna con otros fenómenos; en que se requiere de un pseudo-hombre ultrarracional que produzca cifras y que se enfrente a la naturaleza y a sus semejantes con actitudes de conquista y destrucción.

Para encontrarse acorde al nuevo ideal de hombre de ciencia, había que tener presente lo enunciado por Galileo: "Creo que los sabores, olores, colores, con respecto al objeto al cual parecen pertenecer, no son nada más que nombres. Existen solamente para el cuerpo sensible; cuando la criatura viviente se va, todas estas cualidades se alejan y quedan aniquiladas, aunque les hayamos impuesto nombres particulares y quisiéramos persuadirnos de que son verdaderas y de que existen de hecho. No creo que haya en los cuerpos exteriores, para excitar el gusto, el olfato y el oído, otra cosa que el tamaño, la forma, la cantidad de movimiento" (en Mumford, 1950, p. 52).

Weber (1967) manifiesta que es esta ciencia la única a la que actualmente reconocemos como valiosa, como universal, a pesar de ser una creación occidental; se tiende a ignorar las ciencias y sapiencias orientales que por no tener aplicaciones prácticas tan espectaculares como las que conocemos, parecen carentes de valor. En esta época de cristalización es cuando aparecen dichas concepciones "narcisistas". Desde entonces Occidente vive en una psicosis, que es "un estado de narcisismo absoluto, en que el individuo rompió toda conexión con la realidad exterior y convirtió a su propia persona en el sustituto de ella. Está totalmente lleno de sí mismo, llegó a ser "Dios y el mundo" para sí mismo" (Fromm, 1994a, pp. 73 - 74). Occidente no

soporta las críticas, ni se interesa por nada que disienta de sus propias opiniones.

Pero no sólo eso. Se admira únicamente el Occidente moderno; el antiguo tiene poco de valor que ofrecer. Los primeros historiadores, como Voltaire, Hume y Gibbon, convencidos de estar participando activamente en la construcción de la Edad de la Razón, desdeñan los siglos anteriores como escenario de la ignorancia humana, salvajismo y lentitud de avance. La Edad Media es vista como un vergonzoso período de barbarie, suciedad, superstición. Pero a su término, se había suscitado un floreciente lapso de mejoramiento, un proceso que algún día terminaría con el insuperable dominio de la razón en todos los campos (Morand, 1987).

Aún ahora, y debido a que Occidente no supera todavía su narcisismo, esta época es considerada, dentro del desarrollo del pensamiento universal, como aquella durante la cual "el espíritu se abre y se libera", como una "extraordinaria expansión de la conciencia cultural" (Quillet, en Cassirer, 1966, p. 12). Pero a la luz de una concepción más integral, se revela como todo lo contrario: el superdesarrollo de un fragmento de las capacidades humanas, que niega las únicas que conjugadas con él, podrían realmente aportarle algún valor. El espíritu no ha sido liberado; está oprimido, negado, castrado.

Guénon (1945) manifiesta que en este tiempo se registra una cierta "solidificación" del mundo; utilizando un simbolismo geométrico, es un pasaje de esfera a cubo. La esfera, forma primordial por ser la menos específica "es igual a ella misma en todas sus direcciones, de suerte que, en cualquier movimiento de rotación alrededor de su centro, todas sus posiciones sucesivas son siempre rigurosamente susceptibles de ser superpuestas las unas a las otras. Es, podría decirse, la forma más universal de todas, conteniendo a todas las otras, que salen de la esfera por diferenciación que efectúan en direcciones particulares" (p. 186). Las sociedades tradicionales ven la esfera como una suerte de "Huevo del Mundo", ensamble global, estado embrionario generador de todas las posibilidades que se desarrollarán durante el ciclo de manifestación. La esfera no conoce punto de fijación; está en constante movimiento. Esto presenta una similitud con el Tao: la esfera o etapa indiferenciada de la cual habla Guénon, es una fase de armonía original; el ciclo de manifestación es para los taoístas una etapa de diferenciación, de aparición y juego de opuestos o metamorfosis, y una tercera etapa es la del retorno (Racionero, 1993).

Por el contrario, la figura de máxima especificación, aquella que no es susceptible de movimiento, es el cubo; constituye el fin del ciclo de manifestación: la forma más dife-

renciada, la más sólida y estable. Si la esfera es el polo esencial, el cubo es el polo substancial. Las formas circulares se relacionan con el cielo; las cuadradas, con la Tierra: "En ciertas configuraciones simbólicas, el compás y la escuadra son otorgadas respectivamente a Fo-hi y a su hermana Niu-koua (...) puede notarse que Fo-hi y Niu-koua son en cierta forma asimilados analógicamente, en sus papeles respectivos, al principio esencial o masculino, y al principio substancial o femenino de la manifestación" (Guénon, 1945, p. 190). El cuadrado y el cubo representan un estado definitivo, un final, una cristalización. El círculo o esfera tienen un simbolismo vegetal; una significación vital. El cuadrado o cubo son de una inmovilidad mineral. En términos de Spengler, la cultura <viva, orgánica> podría relacionarse con la esfera (vegetal) y la civilización (petrificada y petrificante), con el cubo (inmovilidad mineral).

Esta solidificación del mundo se manifiesta en la mecanización, en la burocratización, la uniformidad, la reducción de todo a términos cuantitativos: aquello incapaz de ser cifrado, está desprovisto de valor "científico" (por ello la psicología es poco científica); lo esencial es desechado, tachándolo de residuo, y el "saber" así conseguido es una ilusión numérica. Con la (inútil) esperanza de producir la solidificación real del mundo, se ignoran las correspondencias entre diversos órdenes de fenómenos: el orden humano y el orden cósmico, aunque se insista en percibirlos como separados, se hallan estrechamente ligados, por lo que interactúan y se interpenetran con profundas correspondencias. Sin embargo, en Occidente se procede con la idea de estar trabajando con materia independiente, sólida, impenetrable, indestructible, resultado de los postulados de Newton. Estas concepciones conducen al "éxito" de la ciencia moderna, éxito que sólo puede verificarse con respecto a su aplicación en la industria, pero no de las teorías, que distan mucho de ser integrales. El científico moderno, en opinión de Guénon (1945), es un hombre atrofiado, reducido a espectador, limitado en sus facultades humanas, incapaz de escapar de un trozo del mundo sensible, atrapado en un sistema cerrado, de carácter mecánico, puramente artificial. Una vez roto el orden que al hombre le correspondía guardar, de acuerdo a sus capacidades humanas, se producen desequilibrios dañinos en el orden cósmico, que hoy se manifiestan como crisis en todos los ámbitos.

Las ciencias adopciónistas del paradigma cartesiano-newtoniano, quedan cegadas por pseudoprincipios: la causalidad y la replicabilidad. Creyendo que ciertas causas conducen siempre a los mismos efectos, ignoran que, esencialmente, ningún fenómeno es igual a otro, y que estando todo interrelacionado, los efectos no están en función de causas aisladas. Sólo la observación superficial lleva a creer que hay identidad y predictibilidad absolutas. Siempre guiados por lo cuantitativo, llega a creerse que la única vía para cimentar una ciencia, es la

repetitividad, la acumulación de gran número de hechos se toma por prueba de las teorías. Hasta el empirismo es un empirismo tronchado: sólo las experiencias desprovistas de un carácter cualitativo, las convencionales, son consideradas científicas. Por medio de un uso extenso de las estadísticas "se cree poder decorar algo con el epíteto de científico" (Guénon, 1945, p. 102).

Se pretende construir ciencias "exactas", basadas en las matemáticas puras. Se ignoran los principios universales, polos de toda manifestación: la esencia y la substancia ("Purus-ha" y "Prakriti", en la doctrina hindú). Cualquier ser manifiesto es el resultado de la unión activa de principios igualmente activos, esenciales, y principios pasivos, substanciales; forma y materia. Esencia es calidad. Substancia es cantidad. Las ciencias occidentales son entonces substanciales, no esenciales. Ciencias simplistas y reduccionistas, suponen que la actuación de la naturaleza se da por lo medios más simples, lo cual refleja una "pereza mental" en los occidentales. Nunca se busca un orden superior realmente profundo. Todo se ve desmenuzado y aislado, y susceptible de ser vulgarizado; la calidad del conocimiento, al intentar hacerse accesible a todos, se diluye en la cantidad; se llega así a la uniformación. Lo que no se comprende con la aplicación del paradigma newtoniano, infunde miedo a los occidentales, que no ven más salida que la negación rotunda de esas realidades (Guénon, 1945).

Los independientes individuos cartesianos, cercenados en dos partes irreconciliables por suponerse heterogéneas, se conforman en asir una realidad que sólo es tal considerada en sus apariencias exteriores; se impone un materialismo que niega u omite deliberadamente lo que no pueda alcanzarse por la razón. Así, los enciclopedistas del siglo XVIII se revelan como "los negadores encarnados de toda realidad suprasensible, que gustan sobremedida de invocar la razón para todo propósito, y de proclamarse "racionalistas" (Guénon, 1945, p. 122). La creencia en la supremacía de la razón deviene en dogma. Y una ciencia adaptada a este dogma, no puede ser sino exclusivamente cuantitativa. La razón ciega tiene por consecuencias prácticas la tecnología destructiva y la industria. La inteligencia, para Occidente, se restringe a la capacidad de inventar máquinas (Guénon, 1993). No se busca ya la verdad, sino la utilidad. Se impone la mentalidad pragmática.

Pensándose herederos únicos de la ciencia griega, los modernos se engañan. En Grecia "la ciencia conoce las cosas eternas: esencias, substancias, movimientos necesarios. Contempla la Naturaleza tal cual es, buscando en su orden un modelo para el hombre y una satisfacción estética de la inteligencia, no tiene ninguna pretensión de actuar sobre esta Naturaleza <...> Con los griegos, uno escucha a la Naturaleza, no se sirve de ella. A partir de la década de 1620, todas las escuelas

están de acuerdo en afirmar que la naturaleza es una máquina y que la ciencia es la técnica de explotación de esta máquina" (Lenoble, 1969, pp. 311 - 315).

La Enciclopedia, obra racionalista que pretende ser un compendio de saberes verdaderos, consagra al tema de "Naturaleza" un ínfimo artículo de tres columnas, en que se percibe que su existencia ha quedado disuelta en fenómenos fragmentarios e independientes, de cuyo estudio deben ocuparse disciplinas de iguales características: sectarias y aisladas. No se proporciona una definición de "naturaleza", pues este es un "término vago". Para mayor precisión, al lector se le remite a otros artículos: "Sistema del Mundo", "Causas y efectos", "Esencia" (Chevalier, 1961). El artículo sobre la bomba de vapor, en cambio, recibe seis páginas (Cassirer, 1966).

El siglo XVIII está regido por el imperativo de una vida fácil, y todo debe adaptarse a ello (es la característica "pereza mental" de la cual habla Guénon), hasta la filosofía y la ciencia, que deben abocarse a explicaciones no complicadas de fenómenos simples, que no requieran demasiada reflexión o esfuerzo (Chevalier, 1961). Aprendiendo por trozos se obtienen grandes beneficios prácticos: el conocimiento profundo de la naturaleza de un fenómeno no necesariamente es obligatorio para poderlo utilizar. La utilización exige, forzosamente, del establecimiento de un gélida distancia sujeto/objeto. No se persigue un conocimiento completo porque esto representaría una cantidad de tiempo que no puede perderse (Mumford, 1950). Así nace la Enciclopedia.

En 1728, había aparecido una "Cyclopaedia" inglesa, dirigida por un masón, Efraim Chambers. El maestro de la logia, Ramsay, los había exhortado a "reunir las luces de todas las naciones en una sola obra" (en Chevalier, 1961, p. 745). Diderot y D'Alembert en Francia, en 1746, aceptan una oferta de Le Breton para traducir la Cyclopaedia. En este siglo, la moda es englobar todo en diccionarios, con objeto de poner al alcance de todos los conocimientos científicos (esta es la vulgarización a la que Guénon se refiere), a bajo precio. El imperativo es saber y aprender, pero fácilmente y sin invertir demasiado tiempo en ello. La Enciclopedia pretende proporcionar información relacionada con las verdaderas necesidades del hombre. Diderot llegaría a afirmar que lo importante es preocuparse de contestar los "cómo" y abandonar los "por qué".

La Enciclopedia se maneja en un tono anticristiano. Ensalzando la razón, el hombre se vuelve independiente y de alguna manera puede aspirar a convertirse en un dios. El papa Clemente VIII condenaría y prohibiría la obra en 1759. Su publi-

cación, propaganda y difusión será continuada clandestinamente, exacerbando los matices anticristianos. En 1766, la Enciclopedia completa, con sus 22 volúmenes de artículos, y 11 de láminas, se comienza a difundir en Suiza y en Rusia (Chevalier, 1961).

Tres conceptos se apoderan de la mentalidad moderna: Progreso, Ciencia y Humanidad. El progreso ha sustituido con sus ideales de bienestar rápido y común a las ideas religiosas; es un proceso lineal hacia el futuro, de carácter infinito. "Por naturaleza, el progreso es 'todo o nada'. Si no es nada -y el hombre moderno se rehúsa a admitir que sea nada-, entonces es todo" (Chevalier, 1961, p. 464). La Ciencia representa la conquista de la materia por el espíritu racionalista; la física es la ciencia exacta, modelo para todas las demás. La Humanidad es el comienzo y finalidad del progreso, pero se trata de un hombre reducido a la técnica, y de un progreso emparentado tan sólo con el bienestar material proporcionado por las aplicaciones de la ciencia. Condorcet afirma en esta época que "el progreso de la humanidad se resume en el progreso de la Luzes y de las ciencias, y no en otra cosa" (en Chevalier, 1961, p. 469).

Los hombres modernos creen fervientemente en el progreso de las ciencias como medio de perfectibilidad indefinida del género humano. Para ser valiosas, las obras científicas deben reunir determinadas características:

1. Dar predominio al signo o a la palabra sobre la imagen o la idea. El signo y las palabras han de ser convencionales, por lo que todos aquellos que tengan contacto con ellos, entiendan lo mismo. Se experimenta una gran confianza en el lenguaje, a tal grado que se enuncia éste como único sustrato de la actividad intelectual por excelencia: el pensamiento (Chevalier, 1961).

No obstante, el trabajar con conceptos exclusivamente, aleja a los hombres de las experiencias originales: "Si el concepto resulta alienado -es decir, separado de la experiencia a la que se refiere-, pierde su realidad, y se transforma en un artefacto de la mente del hombre. De este modo se crea la ficción de que cualquiera que emplee el concepto se está refiriendo al sustrato de experiencia subyacente a él (...) la idea que expresaba una experiencia se ha transformado en una ideología, que usurpa el lugar de la realidad subyacente que está en el interior del ser humano viviente" (Fromm, 1994b, p. 23). Watts lo corrobora: "En el curso de la civilización hemos confundido nuestras ideas, palabras y símbolos referentes al mundo, con el mundo mismo" (Watts, 1993, p. 10).

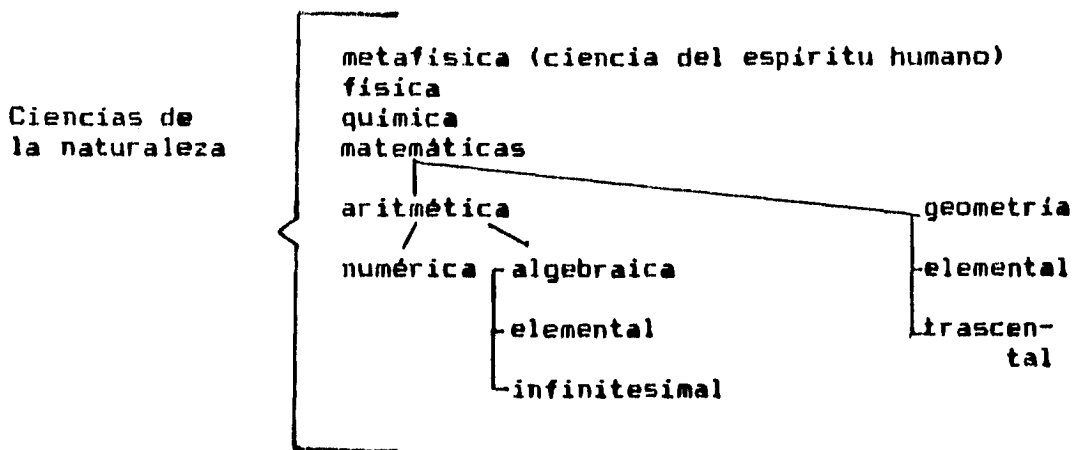
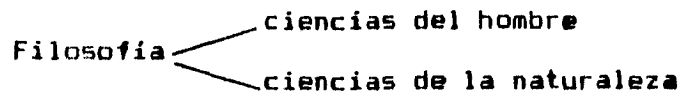
2. Las matemáticas como un lenguaje científico, que se acrecienta a medida que pueda ser aplicado a un mayor número de casos. La explicación del mundo se deja de lado; su lugar es ocupado entonces por el arreglo del mundo de acuerdo a los nuevos

intereses. A partir de ello se manifestaría la Revolución Científico-Industrial.

En la Enciclopedia, las matemáticas ocupan un lugar de honor. D'Alembert clasificaba los conocimientos humanos en tres categorías:

- la historia, cuya fuente es la memoria;
- la filosofía, proveniente de la razón;
- la poesía, surgida de la imaginación.

A su vez:



Puede observarse que son distintas las ciencias que se ocupan del hombre y de la naturaleza; éstas últimas se distinguen más por ser cuantitativas.

Es sobre estas ciencias apegadas al paradigma cartesiano-newtoniano, que el hombre moderno deposita su entera confianza, porque en ellas reside el progreso. Las ciencias de la materia lapidifican a las ciencias del espíritu; se olvida que para los griegos la ciencia era comprendida como "nous"; espíritu, mente, inteligencia, y que versaba sobre el completo entendimiento humano de los fenómenos (Lenoble, 1969).

El siglo XVIII registra un entusiasmo desmesurado por estas ciencias parcializadas. Los cursos, libros, academias y sociedades científicas conocen espectaculares aumentos en número (Chevalier, 1961). La consolidación de la imagen mecánica del mundo se afirma, porque sólo ésta, a primera vista, cosecha éxitos y aplicaciones útiles. Debido a eso, la fundación de la

Royal Society no incluye, deliberadamente, a las humanidades. Se glorifica la observación "in vitro", pues los fenómenos vitales no soportan la minucia de la observación científica, que requiere de objetos muertos y diseccionados. De aquí que las máquinas se adapten mejor a esta concepción del mundo (Mumford, 1950).

Sin embargo, no siempre la técnica estaba guiada por la ciencia. Leonardo alguna vez había afirmado: "la ciencia es el capitán, la práctica es el soldado. Pero algunas veces, los soldados ganan la batalla sin su jefe, y en otras ocasiones, el capitán, gracias a una inteligente estrategia, obtiene la victoria sin entablar verdaderamente el combate" (en Mumford, 1950, p. 55). Términos militares: capitán, soldados, estrategia, batalla, combate, victoria: ¿contra quién? Contra una naturaleza que ha de ser desmembrada para poder embonar en los análisis científicos. Con una actitud marcadamente selectiva, los hombres comienzan a dar cuenta sólo de los triunfos de la ciencia y la técnica, pasando por alto que en no pocas ocasiones la insuficiencia de conocimientos teóricos conducía a prácticas desastrosas.

La, desde ahora, obligación de inventar máquinas y de utilizar en forma creciente las nuevas técnicas, careció de la guía de un sentido crítico. Cegados por los "triunfos" mecánicos, los hombres modernos olvidaron ejercer su derecho a la duda radical, que según Fromm (en Illich, 1971), es el cuestionamiento de toda idea y toda institución, con el propósito de dilucidar si fomentan u obstaculizan las capacidades humanas para alcanzar una vida plena y de bienestar. Hizo falta un acto de desobediencia (Fromm, 1984) para librarse del sometimiento que las máquinas producto de las nuevas ciencia y tecnología, exigían al individuo. Pero tal acto hubiera requerido el escuchar a la conciencia humanística, "basada en el hecho de que como seres humanos tenemos un conocimiento intuitivo de lo que es humano e inhumano, de lo que contribuye a la vida y de lo que la destruye" (Fromm, 1984, p. 13). Esto sólo hubiera podido esperarse de hombres libres, como no lo eran aquéllos que buscaban aferrarse a la ciencia y a su tecnología como medio de obtener certeza en sus existencias.

Así, las energías humanas son encaminadas al trabajo: vivir es trabajar. Debe tratarse de igualar la eficiencia mecánica. Mumford (1950) menciona que a medida que el dogma maquinista quedaba más firmemente implantado, el número de inventores se iba acrecentando: según compilaciones realizadas en la época, entre 1700 y 1750 se registraron 170 inventores; entre 1750 y 1800, 344; de 1800 a 1850, 861; y en los siguientes 50 años, 1150. Hubiera hecho falta la aplicación de la conciencia humanística a los inventos surgidos entonces, ya que mientras gran cantidad de ellos estaban relacionados con la industria



militar, una suma mucho menor tenía por objetivo apoyar aspectos de la vida, como la nutrición, el alojamiento, la salud.

Durante el siglo XVIII, en los círculos intelectuales, tenían lugar discusiones acerca del rompimiento del newtonismo con el cartesianismo, puesto que éste se basaba en gran medida en deducciones de principios "claros y distintos"; mientras que el newtonismo concedía mayor valor al uso del método experimental (Cassirer, 1966). Sin embargo, la obra de Newton resultaba ser una conservación y continuación de la física matemática y del mecanismo universal que Descartes había formulado. Y el desarrollo ulterior de toda la física, basada en nociones newtonianas, parecía confirmar las propuestas cartesianas: encontrar un conocimiento por el que el hombre se convierta en amo de la naturaleza, abocado a la invención de una "infinitud de artificios" por medio de los cuales se alcanzará fácilmente todo lo que la Tierra nos ofrece, y todo tipo de comodidades (Descartes, 1967).

Con Descartes había quedado inaugurada la doctrina del progreso. Las promesas fantásticas podían ser hechas realidad a partir de la aplicación del modelo newtoniano. Por ello, las utopías que se producen en esta época dan a conocer el sueño de la utilización de la máquinas como medio para hacer el mundo más perfecto. Nada de justicia, ni valores, ni ideales religiosos; sólo las máquinas como el demiurgo que hace de la Tierra un paraíso. Días maravillosos para la humanidad se avecinan, a mediados del siglo XVIII, cuando todas las invenciones claves habían sido ya hechas. La doctrina del progreso versaba sobre la posibilidad de dar al hombre una vida más refinada, más humana, más racional, más confortable, más pacífica, y sobre todo, más rica materialmente. Este perfeccionamiento era regular, persistente, y se confirmaba por la cantidad de inventos surgidos cada año. No bastaba sino lanzar una mirada retrospectiva para comprobar que las épocas precedentes eran de un salvajismo y suciedad inenarrables; todo ello superado en el presente a causa del progreso, mismo que haría de este mundo algo verdaderamente paradisiaco. La mayor fortuna residía en que nunca se llega a un exceso de progreso, porque éste es bueno en sí. "Se juzgaba la vida en la medida en que era sacrificada al progreso, éste no era juzgado en el grado en que se sacrificaba a la vida <...> ¿El enriquecimiento de la vida? Esta cuestión hubiera sido una herejía suprema. Los hombres que se lo planteaban, los Ruskin, los Nietzsche, los Melville, eran tratados de heréticos y desterrados a la soledad exacerbada que confinaba a la locura" (en Mumford, 1950, pp. 170 -171).

La sociedad se entregó a lo que Fromm (1992d) denomina "fe irracional": un sometimiento carente de cuestionamientos; pasivamente se acepta como verdadero algo que puede no serlo. La fe irracional en la doctrina del progreso como camino

para el bienestar terrestre condujo a la "idolatría del futuro"; sólo había que esperar para que en breve se instaurara un reino pleno de felicidad destinado a aquéllos que creyeran en la divinidad Progreso.

El tiempo, que precedentemente había probado tener una cualidad de mercancía, debe ser economizado a como dé lugar, para no registrar pérdidas financieras. A mediados del siglo XIX, los relojes de pulso accesibles para muchos por sus bajos precios, son producidos a gran escala en Suiza, y luego en Connecticut. El emplear el tiempo laboral lo más provechosamente posible, da un número mayor de horas desocupadas, en las cuales se idea cómo matar ese tiempo. Para no incurrir en un desperdicio de este elemento irrecuperable, numerosos aspectos cotidianos son adaptados al ritmo exacto y frenético de la civilización maquinista; la literatura periódica había hecho anteriormente su aparición, pero sufre luego modificaciones; ya su edición no es trimestral ni mensual; es cotidiana y busca ser barata para alcanzar a la mayor cantidad de gente. Los transportes cesan de regirse por las horas solares, los husos horarios substituyen dicha función. La estandarización del tiempo mundial comienza a dar sus primeros pasos. El espacio valioso puede ser de dos tipos: o bien el ocupado por ciudades industriales, generadoras de progreso; o aquel que es susceptible de ser conquistado y explotado (Mumford, 1950).

Lo que parecía ser olvidado, es que el desarrollo de las máquinas estaba siendo guiado por un factor de desprecio hacia la vida: las guerras. Son éstas las determinantes de la mecanización continua, las que dejan paso libre a las modernas industrias de producción estandarizadas a gran escala. "La armada es de hecho la forma ideal hacia la cual debe tender un sistema industrial puramente mecánico" (Mumford, 1950, p. 87). Hacia finales del siglo XVIII, ya se cuenta con industrias de producción en masa de mosquetes de partes intercambiables. La producción en masa de soldados requiere producción en masa de artículos para usos militares, pues nada asegura mejor el consumo a gran escala, que la destrucción organizada.

La uniformidad mencionada por Guénon, queda encarnada por la guerra. Mientras la cultura se nutre de una rica diversidad cambiante, pero estable, la guerra refrena lo que no sea utilizable para sus fines de destrucción (Mumford, 1950). La uniformidad se busca aún en tiempos de paz, dado que eso garantiza volúmenes elevados de producción y de ganancias. Cuando se establecen ideales según los cuales poseer es mejor que ser, comienzan a imitarse las costumbres "refinadas" de las clases altas. Ahora importarían más las apariencias, por lo que la industria se apresta a proveer chucherías de imitación a precios accesibles. Si se quiere ser aceptado en la sociedad, debe

entrarse a la uniformidad, consumiendo sólo los productos prescritos.

Con el advenimiento del individualismo burgués, sobrevienen nuevas posibilidades de acceder a artículos que antes estaban reservados a la nobleza. Cuánto se tiene, determina cuánto se es. No hay caso ya en esperar un largo tiempo por el cumplimiento de las promesas religiosas de un paraíso; ahora puede, gracias a la máquina, gozarse de lujos y comodidades rápidamente. La felicidad proviene de adquirir. Una vida que no se dedique al esfuerzo para ganar dinero, no merece respeto. El grado de bienestar y perfección de las sociedades comienza a ser medido en función de la cantidad de mercancías producidas y consumidas. Nunca se tiene demasiado. Las máquinas se hacen de tal modo, de un valioso objetivo social: son necesarias porque vuelven felices a las personas, no importa si extirpan los valores propios al fomento de la vida.

La superabundancia de máquinas trajo consigo la devaluación del trabajo humano. Una máquina sólo requiere de un hombre fragmentado; una serie de movimientos simples en una cadena de operaciones mecánicas poco pueden hacer para contribuir al desarrollo espiritual: "A medida que la industria progresaba desde el punto de vista mecánico, retrocedía desde el punto de vista humano" (Mumford, 1950, p. 137).

Mumford (1950) advierte que no debe caerse en el error de pensarse que a partir de 1760 se sucedió una explosión de inventos súbita e inexplicable, y que el período precedente era carente de realizaciones técnicas. Si esta idea se ha generalizado, fue debido al narcisismo de la Edad de las Luces, que anteriormente se mencionó. Lo que gracias a estos pensadores se difundió como el comienzo de la prosperidad cultural, puede ser mejor caracterizado como una "nueva era bárbara".

La sustitución de los valores de armonía, integración y cooperación, por los de egocentrismo, competitividad y agresividad, da lugar a que se sienten las bases psicológicas de la Revolución Industrial. Siempre buscando mayores ganancias a costa de los demás, los dueños de las fábricas fundan ciudades con las industrias como centro, escapando a las reglamentaciones de otras regiones. La prioridad de producción masiva requiere de mano de obra, no importando si ésta provenía de hombres, mujeres o infantes.

La vida de la gente transcurría en las fábricas: jornadas laborales de 14 a 16 horas, con salarios paupérrimos y en pésimas condiciones de higiene. La pobreza absorbe a esta gente,

tanto material como espiritualmente, a perpetuidad. En las viviendas se encuentra la suciedad, el hacinamiento, la promiscuidad, la muerte: de cada mil niños, trescientos perecían a edad temprana.

Las invenciones se determinan en gran parte por las minas. Los poblados se fundan en torno a éstas, y adquieren igualmente su aspecto sombrío. Nuevas industrias arraigan en las cercanías de las minas. Todo se concentra alrededor de ellas, lo cual significaba estar en contacto con algo valioso: la civilización. Las máquinas de vapor demandan una mayor producción minera. Se instauran jornadas de 24 horas ininterrumpidas. Lo grande comienza a ser sinónimo de lo mejor, del progreso. Las aglomeraciones urbanas no se hacen esperar. Todo se encuentra teñido de negro o gris.

El hierro es convertido en el "material ideal". Puentes, domos, navíos, medicamentos, accesorios de vestir para caballeros e incluso armazones para deformar las caderas bajo las ropas femeninas, se hacen en base a este material. Una utopía victoriana (de J. S. Buckingham) proclama como ciudad ideal la construida enteramente de hierro. Por supuesto, las demandas más considerables de él, provienen de los ejércitos: "la efusión de sangre va a la par con la producción de hierro" (Mumford, 1950, p. 153).

Este hombre moderno, simultáneamente separado de la naturaleza y amo de ésta, no tiene reparos en destruirla con los efectos de sus industrias. La polución del aire comenzaría pronto. Virtualmente los rayos del sol no conseguían filtrarse a través de la espesa capa de smog (término formado por los vocablos ingleses "smoke", humo; y "fog", niebla). Las pérdidas se reportaban no sólo por la corrosión de los edificios y los gastos adicionales debidos a la necesidad de utilizar luz artificial durante los días particularmente contaminados; sino más grave aún, en la salud de los trabajadores. También la contaminación auditiva, y a pesar de que era altamente posible suprimir el ruido excesivo de las máquinas, tiene lugar; los empresarios deciden conservar el ruido mecánico como signo agradable de potencia, rendimiento, progreso y prosperidad.

La polución del agua sería una consecuencia de las industrias químicas que no ejercían en absoluto controles sobre el destino de sus desechos. Así el agua de los ríos queda contaminada. Muchos de los residuos de las industrias eran reutilizables. Pero no interesaba evitar el desperdicio: la naturaleza parecía inagotablemente pródiga en materias primas (incluidos en ellas los recursos humanos).

La falta de higiene deviene un signo común en esta época. En los poblados había una desordenada coexistencia de casas habitación y fábricas. Los mantos acuíferos cercanos se relegan al papel de alcantarillas; no se cuenta con agua limpia y los reglamentos sanitarios se ignoran. Los brotes de tifoidea, tuberculosis, viruela, y el raquitismo, no son raros. Hasta los hospitales se distinguen por su carencia de limpieza; los enfermos que sobrevivían a las operaciones quirúrgicas sucumbían posteriormente por la contracción de infecciones, por la "fiebre de hospital", en una época en que una bata manchada de sangre e inmundicias, era indicio de la gran experiencia del cirujano que la portaba.

Por regla general, cada localidad estaba especializada de acuerdo al tipo de industria que albergara. Esto repercutía en la clase de degradación que se infligía al ambiente y en la pobreza de estimulantes psicológicos y sociales. Estos obreros recibían no mejor trato que el paisaje; eran tan sólo un recurso natural tan abundante que, tras explotarlo, podía ser desechado sin problema alguno: la única obligación patronal hacia el trabajador consistía en el pago de un modestísimo salario. Los obreros alcanzaban la madurez industrial a la edad de 10 ó 12 años, y tenían una media de vida cuatro lustros menor a la de la clase alta. La imposición de ritmos vertiginosos de trabajo, una severa disciplina, y una monotonía sombría, tenían el poder de reducir a los trabajadores a la calidad de autómatas; no hay vías de expresión del talento o la creatividad; el orden se impone por el hambre, y reina la falta de educación. El hambre, la ignorancia y el miedo, son los lazos que unen al obrero con la fábrica. Estos se convierten en esclavos de la máquina, adaptándose a sus frías condiciones. Los salarios eran raramente incrementados, y al adoptarse inventos más eficientes, con los que podía prescindirse de los trabajadores, los patronos gozaban de un medio adicional de coerción. Las huelgas, lejos de ser dañinas, son estímulos para la invención de máquinas que requirieran de menos intervención obrera (Mumford, 1950).

Achacándole a las máquinas las culpas por sus desgracias, los obreros llegarían a rebelarse contra ellas. Movimientos como el ludismo se levantaban violentamente: trabajadores que quemaban y saqueaban las fábricas, destruyendo las máquinas e incluso llegando a asesinar a los inventores de éstas. Las coaliciones obreras estaban fuera de la ley tanto en Inglaterra como en Francia, y no serían reconocidas como lícitas sino hasta principios de este siglo (Fohlen, 1971).

Las enfermedades industriales se registraban comúnmente: el envenenamiento y las heridas son inherentes a la poca precaución con que se compromete al operario a realizar su trabajo. La salud y la seguridad sufren mermas directamente

proporcionales al aumento del ritmo de producción. Cuando se hace manifiesto que los avisos requiriendo trabajadores no pueden ser captados porque el analfabetismo era corriente en el siglo XIX, los niños de obreros comienzan a recibir instrucción en medio de una muy estricta disciplina que hace de la escuela una prisión preparatoria al ingreso a las fábricas.

Los dueños de las empresas tienen como imperativo obtener el máximo de ganancias, y reducir al mínimo los gastos. Variedad de triquiñuelas son adoptadas con tal fin: instalación clandestina de fábricas, o en lugares no tocados por las reglamentaciones; rechazo a pagar a los inventores por los derechos de uso de las máquinas; alargamiento subrepticio de las jornadas laborales: los obreros rigen su tiempo de acuerdo a las sirenas fabriles y los dueños de las factorías, haciéndolas sonar más temprano, logran que los trabajadores ingresen a las fábricas antes y laboren horas extras sin gozar de paga adicional. Los patronos son el prototipo de "Homo oeconomicus", que sacrifica la vida bajo un único objetivo: el dinero (Mumford, 1950).

Estos patronos manifiestan en su actuación una orientación necrófila, que de acuerdo con Fromm, alberga una atracción por lo no viviente, por lo muerto: "Sus valores son exactamente lo contrario de los valores que relacionamos con la vida normal: no la vida, sino la muerte, los anima y satisface <...> Para él la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla; el uso de la fuerza no es una acción transitoria que le imponen las circunstancias, es un medio de vida" (Fromm, 1974a, p. 39). El necrófilo siente predilección por lo mecánico, lo inorgánico; las personas son cosas para él. Su medio de relación es por medio de la posesión; anhela el control que aniquila la vida. Requiere de seguridad y certidumbre, características no provistas por lo viviente, de ahí que persiga la muerte como único medio de procurarse la seguridad.

Se busca ahorrar en aspectos "poco relevantes", como por ejemplo, en la nutrición de los trabajadores. Repetidamente se recurre a la comida adulterada, adicionada con embalsamantes, ácido bórico y otras preparaciones químicas, sin ninguna precaución o control. Los obreros, con el sentido del gusto corrientemente embotado por las bebidas alcohólicas burdas y el tabaco de ínfima calidad, no notan demasiado estas anomalías. Una nueva generación de inválidos surge concatenada a la industrialización: personas fragmentadas en su salud, sus fuerzas, sus capacidades; son víctimas de la inanición material y de espíritu; su infrahumanidad se refleja en su permanente estado de semi-anestesia. Señala Mumford (1950) que en este momento la religión ha cesado de ser "el opio de las masas"; ahora el opio es la religión de la mismas.

Aparece una expresión que resume la visión de la época: la "lucha por la existencia", la "lucha por la vida". Esto se traduce en obreros que se ven obligados a renunciar al desarrollo de sus potencialidades personales, sometiéndose al mercado laboral. Sus cualidades no determinan nada en absoluto, pues habiéndose convertido el trabajo en una mercancía, su valor se rige siguiendo las leyes de oferta y demanda. Los patrones tenían que sostener enfrentamientos con sus obreros, con los inventores, con los representantes de la ley, con el mercado, para poder conservar un margen de ganancias conveniente. "El asalariado lucha contra su salario, para que su subsistencia sea posible; el trabajador manual lucha contra el obrero calificado; las mujeres y los niños luchan contra los hombres de la familia. Contra esta lucha horizontal entre los diversos elementos de la clase obrera, había una lucha vertical que separaba a la sociedad en dos: la lucha entre los poseedores y los desposeídos" (Mumford, 1950, p. 171).

Este concepto de "lucha" repercute en las ideas de ciertos autores. Así, Malthus, dentro de su "Ensayo sobre la población", expone como ésta crece a un ritmo más acelerado que los medios alimentarios. La lucha por la subsistencia exige que por ser las clases superiores poseedoras de una mentalidad igualmente superior, ahorren y prevean la situación futura, para que sean ellas las que forjen la nueva humanidad. Mumford (1950) encuentra que este concepto de lucha intensa por el mercado, se transluce en la calificación que Spencer da al resultado de la lucha por la vida y la selección natural: "la sobrevivencia del más apto". Algunas de las hipótesis biológicas de Darwin consideran solamente los mecanismos a partir de los cuales las formas menos adaptadas desaparecen y las sobrevivientes resultan triunfadoras por gozar de modificaciones favorables. Se ignoran fenómenos como el comensalismo, la simbiosis y otros tipos de asociaciones ecológicas, que no concordaban con la "pesadilla victoriana de una naturaleza con dientes y garras sangrantes" (Mumford, 1950, p. 172), pues de hecho en la sociedad humana de esta época la ayuda mutua es escasa y el débil es hecho a un lado. "La doctrina Malthus-Darwin explica la predominancia de la nueva burguesía, gentes desprovistas de gusto, sin imaginación, sin inteligencia, sin escrúpulos morales, sin cultura general ni compasión elemental y que subían a la superficie justamente porque estaban adaptadas a un medio donde no había lugar para las cualidades humanas. Sólo las cualidades anti-sociales tenían un valor para sobrevivir. En estas condiciones, únicamente quienes apreciaban las máquinas más que a los hombres, eran capaces de gobernar para su beneficio y ventaja personales" (Mumford, 1950, pp. 172 - 173).

La visión del mundo como lugar de lucha, también queda plasmada en las teorías económicas. Engels y Marx generalizan la lucha de clases contemporánea a toda la historia humana.

Sin embargo, se conceptuaba a la luchas antiguas como esporádicas; las nuevas eran continuas, contra el sistema mismo. El obrero debía ganar esta lucha para controlar el mercado de trabajo, y recibir así un porcentaje más elevado del precio y de los beneficios de la producción. Se busca la construcción de un orden en el que todos sean igualmente ricos, materialmente hablando; pero se omite la importancia de los valores que guían la existencia. Primordialmente de orden material, el cambio propuesto no estaba abocado a la modificación de las condiciones mentales inherentes al capitalismo, a saber, el racionalismo cartesiano y el dogma del método científico. "Al no atacar las estructuras mentales racionalistas del capitalismo, el marxismo no elimina la opresión mental del hombre por el hombre y en vez de conseguir una sociedad individualista, liberada y llena de diversidad, reproduce el mismo tipo mental masificado, conformista y no imaginativo del capitalismo" (Racionero, 1987, pp. 29-30). No se trasciende el sistema de valores sensato; por el contrario, hay un hundimiento mayor en él; se niega la posibilidad de que los obreros transpasen los límites de lo meramente material.

Las predicciones marxistas sobre el advenimiento de una clase proletaria internacional no llegaron a realizarse, en parte por el crecimiento de una clase media más sólida, y adicionalmente, por que la lucha por la vida se desarrollaba por igual en niveles más amplios: entre naciones. Los Estados pelean entre sí para obtener el dominio de regiones explotables; sólo los más agresivos alcanzarían las mejores tajadas de América, Africa y Asia. "Las rivalidades económicas atizan los odios nacionales y dan un aspecto pseudorracional a los motivos más violentamente irracionales <...> Incluso las principales utopías de esta fase son nacionalistas y militaristas" (Mumford, 1950, p. 175).

Todo este carácter de la existencia como una lucha a librarse, arroja resultados muy lejanos a la supuesta prosperidad que para todos acarrearía la adhesión a la doctrina del progreso ilimitado. Uno de ellos fue el abandono de las actividades favorables a la vida, como la agricultura; y la protección de las destructivas, como la guerra. La brecha artificialmente abierta entre hombre y naturaleza deviene insalvable. El mundo queda dividido en dos tipos de regiones: las poderosas, explotadoras y altamente mecanizadas; y las débiles, explotadas y proveedoras de alimentos y materias primas. Las primeras, poseedoras de los verdaderos valores de la "cultura humana" se proclaman como las manifestaciones más avanzadas a que puede aspirar el hombre. Sin embargo, tal como hace notar Guénon (1945), esta civilización es una anomalía, que Occidente intenta hacer pasar por algo deseable y que en base a ella gradúa el desarrollo de las otras sociedades; la única superioridad de la civilización occidental reside en un sentido puramente material; a medida que éste progresa, se empobrece el aspecto intelectual.



Exportando a todas las regiones colonizadas los ideales progresistas, la adopción de éstos haría que dichas regiones ingresaran también a la lucha por la vida, intentando fabricar ellas mismas productos comercializables: el maquinismo adquiere un carácter de pseudouniversalismo. Gran amenaza para las naciones generadoras de estos fenómenos, que no tienen más remedio que entablar una nueva lucha contra lo que ellas mismas habían desatado: brutales técnicas de mercado. Finaliza la época en que se puede tener el lujo de desperdiciar recursos, deben adoptarse medidas más "científicas" para no perder ganancias. La ciencia con su pretendida capacidad de predictibilidad, no supo aportar medios de prevención o por lo menos de solución, de los desastres consecuencia del dominio del paradigma cartesiano - newtoniano.

Este patrón ultracientífico de conceptualización del mundo, que había tratado de descalificar las cualidades poco objetivas del hombre, tampoco fue apto para predecir las reacciones de lo que había tratado de suprimir: las compensaciones estéticas, provocadas por la desolación del ambiente y de la sociedad.

Mumford (1950, p. 184) propone que la oscuridad y sordidez inherentes a esa moderna época bárbara dieron lugar eventualmente, a manifestaciones artísticas que buscaban escapar de tales condiciones: "es la falta de sol, de color, de verdor en las ciudades industriales, lo que estimula el arte del paisajismo en pintura durante este período y da nacimiento a ese triunfo colectivo que fue la obra de la escuela de Barbizon, y más tarde de los impresionistas Monet, Sisley, Pissaro, y el más característico, si no el que más original de todos, Vincent Van Gogh".

Si bien, en opinión de Mumford (1950), la música había sido alcanzada por las formas de trabajo y de producción de la época, sus objetivos contemplaban el trascender la uniformidad corrientemente establecida por la industrialización. La música se revela como una actividad que aún incurriendo en procesos análogos a los de una fábrica, produce resultados de una riqueza no restringida a ellos; por el contrario, incita la creatividad, la expresión; la difusión del talento, el crecimiento espiritual de creadores, intérpretes y escuchas; la expansión, la experimentación de lo diverso en unidades armónicas y estéticas. Se trasciende la burda materialidad industrial al aportar el hombre sus capacidades: su mitad despreciada por el dogma racionalista. Nuevos sonidos pudieron surgir al aprovechar las invenciones mecánicas en la construcción de instrumentos musicales, mismos que ahora se calibraban científicamente, de modo que la producción de sonidos quedara estandarizada y fuera previsible. Al elevarse la cantidad de instrumentos, también las orquestas habían de recurrir a una suerte de división del trabajo: el compositor funge como ingeniero-inventor; el director como geren-

te de producción a cargo de la fabricación y ensamblado del producto; los músicos intérpretes son los obreros. Y a pesar de estas similitudes con los procedimientos fabriles: "el tempo, el ritmo, el tono, la armonía, la melodía, la polifonía, el contrapunto, e incluso la disonancia y la atonalidad, eran utilizados libremente para crear un nuevo mundo ideal, donde el destino trágico, las largas esperas, los héroes elegidos, revivían nuevamente. Desencadenado de sus hábitos pragmáticos, liberado del mercado y de la fábrica, el espíritu humano se elevaba a una nueva supremacía en la sala de conciertos" (Mumford, 1950, p. 186).

La aflicción causada por el desorden también trata de ser negada a través del ejercicio de los poetas y novelistas, que concentran sus obras en las cosas simples pero no provistas por la industria: el amor, el color, las emociones, el paisaje interior, los valores. Racionero (1987) indica que entre la aceptación generalmente entusiasta de las ciencias y la tecnología industrial, el poeta William Blake llamó la atención no solamente sobre el esclavizamiento físico, sino más aún sobre la esclavización mental que causaría "la visión única y el sueño de Newton" (p.25). Denunciando el carácter analítico y por ende, divisor, de la razón, los románticos proponían que la expresión de la imaginación, una facultad sintética y relacionante, era un corrector de la mecanización del pensamiento. La imaginación, una potencia generadora de originalidad y diversidad, era postulada como antídoto de la masificación y del racionalismo "que es la opresión mental del hombre por el hombre" (p. 28).

Las manifestaciones románticas lanzaban una tentativa para desplazar a la máquina de ese centro que imponía valores absolutos y ajenos a lo humano. La preservación del hombre total valía la pena, aunque minara el poder y el éxito del "homo oeconomicus". "En su espíritu, el romanticismo tenía razón. Pues representaba las cualidades vitales, orgánicas e históricas que habían sido deliberadamente eliminadas de los conceptos de la ciencia y de los métodos de la técnica, y proporcionaba las compensaciones necesarias" (Mumford, 1950, p. 253). Racionero (1987) alude al intento de desencadenar una Revolución Cultural, "psicoterapia de la cultura", por parte de estos filósofos que propugnaban por la toma de alternativas más humanas: derecho a imaginar, limpiar las puertas de la percepción (Blake); el ejercicio de la imaginación como "gran instrumento de bien moral" (Shelley); revisión de los estándares morales maniqueos, y su substitución por una moralidad más amplia, tolerancia hacia las originalidades personales, protestas contra el autoritarismo injusto seguido de las pseudosoluciones de comerciante ante el desorden industrial, denuncia del estilo de vida burgués como pletórico de hipocresía, mezquindad, cursilería (Byron); crítica al dualismo moral judeocristiano y reconocimiento de una ética no hiperconciente sino acogedora del subconciente como símbolo de "amor a la naturaleza, y el fomento de los lados femeninos de la

personalidad" (Hesse, en Racionero, 1987, p. 60). "Una lectura detenida de los autores ingleses (...) Blake, Byron, Shelley, Morris, revela a los románticos como precursores de la protesta social que más tarde formularían en términos sociológicos y económicos Owen, Fourier, Marx, Bakunin, Proudhon" (Racionero, 1987, p. 49). Racionero (1987, p. 38) menciona que esta Revolución Cultural no llegó a triunfar; lo grisáceo de la existencia actual es el resultado histórico de tal fracaso: "el destino de nuestro mundo actual se jugó precisamente entonces; y se perdió". Sin embargo, es nuevamente la falta de equilibrio la que genera los problemas: señala Mumford (1950, p. 252) que, al presenciar los efectos atroces concatenados a la glorificación maquinista, los románticos no fueron capaces de discriminar entre "las fuerzas hostiles a la vida y aquellas que podían servirle, sino que las apilaron todas en el mismo compartimiento, y les dieron la espalda". El rotundo rechazo de energías que podrían contribuir a crear un "tipo suficiente de existencia", hace que pueda considerarse a este movimiento, como "regresivo". Chesterton (1985, p. 91) lo expresa así: "No se comprende una cosa hasta que se comprende su contradicción, sobre todo hasta que se comprende inclusive la mala comprensión de la misma". "No son el automatismo, la estandarización y el orden los peligros. Lo que es peligroso, es la restricción de la vida que acompaña tan frecuentemente su aceptación ignorante <...> La máquina es, al igual que un poema, una creación del pensamiento <...> La cuestión es: ¿en qué medida este instrumento puede facilitar los objetivos biológicos o los fines ideales de la vida?" (Mumford, 1950, p. 275). Mumford opta por una síntesis comprensiva en que la máquina se incorpore como coadyuvante del desarrollo de la vida personal y comunitaria.

Todas estas manifestaciones no servían para detener la aceleración, la cuantificación, la multiplicación, la uniformación de este período, ya que los artistas son acusados de soñadores, que falsean el mundo real. Y si nada tenían que ver con tal mundo, ningún valor representaban, porque las realidades no eran otras sino el dinero, los precios, los capitales; no el sol, ni los colores, ni el aire, porque no tienen valor de cambio. Los valores imperantes conducen a una concepción del mundo en que las abstracciones son tomadas por hechos reales y las realidades como la vida y el ambiente, son sentimentalismos o hasta aberraciones. Las máquinas remplazan cualquier fuente de valores, porque ellas son los elementos más progresistas de la nueva economía.

El utilitarismo reprocha toda actividad humana y todo interés desprovisto de materialismo: lo liberal, lo intelectual, lo estético, no es útil; se grangean el desprecio las reacciones humanas y el arte personalizado, pues están apartados del uso de instrumentos mecánicos. "Se exagera la importancia de los bienes físicos como símbolos de inteligencia, de capacidad, de previsión - incluso se tiende a considerar su ausencia como

signo de estupidez, y de fracaso. En la medida en que el materialismo no tiene objetivo, se convierte en un fin. Los medios son ahora un fin" <...> Los jefes de empresa, en este periodo, pensaban poder evitar la introducción de valores, excepto aquellos que se traducían automáticamente por la ganancia y por los precios" (Mumford, 1950, pp. 243 y 250).

Esta era la realidad construida en el mundo fabril. No en pocas ocasiones, los dueños de factorías eran personas pragmáticas, sin conocimientos de la ciencia que pretendía sustentar los mecanismos utilizados por ellos diariamente. En este otro mundo, el mundo científico, el siglo XVIII rinde culto a Newton. Se le glorifica por haber sido capaz de encontrar lo que Galileo, Descartes y Kepler sólo habían adelantado como un esbozo: la idea de ley natural. Newton da prueba de que verdaderamente existe una "legalidad" rigurosamente válida en casos particulares y transferible al todo; el universo se ofrece al estudioso como un campo dispuesto a ser explorado por medio de las matemáticas. Newton no da a conocer una ley circunscripta a un fenómeno aislado, sino la ley del cosmos. Con ello, sobreviene el triunfo del saber humano: todos los secretos de la creación de la naturaleza pasan a formar parte del arsenal de conocimientos del hombre. La resonancia de los triunfos newtonianos es tan grande, que Pope escribiría, acerca del filósofo:

"Nature and Nature's laws lay hid in night  
God said: 'Let Newton be' and all was light".  
(en Cassirer, 1966, p. 75).

El Renacimiento, con su ideal de recobrar los valores griegos, entendía por naturaleza: una ley que las cosas no reciben del exterior, sino que surge de su propia esencia, que se encuentra desde el origen implantada en ellas. Con Newton no se descubren esas leyes, sino se imponen exteriormente. En adelante, todos los fenómenos, del orden que fuesen, debían ser deformados hasta ser susceptibles de ceñirse a estas leyes superimpuestas.

D'Alembert resume así la época: "Nuestro siglo se ha llamado por excelencia el siglo de la Filosofía. Si uno examina el estado actual de nuestros conocimientos, no puede no repararse en los progresos de la Filosofía entre nosotros. La Ciencia de la naturaleza adquiere día a día nuevas riquezas; la Geometría, yendo más allá de sus límites, ha pasado la antorcha a las partes de la Física que se encontraban más cercanas a ella; el verdadero sistema del mundo ha sido conocido, desarrollado y perfeccionado <...> Desde la Tierra a Saturno, desde la Historia de los Cielos hasta la de los insectos, la Física ha cambiado de rostro. Con ella casi todas las otras Ciencias han tomado una nueva forma y así debía ser, en efecto" (en Cassirer, 1966, p. 40).

Toda la filosofía del siglo se tiñe del paradigma metodológico propuesto por Newton. Su aplicación se generaliza sin miramientos. El análisis es el gran útil intelectual del conocimiento físico-matemático, que cristaliza en el instrumento indispensable de todo el pensamiento en general. Se busca una frontera determinada entre el espíritu matemático y el espíritu filosófico, no tanto que intentara romper el lazo entre ellos, sino "distenderlo". Las matemáticas son proclamadas el orgullo de la razón humana; la piedra de toque. También el pensamiento filosófico parece desear librarse de las matemáticas. "Del espíritu geométrico", de Pascal, busca minuciosamente determinar los límites entre las ciencias matemáticas de la naturaleza y de la ciencia del espíritu. Ese "espíritu geométrico" no es otra cosa sino el espíritu del análisis puro, cuya aplicación es absolutamente ilimitada, y no es exclusivo de ninguna problemática en particular. Este método específico exige la reducción analítica y la reconstrucción sintética. "Es la tarea de la ciencia poner a la luz estos elementos que escapan al conocimiento inmediato, para hacerlos aparecer ante nuestros ojos claramente determinados y netamente distinguidos" (Cassirer, 1966, p. 51). Este método analítico, tan exitoso en los dominios numéricos, no tardaría en ser aplicado a lo psíquico y a lo social.

Dentro de la física, la mecánica newtoniana fue aplicada a los fluidos, al calor, a otros fenómenos térmicos, y siempre funcionaba. Los fenómenos químicos también parecían responder bien a las hipótesis newtonianas. Por casi doscientos años este dogma permaneció incontestable, extendiéndose hasta las explicaciones psicológicas (Capra, 1992).

Locke se distinguió por haber desarrollado una línea de pensamiento que aplicaba el mecanicismo newtoniano a las explicaciones sobre psicología y sociología. En una visión atomística de la sociedad, el individuo era visto como el equivalente de las moléculas. "De la misma manera en que los físicos reducían las propiedades de los gases al movimiento de sus átomos o moléculas, Locke trató de reducir los modelos que observaba en la sociedad al comportamiento de los individuos que la forman. Por esta razón comenzó a estudiar primero la naturaleza del ser humano y luego trató de aplicar los principios de la naturaleza humana a los problemas económicos y políticos" (Capra, p. 73). "En una sociedad regida con mentalidad científica, los individuos se despersonalizan y se engloban en "masas", "partidos", "naciones" que son conceptos abstractos, caros a la mentalidad científica y equivalentes a las nociones promedio de la física; temperaturas, presión, entropía. En el racionalismo, el individuo se pierde en la nube de la abstracción. La imaginación, intuición, improvisación, y emoción son facultades humanas que se proscriben, porque son las que diferencian al hombre de una partícula de gas y que, por lo mismo, imposibilitan aplicar el modelo científico a la sociedad humana" (Touraine, 1992, p. 68). Comparando la

mente de los recién nacidos con una hoja en blanco (tabula rasa), se suponía que ésta sería la base sobre la cual se imprimirían los conocimientos adquiridos por las experiencias sensibles. Sólo el entorno es responsable de las diferencias entre los hombres, pues éstos nacen todos iguales. Locke afirmaba que al igual que los fenómenos naturales, los sociales eran regidos por una serie de leyes inmutables. Ello conducía a la afirmación de que las autoridades no tenían por tarea la imposición de leyes a la sociedad, sino el descubrimiento de las reglas naturales inherentes a los agrupamientos sociales que alguna vez habían carecido de gobierno. Tales leyes naturales incluían la libertad, la igualdad, y el derecho a la propiedad privada.

También en Locke es fácilmente perceptible el individualismo (un valor yang). Su punto de partida es que el hombre ha sido dotado de un entendimiento que le permite dirigir sus acciones, por lo cual cuenta con la libertad de la voluntad y la libertad de actuar, sobre todo, por el trabajo. Todo lo que el hombre obtiene del "estado de naturaleza" con su esfuerzo y su industria, no pertenece a nadie sino a él. Aquí se separan el bien común y el bien individual, lo cual determina el papel de las leyes: éstas deben proteger el derecho a la posesión, a la acción, que son leyes naturales. "Concepción que le brinda a Locke una posición central en la historia de las ideas, ya que él asocia la idea individualista de la propiedad y de la riqueza fundadas sobre el trabajo con la referencia a un orden humano, de suerte que el interés y la moralidad se reúnen gracias a la existencia de Dios" (Touraine, 1992, p. 67).

Ley y moral, en esta sociedad fragmentada, también están separadas entre sí. En 1713, Thomasius distingue: "La moral se refiere a la conciencia del sujeto y tiende solamente a procurar la paz interna, mientras que el derecho regla las relaciones con los otros y persigue la paz exterior, estableciendo la obligación de no ofender al prójimo" (en Roubier, 1946, p. 34). La consecuencia es que, desde entonces, los deberes jurídicos pueden ser impuestos por la fuerza, mientras que no ocurre lo mismo con los deberes morales, porque todo lo que se desarrolla en la conciencia interior no podría ser objeto de una coerción de poderes públicos. Esto se traduce en la diferencia de sanciones que surge de tal separación: la ejecución del derecho, si no es voluntaria, puede ser asegurada por la autoridad pública. La moral no conoce sino sanciones individuales como el sentimiento de remordimiento o el temor a la oposición ajena. Otra consecuencia más: la moral tiene por objetivo establecer deberes y buscar el perfeccionamiento de la persona. Las leyes tienen como fin reglar la existencia en común y de la vida en sociedad, forman parte del orden social, no del orden moral. Por eso el derecho no tiene por objeto aplicarse a seres que tienden a la perfección, sino a la media de los hombres que viven en la sociedad.

Dicha sociedad estaba ya muy lejos de la unidad medieval. A pesar de que la Iglesia había empleado toda clase de medios para no ver su poderío hecho añicos, éste se conservaba sólo en España y en sus posesiones coloniales. Las sectas protestantes habían ganado adeptos, y los países poderosos las habían acogido. Igual que el maquinismo, la religión también se había exportado a América del Norte, determinando en gran medida la visión del mundo y la actuación de la gente.



M. Weber lo.

Relacionando la ética protestante con el capitalismo, Weber (1967) aclara que el ansia de posesiones, la avidez y la ambición no son los determinantes del capitalismo, porque estas características han existido siempre en los hombres, aun en aquellas sociedades que nada tienen que ver con el capitalismo. Es la ética religiosa la determinante de que el trabajo se vea como designio de Dios, y como forma de glorificarlo.

Guiado por esta ética, Franklin da a conocer sus "Consejos a un joven hombre de negocios": "Recuerda que el tiempo es dinero <...> Recuerda que el crédito es dinero <...> Recuerda que el dinero es generador y prolífico. El dinero engendra dinero, sus retoños pueden engendrar por adelantado, y así sucesivamente <...> Recuerda el refrán: el buen pagador es el amo de la bolsa de otro. Hay que tomar en cuenta que las acciones pas insignificantes pueden influir sobre el crédito de una persona (que se oiga tu trabajo a las 5 de la mañana o a las 8 de la noche, y no se te vea en la taberna). Eso probará que te acuerdas de tus deudas; aparecerás como un hombre escrupuloso y honesto, lo cual aumentará tu crédito <...> Guárdate de pensar que todo lo que posees te pertenece, y de vivir según este pensamiento. Anota en detalle los gastos y ganancias..." (en Weber, 1967, pp. 46 - 48).

El utilitarismo se apodera de la religión. Útil es la honestidad, así como la apariencia de tener tal cualidad, porque asegura el crédito. Así la puntualidad y el ahinco en el trabajo son sinónimos de virtuosidad. Puede considerarse como imperfección moral el poder ganar dinero y no esforzarse por hacerlo; esto es comparado a perpetrar un asesinato.

La ética protestante condena las buenas acciones si éstas no tienen por objetivo "la glorificación de Dios". El trabajo al servicio de la utilidad social impersonal es una forma de alabar a Dios, pues esta es la forma en que El ha designado las cosas. El actuar racionalmente, suprimiendo lo más posible la expresión de los sentimientos, no confiando en los demás y entregándose al trabajo, son características del protestantismo ascético. Este encontraría en el "cogito, ergo sum" cartesiano

un recurso para apoyar la idea de que una vida virtuosa es la que se lleva en alerta, dirigida a aniquilar los gozos y la espontaneidad, siempre persiguiendo el orden y el control de sí mismo. Se hace común entre los miembros de estas sectas una sistematización conductual tal, que se generaliza el uso de diarios religiosos en que se registran pecados, tentaciones, progresos, en el camino hacia la gracia. Franklin incluso hace uso de tablas estadísticas para constatar los progresos que hacía en diferentes comportamientos virtuosos. La exactitud y el cuidado con que se emprenden estas tareas de registro, proporcionan grandes beneficios psicológicos.

El racionalismo penetra las formas religiosas de tender hacia Dios. Por ello ciertas sectas protestantes ven en la física un modo de descubrir los secretos del universo, y así, acercarse a la divinidad. Las ciencias naturales y las matemáticas, así como el empirismo, se hacen populares entre quienes conciben a la filosofía como un obstáculo para conocer a Dios, y en el racionalismo, un medio de conducción hasta Él.

Originalmente, el gasto innecesario de tiempo era el más grave de los pecados; el tiempo debía aprovecharse trabajando para glorificar a Dios, no para acumular riquezas, porque éstas fomentan la ociosidad, las tentaciones carnales, y el riesgo de desviar la energía por la búsqueda de la santidad, en ocupaciones que alejan de tal objetivo. El ejercicio de la profesión asume la calidad de una celebración del culto divino. El trabajo debe convertirse en el fin de la vida; el mostrar desdén hacia él es un signo inequívoco de la falta de gracia. Sobre la pregunta de cómo saber qué profesión ha designado Dios para cada uno, se responde que debe desempeñarse aquella que sea más útil. Si se está dotado para ejercer varias profesiones, debe entregarse a cumplir con tal esmero cada una de ellas, de modo que en ninguna se muestre infiel. Sin embargo, ulteriormente la riqueza sería considerada como un designio de Dios. Si uno rechaza desempeñarse en una actividad que puede proporcionar mayores ganancias optando por otra que reditúa menos, está contradiciendo la voluntad divina: se está rechazando el privilegio de ser el intendente de Dios. Llega a afirmarse: "Trabaja pues para ser rico por Dios, no por la carne y el pecado". La pobreza se compara con la enfermedad; moralmente no se permite ser desposeído. Los cuáqueros comienzan a considerar la prosperidad como recompensa a una vida "piadosa" (Weber, 1967).

El tiempo no debe ser dedicado a entregarse a charlas banales; derrochar palabras inútiles es un pecado, se recomienda "la regla del silencio" como un indicio de una impecable educación ascética de autocontrol. Tampoco debe destinarse el tiempo a disfrutar del lujo, o a pasar horas durmiendo innecesariamente: cada minuto robado al trabajo es un instante sustrai-



do a la glorificación divina. Baxter (en Weber, 1967, p. 208), aconsejaba: "Conserva en alta estima el tiempo y sé más cuidadoso cada día de perder tu tiempo, que de perder tu oro o tu plata. Y si la recreación vana, los vestidos, los festejos, la charla ociosa, la compañía improductiva o el sueño fueran cualquiera de ellos tentación para robar tu tiempo, entonces incrementa tus cuidados". Otra muestra: Henry advertía que "aquéllos que son pródigos con su tiempo, desprecian sus propias almas" (p. 208).

El conceptualizar la riqueza como designio de Dios sería complementado con la consideración de la pobreza como mandato divino: justificaciones que indicaban la irrevocabilidad de la predestinación, la indefensión de saber que no estaba en manos humanas cambiar lo ya decidido por lo inalcanzable, lo omnipotente. Los obreros y artesanos deben permanecer en condiciones de carencias materiales porque así lo ha ordenado Dios; intentar abandonar su situación social sería claramente prueba de desobediencia. Adicionalmente, la pertenencia a determinada clase social determina el estado de gracia: los ciudadanos burgeses, por medio de su actividad económica racional, ejercen irreprochablemente sus virtudes ascéticas. Los campesinos no; se les tilda de perezosos y por ello son poco proclives a observar una conducta racional. Adams (en Weber, 1967, p. 244) opinaba que "si Dios deja a tantas personas en la pobreza es probablemente porque éstas no sabrían resistir a las tentaciones que la riqueza trae consigo".

El sentido de lo artístico o del gozo se pierde, aplastado por el deseo primordial de utilidad... igual que en el maquinismo. La sobriedad debe reflejarse en el arreglo personal, en el vestido; debe tenderse a la uniformación de la vida. Esta profunda indiferenciación era requerida por el repudio hacia la idolatría de la criatura; el maniqueísmo es patente, sólo hay dos alternativas posibles; observar la voluntad divina o entregarse a la vanidad de la criatura.

El trabajo, siempre el trabajo, es la médula del estado de gracia para estas sectas. Funge asimismo como un contraveneno preventivo de las tentaciones designadas como "unclean life". Las relaciones sexuales sólo se practican a título de obediencia hacia el "Creced y multiplicaos" divino. No hay matrimonio más impoluto que el que preserva la virginidad. Le sigue en virtuosismo aquél en que la actividad sexual tiene como propósito exclusivo la procreación. Twain (1977) se mofaba del paraíso cristiano, ideado como un lugar donde se emprenden actividades que en la Tierra a nadie le resultan agradables, y en el que todo contacto sexual está proscrito. Estas sectas ascéticas radicalizan más la proscripción y se niegan a sí mismos, durante su vida terrestre, lo que Twain (1977, p. 24) calificaba

como "el más supremo de los deleites, el éxtasis único que ocupa el primerísimo lugar en el corazón de todos los individuos".

El paso de la mezcla cristiano-pagana medieval al rígido cuerpo ético de los protestantes, no supone ningún progreso. Chesterton (1985, p. 90) afirma: "Personalmente no puedo comprender que alguien piense que algo se ha estado desarrollando continuamente. Si el humanismo fue un progreso, no puedo comprender cómo el calvinismo puede haber sido un progreso sobre ese progreso <...> Dudo que cualquier persona reflexiva, cualesquiera que sean sus creencias o su incredulidad, no desee en el fondo de su corazón que el final del medievalismo hubiese significado el triunfo de humanistas como Erasmo y Moro, más bien que el de puritanos fanáticos como Calvino...".

Ciertas características de estas sectas han ejercido influencias más profundas que las del cristianismo, sobre la ética actual: el no confiar en el prójimo, el racionalismo, la separación aguda de los demás y de la naturaleza, la riqueza como virtud... Y es que eventualmente "el ardor de la búsqueda del reino de Dios comenzaba a diluirse gradualmente en la fría virtud profesional; la raíz religiosa perecía, cediendo su lugar a la secularización utilitaria" (Weber, 1967, p. 242). Ulteriormente se registrarían adhesiones al principio de "aprovechar lo mejor de ambos mundos" y las buenas conciencias se dispondrían a disfrutar el confort de la vida burguesa. El punto de vista religioso queda relegado a sombras; la adquisición de dinero por vías legales es un rasgo heredado a los sucesores. "El concepto del hombre sostenido por Calvino y Lutero ha tenido una profunda influencia sobre el desarrollo de la sociedad moderna occidental. Ellos fijaron los fundamentos de una actitud en la cual no se consideró a la felicidad del hombre como el fin de la vida, sino en la que el hombre llegó a ser un medio, un complemento de fines que están más allá de él, que pertenecen a un Dios Todopoderoso o a las no menos poderosas autoridades y normas seculares del Estado, de los negocios y del éxito" (Fromm, 1992b, p. 194).

Guénon (1945) manifiesta que dentro de cada ciclo histórico, se registran otros ciclos más pequeños. Uno de éstos podría estar constituido por lo que Mumford (1970) llama "materialización" y "eterización". Si bien durante este tiempo de cristalización todo parece tender hacia la "materialización", la "eterización" no estuvo de modo alguno ausente. Los siglos XIX y XX han presenciado movimientos que Guénon (1945) califica de "neoespiritualistas" (desprovistos de todo contacto con lo tradicional): el teosofismo, el rosacruzismo, el antroposofismo (Vázquez, 1994)... Su reacción violenta ante la materialidad los sitúa en el polo contrario: su común denominador es tender hacia fines de perfección que rebasen lo social y sus leyes; son, precisamente, de objetivos etéreos. Y con ello, incurren en un nuevo desequilibrio: se abocan a lo ideacional, y dejan de lado lo sensato.

Si la transición de esfera a cubo tenía como ideal un progreso conducente al reino de la felicidad, el bienestar, la justicia y una ética que fomentara la vida, habrá que decir que hoy vivimos su fracaso, sus objetivos truncados. Pero si la doctrina del progreso se emprendió teniendo como finalidad el progreso por sí mismo, generador de atomismo, fraccionamiento, uniformación expansiva, hostilidad, necrofilia y ética desequilibrada, es obvio señalar que actualmente experimentamos su estruendoso triunfo.

## **B) ETICA. MORAL. JUSTICIA**

### **a) UNA ETICA DESEQUILIBRADA**

La importancia de los valores queda expresada por Fromm (1992b, p. 10) de la siguiente manera: "Los juicios de valor que elaboramos determinan nuestras acciones, y sobre su validez descansa nuestra salud mental y nuestra felicidad". Para Fromm, es la Psicología (el estudio sobre la naturaleza del hombre) el fundamento teórico conducente a la formación de normas válidas para el ser humano; por ello debe considerarse a la Etica como psicología aplicada.

Originalmente, "ética" estaba relacionada con "ethos": costumbre, hábito, permanencia. La ética, entonces, supone una cierta inherencia o permanencia en el mundo: una forma de ser (en Auroux, 1990). De ahí que pueda haber uniones "malas" o desequilibradas, y uniones "buenas" o equilibradas con el universo: diferentes tipos de ética. El sinónimo latino de ética, formado sobre "mos", "moris" presenta una similitud semántica con "ethos"; hoy, en ocasiones, se utilizan casi indistintamente los vocablos de ellos derivados: moral y ética. Pero la moderna tendencia fragmentaria se ha infiltrado incluso en estos sinónimos y no resulta infrecuente hallar opiniones que discriminan claramente "ética" de "moral". No sólo eso: el afán exacerbado por el dominio "objetivo" de la naturaleza, ha dejado de lado el estudio del hombre, pues éste no es objetivo: "El resultado es la aceptación de una posición relativista que propone que los juicios de valor y las normas éticas son exclusivamente asunto de gusto o de preferencia arbitraria, y que en este campo no puede hacerse ninguna afirmación objetivamente válida" (Fromm, 1992b, p. 17). Se cuenta con una muy vasta y nada inaplicada "sabiduría" sobre cómo aniquilar la vida, gracias al desentrañamiento de los "secretos" de la naturaleza; pero poco o casi nada se sabe o se practica respecto al arte de vivir, de crear vida, y de pertenecer ordenadamente al universo.

Al ser el hombre el único animal que puede percibirse a sí mismo como un individuo "separado" de sus semejantes y de la naturaleza, y ante la angustia que tal descubrimiento le acarrea, debe buscar una forma de consolidar su unión con el mundo (Fromm, 1992b): una ética. Los principios o valores que la ética en cuestión comprenda, determinarán su visión del cosmos, su relación y sus acciones en torno a él.

Una ética "buena" será aquella que permita consolidar de manera benéfica la re-unión del hombre con el mundo, basada en un equilibrio que comprenda tanto valores de integración, cooperación y conocimiento intuitivo (yin, en la filosofía china; valores ideacionales, según Sorokin), como valores de expansión, egocentrismo y conocimiento racional (yang, o valores sensatos). Una ética nociva, estará caracterizada por una forma desequilibrada de ser en el mundo, ya con predominio de valores ideacionales, ya con supremacía de valores sensatos.

Porque el mundo es sujeto de contradicciones, de juegos de opuestos, de cambio constante, el hombre que se razona separado de la naturaleza encontrará fácil y hasta deseable establecer demarcaciones infranqueables entre los polos. Se abocará luego a asignarle valor a cada uno de tales extremos, omitiendo o rehusando lo valioso del opuesto, e incluso intentan-

---

§ Esta "separación", tal como señala Wilber (1988a) no existe realmente. Es el fruto de una conciencia fragmentada, que busca establecer delimitaciones o fronteras artificiales. Se privilegia al cerebro humano, olvidando que es producto de la naturaleza, y se le utiliza para fijar demarcaciones, polos irreconciliables: "Porque la naturaleza, al parecer, no sabe nada de ese mundo de opuestos en que vive el hombre. En la naturaleza no hay ranas verdaderas y ranas falsas, árboles morales e inmorales, océanos justos e injustos. No hay montañas políticas y apolíticas. No hay siquiera especies bellas y feas; por lo menos, no las hay para la naturaleza, que se complace en producirlas de todas clases" (1988a, pp. 31-32). Se crea un concepto imaginario, el ego, en rotundo divorcio con la naturaleza. Esta ilusión del ego obstruye "la realidad de nuestra existencia: que somos a la vez el medio natural -que es en última instancia, el universo entero- y el organismo, en su juego conjunto-" (Watts, 1993, p. 16). "Los seres humanos tienen conciencia de un mundo porque es la clase de mundo que engendra organismos conocedores, y sólo por eso. La humanidad no es una cosa, y el mundo otra distinta; siempre ha sido difícil para nosotros comprender que un organismo esté implicado en su entorno, que la evolución de una criatura tan compleja e inteligente como el hombre nunca podría haber ocurrido sin la evolución recíproca de este entorno. Un hombre inteligente demuestra, sin necesidad de recurrir a causa sobrenatural alguna, un universo inteligente" (Watts, 1993, p. 20).

do extirparlo o luchando contra él. Decantado así, privilegia ciertos sectores de sí: la "persona" o "máscara"; y repudia lo que le parecen los residuos indeseables: la "sombra". Este desconocimiento involuntario no conduce sino a la alienación (Wilber, 1988a). Algunos habrán que siguiendo este esquema, se empeñen en afirmar que el hombre por naturaleza es "bueno". Otros, a la inversa, no encontrarán nada diferente de la maldad en la naturaleza humana. De ahí la necesidad de una psicología o estudio de la naturaleza del hombre, que no incurra en ignorar dichas facetas opuestas. Si la psicología ha de ser el fundamento teórico de la ética, ha de tenderse hacia una psicología justa que genere una ética justa. "Justo" aquí, debe entenderse en el sentido griego, geométrico: encontrarse a igual distancia de ambos extremos, es decir, conservar el equilibrio.

Fromm (1994a) opina que la conceptualización del hombre, ora como cordero, ora como lobo, sólo encubre la realidad: que potencialmente es ambos, y que dependiendo de las condiciones en que se desarrolle, se manifestará uno u otro. Porque no es una cosa, el hombre puede crear vida; tal es una forma de trascender la pasividad de ser una "criatura que es lanzada a la vida". Pero si le es negada la posibilidad de crearla, recurre a otra manera de trascendencia: la destrucción. El miedo, el odio, la indignación de muchos, depositan en un solo individuo el poder de trascender: la religión dogmática, el Estado totalitario, la ciencia omnipotente. Cada hombre se aliena de sus poderes, y al transferírselos a alguien más, surgen problemas: "El hombre ordinario con poder extraordinario es el principal peligro para la humanidad, y no el malvado o el sádico" (Fromm, 1994a, p. 18).

Se impondrá entonces una Ética Autoritaria, que Fromm (1992b) caracteriza como aquella en que la autoridad es irracional, es decir, fundada en la imposición de un poder físico o mental sobre la gente; aquella que presupone la incapacidad humana para diferenciar lo bueno de lo malo; aquella en que, aunque se consideren preponderantemente los intereses de la autoridad y ésta ejerza la explotación sobre los sujetos, proporciona beneficios psíquicos y/o materiales a éstos. Lo bueno aquí, es la obediencia suprema a la autoridad; lo malo, la desobediencia; el fin, perpetuar lo inamovible de la autoridad irracional. Ser virtuoso no es sino la autonegación propia, el renunciamiento a ejercerse como individuo pleno.

Un legado del naturalismo científico es la transmisión de la creencia de que la naturaleza es "necia y ciega, y en consecuencia, tiene que ser dominada por nuestra inteligencia, la cual paradójicamente, es el producto de esta estupidez" (Watts, 1987c, p. 89). Si exclusivamente se entiende por inteligencia el actuar sobre la materia y de plegarla a actividades prácticas; cuando únicamente se identifica erudición (mera



Erich Fromm

acumulación de datos) o razón con la inteligencia, se llega a un concepto de ésta, que, amén de restringido, está del todo alejado de ser considerado como una manifestación de la naturaleza. Pero si la inteligencia es tomada por y ejercida como la facultad de inteligir el orden del universo y el lugar que en él se tiene, es posible arribar a una Etica Humanista.

El concepto de "progreso" aplicado a la psicología, ha sido entendido mayormente como la empresa de lograr que el hombre esté mejor adaptado a la "realidad" social, de alcanzar medios de control más eficaces y de fomentar el desarrollo unilateral de porciones de la inteligencia útiles a esta adaptación y a dicho control. Para Fromm (1992b, p. 19): "El progreso de la psicología radica <...>

en el retorno a la gran tradición de la Etica Humanista" <que cree que> "el fin del hombre es ser él mismo y que la condición para alcanzar esa meta es que el hombre sea para sí mismo". Si se añade a esto que el hombre no sólo es un ego, sino una relación organismo/medio, podrá comprenderse que no hay una verdadera Etica Humanista al considerar a la naturaleza como una enemiga "necia y ciega".

La Etica Humanista supone que la felicidad del hombre no puede vivirse aplastando a otros, desvinculándose egoístamente, sino que tal bienestar se experimenta en "la realización plena de sus facultades únicamente en relación y solidaridad con sus semejantes" (Fromm, 1992c, p. 26); ejerciendo un poder: el amor, vínculo con el mundo. Hoy, el concepto de amor ha sido degradado, parcializado, parodiado, comercializado. Este poder no se refiere sino a un fenómeno que irradia del hombre, sólo a condición de que activamente se trabaje en ello con disciplina y fe; que se cultive como un arte no excluido del arte de vivir, inherente a lo cual van el cuidado, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento (Fromm, 1992c). Ninguna de tales características del amor ha sido susceptible de ser tasada mercantilmente, ninguna de ellas corresponde a la "pereza mental" que Occidente ha fomentado en los últimos 300 años, ninguna de ellas puede dar origen a una máquina que facilite su ejercicio. Es por ello que no se les concede valor alguno para el progreso: son sólo accesorios no indispensables (e incluso, indeseables) para la adaptación de autómatas al gran mecanismo productivo y consumista de riquezas meramente materiales y "objetivas".

El amor es definido por Fromm (1992c, p. 35) como "la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos". Ello precisa de trabajo, de alentar el crecimiento vital, de estar dispuesto a responder por lo amado, y de preocuparse porque se desarrolle tal como es; de conocer, unirse, penetrar y ser penetrado. Siendo la psicología el estudio de la naturaleza del hombre, al llegar al conocimiento de ésta, "la consecuencia última de la psicología es el amor" (Fromm, 1992c, p. 40); siendo la ética la aplicación de la psicología, la ética deberá ser la práctica del amor.

La Etica Humanista que Fromm (1992b, p.32) esboza, propone al hombre como el artista y el objeto del arte de vivir. Lo "bueno" se identifica como "bueno para el hombre", y lo "malo", es lo perjudicial hacia él: "Lo bueno en la Etica Humanista es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre. La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia. Lo malo, lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo". Aquí el hombre es un fin en sí mismo, y no un medio para acrecentar o perpetuar una autoridad que lo sobrepase. El tipo de autoridad inherente a la Etica Humanista, es aquel que no conceda una duración eterna a la autoridad, por encima de su utilidad para el bienestar de los hombres de los cuales surgió. No está exenta de ser removida, si, sometida a la duda racional, revela falta de ayuda para el crecimiento del hombre.

En el "paso de esfera a cubo", que culminó en la cristalización del predominio de valores alejados de la integración, la cooperación, lo sensible, lo conciliador, lo conservador, lo sintético y el conocimiento intuitivo, se impuso una ética (una manera de ser en el mundo) "de comerciante" (Racionero, 1993). La virtud humana radicaría desde entonces en reunir cualidades tales como: la expansividad, la agresividad, la exigencia, el egocentrismo, la competitividad, la ignorancia del entorno y la conciencia de sí mismo, lo analítico y el conocimiento racional. Esos son los valores actuales: la dominación de lo masculino sobre lo femenino; el uso del hemisferio izquierdo del cerebro, privilegiado sobre el del derecho; un sistema de valores ideacionales triturados por otro de valores sensatos; los valores yin subyugados por los valores yang; una ética desequilibrada.

La ética occidental es calificada como "fáustica" por Spengler (1993a, pp. 427 - 428); todo en ella "es dirección, pretensión de fuerza, deliberada en la lejanía <...> La moral aparece con pretensión de validez universal y perdurable <...> El que se aparta de este pensamiento, de esta voluntad, es un pecador, un infiel, un enemigo, a quien hay que combatir sin cuartel". Lo contrario del hombre fáustico, es el hombre apolíneo. El primero es inherente a la civilización occidental,

conceptúa la vida como una lucha, el deseo de superar a los demás e imponérseles; aspira al predominio y repudia la tolerancia como indicio de decadencia; su actividad y movimiento tienden a vencer y hacer prevalecer su moral sobre todos y emplea la destrucción para elevarla a la categoría de moral eterna.

El segundo, el hombre apolíneo, es el alma de la cultura antigua; no se entrega a protestas tempestuosas con miras a suprimir lo ya existente; fomenta la tolerancia como la coexistencia de variedad de singularidades, "pertenece al estilo de la ataraxia, de la falta de voluntad" (Spengler, 1993a, p. 430); existe pero no invade; no desacredita, no lanza reformas ni reacciones que busquen propagarse y establecerse definitivamente. Su ética es una actitud, a diferencia de la de Occidente, que es una acción.

El hombre apolíneo es un hombre culto; el fáustico, civilizado. Para aquél, la moral será "instintiva", vivirá naturalmente la cultura plena. Para éste, la vida se presentará desordenada y falta de una moral, que se hará objeto de su búsqueda; es un problema. Con su intelecto a cuestas, con su alma petrificada, el hombre civilizado experimenta la urgencia de fijar y fijarse a una moral práctica que regule su vida; la vida ha cesado de autorregularse para él y ahora debe imponerle invenciones artificiales, que no íntimamente surgidas de sí, porque en él rige su cerebro y no su alma viva.

Cuatro puntos pueden destacarse en la posición de Spengler (1993a) respecto a la moral:

1. La imposibilidad de la conversión del hombre a una moral ajena a su esencia;
2. La imposibilidad de la existencia de una moral humana universal;
3. La existencia de una variedad de morales tan extensa como número de culturas haya;
4. La suposición de que sólo existe una vía de reacción al "problema" de la moral, en el hombre occidental: el establecimiento por la fuerza de un sistema ético inventado en que "se siente no sé qué de artificioso, inánime y verdadero a medias" (Spengler, 1993a, p. 443).

En relación con estos puntos, ha de señalarse que, si bien la moral adquiere visos particulares en cada sociedad, no puede decirse lo mismo de la "esencia" del hombre. En palabras de Racionero (1993, p. 135): "las formas superficiales son in-



transferibles, las experiencias profundas son las mismas para todo ser humano. Lo material está más apegado a la sociedad en que se da; lo mental, al ser etéreo, puede adaptarse en territorio extraño". Si la moral no ha surgido del conocimiento de la esencia o naturaleza del hombre, será lógico que se presente con propiedades radicalmente distintas en cada grupo humano. Ello conduce a lo ya mencionado: una ética nacida de una psicología injusta, compartirá tal rasgo.

El desorden que actualmente se vive, es en efecto, el ambiente del hombre civilizado, fáustico, occidental. Pero también es un desorden que no conoce precedentes en cuanto a dimensión o consecuencias factibles. No sólo está en juego la decadencia y muerte de Occidente; ahora está expuesta a esos mismos peligros la Tierra entera: "La crisis actual no sólo es una crisis de individuos o de gobiernos o de instituciones sociales, sino también un período transitorio de dimensiones universales. Como individuos, como miembros de una civilización y como ecosistema planetario, hemos llegado a un momento crucial, a un punto decisivo <...> Las transformaciones culturales de tal magnitud y profundidad <...> han de ser bienvenidas, pues son el único escape posible de la agonía, del colapso y de la momificación" (Capra, 1992, p. 35). No parece que una moral fragmentada o proveniente de una sola cultura, pueda responder adecuadamente a un problema de dimensiones mundiales.

No se trata de incurrir en los procedimientos que Spengler señala como característicos de la moral fáustica: no se propone la imposición de una moral por la fuerza, como tampoco se postula la intolerancia hacia los que no crean en el cambio; no se precisa recurrir a invenciones de pertrechos para vencer o de parches para cubrir la ética precedente; no se espera que la destrucción de valores existentes sea la solución. Ni siquiera se precisa de campañas de proselitismo o reclutamiento de voluntarios que deseen "cambiar al mundo".

En términos de Toynbee (1957) las sociedades, tras haber vivido sus máximos períodos de esplendor, se enfilan hacia una rigidez que imposibilita su evolución. Si tal sociedad es capaz de superar esa estaticidad y comenzar un nuevo ciclo dinámico, a través de ajustes creativos (no inventados, sino confiando una nueva configuración a elementos ya existentes), su desarrollo continuará. Aún en períodos de aguda desintegración, la existencia de minorías creativas prepara la transformación, que aunque repudiada por los sistemas dominantes, cuenta con que éstos caerán y se desarticularán por su propia rigidez.

Según Sorokin (en Capra, 1992), la crisis actual reviste características de una gran fase de transición. Por ser

una época ésta en que se registran cambios a mayor velocidad que antaño, sus desórdenes aparecen como universales y espectaculares. Las secuencias rítmicas que marcan el ascenso y descenso de períodos de cambio, parecen convergir ahora: "la decadencia del patriarcado, el final de la era del combustible orgánico y los cambios de paradigma del ocaso de nuestra cultura contribuyen todos al mismo proceso global" (Capra, 1992, p. 34-35). Es el inicio de una nueva fase, un cambio tan profundo, que no requiere de, ni consiste en, el ataque a grupos o instituciones específicos.

Jaspers (1965) también permite ver que nos hallamos en el umbral de un nuevo ciclo: tras atravesar por una fase de organizaciones gigantescas, de imperios vastos, la humanidad se encamina hacia un nuevo período axial que se vislumbra para muchos, inimaginable. Pero las posibilidades más elevadas escapan de las multitudes; se realizan siempre por individuos contados.

Guénon (1945) advierte que mientras se mantenga el anclaje en la mentalidad ignorante de las leyes cíclicas, no se comprenderá que el desorden actual no es fortuito, sino expresión del orden cósmico al que, deséelo o no, el hombre se halla integrado. La fase actual del ciclo es la más baja; es el pasaje de un ciclo a otro y es tan crítica porque es la imagen inversa del que fue el punto más alto del período. Si parece que el cambio no es posible, es tan sólo porque como occidentales, estamos habituados a dar prioridad a la cantidad que a la calidad. Con una mirada superficial, aparece como evidente que son más los que se oponen al cambio, los que obstaculizan toda transformación posible. Pero el pasaje a un ciclo nuevo habrá que cumplirse porque está inserto en el orden cósmico. "Esto no será comprendido por todos, sino solamente por el pequeño número de los que estén destinados a preparar, en una medida o la otra, los gérmenes del ciclo futuro" (Guénon, 1945, p. 12).

El I Ching (Libro de las Transformaciones) (en Capra, 1992) enuncia que hay naturalidad y espontaneidad en el surgimiento del movimiento. Ello indica que la transformación de lo viejo es fácil, pues no es un cambio brusco. Lo nuevo se halla ya inserto en lo viejo; la transformación se cumple paulatinamente en el tiempo, sin originar daños. Los sabios, durante esta transformación, propiciarán la "no acción" o "wu-wei", que no debe ser identificada como pasividad, sino como la abstención de actividades que sean contrarias al proceso cósmico en curso. Lo que se busca, es siempre la conservación de la armonía con la naturaleza. Dos formas de lograrlo son: ejercer actividades que sigan la dirección del proceso; o bien, lo que hoy se requiere: no ir contra la transformación, es decir, no aferrarse a lo viejo, sino dejar que lo nuevo se manifieste naturalmente.

Este cambio de ciclo no requiere de una ética fáustica avasalladora. Más exactamente, se precisa de una apertura: apertura al conocimiento. "Conocerse a sí mismo es conocer todo el cuerpo del que somos un miembro; conocer toda la creación en todos los planos de conciencia" (Racionero, 1993, p. 98). Apertura a "viajar" al interior del hombre. Apertura hacia la posibilidad de desapegarse, de no aferrarse, de vaciarse: "el vacío es posibilidad de libertad, sólo lo vacío tiene múltiples opciones <...> El vacío es omnipotente porque lo puede contener todo" (Racionero, 1993, p. 140). Apertura para confiar en la naturaleza, manifiesta por el equilibrio dinámico del juego de opuestos. Apertura a lo justo: apertura a una Ética Humanista.

Estas no son invenciones. Son opciones que han existido en la Tierra desde hace siglos, pero a las que Occidente, egocéntrico y expansivo, les ha negado valor. Tal como señala Watts (1970), no se trata de importar el pensamiento oriental "en bruto" al Oeste, porque está profundamente involucrado en ciertas instituciones culturales ajenas a los occidentales; pero sin duda, algunas cosas pueden aprenderse y desaprenderse de él y aplicarlas "adaptadas" a esta civilización. Es lo que Racionero (1993) llama "injertos", que sustituyan las "instituciones autoritarias y violentas, basadas en una ética utilitarista y bárbara. El cambio social sólo puede venir por un proceso de cambio de valores <...> Tal cambio equivale a diseñar una nueva cultura, porque los valores son lo que diferencia unas culturas de otras; las formas exteriores, materiales y simbólicas de una cultura, provienen de los valores, ideales y visiones del mundo que comparten los miembros de ella. Cambiar los valores es ir a la raíz cultural y plantar semillas que producirán árboles distintos. Dado que una nueva cultura no se improvisa, ni se planea como un congreso o un edificio, los valores para la nueva cultura deben injertarse con culturas precedentes y deben elegirse entre los aspectos más aprovechables de éstas" (Racionero, 1993, p. 213).

En cuanto a la posibilidad de una ética universal, Fromm (1992b) se refiere a que, efectivamente, existe una Ética "Universal" que comprende normas abocadas al crecimiento y desarrollo del hombre: "En verdad, los sistemas éticos de todas las grandes culturas muestran una similitud asombrosa entre aquello que se considera necesario para el desarrollo del hombre, de las normas que emanan de la naturaleza del hombre, y las condiciones para su crecimiento". Esta Ética Universal, sin embargo, no es absoluta; se complementa con la "ética socialmente immanente", que reúne los valores relacionados al funcionamiento de una sociedad determinada. De ahí que esta ética adquiera características particulares para cada grupo en que se genere. Sin embargo, cuando con la observancia de dichas normas se violan los intereses del individuo, estalla el conflicto entre esta ética y la Ética Universal. Tal conflicto persistirá en cuanto la sociedad no se halle acorde a la necesidad de cada miembro: lograr su

pleno desarrollo. La contradicción ha perdurado en las épocas de desequilibrio: durante la Edad Media, el individuo se hallaba aún sin experimentarse a sí mismo; sólo absorbido en grupo podía sentirse seguro. En la Edad Moderna, la confianza en los poderes del dinero, la ciencia y la explotación desmesurada de una naturaleza inagotable, instituyeron una ética socialmente inmanente contraria a la Ética Universal.

Es claro que el tipo de ética que el pasaje a un ciclo nuevo requiere, habrá de ser equilibrado; la ética surgida del ultrarracionalismo no es totalmente adecuada, porque no es justa. Una ética que surja no sólo de la experiencia analítica, sino equilibrada con la sintética, con el conocimiento intuitivo y místico, es un requisito indispensable para dejar atrás el desorden. De cualquier forma, los recientes intentos racionales para denunciar la necesidad de una nueva ética, no deben dejarse de lado. El concepto de "moral planetaria" de Lacroix (1974), por ejemplo, versa sobre los efectos de la destrucción de la naturaleza, y el derecho de los aún "no-nacidos" para heredar un "capital ecológico". Aún se habla en términos demasiado sensatos; todavía se está lejos de re-unirse con el universo, pero también hay un alejamiento del deseo de dominar cruelmente a la naturaleza. Otra muestra: también resulta valiosa la denuncia hecha por Redekert (1974), respecto a una falsificación de lo "humanitario". Dicha imitación carece de una ética verdaderamente de tal calidad. Hay en ella un interés por conservar vivo lo meramente biológico del hombre, sin considerar sus otros aspectos esenciales; sólo busca, por medio de la febril beneficencia publicitada, hacerse aparecer como amigo de los hombres que han sido excluidos de la sociedad. Dado que los "lazos sociales" están tan relajados, no es de éstos que se les ha excluido, sino del único vínculo que da hoy la "ilusión" de mantener la unión: el consumismo. Esta "ayuda humanitaria" se dirige a lo material, a lo susceptible de consumo; no se hace por amor al prójimo, sino por lástima; no requiere comprensión de lo humano, sino sólo un débil deseo por la vida, y por mantenerla para acallar las dudas de que "algo" va mal. Aún así, el racionalismo también está dejando sentir un tufo de putrefacción proveniente de la ética surgida exclusivamente de él. Pero no puede olvidarse que una ética justa será aquella que se sitúe equilibrada en el medio entre el racionalismo y lo intuitivo, entre lo analítico y lo sintético; entre lo científico y lo religioso; entre lo sensato y lo idealista.

#### b) ¿ES MORAL LA JUSTICIA?

Nada raro debe parecer a los actuales occidentales, habituados a vivirse como átomos en un mundo de fenómenos inconexos, que no sólo las palabras ética, moral y justicia apelen a significados diferentes, sino a prácticas que son opcio-

nales y que pueden o no manifestarse acordes al entorno social, pero nunca en relación a lo natural. Pues lo natural, evidentemente, es salvaje, incivilizado y carente de controles exactos. Lo bizarro sería una realidad en que ético, moral y justo, además de implicar cuestiones análogas tomaran, como modelo para su manifestación, a la naturaleza. Un esfuerzo aún mayor requerirá el occidental contemporáneo para imaginarse que estos conceptos y prácticas no se encontraran alejados de la religión, y que tendieran hacia objetivos similares: el bienestar, el orden, el equilibrio. No obstante, sociedades así han existido en alguna fase del presente ciclo.

Roubier (1946) indica que en una sociedad orgánica, como la griega, se experimentaba una cierta "confusión" entre el derecho y la moral. Las reglas estatales no conllevaban un carácter diferenciado de lo moral; ambos tenían por meta el aseguramiento del bienestar. El derecho de hoy no consigue, ni aún con desmesurados esfuerzos, lo que la conciencia moral griega, sus costumbres, la confianza en sus semejantes, vivía cotidianamente: "había una rectitud del alma, que suponía naturalmente una fuerte armadura moral, cuya base es religiosa <...> En todo caso, durante mucho tiempo, el derecho no se desarrollaría sino en el seno de la religión" (Roubier, 1946, p. 33).

Polin (1968), al referirse a esta tradición filológica clásica, apunta que el concepto de libertad estaba relacionado con la posibilidad de que un ser no estuviera atado a restricciones exteriores que le impidieran cumplirse o realizarse conforme a su naturaleza. La libertad es, entonces, la comprensión de la necesidad de conservar el orden armonioso del ser del mundo, y el deseo de cumplir tal armonía. "Malo" era quien no obedecía su naturaleza de hombre; mala era la utilización de su libertad al alejarse del orden superior. Era nocivo contar con los poderes y las virtudes para cumplir su función humana, y sin embargo rehusarse a conocer y entregarse a esta ética.

Pero no es cuestión de dejarse absorber en el todo y olvidar la individualidad única. Cumplir mal el oficio de hombre, era también rechazar la afirmación propia, omitir la impresión de la personalidad en las obras. Las acciones, a la par de ordenadas, deben revelar algo de su creador. Cada cual debe ejercitarse en sus potencias creativas: tan malo es destruir activamente, como entregarse a la pasividad, a la inacción, a la pereza; la indiferencia, la indolencia, la indecisión, la inconstancia, son igualmente formas de contribuir a la destrucción del orden. Un hombre malo no es un ser que ha sido abandonado, sino que se ha abandonado a sí mismo: alguien que busca, por rebeldía, quedarse fuera de lo humano. Sin embargo, esto es ilusorio: un hombre tiene la posibilidad de rechazar el cumplimiento de su función humana en el orden natural, pero no de

escapar de caer en lo inhumano al emitir tal rechazo: pierde su libertad. "Querer existir como libertad, querer ser su libertad, he ahí la forma por excelencia de ser hombre, porque eso está ligado a cultivar su definición de hombre, a ejercer su capacidad más natural <...> Ser original, es ser a sí mismo como su propio origen, el principal creador de lo más importante y lo más personal de sí mismo" (Polin, 1968, pp. 54 - 55).

Los griegos sabían que a pesar de las cualidades tan grandes del hombre, éstas siempre serían pequeñas comparadas con las fuerzas de la naturaleza, de la cual aquél es sólo una parte. Las intervenciones humanas relacionadas con los otros habitantes de la tierra, del mar y del aire, no mermaban la fuerza creativa de la naturaleza, porque ésta es infatigable. Las acciones del hombre sobre ella, eran superficiales, deseosas de alejarse de la perturbación del equilibrio. Jonas (1990) ratifica que cada empresa del hombre, buscaba la conservación del orden cósmico; la vida se comprende como un proceso que se desarrolla entre lo permanente y lo cambiante: lo primero es la naturaleza; lo segundo, las obras humanas. De entre éstas, la más grande era la ciudad. Cuando se buscó añadirle un intento de permanencia, se crearon las leyes. Sin embargo, se tenía conciencia de que las leyes y su permanencia artificiosa no podían proveer certeza a largo plazo, porque siempre existía la posibilidad de que se optara por rutas falsas si había un alejamiento sensible de lo natural. Aunque el hombre tenía por responsabilidad el cuidado de la naturaleza, era evidente que ésta cuidaba de sí y del hombre. En la ciudad, artefacto social, los hombres habían de hacerse responsables de los demás hombres, habían de aunar a su inteligencia una ética no para dominar, sino para cuidar de los demás y del respeto a su función humana.

Villey (1975) señala que durante los siglos V y IV a. C. (es decir, en la Epoca Axial), la filosofía del derecho griego se desarrolla profundamente, con una gran calidad. Atenas era una "democracia directa". La vida pública estaba enriquecida por la participación de los ciudadanos en el Agora, en el Consejo, o, en caso de haber sido designado, en el Magisterio. Lo judicial no se hallaba exento de esta participación; los tribunales contaban con jurados electos por sorteo. Para nadie eran ajenas las discusiones sobre derecho y política. Los oradores guían al pueblo en el seguimiento de los procesos judiciales; no se recurre a tecnicismos que alejen al auditorio de la comprensión de éstos. Se animan los debates. La vida cívica da cabida al desarrollo de tendencias diversas. Sabio no es aquél que se retira a lo privado, es el que ejercita sus conocimientos en la vida pública.

Desde una época muy remota, los griegos se habían inclinado por el culto del "nomos"; no una ley escrita, sino una

costumbre citadina tendiente a guardar el orden. Los griegos se diferencian de los bárbaros por su culto conciente del nomos y la justicia. ésta conlleva un sentido mezclado con lo teológico, lo mitológico. Cuando se introducen matices laicos en estos aspectos, se recurre a la noción de justicia emparentada con la de orden natural, del cual se ha hablado anteriormente.

Tras registrarse invasiones, la vida cívica de Atenas sufre debilitamientos. Comienza a perderse el sentido orgánico de la sociedad. Emerge la individualidad con nuevas corrientes filosóficas que abogan por la moral personal, desentendida de la integración precedente. Los transtornos sociales, económicos y políticos acompañan cambios en las leyes; son introducidos a Atenas códigos o constituciones de ciudades vecinas. Da principio una nueva concepción de orden natural, opuesto a la ley citadina: Platón denunciaría a los sofistas como propagadores de ideas corrompidas: para ellos, la justicia social es convencional, y es la ley de la naturaleza la que debe imponerse; pero esta ley conlleva el triunfo del más fuerte, del rebelde y audaz que se atreva a cuestionar y derribar la moral tradicional. Algunos textos de la época, justifican la agresión contraria al derecho, invocando esta ley de la naturaleza. La fe en el nomos desfallece, y el antiguo derecho ateniense con ella.

Roubier (1946) menciona que no fueron los griegos productores de tratados jurídicos; pero a través de las obras filosóficas se perciben sus concepciones en esta materia. Son sobre todo las obras de Platón y Aristóteles, las que ejercerían más influencia sobre el derecho ulterior. Platón presenciaria las crisis con las que estaba finalizando la Epoca Axial en Grecia. Pero su obra está profundamente ligada al esplendor de ella, y sus conceptos, para los occidentales de hoy, resultan extraños... diametralmente extraños, si se sigue a Guénon (1945) en la consideración de que la fase actual es el reflejo más bajo del punto superior o más rico, que es el que Platón deja translucir en su obra.

Los escritos que contienen las concepciones platónicas sobre justicia son "La República", "La Política", "Las Leyes". En ellos se religan justicia y derecho, nociones indisolubles; justicia en el individuo y en el Estado. Se apela a que el individuo debe experimentar un equilibrio, puesto que éste es la base de la justicia citadina; ello, porque Platón encuentra que la ciudad se forma de materia humana, no metálica ni pétreo.

Villey (1975) califica de "desconcertantes" para el pensamiento actual los programas legislativos que Platón proponía; por objetivo las leyes debían tener la virtud, y no solamente la guerra, la potencia militar o la prosperidad material. La legislación, si bien debe hacerse cargo de las propie-

dades y de los contratos, de las sucesiones y los arreglos, ha de contar igualmente como tareas propias: la piedad, las buenas costumbres, y la educación: gimnasia, música, geometría, dialéctica, asistencia a espectáculos. El primer oficio del derecho es la educación (la misma idea sería expuesta por Tomás Moro más de 15 siglos después: el derecho no debe perseguir la imposición de castigos cruentos, sino la educación de sus sujetos).

Para Villey (1975), como "hombre fáustico", resulta poco adecuado no establecer fronteras entre las tareas que Platón indica deben ser competencia del derecho: "Hay diferentes maneras de delimitar las fronteras del arte jurídico, en relación con las otras artes y las otras ciencias (por ejemplo, la moral, la religión, la economía política, la ciencia de las costumbres), y la actividad jurídica depende de este fraccionamiento inicial <...> El hecho es que esta delimitación de fronteras del derecho ha variado enormemente en el curso de la historia, y no ha cesado de ser movible". Lo que parece tan difícil, es cuestionarse si no es el establecimiento de dichas fronteras lo que acarrea tantos problemas al perseguir cada ciencia y cada arte, objetivos incongruentes con las demás.

El objetivo del jurista es descubrir lo justo. Esto debe hacerse por medio de la observación del mundo; se trata de un método de búsqueda "cósmico". El derecho debe tener como modelo la naturaleza. También la legislación de Platón contiene el reconocimiento de aspectos feministas: la razón, el corazón y la estructura del alma, no difieren para hombres y mujeres; en ambos casos nacen de la misma naturaleza. Pero el conocimiento no debe restringirse a las cosas sensibles y cambiantes; también ha de aspirarse a alcanzar las formas de las cosas, las ideas; debe tenderse a elevarse más allá de las apariencias, hacia las formas inteligibles. Una larga ascensión purificadora permitirá al filósofo descubrir la esencia de lo justo, esta experiencia es la penetración a un mundo "más verdadero que el nuestro", y es la fuente para el descubrimiento de las leyes. No dejan de percibirse en Platón referencias a lo religioso, a la inspiración divina, y es esta característica la que aprovecharán los cristianos de siglos siguientes para transponer su obra y acomodarla al dogma religioso de la Edad Media.

La justicia es un concepto superior que no es susceptible de ser atrapado en leyes escritas; éstas, por lo tanto, al ser aplicadas, serán injustas. La justicia debe aplicarse a la sociedad humana, que es cambiante. La ley, siendo rígida, no responde a las necesidades del hombre. Las leyes son una mala copia de la justicia perfecta. Pero si un pueblo no practica la filosofía, y por lo tanto se encuentra alejado del conocimiento de la justicia, la única solución es obedecer las leyes, que por lo menos, tienden a copiar la justicia; habrá que contentarse con este mediocre sustituto.



"La República" es considerada por muchos como la primera utopía, aunque tal término se debe a Moro, en el siglo XVI. Si es así, es porque sus planteamientos se aparecen a Occidente actual como demasiado ambiciosos o impracticables; porque no hay nociones tan demarcadas como las contemporáneas: "En Platón, la noción de derecho era tan amplia, que se confundía con la de moral" (Villey, 1975, p. 38). El derecho, aplicación de la justicia, no es moral. La justicia tampoco lo es.

Para cuando Aristóteles producía su obra, ya los días de la democracia ateniense estaban lejos. Ciertas nociones propias de la Epoca Axial se conservan en su obra; algunas otras se alejan de ellas. Como ejemplos de las primeras, Aristóteles afirmaba que el objetivo de la moral humana era el bienestar; lo justo era lo situado exacto en el medio entre los extremos; ser liberal es mantenerse entre los dos excesos.

La justicia ha de tender a la distribución, a la repartición en la que cada uno deberá recibir ni más ni menos de lo que exige la buena medida. El objetivo de la distribución justa, es la preservación de una armonía social, y la consecución de la igualdad. Tal igualdad tendrá que ser geométrica, es decir, los bienes, los honores, los cargos públicos han de distribuirse entre dos fracciones: la aristocracia y la democracia; la juventud y la vejez. El oficio del juez es calcular una restitución igual al daño sufrido. Sólo los ciudadanos son objeto del derecho.

Aristóteles comienza a delimitar la "ciencia del derecho"; en ella ya no está incluida la consideración de las virtudes como la caridad, la liberalidad, la misericordia. Pero todavía se conserva algo de la noción de naturaleza como un orden, pues la palabra "physis" designaba un cosmos ordenado, que implica un producto de una inteligencia o un fabricante artista; cada cosa ha sido formada de acuerdo a una finalidad, y tal finalidad es su naturaleza. La naturaleza es lo que cada elemento debe ser, su fin, según el plan cósmico. Estos aspectos son los que permitirían en la Baja Edad Media, que Aristóteles fuera "embonado" en las doctrinas cristianas, tal como Platón lo había sido (por San Agustín), gracias a su Timeo, el demiurgo creador del mundo, y que los cristianos aprovecharon para identificarlo con Dios.

La naturaleza de cada ser no sólo es lo observable, sino sus potencialidades inherentes, su finalidad. Cuando se ha alcanzado el pleno desarrollo, la finalidad, se arriba al bienestar. El hombre es un animal político, ello justifica que la ciudad sea su entorno, porque la ciudad es natural. Estos agrupamientos no deben ser demasiado grandes ni demasiado peque-

ños. La servidumbre también es natural para Aristóteles; la observación de la naturaleza le permite concluir tal cosa por la existencia de diversas razas, algunas de las cuales parecen destinadas a proveer la mano de obra. A una bestia puede obligársele, usando la fuerza, a cumplir con su tarea. Pero eso no es lo indicado en el caso del hombre. La naturaleza prescribe que se desarrolle entre servidor y amo una "philia", amistad.

Natural es también lo que es útil en relación al desarrollo de la naturaleza de los ciudadanos. Por ello es natural que los mismos hombres no permanezcan siempre en el poder. Los ciudadanos tienen mayores posibilidades de ser felices, sabios y cultivados, cuando el régimen en el que se desarrollan es justo; es decir, cuando observa una proporción entre la participación aristócrata y democrática, cuando los cargos y los honores se distribuyen sanamente entre la sociedad, sin ignorar riqueza, capacidades ni edad.

Tampoco parece demasiado practicable este modelo de justicia natural, a decir de Villey (1975, p. 52): "las matemáticas son ciertas porque las deducimos de axiomas que tenemos por evidentes. ¿Pero lo justo? Si tuviéramos acceso al plan del artesano divino de la naturaleza, si poseyéramos la fórmula que define el ser del hombre, nos sería posible deducir de ello conclusiones seguras. Pero ese no es el caso. La naturaleza es una desconocida, a la cual le seguimos el secreto incansablemente, a través de la experiencia sensible". Separados artificialmente como estamos del cosmos, nos parece imposible que alguien no lo haya experimentado así; incluso tiende a pensarse que si tal unión fue posible, se debía a que estaban estas culturas "poco avanzadas" (en sentido peyorativo). Y se termina aludiendo a la razón como único medio de comprender que no es posible vivir unidos con el universo: "Este mundo frío, este mundo indiferente, pero, por lo mismo, infinitamente disponible y maleable, no tiene otros valores que los que el hombre le ha creado, de otro sentido, de otro orden significativo que aquéllos que el hombre tiene éxito en imponerle a través de su trabajo. Pues es su exigencia esencial de hombre, para él que no vive sino a condición de comprender, de vivir humanamente para comprender y ser comprendido. Estamos obligados a la razón, a buscar las razones en la medida en que estamos obligados a comprender" (Polin, 1968, pp. 30 - 31).

Ya en Roma, se producen tratados jurídicos. Esta parece ser la única creación relativamente original de esta civilización; aunque más exactamente tendían al eclecticismo entre corrientes ya existentes, que a la invención. Una noción que se consolida en el derecho romano, es la de individualidad. Y aparejada, la de propiedad. Se fractura definitivamente la unidad de justicia y moral; Pablo afirmaría que no siempre lo permitido por la ley estaba acorde a lo moral.

El derecho romano constituye la base del derecho occidental moderno (Villey, 1975). Esto no sólo implica una estasis de la justicia; sino que el modelo de derecho con que se rige el Oeste desde hace tantos siglos, nació de una civilización; no de una cultura orgánica, sino de una masa pétreo.

Spengler (1933b, pp. 61-62) hace notar que los romanos, por constituir una civilización, vivían en un estado artificioso, anquilosado, decrepito en lo espiritual, petrificado, bárbaro. Los romanos son "bárbaros que no preceden a una época de gran crecimiento, sino que, al contrario, la terminan. Sin alma, sin filosofía, sin arte, animales hasta la brutalidad, sin escrúpulos, pendientes del éxito material, hallanse situados los romanos entre la cultura helénica y la nada. Su imaginación, enderezada exclusivamente a lo práctico -poseían un derecho sacro que regulaba las relaciones entre dioses y hombres como si fueran personas privadas y no tuvieron nunca mitos-, es una facultad que en Atenas no se encuentra. Los griegos tienen alma; los romanos, intelecto". De esta -poco recomendable de imitarse- civilización, surge el derecho actual. Los inconvenientes no terminan ahí, como manifiesta Spengler (1933b, p. 76): el derecho romano es una mera práctica; no tiene bases teóricas: "su jurisprudencia es una ciencia empírica de casos particulares, una técnica perespiritualizada, no un edificio de abstracciones". Es un derecho particular a una sola ciudad; pero debido a que obtuvo preeminencia en el orbe antiguo, y por el ejercicio de la prepotencia, pudo extenderse e imponerse sobre el de otras ciudades. Mas aún: el derecho romano se forjó por hombres sin sentido histórico: es un "derecho del día y aun del momento, es creado, en su idea, para cada caso y en cada caso particular" (p. 78). Ello indica la carencia de una pretensión de durabilidad extensa de tales leyes. Spengler (1933b) explica las circunstancias por las cuales hoy seguimos rigiéndonos por este mismo derecho: "En Occidente, por el contrario, se manifiesta la tendencia a reducir desde luego todo el material jurídico viviente a una obra de conjunto exhaustiva y sistematizada para siempre, a una obra definitiva en donde cada caso pensable del futuro queda decidido de antemano. El derecho occidental se orienta hacia el futuro. El derecho antiguo es forjado para el presente" (p. 79).

Los romanos introducen en su práctica la distinción entre lo justo y lo honesto. Se fijan fronteras entre justicia y otras artes. Como si de algo valioso se tratara, Villey (1975, p. 67) manifiesta: "Otras civilizaciones organizan su orden social confundiendo derecho y moral, mezclando en el mismo arte las prescripciones relativas a la religión, a las buenas intenciones morales, a la educación, a la estricta definición de relaciones sociales; tal era la tendencia de Platón en "La República", tal era el caso del derecho judío, tal será el de la sociedad de la Alta Edad Media, inspirada por el augustinismo. Tal vez solamente el derecho romano (que nosotros hemos adoptado) hace la excepción: porque los juristas tuvieron la iniciativa de

constituirla como Ciencia, supieron dar a esta ciencia sus fronteras precisas".

Un derecho creado para hombres sin alma, que está abocado a individuos aislados, no hombres, sino propietarios. "Los trabajos de los jurisconsultos romanos que han servido de guía al mundo moderno se encuentran orientados hacia una concepción individualista <...> Las grandes instituciones privadas, la familia, la propiedad, el contrato, encuentran en su derecho el apoyo más fuerte" (Roubier, 1946, p.95). No se rigen las relaciones entre hombres, sino entre propietarios de bienes. No interesan las interacciones naturales, sino la preservación de las posesiones materiales. Una impartición de justicia que no prescindía de la tortura para imponer el orden, es decir, la obediencia al emperador, y la unidad forzada del imperio. Una justicia que no toma en cuenta las necesidades de sus sujetos, sino sólo de la autoridad suprema. Un sistema de leyes que no toleraba creencias ni cultos que amenazaran la permanencia del Estado. Una justicia tan injusta que dio la pauta a la invención del cristianismo como esperanza de que, sobrepasando la justicia terrestre, hubiera una divina, que castigara los abusos del "derecho temporal" (Fromm, 1979a).

Tras la desintegración del Imperio Romano, sólo una institución contaba con medios para reorganizar la sociedad: la Iglesia. Y la Iglesia contaba con la obra de un gran doctor para edificar su autoridad: San Agustín. Señala Guignebert (1969, p. 15 - 16): "Es exacto decir que procede de San Agustín toda la evolución medieval del cristianismo teológico de Occidente <...> La tradición más conservadora o la ortodoxa más escrupulosa, durante la Edad Media, buscan y encuentran su sostén en los escritos de San Agustín... Antes que arriesgarse a contradecirlo sobre el menor punto, usan todos los artificios de interpretación para tratar de conciliársele". Pero ni siquiera San Agustín había sido un cristiano ortodoxo. Los medievales parecían ignorar o querer ignorar que su obra rezumaba influencias de un pagano: Platón. La mezcla de los escritos del griego y del dogma cristiano, también servirán de base al derecho de la Alta Edad Media.

San Agustín identifica la verdad y la justicia con Dios. Esgrimiendo tal argumento, se justifica el rechazo hacia el derecho natural aristotélico, y al de los jurisconsultos romanos. En "La Ciudad de Dios", cuya redacción se llevó 14 años, se presenta la coexistencia de dos ciudades: la terrestre y la de Dios. En la primera, provisoria, frágil y engañosa, la justicia es falsa porque comparte esas mismas características, y por ello un cristiano no debe comprometerse con ella. Por el contrario, la Ciudad de Dios es real, mística, comunidad de santos encarnada en la Iglesia. Sus leyes son verdaderas porque están encaminadas a la victoria eterna, por tal razón los cristianos deben enraizarse en la Iglesia.

La ley es Dios. La justicia es Dios, es lo que Este desea. El orden es Dios; el derecho, igualmente. De ahí que cualquier ley profana sea injusta, y sin embargo, debe ser obedecida. La legislación romana encubre, para San Agustín, la persecución de objetivos tan desdichados como la vanidad, el pillaje en grande, la esclavitud, la tortura. Es además un sistema que aleja al cristiano de Dios, porque está dirigido a rendirle a cada uno lo que le pertenece; todo pertenece a Dios, quien es el autor y maestro de todo. Cualquier honor, cualquier muestra de respeto se le debe a El; quien pretenda lo contrario, está incurriendo en una injusticia terrible.

La obediencia a las leyes terrestres, a pesar de su carácter de injustas, es explicada por San Agustín al aducir que los cristianos son peregrinos en la Tierra, y durante tal estancia temporal, habrán de "usar" el Estado profano y sus leyes, y sujetarse a su obediencia. Hay que someterse hasta a las instituciones más injustas, incluso a la esclavitud. Los esclavos deben servir con afecto a sus amos, no por el temor de ser castigados, sino por amor a su deber; deben mantener intacta la esperanza de que la iniquidad terminará, la dominación cesará en el reino de Dios. La legitimación agustiniana también será vertida sobre la prostitución y la guerra.

Y es que San Agustín postula la existencia de una paz superior, a la cual están supeditados otros tipos de paz: los terrestres, que si bien son engañosos, proporcionan cierta tranquilidad. Para ello son útiles las leyes estatales. Es imposible fundar la ciudad terrestre sobre la justicia, pero adhiriéndose a las leyes temporales, por lo menos se experimentará cierto orden y seguridad, al cual - debe reconocerse -, contribuyen la tortura, la guerra y la servidumbre. Todo sea por conservar el orden de la comunidad cristiana. La sumisión a las leyes profanas es, paradójicamente, otra forma de someterse a la ley eterna. Un tirano, con sus órdenes malas e injustas, está propiciando la salvación de los mártires. Las persecuciones, aunque sean cruentas, revelan el sentido del Plan Divino: que por el sufrimiento de aquéllas, se logre la salvación de los mártires y de la humanidad. Sujetarse a la ley terrestre es respetar los designios de Dios. San Agustín prescribe cuidado en todo esto: el buen cristiano "usará" las leyes injustas para salvarse, pero se guardará de "gozarlas"; más exactamente, habrá de despreciarlas.

La ley de los cristianos se encuentra contenida en los Evangelios. La justicia debe provenir de la fe: el justo debe vivir de ella, porque ésta es el principio del conocimiento. La demasiada corrupción de la inteligencia humana obstaculiza la comprensión de lo justo; así, la única vía para tal entendimiento es la obediencia absoluta a la ley divina. Ser justo es estar de acuerdo con la voluntad de Dios, es amar a éste con toda el alma y todo el poder. La justicia, en la práctica social, es la

caridad, la generosidad, el don gratuito. Es la renuncia total a todo interés temporal, el rechazo a la propiedad privada.

La fuerza pública no tiene poder para sancionar el incumplimiento de la ley divina, porque ésta no se obedece por temor al castigo o por la esperanza de recompensas temporales (esto se olvidaría o fingiría olvidarse durante la Inquisición). El derecho divino y el estatal coexisten porque no se tocan: cada uno tiende a un objetivo diferente: uno ordena el desamor a las cosas temporales; el otro rige sobre los materiales transitorios. Y al final, ninguno de los dos toma en cuenta a quien debe observar los preceptos: el hombre.

"Durante la Edad Media, había restos del derecho romano, costumbres populares, sobrevivencias y usos que habían podido conservarse aún en el sistema augustiniano. ¿Pero, qué es el derecho, si no sobre todo el pensamiento viviente de una élite organizadora sobre lo que debe constituir el orden?" (Villey, 1975, p. 98). Aparte de las Santas Escrituras, la ley divina se organizaba en Escritos de los Padres (inspirados por la gracia del Espíritu Santo, aunque tal espíritu no parecía estar considerando el bienestar de los humanos al estar influyendo a los doctores); Concilios, pues Jesucristo había prometido estar entre los fieles reunidos en su nombre; decretos papales que albergan el contenido de la ley divina. Esta, por ningún motivo, debía sufrir añadidos de leyes temporales (pero la historia registra que también aquí hubo olvidos). El Derecho Canónico se erige como una derivación directa de la revelación divina.

San Pablo había recomendado a los cristianos alejar sus procesos judiciales de los tribunales estatales. San Agustín eleva a prohibición la recurrencia a instituciones imperiales. El poder del clero sostiene que el Derecho Canónico tiene competencia universal. La sociedad lo admite, así como la legitimidad de los sacerdotes para ser intérpretes de la ley divina. Pero ello no movía un ápice la práctica del derecho hacia la justicia. Siendo el Evangelio muy escueto en cuanto a principios de derecho, la interpretación simbólica tenía mucho trabajo tratando de explotar al máximo los recursos que ofrecieran las escrituras.

Hacia el siglo XII, cuando se comienza a dejar sentir un cambio en la visión del mundo, la doctrina augustiniana principia a perder fuerza. El derecho romano conoce un renacimiento, y con él, el empleo de la tortura como medio de conservación de la autoridad: la persecución y ejecución de herejes, la Santa Inquisición que insuflaba en las almas extraviadas la medicina divina, las guerras ordenadas por Dios y la promesa de perdón y dicha eterna a quien viole el "no matarás" en nombre del Señor.

Las comunidades rurales se bastaban para mantener su unidad, con el derecho cristiano. Pero los cambios que comienzan a darse con el auge del comercio en las ciudades nórdicas italianas, requerían de un derecho acorde a la adquisición y venta de posesiones, la firma de contratos, las transferencias y los límites de propiedad. El derecho romano podía suministrar bases jurídicas para regir estas operaciones, porque también él había nacido para regular las relaciones entre poseedores y propietarios, no entre hombres. No dispuestos a perder su influencia sobre la sociedad, los clérigos se esfuerzan por hacer remiendos, adiciones y demás recursos conciliatorios entre el derecho canónico y los escritos romanos; pronto es evidente que las leyes divinas no son adecuadas para los nuevos tribunales terrestres.

El desmoronamiento de la unidad cristiana se registra también en la educación: la Iglesia ya no controlará con poder absoluto la enseñanza en escuelas, pues brotarán aquí y allá universidades ajenas al dominio obispal. Los métodos de estudio ya no involucran la aceptación rotunda y el aprendizaje irreflexivo de las Santas Escrituras; ahora se recurre a la confrontación de textos de autoridades diversas. Pronto harían su aparición las Summas. Una violenta reacción se despierta en los medios eclesiásticos, que no se resignan a perder lo acumulado en siglos. Uniéndose a las tendencias generales, también la Iglesia vuelve sus ojos a la antigüedad, buscando una presa para nutrir su poderío: el elegido es Aristóteles. El encargado de hacer embonar esta filosofía griega en los dogmas cristianos, será Santo Tomás. En lugar de rechazo de lo pagano, síntesis con lo divino.

La Summa Teológica, con sus 7153 páginas, está construida en torno a Dios. Cuenta con dos tratados: el primero versa parcialmente sobre leyes. Se contienen ahí reglas que han de ordenar la conducta humana (ley eterna, leyes naturales, leyes divinas, leyes divinas reveladas). El segundo comprende la justicia, pasa revista a la virtudes y los vicios y no deja fuera toda una serie de temas de derecho: la propiedad, los contratos, el robo, la usura, los procedimientos legales, diferentes clases de delito, etc. (Villey, 1975).

El bautizo de Aristóteles a cargo de Santo Tomás, y el aporte involuntario de aquél a la filosofía cristiana, también por intermedio del segundo, rindieron fruto en el auge de la escolástica. Logra conjugarse la idea aristotélica de "orden natural", inherente a un artista creador, con la noción de Dios cristiano como ordenador. Pero los cambios registrados por el paso hacia una nueva fase en el ciclo histórico, no dejaban intactos los cimientos de la autoridad, por mucho que ésta hubiera buscado renovarse recurriendo a mezclas sincréticas.

Con el Renacimiento, el humanismo vive un efímero periodo. Los hombres habían caído en cuenta de los recursos que la Iglesia había desarrollado para acrecentar su dominio: desnaturalización de textos griegos y romanos, y adaptación de éstos a los dogmas cristianos. Tales procesos son repudiados. Se prefiere la vuelta a los autores clásicos originales, la remoción de las capas de barniz teológico que degradaban los textos auténticos. Se recupera la noción de "kaloskagathós": el hombre que reúne en sí todos los atributos, la belleza física y moral, el bien, lo útil, lo que procura la felicidad, el sentido superior de moralmente bueno; es el ideal de perfección humana. Es el intelectual que debe ejercitarse y no sólo acumular conocimientos; es el atleta que cuida su alma, es la coronación de todas las virtudes. Se busca en las fuentes griegas qué proceso se seguía para alcanzar este ideal.

Sin embargo, en materia de jurisdicción, los griegos no habían dejado un gran legado (la palabra "jurídico" ni siquiera encuentra raíces griegas). Los juristas humanistas volvieron mayormente sobre los textos romanos. Una rama de la jurisprudencia humanista estaba consagrada a la erudición, al conocimiento profundo del eclecticismo manifiesto en los escritos romanos sobre derecho. Estos, que habían tomado sobre todo sus fuentes de las obras estoicas, estaban dirigidos no a la sociedad orgánica griega, sino a los individuos que sufrían la crisis con que culminaba la Era Axial. Se consulta sobre todo a Cicerón, ese legislador que producía mezclas de doctrinas heterogéneas, pero que se alimentaba de la moral estoica predominantemente. Esta no tiene cabida para la noción de derecho natural; se concentra en la moral privada, que debe plegarse y aceptar los sucesos exteriores, de buena voluntad. No es objetivo del estoicismo el orden armonioso, ni lo proporcionado. La regla más esencial es la de mantener el orden de las posesiones y no atacar las del otro. Cicerón recomienda que la ley se dedique a la conservación de lo que cada uno tiene, sin importar la proveniencia de dichas propiedades. Debe impedirse el robo. La justicia también debe versar sobre el cumplimiento de las promesas, es decir, hacer gala de una fidelidad exacta a la palabra dada y a los compromisos hechos. Así, la tarea del juez es conservar las propiedades y hacer observar que se cumpla lo prometido. Es este un derecho adecuado para los ricos, enemigo de los pobres, pero a fin de cuentas, adecuado a la época que lo estaba rescatando.

Un humanista más auténtico, que recurrió a fuentes griegas (a Platón), es decir, a productos de una sociedad orgánica y viva, y no a manifestaciones remendadas de una civilización nada original, fue Tomás Moro. Su "Utopía" deja ver una idea de justicia impracticable en su época porque se estaba imponiendo una ética mercantilista, pero cuyo origen era el hombre y no algo ajeno a él: no el dinero, no la conservación perpetua de poderes autoritarios, no la imposición de castigos sobre hombres abando-



nados a la pobreza espiritual y material. Moro incluso sugiere que los utópicos pueden ser descendientes de los griegos; puede aventurarse que él hizo una especie de recreación, en cierto modo, de la "Epoca Axial" en su descripción de Utopía. La educación se propone como un medio más justo que la imposición de castigos. Se critica el deseo de poder de las autoridades, que omiten así el bienestar del pueblo, o hasta se dedican a explotarlo. Se cuestiona la eficacia de contar con un ejército importante para garantizar el bienestar del pueblo; se alienta a prestar tanta atención a la paz como la que normalmente se concede a la guerra. Se privilegia la existencia humana por sobre todos los bienes. La libertad no es propuesta como oportunidad para la destrucción. La justicia de los tribunales ingleses es puesta en entredicho, acusándosele de ser dirigida por jueces que todo tergiversan en favor de los poderosos. La tarea de los soberanos se identifica con la búsqueda del bienestar popular. El comunismo es ensalzado; la propiedad privada se conceptúa como productora de discordias. Las autoridades son electas democráticamente, y no buscan ser perpetuadas a costa del bienestar del pueblo. El dinero no tiene cabida en esta sociedad. La religión no está alienada de lo moral ni de lo racional. Y una noción retomada de los griegos: "En esta forma definen (los utópicos) la virtud: vivir según la Naturaleza. <...> Dan el nombre de placer a todo movimiento o estado del alma o del cuerpo en que nos complacemos obedeciendo a la Naturaleza" (Moro, 1994, pp. 53-54). Es injusto valerse de otro para conseguir el beneficio propio. Son bastardos los placeres que alimentan la creencia de que una apariencia llamativa acarrea una mejora humana. Los delincuentes no son privados de esperanza; los castigos se relacionan con el trabajo servil y no con la inactividad y la improductividad del encierro. No se requiere de muchas leyes, ni de oscuridad en su enunciamiento para no dificultar su interpretación y su seguimiento. Los vínculos naturales son orígenes de alianza humana, la cual no puede provenir de protocolos artificiales. Los sacerdotes son elegidos, no impuestos. No se recurre a la fuerza para hacer aceptar lo que se cree debe ser la verdad. El trabajo no es ajeno a nadie, ni la instrucción. Hay libertad de cultos, y no se excluye la posibilidad de que mujeres sean electas como sacerdotisas; el proselitismo está permitido, pero no la imposición de ideas por la fuerza. No se obstruye el desarrollo espiritual ni intelectual de los utópicos. En el siglo XVI no se hizo demasiado caso a una recomendación de Moro; hoy no deberíamos caer en la misma omisión: "El que no sea posible desarraigar radicalmente las opiniones erróneas ni corregir los defectos inveterados, no es motivo alguno para desentenderos del Estado, y no hay que dejar abandonada la nave en la tempestad, porque no podáis vencer a los vientos (...) Si no lográis realizar todo el bien, disminuirán vuestros esfuerzos por lo menos la intensidad del mal" (Moro, 1994, p. 29).

El siglo XVI no sólo presencié la obra de Moro; también fue escenario de la reforma protestante. Con ella, el

derecho reviste características propias, pero igualmente alejadas de la justicia para los hombres. Para Lutero, el derecho es accesorio: "Si todo el mundo estuviera constituido de cristianos verdaderos, entonces no habría necesidad ni utilidad ni de príncipes, ni de rey, señor, espada, ni tampoco de derecho" (Villey, 1975, p. 288). La justicia no es propia de lo terrestre, sólo del reino de Cristo. Pero las leyes de los príncipes han de obedecerse, puesto que toda autoridad ha sido instituida por Dios. La resistencia a las autoridades terrestres es una revuelta contra el orden establecido por Dios; una condenación cae sobre quienes rechacen sus obligaciones con el Estado. Los príncipes son ministros de Dios para el bien. Aun si las autoridades son malas, uno no debe rebelarse, porque no ha sido otro sino Dios quien ha encargado la tarea a los príncipes, de castigar a los malos y vengarse de ellos; la autoridad terrestre es un auxiliar de la ley divina. Es injusto ir contra el orden establecido por Dios. El individuo natural reviste importancia nula para Lutero, está exento de toda dignidad. Sólo la fe puede dignificar al hombre. Para los cristianos, el único derecho a que pueden aspirar, es el de sufrir, y el de hacerse acreedores a la cruz.

Para Calvino, las consecuencias del pecado original son de una magnitud enorme: el hombre perdió la facultad de la razón y se obstruyó el acceso a la moral. Pero Dios accedió a que los humanos conocieran sus preceptos por medio de las Santas Escrituras. En ellas se encuentran preceptos para todos; para los pobres, la resignación y la aceptación de su suerte, así como la prohibición de rebelarse o de robar; para los ricos, permitir que los pobres trabajen y pagar a los obreros el salario prescrito. Para todos, se ordena el trabajo, porque es un mandato de Dios que el hombre prospere, y que tras la caída, viva con el sudor de su frente. La moral exige la sumisión total a las órdenes de Dios, a las leyes divinas surgidas de la voluntad de Dios y promulgadas en la Escritura Santa. La obediencia sin restricción debe ser observada aún ante las autoridades tiranas. Y como Dios ha sido quien ha llevado a cabo la repartición de los bienes, la tarea de los magistrados deberá limitarse a la conservación de estas propiedades. Calvino dice a los pobres: "Tú eres un sacrilego cuando pillas el bien de otro, porque arrancas de la mano de Dios lo que El había reservado para otro" (en Villey, 1975, p. 333). Otra justicia agradable a los ricos y abusiva con los desposeídos.

Los siglos siguientes, con la cristalización del racionalismo en todas las ramas de la actividad humana, presentarían una acentuación más tajante entre moral y justicia, que respondía a las tendencias individualistas. El derecho natural proviene de un derecho superior ordenado sólo por la razón; tiene por objetivo el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales de los individuos, que son innatos a éste: "El mundo jurídico moderno se funda sobre ciertas tesis, que convergen todas en la

veta individualista: existencia de 'derechos naturales' del individuo, fundamento del sistema de Hobbes, amorosamente incubado por Locke, por Pufendorf, Thomasius, Wolff, hasta la producción de nuestras solemnes Declaraciones de los Derechos del hombre -construcción artificial del Estado para el contrato social, en el interés, para la utilidad de los individuos" (Villey, 1975, p. 153).

Roubier (1946) señala que moral y derecho no cubren los mismos dominios: la moral es una ciencia del espíritu que tiene por fin la perfección individual; el derecho es una ciencia social tendiente a regular el orden en la sociedad. La apreciación del derecho se presume como objetiva y bilateral; la de la moral es subjetiva y unilateral. La moral interesa a la persona que la genera; el derecho atañe al prójimo. El derecho no contempla entre sus fines la aplicación de la justicia a seres que tiendan a la perfección (objetivo de la moral), sino a la media de ciudadanos que integran la sociedad. El derecho tiene una aplicación más restringida, no busca el perfeccionamiento de los hombres, sino el establecimiento de reglas no demasiado rígidas que ordenen las relaciones sociales. El derecho es una ética mínima, pero aún así sobrepasa a la moral porque tiene en cuenta lo que es útil, sobre todo en cuestión de economía, campo ajeno del todo a la moral.

Hoy, la justicia es tenida por "la idea de un orden superior que debe reinar en el mundo y que asegurará el triunfo de los intereses más respetables" (Polin, 1968, p. 177). Pero en este mundo donde los intereses más respetables están identificados con el dinero, el poder, el consumismo, la destrucción, resulta totalmente adecuada la definición de Trasimaco (en Roubier, 1946, p. 90): "La justicia es aquello que le resulta útil al más fuerte".

Enemiga del hombre, que es como tenemos actualmente los occidentales a la naturaleza, ninguna justicia nos parece provenir de ella. Polin (1968, p. 171) niega que pueda haber justicia en relación a las cosas, los animales, los niños o la naturaleza, "porque la justicia no tiene sentido que por la razón y por los seres libres <...> En otros términos, el valor de justicia no es un valor moral, sino un valor político". La justicia concierne sólo al hombre político, al ciudadano. La justicia es una propiedad de las instituciones, se vive en conformidad con las órdenes establecidas: requiere de una conformidad pasiva; es una suerte de fidelidad, lealtad, respeto, obediencia, disciplina y sumisión a las restricciones legales. No hay justicia sin jurisprudencia. Habrá que recordar lo expuesto por Fromm (1984): un acto de obediencia puede llevar al fin de la humanidad. Tiene que cuestionarse si la obediencia irrestricta hacia una justicia tan injusta, tan inmoral, conducirá a tal término.

Otra característica de la justicia actual es su carácter acorde al deseo del hombre por poseer. "La etimología parece explicar que la autoridad, 'auctoritas', es la calidad del 'auctor', del autor. Sobre la obra, la autoridad ejerce un derecho de autor, es decir, un derecho de propiedad. El mejor título de propiedad, es el de haber producido lo que uno pretende poseer, de ser el autor" (Polin, 1968, p. 218). Algo muy semejante a lo que Fromm (1972b) caracteriza como autoridad irracional.

Y como la justicia desde hace mucho no tiene nada que ver con la moral, mucho menos con la Ética Humanista o la Ética Universal; como se ha erigido en parte incuestionable de la ética socialmente inmanente; como no tiene conexiones con nada que no sean las instituciones jurídicas; como no es aplicable a nada que no se pliegue al dogma racionalista, se comprende porque no se ha cuestionado en tres siglos la necesidad de verificar si ciencia, religión, autoridad, arte, producción, sistemas de valores, actividades económicas, etc. están realmente contribuyendo al desarrollo humano de acuerdo al orden natural.

Wachsmann (1994, p. 149) reflexiona sobre el papel de la justicia ante la ciencia: "Fundada sobre la racionalidad científica, la modernidad occidental no dispone de ningún lugar donde la ciencia deba rendir cuentas. No es fortuito que el proceso de Galileo aparezca como el símbolo del obscurantismo de tiempos decretados como antiguos: el Estado y su aparato judicial parecen haber comprendido esta lección y no desean incurrir en el error de la Iglesia. La ciencia, más exactamente las ciencias, y la justicia, siguen entonces caminos que ambas esperan no se crucen jamás".

Polin (1968) enuncia la reciprocidad como una norma mínima que llama al reconocimiento de la igualdad entre dos antagonistas. La reciprocidad no ha de fundarse en los buenos sentimientos, sino en la obligación de tratar como igual al diferente de uno mismo. La cortesía es la forma más elemental de reciprocidad, de civilidad, de indiferencia ante los que están constreñidos a compartir la sociedad con uno. Es decir, todo se maneja en términos de equivalencias comerciales. Ser justo es tolerar al prójimo en la medida en que él tolere a los demás; es brindarle no más ni menos de lo que él brinda.

Malaurie (1994) denuncia que el derecho actual carece de espiritualidad por ser exclusivamente un derecho materialista. Es un derecho de propietarios, que no ama demasiado a los pobres, que ignora las leyes propias de la naturaleza, y que toma a las personas por cosas. Es un derecho duro con los humildes.

Esta es la justicia actual. Regida por una moral de comerciante, lejos de la ética Humanista, diametralmente opuesta a lo justo geométrico de los griegos. Cuando - por lo menos - la élite, la minoría creativa que prepara el ciclo futuro, comprenda (y no sólo racionalmente) que ética, moral y justicia han de tender hacia los mismos objetivos e imbuir toda actividad humana, se habrá dado un paso hacia el nuevo período que traiga consigo el orden. Antes no.

# IV. La Era de los Valores Yang: el desorden actual

143

"Tenemos abundancia, pero no llevamos una vida placentera. Somos más ricos, pero tenemos menos libertad. Consumimos más, pero estamos más vacíos. Tenemos más armas atómicas, pero estamos más indefensos. Disponemos de más educación, pero tenemos menos sentido crítico y convicciones menos firmes. Tenemos más religión, pero nos hemos vuelto más materialistas (...). En qué se transformó el hombre / hacia dónde se encamina si seguimos la trayectoria que ha tomado nuestro sistema industrial?"

Erich Fromm



La "solidificación del mundo", según Guénon (1945), había ocurrido en la época de la Revolución Científico-Industrial. Encontrándonos, desde entonces, en la porción descendente del ciclo, todos los eventos tienden a ocurrir y cambiar con una rapidez creciente. Así, la solidificación ha alcanzado ya sus límites, mismos que no puede superar; su estabilidad se ha vuelto precaria, y ahora se transforma en disolución; se llega a un punto en que "los cuerpos no pueden subsistir como tales y se resuelven en una suerte de 'polvo atómico' sin consistencia; se podría entonces, a este respecto, hablar de una verdadera 'pulverización' del mundo, lo que es evidentemente una de las formas posibles de disolución cíclica" (Guénon, 1945, p. 223). La solidificación del mundo se representa, para Guénon, como un cubo. Aun en este cubo y en esta etapa de marcado predominio cuantitativo, se encuentran gérmenes cualitativos que no permiten la "coagulación" total de la cristalización. Incluso en este cubo, forma mineral, subsiste la esencia del círculo, vegetal; las caras del cubo se hallan orientadas de dos en dos, siguiendo las tres dimensiones espaciales; estos tres ejes internos forman "la cruz de las tres dimensiones que deben ser consideradas como trazadas a partir del centro de una esfera" (p. 189). Así quedan relacionadas una y otra figuras, y es ello lo que permite que al disolverse el cubo, se dé paso a una nueva esfera o ciclo.

No obstante haber llegado la solidificación a un punto en que se resuelve en disolución, la época actual manifiesta la herencia de la primera, que consiste en la marcha aún viva de sus consecuencias y en la influencia sobre la mentalidad general. Estas "sobrevivencias" son inherentes a la "labor de vulgarización" emprendida por todos los grados de escolarización (Guénon, 1945).

Dichas consecuencias se expresan como el predominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, es decir, de lo substancial sobre lo esencial, lo sensible sobre lo inteligible: "La calidad es el contenido de la esencia, la síntesis principal de todos los atributos que pertenecen a un ser y que hacen que éste sea lo que es" (Guénon, 1945, p. 24); <mientras que> "la cantidad no es lo que es medido, sino al contrario, aquéllo por lo cual las cosas se miden" (p. 41). Así, cada uno de estos términos (según la doctrina hindú: "Purusha" -rol paternal-, y "Prakriti" -rol maternal-) son principios universales, polos de toda manifestación: "Cualquier ser manifiesto es un resultante de la unión, de la acción ejercida por el principio activo (la esencia) sobre el principio pasivo (la substancia)" (Guénon, 1945, p. 23). Sin embargo, a partir de la "solidificación del mundo", la cantidad fue despojada de su relación con la calidad y aquella hoy no se entiende sino como un número, por lo que es una inadecuación que rompe con el orden.

Se ha mencionado ya que en ese "sistema de valores sensatos" hay un marcado desequilibrio que privilegia al polo

# IV. La Era de los Valores Yang: el desorden actual

143

"Tenemos abundancia, pero no llevamos una vida placentera. Somos más ricos, pero tenemos menos libertad. Consumimos más, pero estamos más vacíos, tenemos más armas atómicas, pero estamos más indefensos. Disponemos de más educación, pero tenemos menos sentido crítico y convicciones menos firmes. Tenemos más religión, pero nos hemos vuelto más materialistas (...). En qué se transformó el hombre / hacia donde se encamina si seguimos la trayectoria que ha tomado nuestro sistema industrial?"

Erich Fromm





Página anterior:

"Guerra", por Gino Severini

La agresión y la expansión, dos aspectos del polo yang, reafirman su dominio también en el arte durante el desorden actual. El futurismo personificaría la necrofilia, glorificando la guerra, la tecnocracia, el mecanicismo, el rechazo hacia la mujer...

Cita: Fromm, E. (1984), pp. 88 - 89.

La "solidificación del mundo", según Guénon (1945), había ocurrido en la época de la Revolución Científico-Industrial. Encontrándonos, desde entonces, en la porción descendente del ciclo, todos los eventos tienden a ocurrir y cambiar con una rapidez creciente. Así, la solidificación ha alcanzado ya sus límites, mismos que no puede superar; su estabilidad se ha vuelto precaria, y ahora se transforma en disolución; se llega a un punto en que "los cuerpos no pueden subsistir como tales y se resuelven en una suerte de 'polvo atómico' sin consistencia; se podría entonces, a este respecto, hablar de una verdadera 'pulverización' del mundo, lo que es evidentemente una de las formas posibles de disolución cíclica" (Guénon, 1945, p. 223). La solidificación del mundo se representa, para Guénon, como un cubo. Aun en este cubo y en esta etapa de marcado predominio cuantitativo, se encuentran gérmenes cualitativos que no permiten la "coagulación" total de la cristalización. Incluso en este cubo, forma mineral, subsiste la esencia del círculo, vegetal; las caras del cubo se hallan orientadas de dos en dos, siguiendo las tres dimensiones espaciales; estos tres ejes internos forman "la cruz de las tres dimensiones que deben ser consideradas como trazadas a partir del centro de una esfera" (p. 189). Así quedan relacionadas una y otra figuras, y es ello lo que permite que al disolverse el cubo, se dé paso a una nueva esfera o ciclo.

No obstante haber llegado la solidificación a un punto en que se resuelve en disolución, la época actual manifiesta la herencia de la primera, que consiste en la marcha aún viva de sus consecuencias y en la influencia sobre la mentalidad general. Estas "sobrevivencias" son inherentes a la "labor de vulgarización" emprendida por todos los grados de escolarización (Guénon, 1945).

Dichas consecuencias se expresan como el predominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, es decir, de lo substancial sobre lo esencial, lo sensible sobre lo inteligible: "La calidad es el contenido de la esencia, la síntesis principal de todos los atributos que pertenecen a un ser y que hacen que éste sea lo que es" (Guénon, 1945, p. 24); <mientras que> "la cantidad no es lo que es medido, sino al contrario, aquéllo por lo cual las cosas se miden" (p. 41). Así, cada uno de estos términos (según la doctrina hindú: "Purusha" -rol paternal-, y "Prakriti" -rol maternal-) son principios universales, polos de toda manifestación: "Cualquier ser manifiesto es un resultante de la unión, de la acción ejercida por el principio activo (la esencia) sobre el principio pasivo (la substancia)" (Guénon, 1945, p. 23). Sin embargo, a partir de la "solidificación del mundo", la cantidad fue despojada de su relación con la calidad y aquélla hoy no se entiende sino como un número, por lo que es una inadecuación que rompe con el orden.

Se ha mencionado ya que en ese "sistema de valores sensatos" hay un marcado desequilibrio que privilegia al polo

yang (lo masculino, egocéntrico, expansivo, competitivo, exigente, agresivo, conciente de sí mismo, y el conocimiento racional o científico), sobre el polo yin (lo femenino, ecológico, contractivo, cooperativo, sensible, conciente del entorno, conservador, sintetizante, y el conocimiento intuitivo o místico-religioso). Aun cuando los gérmenes de este último polo ya se han comenzado a manifestar en la "disolución del cubo", es cierto que la vida actual se halla atrapada todavía en las consecuencias de la solidificación y en la mentalidad y el sistema de valores que lo sostienen.

## 1. CIENCIA Y TECNOLOGIA

Durante las primeras décadas del siglo XX comienza la "etapa de disolución" en la física, con los cambios surgidos en el concepto de materia. Ello no ha impedido que numerosos científicos se aferren aún al paradigma cartesiano-newtoniano, el cual ha generado una tecnología dura (no ecológica ni integrativa, sino agresiva hacia la naturaleza), cuyo único objetivo es la producción industrial siempre en aumento (Capra, 1992).

Cualquier saber que haya de ser considerado como "valioso" ha de preciarse de ser "científico", es decir, dentro del monopolio racionalista. Igualmente, ha de apropiarse de un trozo inerte de lo que se supone es la única realidad, la objetiva, e incurrir en una disección minuciosa de su "objeto de estudio" hasta producir una superespecialización disasociada del todo. Así se llega a lo que Guénon (1945) menciona como característico del científico occidental: tomar la sombra de la realidad por la realidad misma.

Henri (1987) cuestiona si el saber científico ha sido realmente un bien. Aunque se pretendía que su objetivo fuera el conocimiento del universo, es notorio que lo único a que se ha llegado, es al punto de poner en peligro la existencia de la vida. Por ello, Henri manifiesta que la ciencia hiperespecializada, si bien puede ayudar a arreglar un diente cariado o una máquina, no proporciona una visión de conjunto que contribuya a revalorar la existencia humana y a proponer soluciones para los problemas que ésta actualmente encara. Para Henri, la explosión científica es una nueva forma de barbarie, de ruina del hombre. La barbarie es un empobrecimiento y una degeneración de la cultura; ésta última tiene a la vida por objeto y por sujeto: "Cultura es la autotransformación de la vida" (Henri, 1987, p. 14). La ciencia occidental no se preocupa por lo vital, sino, por el contrario, procura cortar sus nexos con ello. La pretendida "cultura científica", según Henri, es una forma que se vuelve contra la vida, le rehúsa todo valor y se concentra tan sólo en la producción de una tecnología monstruosa que continúe la ilusión de dominación de lo diverso. La vida, en la ciencia

occidental, no ha probado ser de valor; es tan sólo un accidente fortuito en la evolución mecánica y aleatoria, y su estudio se reduce a la consideración de los organismos vivos como complejas máquinas biológicas expresándose en reacciones químicas.

Morin (1982) coincide en ello: el pensamiento tecnocrático no es capaz de concebir lo viviente, lo antropológico, lo social; todo se halla reducido a la visión artificial de las máquinas y de los expertos en ellas; lo que no es empatable con este dogma, es mutilado. "Mientras que la formalización y la cuantificación ignoran a los seres y a las existencias, que se convierten por ello mismo en invisibles, y hacen lugar a las cifras, a las fórmulas, a los ideales, es la vida lo que se escapa entre los agujeros de las disciplinas y de las ciencias. El sujeto, desde hace largo tiempo, ha desaparecido de todas las ciencias, y es considerado como un puro fantasma, lo cual constituye el delirio más subjetivo que se puede concebir. Así entonces, los progresos de la ciencia producen no solamente la elucidación, sino también la ceguera" (Morin, 1982, p. 338).

La "inteligencia" que la ciencia requiere es aquella que se identifica con la capacidad de construir máquinas, y que tienda a dar predominio a las actividades industriales. Esta ciencia impone ideales necrófilos (Fromm, 1994a), ya que gusta de lo mecánico, de dar muerte a la diversidad aparejada a la vida. Tal como Mumford (1950) lo señala, en siglos pasados el desarrollo de la ciencia se determinó por los requerimientos bélicos; hoy tal tendencia continúa imperando y reviste una amenaza continua de exterminio a nivel mundial: "Los Estados Naciones son monstruos paranoicos que consideran como enemigos a priori a sus vecinos, y como sospechosos a sus súbditos. Se afrontan como dinosaurios y como pterodáctilos, en una furia de sangre cada vez más demente" (Morin, 1982, p. 350). Para Morin, ya no es una cuestión de muerte, sino de "megamuerte": la muerte masiva. "Hasta ahora, la guerra significaba necesariamente sobrevivencia y beneficio del vencedor. Desde ahora, ella significa potencialidad de aniquilamiento recíproco. A la relación paranoica, propia de los Estados: 'tu vida es mi muerte, mi vida es tu muerte', se substituye una relación transtornante (...), la solidaridad vital entre Estados/Naciones: 'Mi muerte es tu muerte, mi vida es tu vida'" (Morin, 1982, p. 364).

Del hombre se espera que sea tan exacto, rendidor, confiable y objetivo como las máquinas; que sea reemplazable, fabricado en serie y productivo, tal cual refacción mecánica. Se desean infrahumanos estables, controlables, predecibles, uniformes, consumidores voraces que hagan depender su ser de la cantidad de materia que puedan acumular (Fromm, 1992e). Tales aspiraciones de la ciencia, en su expresión como industria, han provisto "medios eficaces para aliviar las fórmulas de sufrimiento más



Esta tira de comics bien puede ilustrar lo que los Estados, "monstruos paranoides", parecen no haber comprendido: "tu muerte es mi muerte" (Morin, 1982).

obvias -las enfermedades, la pobreza y el hambre-, pero han hecho muy poco para alcanzar la realización interior y una verdadera satisfacción emocional. La mayor opulencia material ha sido asociada con un aumento espectacular de trastornos psiquicos, alcoholismo, suicidios, crimen y violencia" (Grof, 1991, p. 5). El hombre que vive en esta sociedad de glorificada ciencia industrializada, es un "homo consumens" (Fromm, 1984) pasivo, enajenado, y que comparte con sus conciudadanos una psicosis crónica, pero "normal", y por lo tanto, no daña para la eficiencia y el rendimiento que son exigidos aquí. Se teme a la espontaneidad propia de lo vivo, que debe ser rigidamente controlado. El suicidio y la muerte de otros se toman con indiferencia porque no se experimenta arraigo en la vida.

Y los ideales de una ciencia y una tecnología redentoras (profundamente agresivas con el entorno, lo que incluye al hombre mismo) no han sido privativos del capitalismo. Señala Partant (1982) que, si bien el marxismo condena la injusticia de las relaciones de producción, no ve inconveniente alguno en la acumulación necesaria para el desarrollo de las fuerzas productivas, ni en la tecnología que contribuya a ello. Los "progresos científicos y tecnológicos" son adquisiciones humanas, y por lo tanto, su búsqueda se considera positiva. La explotación del hombre por el hombre, la creación de obreros-máquina y el uso de ciencia y tecnología antiecológicas, son características todas aplicables igualmente a los países denominados "socialistas". La riqueza material, concentrada en unas cuantas manos, en el capitalismo, era igualmente el objetivo del

socialismo, que pretendía hacer partícipes a todos de tal ideal; la riqueza espiritual nunca se ha contemplado como un aspecto demasiado deseable dónde sólo lo material es real y objetivo, por lo tanto, importante.

Y es que, como señala Sampedro (1993, p. 8), el "socialismo" no ha sido sino un "capitalismo de Estado". Y declarado o no como tal, "su lema sería el triunfo supremo del hombre individual frente a los demás y frente a la naturaleza". Los valores sensatos están hiperacentuados (y por lo tanto, en profundo desequilibrio) en el socialismo, pues hace de los factores económicos lo más importante del sistema y a lo cual todo debe quedar supeditado. Todo se halla encaminado a lograr que la "megamáquina", como Mumford (1970) la llama, siga su marcha: un sistema social mecanizado con como partes los hombres. Mumford opina que, en gran escala, esta megamáquina estuvo presente en el sistema de industrialización estalinista, y luego, en China comunista.

Así que este anhelado progreso científico presente tanto en el capitalismo como en el socialismo, no es neutro: "sirve inevitablemente a las ambiciones respectivas del poder político y del poder económico, las voluntades de poderío, y de acumulación" (Partant, 1982, p. 12).

Tal como Wachsmann (1994) hace notar, la ciencia no tiene que rendir cuentas, no se somete a procesos de justicia; aún si así se hiciese, con una legislación hecha primordialmente para la protección de la propiedad, poco habría para juzgar como "justas" o no a las ciencias y a la tecnología, cuestionándoseles si han contribuido al bienestar humano. Ambas se tienen por buenas, la una, por su "búsqueda constante de la verdad"; la otra, por "contribuir a llevar la verdad científica a realizaciones concretas hacia el progreso". Círculo vicioso que no admite dudas humanistas, y que debido a ello, hoy se alza en amenaza contra su inventor: las empresas científicas y/o tecnológicas se acometen animadas por el principio rector "si puede hacerse, debe hacerse"; no se cuestiona si "algo debe hacerse porque es necesario para el hombre, para su crecimiento, su alegría <...> Una vez que se acepta este principio de que las cosas deben hacerse porque técnicamente son posibles, todos los valores caen por tierra y el desarrollo tecnológico se convierte en el fundamento de la ética" (Fromm, 1992d, pp. 41-42).

Así, según señala Morin (1982), los efectos negativos de la ciencia se consideran sólo como inconvenientes secundarios o como subproductos menores: la superespecialización; la exclusión del "espíritu de la cultura" de las ciencias naturales; los "vicios" de éstas, adquiridos por las ciencias antropológicas (y con ello, se incurre en la trituración de conceptos

molares como 'hombre', 'individuo', 'sociedad'); las potencialidades mortales propias del desarrollo científico, y al servicio del poder: la energía atómica, bélica o pacífica, la ingeniería genética, los procesos bioquímicos cerebrales; la producción de poder científico sobre el cual los científicos no tienen poder... Morin (1982, p. 31) no duda en calificar a la ciencia contemporánea como generadora de un 'neo obscurantismo generalizado', "donde el especialista deviene ignaro de todo aquello que no concierne a su disciplina; donde el no especialista renuncia desde el principio a toda posibilidad de reflexionar sobre el mundo, la vida, la sociedad, dejando este cuidado a los científicos, los cuales no tienen ni el tiempo ni los medios conceptuales para hacerlo". La posesión de la sabiduría se asegura en bancos de datos; se computa, se apila, se almacena, se controla: "la finalidad que tiene ejercer control es generar predictibilidad <...> Cada acto de dominio reemplaza un trozo del entorno por un espejo; y una casa de espejos proporciona sólo satisfacción a gente muy enferma" (Slater, 1978, p. 18).

Slater (1978) indica que la integridad física de las personas parcialmente reposa en la expulsión de desperdicios orgánicos; éstos pueden ser reaprovechados por el medio. Pero no ocurre lo mismo con la contaminación psíquica: cuando se considera al mundo como un lugar hostil, insatisfactorio y mezquino, los desechos psíquicos que se extienden al medio, no son "ni la alegría, ni la plenitud de la vida, sino la envidia, el rencor, la frustración, y la venganza" (p. 24). Al materializar tales excreciones psíquicas, surge el peligro: tecnología no ecológica que requiere de más tecnología para ser controlada, "de manera que estamos obligados a consumir nuestros propios desperdicios psíquicos en estado físico" (pp. 19 - 20).

En 1968, Fromm (1992d) opinaba que se había dejado atrás a la primera Revolución Industrial <la sustitución de la energía viva por la mecánica>, y que el mundo se hallaba en la era de la segunda Revolución Industrial: el remplazo del pensamiento humano por el de las máquinas. El hombre que aún no ha nacido como humano porque aún no ha sabido propiciar tal nacimiento, prepara ya la tercera Revolución Industrial, según Slater (1978, p. 30): el manejo de códigos genéticos, la programación de materia viviente. "Estos monstruos no sólo serán más flexibles y adaptables que las máquinas, sino también más interesantes (más eróticos, si se quiere) porque se ajustarán con más exactitud a nuestras fantasías de poder". Cuando ya se ha logrado producir hombres que actúen como robots, se inicia el proceso de armar robots que actúen como hombres.

La ciencia moderna, que no ha logrado hacer humano al hombre, conoce la existencia de dos dioses, según Morin (1982); el de la ética del conocimiento, y el de la ética cívica y humana. Pero sólo sirve al primero, que exige que todo valor sea sacrificado a la sed de conocimiento. La ignorancia delibe-

rada de la ética humana, es una 'tragedia histórica'. Y tal como enuncia Morin (1982, p. 49): "Hoy el árbol del conocimiento está en peligro de hundirse bajo el peso de sus frutos, aplastando a Adán, a Eva, y a la desgraciada serpiente". Algo ante lo cual los científicos de la era yang parecen permanecer ciegos; insensibles respecto a la posibilidad no muy remota de ser engullidos por sus productos más progresistas y luminosos: la ciencia y la tecnología.

## 2. SALUD

La "nitida" y artificial frontera establecida por Descartes entre cuerpo y mente, conserva hoy un status científico que pareciera incontestable, originando así dos campos de estudios mutuamente excluyentes, plenos de fraccionamientos y mecanicismo: la medicina y la psicología. La primera, que incide mayormente en el estudio de "la parte material", rinde hazañas más espectaculares y benéficas para la acumulación de datos que engrosen el cuerpo de la ciencia, y que, paralelamente a tal engrosamiento, precisa de una sofisticada tecnología que coadyuva a su progreso. La segunda no goza de la calidad de ciencia; imposible siendo su objeto de estudio epifenómenos desadaptados de lo exigido como importante en un sistema de valores sensato. Dos caminos se han seguido para dotar de apariencia científica al estudio de lo "subjetivo": o bien, supeditarlos a los principios fisiológicos (como es el caso de la psiquiatría), o ya la pretensión de que gracias a la inclusión de números, análisis estadísticos y máquinas, o de explicaciones en términos de éstas (como en el caso de algunas corrientes en Psicología), se ingresaría a una posición tan científica como la de la física.

Sin embargo, en un punto convergen la medicina y la psicología de la "era de los valores yang": parecen estar más interesadas por sostenerse como instituciones siempre a la conquista de victorias "científicas", que por la contribución a la salud que realmente pudiesen aportar.

### A) LA MEDICINA

Circunscrita a lo denominado "res extensa", la medicina puede conceptuar al cuerpo como una escultura inmóvil, o como un río que fluye. Menciona Chopra (1994b, p. 69): "Según la cosmovisión científica heredada de Newton, ha sido imposible retener en nuestra mente ambos aspectos al mismo tiempo <...> Como podemos ver y tocar nuestros cuerpos y llevar su peso sólido con nosotros <...>, la realidad del cuerpo aparece ante nosotros



como algo básicamente material". Por lo tanto, lo más adecuado para tal visión, es la adopción del modelo biomédico, que, en opinión de Capra (1992), no contempla como meta la salud, sino el estudio de los órganos, de las funciones de las células, y el de sus moléculas; todo en un esquema mecánico-determinista que hace desaparecer lo humano del paciente... y del médico también, atrincherado cautelosamente éste en su posición "objetiva".

Asentadas de tal forma las bases de esta ciencia, el médico de la "Era Yang" queda investido como sacerdote-guerrero tras su bata blanca que lo aísla emocionalmente de su paciente; más alta será su jerarquía en proporción al grado de especialización en un trozo del cuerpo y a su ceguera ante los procesos totales. El médico no ve al paciente como a una manifestación de la inteligencia natural, como a un sistema cuya totalidad de partes es inteligente y ecológica (Chopra, 1994b); ve tan sólo a una máquina averiada, como lo haría un fontanero (Capra, 1992); un mecanismo que debe adaptarse a los patrones aprendidos a partir de estudios realizados en materia muerta. Acorazado tras sus conocimientos obtenidos mediante la práctica de autopsias, exámenes y análisis de fragmentos cada vez más diminutos, y sirviéndose de un arsenal tecnológico que le infunde confianza para descifrar el "acertijo biológico" a que se reduce la enfermedad, el médico busca descubrir un único agente patógeno agazapado en alguna pieza de la maquinaria, y una vez identificado y clasificado, habrá que atacarlo para su erradicación, exterminación y vencimiento, y que tal reparación posibilite el funcionamiento eficiente del mecanismo: todo debe ser predecible en alto grado.

Un pesado dogma impera en los "rituales" médicos: el de que el único conocimiento verdadero, inobjetable y eficaz sobre la salud, lo posee el médico. Y éste se refiere a la consideración del cuerpo como máquina desprovista de inteligencia, desconectada de procesos mentales, sociales y del entorno natural. Esto ha dado lugar a lo que Illich (1975) llama "la expropiación de la salud". La medicina se monopoliza como industria terapéutica, y enseña a las personas a desear sus servicios como un bien indispensable, pues "el costoso ritual médico alimenta el mito de su eficacia" (Illich, 1975, pp. 15 - 16).

Sin embargo, "nuestra ecología es mucho más planetaria de lo que la mayoría imagina. Hay criaturas que pululan por nuestra superficie, ignorando nuestra inmensidad, igual que nosotros ignoramos su pequeñez" (Chopra, 1994b, p. 54). Así mismo: "El factor principal que determina la salud de los seres humanos no es la intervención médica, sino su comportamiento, su alimentación, y la naturaleza de su entorno. Puesto que estos factores varían de una cultura a otra, cada civilización tiene sus enfermedades características, y como la alimentación, el comportamiento y las situaciones ambientales van cambiando gradualmente, también varían los modelos patológicos" (Capra, 1992, p. 153).

Hipócrates (en Chopra, 1994a, p. 141) manifestaba: "la fuerza curativa natural que hay dentro de cada uno de nosotros es la más grande que existe para curarse". Para Chopra (1994, p. 119), esa 'fuerza curativa' es parte de la inteligencia natural de la que los humanos somos parte; por ello, para vivir saludablemente, "todo lo que tenemos que hacer es seguir la tendencia natural que nos hizo concientes, en primer lugar, y luego ser concientes de nuestra conciencia". Pero en la práctica médica, lo primero que intenta hacerse es desmembrar la delicada red de inteligencia que mantiene el orden corporal, y que es lo que Slater (1978, p. 46) llama "embrutecer al cuerpo en aras de la tecnología", y luego introducir composturas por medio de fármacos, o intervenciones quirúrgicas que "en vez de hablarle al cuerpo, lo asaltan con una insistencia terca" (Chopra, 1994b, p. 58), y que tienen efectos colaterales y secundarios (el cuerpo reacciona holísticamente a ellos); que aunque intentan disfrazarse como inocuos, no en pocas ocasiones desembocan en enfermedades iatrógenas, es decir, donde los agentes patógenos son los medicamentos, los médicos, y las condiciones clínicas (diagnósticos erróneos, cirugía innecesaria, ansiedad y miedo generados por el ultra ascético -biológica y psicológicamente hablando- ambiente de hospital...). En los países pretendidamente más democráticos, esto se convierte en objeto de numerosas demandas judiciales contra médicos e instituciones; en otros lugares, la ineficiencia médica igualmente se sufre, pero no acarrea repercusiones legales tan drásticas, en la mayoría de los casos.

Illich (1975) también habla de la existencia de una "no-enfermedad" iatrógena, originada por el mal entendimiento del problema del paciente: se diagnostica enfermedad cuando ésta no existe, y causa cierta invalidez, exclusión de la vida social, angustia, y síntomas funcionales.

La tecnología ha alcanzado tal grado de "perfección", que ha provisto a la medicina con medios para asegurar acceso visual hasta los rincones y componentes más "escondidos" del cuerpo. A partir de ello, se sabe de la existencia de cadenas de aminoácidos, de enzimas, de mitocondrias, de mensajeros químicos... pero por ninguna parte ha aparecido un alma, un espíritu o algo parecido. Por eso, la medicina, que siempre preserva su objetividad, no se preocupa por ello: ¡no existe, nadie lo ha visto! La labor del médico es prescribir un compuesto químico que eleve la producción de determinada sustancia; destruir células con un ADN defectuoso; bloquear la transmisión de la sensibilidad en cierto tramo; remplazar una bomba cardíaca con desperfectos, por otra; pero las cuestiones emocionales y existenciales se encuentran fuera de su competencia. La relación médico-paciente es el enfrentamiento de una máscara prestigiada con un ser humano que busca en ella, inútilmente casi siempre, algo de empatía. A los médicos sólo les atañe lo que Bacon enunció como "la tarea más noble de la medicina": la prolongación de la vida (en Illich, 1975). Pero aquí, la vida está reducida a ser la marcha eficiente de partes mecánicas y procesos químicos.

La muerte es la detención irreversible de todo el mecanismo, y el testigo de la ineficacia de la medicina para mantener indefinidamente a la máquina en funcionamiento.

Watts (1987c) hacía notar que nos experimentamos como una conciencia dentro de una bolsa de huesos y piel; como un chofer dentro de un automóvil. Así que el médico ha de ocuparse de mantener a la bolsa óseo-dérmica, y al automóvil, marchando a toda costa. No obstante, tal como Watts manifestaba, llega un punto en que la medicina no puede ayudar más, como no sea para prolongar la agonía; y en el intento de cumplir el "deber de vivir", la vida se convierte en un lastre. Aceptar la muerte es admitir el fracaso de la tecnología médica. No se concibe que pueda haber formas buenas o malas de morir. Y si esto podría ser una experiencia interesante, porque "morir sólo ocurre una vez, por lo que debería ser un gran acontecimiento" (Watts, 1987c, p. 111), el médico busca desligarse de este fracaso, y esconderlo. Nada hay que pueda hacer para preparar a las personas para esta transición y para que encuentren sentido en ello.

La medicina, en la era de los valores yang, no puede comprender ni hacer comprender que los seres con los que trata fueron "alguna vez, polvo interestelar, y en el futuro, la naturaleza les tiene asignados otros usos en el cosmos" (Chopra, 1994a, p. 132). Tampoco, que la muerte es parte de la vida, y que representa una oportunidad de trascender la conciencia ego-céntrica e integrarse como uno con el universo (Watts, 1987c).

La ciencia médica, tan costosa para algunos, tan inaccesible para otros, tan reduccionista y tan orgullosa de ello, necesita comprometerse con la ética humanista, derribar sus fronteras artificiales y dejar de ser una mercancía. Si ahora fuera sometida a la "duda radical" que Fromm (en Illich, 1971) manifestaba como la capacidad del hombre para cuestionar la contribución de alguna institución al bienestar humano, los resultados serían ambiguos. Y poco cambiará mientras no se entienda que las enfermedades, como las personas que las experimentan (y como todos los fenómenos de los cuales somos subsistemas), son holísticos, y que su comprensión y curación, deben ser de iguales características.

## B) LA PSICOLOGÍA

En 1941, Asimov (1985, p. 25) introdujo, en "Fundación", el término "psicohistoria": "rama de las matemáticas que trata sobre las reacciones de conglomeraciones humanas ante determinados estímulos sociales y económicos" <...> "La psicohistoria podría predecir, con alto grado de exactitud, los movimientos sociales generales que ocurrirían en el futuro, pese a que las acciones de los seres humanos, uno a uno, seguían



I. Asimov,  
según D. Colombo

siendo impredecibles" (Asimov, 1986, p.11). Asimov (1986) explica que esta idea "no se la sacó de la manga", sino que se basó en la teoría cinética de los gases, con lo cual puede arribarse a un determinismo casi absoluto. Lo mismo ocurriría en el caso de la población humana, en el modelo psichistórico. Agrega Asimov (1986, p. 13): "Lo malo es que, hoy por hoy, sabemos muy poco de qué es lo que mueve a la gente y a la

sociedad, de modo que todos, desde las personas de carne y hueso, hasta los gobiernos, van por ahí dando palos de ciego aunque no lo quieran".

Asimov no fue el primero en tratar de ajustar fenómenos psicológicos o sociales a modelos tomados de la física para con ello explicar 'científicamente', 'qué mueve a la gente y a la sociedad'. Las dos corrientes más influyentes en la historia de la Psicología, el psicoanálisis freudiano y el conductismo de Watson, manifiestan en sí una marcada reelaboración de conceptos de la física, por ello las engloba Capra (1992) bajo el nombre de 'psicología newtoniana'.

Cada cultura o civilización ha engendrado un tipo particular de psicólogo, tal vez bajo una denominación distinta y con funciones heterogéneas o que pudiesen parecer mezcladas con otras no concernientes a la Psicología. No obstante, la psicología orientada hacia el polo yang, y que como tal debía ajustarse a los valores sensatos para ser reconocida como ciencia, aparece hasta el siglo XIX en Occidente. Y, para encontrarse acorde con esta fase del ciclo, nace en un laboratorio, lugar por excelencia de la ciencia, y no a partir del hombre 'apolíneo', sino del 'faústico': de aquél que Guénon (1945) llama 'infrahumano', pero que la psicología occidental tiene por el ideal hacia el cual deben tender todos los hombres. Ajustar sus sujetos a tal modelo ha sido la labor de la psicología con valores sensatos.

Infrahumano es aquél que está identificado en su totalidad con la razón, negándose cualquier posibilidad de un 'desarrollo espiritual' diferente de ella (Guénon, 1945). Habiéndose ya aceptado la división del hombre en 'mente' y 'saco de piel y huesos', la psicología se dedicaría al estudio de la primera. Ese estudio, en concordancia con los procedimientos observados en las ciencias físicas, había de consistir en desmenuzar, lo más finamente posible, el objeto estudiado. En un intento de depuración, las 'migajas' no compatibles con los métodos de análisis científico simplemente se desechan como inservibles o contaminantes para la 'adecuada comprensión' de los fenómenos.

Ya no se trata tan sólo del fraccionamiento mente/cuerpo por el que, menciona Wilber (1988a) las personas se identifican con su mente, que cabalga en el cuerpo tal que si éste fuese un asno o una mula. Ahora, a esa mente se le otorga una sede exclusiva: cada persona "incluso llega a tener la sensación de que vive en su cabeza, como si dentro del cráneo tuviera un ser humano en miniatura que da órdenes e indicaciones a su cuerpo, que a su vez puede obedecer... o no <...> Siente, pues, que es un yo, un ego, y que por debajo de él cuelga su cuerpo" (Wilber, 1988a, p. 19). Y ese "yo", también se deshebra: por una parte está la "persona" y por otra, los aspectos de sí que le parecen inaceptables (la "sombra"). Esto, al interior de la bolsa de piel. Al exterior, no se concibe que el ego llegue a trascender esos límites dérmicos y pueda identificarse con algo "extraño" a él; los trozos, tras la fragmentación, no pueden reintegrarse en un todo coherente. Así que la tarea de la Psicología era encargarse del "conductor del automóvil" de manera objetiva. Para ello no había más camino que el trazado por los modelos de la física.

Los descubrimientos realizados en anatomía y fisiología durante el siglo XIX, demostraron la existencia de una relación entre las estructuras cerebrales y las funciones mentales. Se instituyó la creencia mecanicista por la cual el comportamiento humano podía simplemente ser reducido a funciones localizadas con precisión en el cerebro. La tendencia continúa hoy: en 1991, Aréchiga (en Villeda, 1991, p. 34) declaraba: "...se sabe que el cerebro humano contiene más de 10 mil millones de neuronas, y cada una de ellas se encuentra conectada a otras diez mil, lo que da como resultado toda una complicada red de la cual depende nuestro comportamiento" ["¿De lo anterior se deduce que son las neuronas las encargadas de las diferencias entre una persona y otra?"] "Por supuesto. Es todo aquello que nos marca como entes con un comportamiento determinado. Esta característica de nuestro sello psicológico se debe a operaciones que están ocurriendo en el cerebro". La psicología materialista también se orienta hacia consideraciones similares. Su definición de la Psicología así lo asienta: "La psicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos, o sea, de las funciones cerebrales que reflejan la realidad objetiva" (Smirnov, Rubinstein, Leontiev y Tieplov, 1991, pp. 13 y 15) <...> "Lo primario es la materia; lo psíquico, la conciencia, es lo derivado; el reflejo de la realidad objetiva en el cerebro". Sin embargo, esto es una interpretación errónea, según Grof (1991, p. 8), que equivaldría a suponer que "la programación televisiva se debe a los componentes del aparato de televisión".

Otra dirección que tomaron los estudios sobre el sistema nervioso, en el siglo XIX, fue la reflexología. Los reflejos neurológicos arrojaban la evidencia indiscutible de una relación estímulo-respuesta. Esto ejerció gran influencia en

subsiguientes teorías del aprendizaje. Más tarde, los números serían bienvenidos, gracias a la ley de Weber-Fechner, por lo cual puede establecerse una relación matemática entre un estímulo y la intensidad de la sensación provocada por aquél.

Wundt fundaría la psicología científica con el primer laboratorio, hacia 1870. Lo "científico" consistía en continuar apoyando el fraccionamiento de los fenómenos psicológicos y el dualismo. "La introspección era a la vez una fuente necesaria para obtener información sobre la mente y un método analítico que les permitía reducir la conciencia a una serie de elementos bien definidos ligados a determinadas corrientes nerviosas del cerebro" (Capra, 1992, p. 192). Enfoques que se opusieron a este reduccionismo materialista, fueron el gestaltismo y el funcionalismo. No obstante, las 2 posiciones teóricas más influyentes en el siglo XX, el psicoanálisis y el conductismo, observaban una fuerte inclinación hacia el mecanicismo newtoniano.

"El psicoanálisis es en gran manera psicohidráulica --una analogía o modelo de la conducta de la llamada psiquis, basada en el análisis de la mecánica del agua efectuado por Newton--, y así oímos hablar de una noción básica de energía psíquica que es la libido" (Watts, 1987c, p. 83). Goble (1991, p. 16) coincide en ello: "A lo largo de su vida profesional, Freud confió en reducir la conducta humana a fórmulas físico-químicas".

Capra (1992) indica que el psicoanálisis derivaba de la física y la medicina; nació dentro del modelo biomédico. Freud intentó llevar a cabo la descripción de los fenómenos psicológicos usando conceptos de la física clásica, con lo cual suponía poder tender una relación conceptual entre el psicoanálisis y la mecánica newtoniana. Freud mismo declararía: "En el fondo, los analistas son unos mecanicistas y materialistas incorregibles" (En Capra, 1992, p. 203).

Cuatro son las analogías principales que Capra (1992) encuentra entre física newtoniana y psicoanálisis freudiano:

---FISICA NEWTONIANA---

---PSICOANALISIS FREUDIANO---

#### 1) A nivel topográfico

El espacio y el tiempo son absolutos. Objetos materiales aislados se mueven e interactúan mecánicamente en el espacio. Son características

Existencia de un "espacio psicológico", dentro del cual se localizan y desarrollan estructuras psicológicas (ello, yo, superyo). "Si bien Freud describía <...> estas estructuras psicológicas como abstraccio-

## ---FISICA NEWTONIANA---

de los objetos la extensión, la posición y el movimiento.

## ---PSICOANALISIS FREUDIANO---

nes <...> solía concederles las propiedades de un objeto material. Dos entidades no podían ocupar el mismo sitio y por ello una parte del aparato psicológico sólo podía desarrollarse si desplazaba a otra. Como en la mecánica newtoniana, los objetos psicológicos se caracterizaban por su extensión, su posición y su movimiento" (Capra, 1992, p. 205).

## 2) A nivel dinámico

Existen fuerzas fundamentales, distintas de la materia, gracias a las cuales los objetos establecen relaciones recíprocas. Las fuerzas van en pares: a cada fuerza "activa" responde otra "reactiva" de potencia igual, pero de diferente orientación. De las fuerzas importa el efecto que producen, y no su naturaleza intrínseca, como en el caso de la fuerza de gravedad.

"En el sistema freudiano todos los mecanismos y toda la maquinaria de la mente son activados por fuerzas similares a las de la mecánica clásica" (Capra, 1992, p. 205). Hay fuerzas instintivas, como el impulso sexual. Existen otras fuerzas, como los "impulsos" y las "defensas". Impulsos instintivos luchan por manifestarse, encontrándose con fuerzas opuestas que los inhiben o deforman. Un par de fuerzas con orientación diferente entre sí: "Eros" y "Tanatos". El interés se centra en los efectos producto de tales fuerzas; la explicación de su naturaleza no se proporciona en detalle, por ejemplo, la naturaleza de la libido.

## 3) A nivel económico

Las interacciones entre los objetos se describen como relaciones cuantitativas, gracias a leyes elementales. Conceptos como: masa, velocidad, energía, se toman como cantidades mensurables que por medio de ecuaciones matemáticas "describen" las interacciones entre los objetos y los efectos de las fuerzas.

Freud no llegó a ligar las fuerzas psíquicas con ecuaciones matemáticas, pero "sí dio gran importancia al aspecto cuantitativo o económico del psicoanálisis, dotando a las imágenes mentales que representan los impulsos instintivos de cantidades de energía emocional definidas que no se podían medir directamente pero que se podían deducir de la intensidad de los síntomas manifestados. El 'intercambio de energía mental' era considerado un aspecto clave de todos los conflictos psicológicos. 'El resultado de la lucha --escribió Freud-- depende de

---FISICA NEWTONIANA---

---PSICOANALISIS

FREUDIANO---

las relaciones cuantitativas"  
(Capra, 1992, p. 207).

## 4) A nivel genético

La meta del estudio es sacar a la luz la existencia incuestionable de determinismo riguroso. Partiendo del dualismo cartesiano mente-materia, ha de tenderse hacia una descripción objetiva de la naturaleza.

Priva una visión mecanicista en la que el determinismo es de un rigor inflexible; se estudian los fenómenos psicológicos en términos de relaciones causa-efecto. "El enfoque genético del psicoanálisis consiste en determinar el origen de los síntomas y del comportamiento del paciente, centrándose en las etapas evolutivas previas, a lo largo de una cadena lineal de relaciones causa-efecto" (Capra, 1992, p. 207). Igualmente, trata de fomentarse la objetividad científica del observador.

La reacción al psicoanálisis, el conductismo, aunque presentaba diferencias metodológicas con el primero, no se apartaba del modelo de la realidad newtoniano. De hecho, se convirtió en el máximo representante del mecanicismo en psicología, con su pretensión de reducir lo mental a modelos de comportamiento, que a su vez, eran regidos por procesos fisiológicos, sujetos a leyes físico-químicas.

La obra de Pavlov sobre reflejos condicionados -en perros-, ejerció gran influencia sobre el conductismo, al igual que el concepto de aprendizaje como modificación conductual. Para Watson, las diferencias entre hombre y animal se restringían a los modelos conductuales propios de cada uno. En un intento por lograr investir a la psicología con un carácter científico, Watson se apoyaba lo más posible en los principios y métodos de la mecánica newtoniana; la objetividad pretendía ser alcanzada haciendo meritorios de atención exclusivamente a aquellos fenómenos observables, medibles y cuantificables no por el sujeto que los generaba, sino por registradores 'independientes'. Por consecuencia, términos como 'conciencia', 'mente', 'sentimientos', y 'pensamientos', que no eran susceptibles de ser observados con rigor científico, se excluían del estudio de la Psicología. Esta, "tal como la concibe un conductista, es una rama puramente objetiva y experimental de una ciencia natural que puede prescindir de la conciencia igual que en la química y la física" (Watson, en Capra, 1992, p. 196).

El conductismo proseguiría su desarrollo. En los años 40's, Hull incorporaría el principio del refuerzo; es decir,



la satisfacción de una necesidad básica refuerza una respuesta a determinado estímulo. Este principio fue ampliamente aplicado en el campo del aprendizaje. En décadas siguientes, Skinner introduciría innovaciones nacidas de situaciones experimentales simples, pero controladas al máximo. En un nuevo método de condicionamiento, el "operante", el refuerzo se otorga sólo tras la ejecución por parte del sujeto experimental (ratas o palomas, casi exclusivamente), de una respuesta predeterminada por el experimentador. Fue un gran impulso el que Skinner dio al conductismo, pero no puede decirse que éste se haya alejado de los criterios newtonianos: continuaba el rechazo de los acontecimientos psíquicos por 'carecer de las dimensiones de la ciencia física'. Los valores, para Skinner, no son sino refuerzos positivos o negativos. "Un supuesto básico es que no existe fundamento científico respecto a la moralidad; así esa posición atañe a un relativismo ético y cultural. <Watson enunció:> 'El conductista no se interesa en la ética del hombre, excepto como científico, de hecho, no le importa de qué clase de individuo se trata'. El hombre es flexible, maleable y víctima pasiva de su ambiente, mismo que determina su conducta" (Goble, 1991, p. 19). La ética, las costumbres y los valores resultan exclusivamente del aprendizaje por asociación. Skinner (en Goble, 1991, p. 20) declararía: "Un análisis científico puede llevarnos a oponer resistencia a los más inmediatos halagos de la libertad, la justicia, el conocimiento, la felicidad, al tomar en cuenta las consecuencias (a largo plazo) de la supervivencia del más apto".

A pesar del deseo de los conductistas por alejarse del "acientífico" psicoanálisis, dos puntos hay que comparten ambos enfoques: la suposición (igual que en la medicina) de una naturaleza idiota, la cual debe ser controlada; y la consideración de estar tratando con sujetos infrahumanos. En relación a la primera cuestión, Watts (1987c, p. 89) indica que en el psicoanálisis la suposición fundamental era que "la energía que expresamos es básicamente estúpida -energía ciega, libido- y se llama el inconciente. La suposición de esta filosofía de la naturaleza era que la psicobiología de la naturaleza humana era un mecanismo estúpido, una casualidad que surgió en un universo mecánico, y que si la mantuviéramos con sus valores, sería necesario que tuviéramos un serio enfrentamiento con la naturaleza". Por el lado del conductismo, Watson aseveraría (en Goble, 1991, p. 20): "El hombre es un animal diferente de otras bestias sólo por los tipos de conducta que muestra <...> El grado en que la mayoría estamos impregnados de este transfondo salvaje es increíble". Siendo naturalmente el hombre de tendencias destructivas y antisociales, pero igualmente moldeable sin restricciones, puede y debe ejercerse un control riguroso de tal naturaleza salvaje. En cuanto al infrahumano en el psicoanálisis, éste se refiere a un hombre conflictuado, enfermo, que es capaz de odiar antes que de amar y que, en caso de lograr una experiencia que trascienda sus "límites dérmicos", sería diagnosticado como psicótico. Para el conductismo, el infrahumano debe poderse englobar en modelos

estadísticos; de él se estudia lo que puede observarse, pero no lo que podría ser: su ideal de hombre es una pieza "bien ajustada", "normal" en la sociedad. En caso de que existiesen experiencias que trasciendan el ego, éstas no deben caer en el campo de estudio de la Psicología.

Aunque ambas corrientes continuaron extendiéndose, e incorporando modificaciones y adiciones, no fue de sus planteamientos originales de donde ha surgido una psicología de "disolución", y portadora de los "gérmenes del ciclo futuro". Esta se ha desarrollado más a partir del cuestionamiento de aquéllos, y de su replanteamiento o su franca oposición, y de la propuesta de alternativas menos fraccionarias y más humanistas.

Las dos primeras corrientes que según Capra (1992), se opusieron a las orientaciones reduccionistas y materialistas, fueron el gestaltismo y el funcionalismo, que tenían un enfoque holístico. Menciona Capra (1992, p. 192): "Si bien no lograron cambiar la orientación newtoniana de la mayoría de los psicólogos del siglo XIX y de principios de éste, ambas escuelas influyeron decisivamente en las nuevas corrientes que surgieron en el campo de la Psicología y de la psicoterapia después de 1950".

En la Europa de la postguerra, se produjo un planteamiento que apuntaba a estudiar al "hombre como tal". Era la concepción existencial, que según May (1977, p. 35), brotó como un producto nativo, como una respuesta espontánea a ciertas crisis de la civilización moderna (...); surgieron en distintas partes de Europa diferentes filósofos que desarrollaron las mismas ideas sin ningún montacto mutuo consciente". Su propuesta fundamental era el análisis de a estructura de la existencia humana.

"El existencialismo es el esfuerzo por comprender al hombre eliminando la escisión entre sujeto y objeto que torturó el pensamiento y la ciencia occidentales desde poco después del Renacimiento" (May, 1977, p. 29). A tal comprensión se procede mediante el enfoque fenomenológico: entrando al mundo de la experiencia del paciente, sin "contaminaciones" por presuposiciones que distorsionen.

Apunta Yalom (1984, p. 31): "La tendencia europea hacia un análisis existencial surgió como resultado de un deseo de aplicar los conceptos filosóficos al estudio clínico de la persona y también como reacción ante el modelo presentado por Freud del ser humano. En los Estados Unidos empezó un movimiento similar a fines de la década de los años '50, se consolidó en los años '60 y en la década de los '70 se habían proyectado ya con gran impetu en todas direcciones". Maslow (1985, p. 38) explica así tal similitud: "Las personas que con independencia mutua han

llegado a la misma conclusión, están respondiendo todas ellas a algo real exterior a ellas mismas".

Jourard y Landsman (1991) refieren que, en el existencialismo, la idea de la libertad y sus implicaciones ocupa un lugar central. Esta libertad va de la mano con la capacidad de cada hombre para "configurar su esencia", es decir, responsabilizarse de sí mismo y decidir sus conductas y características, no cediendo ante las presiones sociales. Es el "coraje para ser". "Este término implica conocer y develar los sentimientos y creencias propios y aceptar las consecuencias que sobrevienen de tal afirmación. Implica libertad para escoger entre enconder y falsificar el propio yo real o dejar que otros lo conozcan a uno como es" (Jourard y Landsman, 1991, p. 27). El individuo no se vive como un instrumento pasivo de las presiones conformistas, o las expectativas enajenantes de la sociedad. Interactúa con personas y no con herramientas. Está presente la conciencia de la existencia limitada al enfrentarse con la realidad de la muerte.

Yalom (1984) indica que el existencialismo no tiene ciertamente una "heredad" o una familia, aunque sí "una genealogía". Los "primos europeos" son los analistas existenciales que comparten el rechazo al reduccionismo, al materialismo, y al determinismo freudiano. Concuerdan en que el enfoque para acercarse a los pacientes ha de ser fenomenológico. Fuera de esto, no se encuentran demasiados rasgos en común: forman un "conjunto de primos dispersos". Entre ellos, se cuenta a Binswanger, Boss, Minkowsky, Gebattel, Kuhn, Caruso, Buytendijk, Bally y Frankl.

Los psicólogos humanistas, que establecieron "la Tercera Fuerza" en los '50, son los "primos estadounidenses" de la psicoterapia existencial (Yalom, 1984). Entre estos primos, se hallan: G. Allport, H. Murray, G. Murphy, G. Kelly, A. Maslow, C. Rogers, R. May, L. Mumford, K. Goldstein, C. Buhler, A. Muxley, J. Bugental... Sutich, en 1962 (en Yalom, 1984, p. 32). expresó con respecto a la psicología humanística, que:

"Se interesa primordialmente por aquellas capacidades y potencialidades humanas que no tienen un lugar sistematizado ni en la teoría conductista o positivista ni en la teoría psicoanalítica clásica: por ejemplo, el amor, la creatividad, el autodesarrollo, el organismo, la gratificación de las necesidades básicas, la autorrealización, los valores más altos, el ser, el convertirse, la espontaneidad, el juego, el humor, el afecto, la naturalidad, el calor, la trascendencia del yo, la objetividad, la autonomía, la responsabilidad, el significado, el juego limpio, la experiencia trascendental, la salud psicológica, y otros conceptos afines".

Bugental (en Yalom, 1984, p. 32), al año siguiente, sugirió para la psicología humanista, cinco postulados:

1. El hombre, en cuanto tal, sobrepasa la suma de sus partes (esto es, que el hombre no puede explicarse simplemente a partir del estudio científico de sus funciones parciales).

2. El hombre es un ser dentro del contexto humano (es decir, que el hombre no puede entenderse estudiando simplemente sus funciones parciales y dejando de lado su experiencia interpersonal).

3. El hombre tiene una conciencia (y no puede explicarse psicológicamente por una teoría que no reconozca el curso continuo de la autoconciencia humana, formada por sus distintas capas).

4. El hombre tiene su capacidad de elección (no es un espectador de su propia existencia, sino que crea sus propias experiencias).

5. El hombre tiene una intencionalidad (tiende hacia el futuro; tiene un propósito, unos valores y un significado).

Maslow (1985) encuentra que los "lazos de parentesco" entre existencialismo y humanismo pudieran ser:

1. Un radical énfasis en el concepto de identidad y su experiencia, como inherentes a lo humano.

2. Un énfasis en la experiencia subjetiva personal (fenomenología).

3. El responder hacia un "algo real exterior": "el colapso total de las fuentes productoras de valores ajenos al individuo <...> No hay otro lugar hacia el que volverse, excepto hacia el interior, hacia el yo, como lugar donde obtener valores" (Maslow, 1985, p. 38).

4. El reconocimiento del fracaso del positivismo lógico como base filosófica para el estudio de la personalidad.

5. El reconocimiento de las potencialidades humanas.

6. El trascender la propia sociedad. Liberarse del grupo local, mientras se tiende hacia el "universalismo".

7. La "antropología filosófica": "el intento de definir al hombre y las diferencias entre él y las demás especies, entre él y los objetos, entre él y los robots <...> "¿Qué es aquello tan

esencial al hombre cuyo defecto no le permitiría ser definido como tal?" (Maslow, 1985, pp. 40-41).

8. La conjugación del postulado existencialista: "decidir lo que cada uno será", con el humanista: "encontrarse y descubrirse a sí mismo".

9. Las experiencias de responsabilidad, voluntad, fuerza, coraje.

10. La introducción del psicólogo en el Weltanschauung de otros seres humanos "para poder así contemplar su mundo a través de sus ojos" (Maslow, 1985, p. 43).

11. La "soledad radical que enfatiza el existencialismo, debe impulsar a los humanistas a estudiar cuestiones como: decisión, responsabilidad, autocreación; y los fenómenos de comunicación entre "entidades aisladas": intuición, empatía, amor, altruismo, identificación.

12. Enfatizar la seriedad y profundidad vitales contra la superficialidad o "raquitismo vital" con que se encaran los problemas fundamentales de la vida.

13. La comprensión de lo limitado de la racionalidad verbal, analítica y conceptual.

14. La idea de revolución en la ciencia: "la inclusión de la psique y la pura experiencia en la realidad; y este cambio afectará no sólo a la ciencia de la psicología sino a todas las demás ciencias por igual" (Maslow, 1985, p. 44).

15. El tiempo futuro en psicología. Debe comprenderse qué función juega la dinámica del futuro en la personalidad actual. "Sólo la persona dotada de una creatividad flexible puede realmente dirigir el futuro, sólo aquellos que puedan enfrentarse a la novedad confiadamente y sin temor" (Maslow, 1985, p. 45).

16. El reconocimiento de la existencia de una "patología del promedio". "El estudio que los existencialistas hacen de la persona auténtica, ayuda a presentar esta falsa apariencia, este vivir de las ilusiones y de temores, bajo una luz severa y clara que nos lo haga ver de forma manifiesta como enfermedad, por muy amplia que sea su difusión" (Maslow, 1985, p. 46).

Estos "parientes", sin embargo, cuentan con una marcada diferencia entre ellos: los existencialistas europeos --tal vez por enfrentarse más directamente con experiencias como la guerra, las diferencias étnicas causantes de conflicto, y la incertidumbre existencial--, dan gran importancia a los aspectos trágicos de la vida. Los humanistas, en contraste con ello, son

más "optimistas" y se centran preferentemente en las potencialidades que en la angustia (Yalom, 1984).

Yalom (1984) señala que otra rama de la genealogía de la psicoterapia existencial está constituida por los psicoanalistas humanistas, quienes al rechazar los modelos freudianos y proponer correcciones profundas, enriquecieron grandemente a la psicología, generalmente tras haberse integrado en la comunidad intelectual estadounidense. Ellos son O. Rank, K. Horney, E. Fromm, y H. Kaiser.

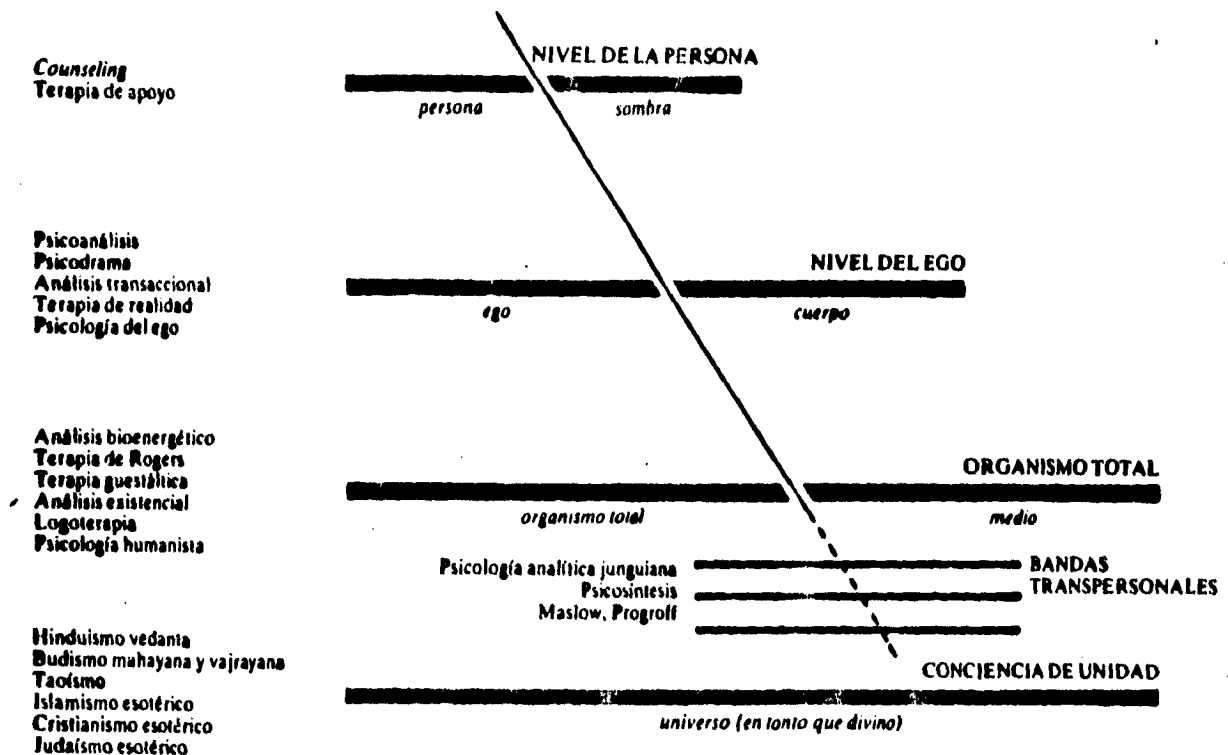
Paralelamente, en los años 60's, la psiquiatría (esa rama de la medicina que desde el siglo XIX pretendía la comprensión de los fenómenos psicológicos como enfermedades mentales, causadas por desperfectos orgánicos, y que a partir de los cincuenta entusiastamente surtió sus arsenales químicos con multitud de fármacos psicoactivos) comenzó a ser fuertemente cuestionada. D. Cooper, en Gran Bretaña, propone el término de "antipsiquiatría". Cooper y R. Laing ponen en duda la noción psiquiátrica de enfermedad mental: ¿es realmente un fenómeno mórbido cuyo origen es la persona enferma? Opinan que la "dignidad científica" de la psiquiatría está construida sobre la práctica de alterar la "captación" fundamental del sujeto, recortándolo y creando así el objeto que creen ver: una enfermedad. Así, las "entidades clínicas" no son sino interpretaciones impuestas con violencia por el psiquiatra, a aquéllos que han sido precipitados dentro de una situación psiquiátrica, por los demás: se trata de una crisis del grupo social. Los síntomas del enfermo no son sino mensajes, tentativas desesperadas para responder a los actos y a los discursos del medio que los rodea. Más que un "hospital antipsiquiátrico", lo propuesto era un lugar de vida comunitaria en el que desapareciera la distinción de psiquiatra "cuidador" y paciente "cuidado". En este sitio, "Kingsley Hall", se pretendía no interrumpir los procesos psicóticos, como lo hacía el tratamiento psiquiátrico tradicional, sino respetar la dinámica de este proceso, en una especie de "viaje" conducido por un médico o por otra persona que ya hubiera experimentado lo mismo. No obstante, la psiquiatría continúa en el presente, "mostrando una clara preferencia por la medicación, que controla los síntomas del trastorno pero no los cura... La extensión del modelo biomédico al tratamiento de los trastornos mentales ha sido una equivocación... La desventaja práctica de este enfoque es que muchos individuos que no tenían problemas orgánicos fueron internados en instituciones médicas donde recibieron terapias de problemático valor y de costo extremadamente amplio" (Capra, 1992, p. 160).

Eventualmente, los enfoques y terapias en psicología alcanzarían una notoria multiplicación en número y objetivos. Pero serían las terapias humanistas aquéllas que,

como menciona Wilber (1988a), han intentado superar la escisión ego/cuerpo. Su meta sería "re-unir la psique y el soma para así revelar el organismo total <...> Al extender la identidad de la persona desde la mente o ego hasta la totalidad del organismo como tal, se liberan los vastos potenciales del organismo total, poniéndolos a disposición del individuo" (Wilber, 1988a, p. 27).

Algunas psicologías tienen como preocupación la adaptación del sujeto a su medio; por ello no fomentan el derrumbamiento de las fronteras artificiales en los organismos. El humanismo, movimiento de potencial humano, por el contrario, intenta la integración del organismo total. Esto puede observarse en el siguiente esquema, propuesto por Wilber (1988a, p. 23).

### Las terapias y los niveles del espectro



La psicología humanista llevaría a la transpersonal: la exploración del mundo "tal como se aparecen sin demarcaciones ni fronteras; el momento presente tal como se aparece sin los límites del pasado y del futuro, y la capacidad de percibir y conocer sin los límites que impone la división en dentro y fuera" (Wilber, 1988a, p. 29); tender hacia la conciencia de unidad.

La psicología transpersonal, que según González (en Wilber, 1993), apareció a finales de la década de los sesenta, ha estado desarrollándose a partir también de la reconsideración de lo "celestial" que parecían las enseñanzas espirituales tradicionales, ante lo "terrenal" de la psicología. En 1986, González (en Wilber, 1993, p. 8) declaraba: "Estamos lejos de haber alcanzado una síntesis, pero lo cierto es que ya comienzan a vislumbrarse los prometedores frutos de ese fecundo proceso de mestizaje cultural". Esos "prometedores frutos" son lo más aproximado a los "gérmenes del ciclo futuro" que la Psicología puede aportar, y cuyo cultivo precisa de una ética humanista (psicología aplicada), que como Fromm (1992b) menciona, es la práctica del amor; trabajo, respeto, cuidado, responsabilidad, conocimiento. Dar de lo vivo en uno para hacer crecer la vida.

-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-@-

No obstante que ya se desarrolla una psicología de "disolución" del ciclo actual, también aquí se experimentan las "herencias" y sobrevivencias de la etapa de "solidificación del mundo". Como ya anteriormente se ha mencionado, la ciencia occidental ha sido considerada como "valiosa" en cuanto ha contribuido al engrandecimiento de la industria. La psicología newtoniana, que tan anhelosa de ser reconocida como ciencia se ha mostrado, ha buscado imitar tal rasgo e insertarse también en la industria. La ciencia, en su expresión industrial, ha contado por objetivo el incremento perenne de la producción. La psicología industrial no se aleja de tal meta.

El psicólogo industrial contribuye a la producción básicamente realizando dos funciones: selección de personal, y capacitación de éste (y paradójicamente, en ello pierde su ansiada independencia como ciencia, para constituirse en una simple herramienta de la administración). La primera tarea estaría mejor descrita con el rótulo de "selección de piezas baratas y adaptables a la gran máquina productiva". Por medio de una batería de pruebas, se intenta detectar a aquellas personas que como trabajadores reúnan las características de ejecución profesional y rasgos psicológicos adecuados a un puesto. El "ganador" o seleccionado es aquél en el que no se debe invertir más, porque ha demostrado tener las conductas ("educación") necesarias para adaptarse como pieza eficiente del mecanismo, y que además ha mostrado puntuaciones que lo ubiquen dentro de la deseable patología de la normalidad. Este trabajador interesa no por sus cualidades humanas, sino porque no dará problemas que interrumpan la producción. Y si todavía podían haber quedado rastros de subjetividad al momento del psicólogo calificar las pruebas, la tecnología siempre adelante brinda ya la solución: programas de computadora que no incurren en los errores potenciales de los humanos.



La segunda tarea, la capacitación de personal, está fraccionada en dos: el adiestramiento y la capacitación. El primero agrupa a los infrahumanos subordinados; es la enseñanza de habilidades motrices, dirigida a operarios de maquinaria, y otros empleos predominantemente "manuales". Los psicólogos raramente inciden en estos menesteres; la tarea es propiedad casi exclusiva de "obreros calificados". La capacitación es la transmisión de habilidades cognoscitivas a los infrahumanos dirigentes. Los cursos que están destinados a quienes ocupan cargos "intelectuales", no escatiman en la acentuación de valores yang: "competencia", "liderazgo", "actuación sobresaliente".

Cuando se advirtió que había variables no controladas en el funcionamiento de la máquina, debido a que algunas piezas de ésta se manifestaban con cualidades más parecidas a las de las personas que a las de refacciones intercambiables, se introdujeron cursos de capacitación tales como "Relaciones Humanas" y "Desarrollo Humano". Estos no pasan de ser papillas ideológicas conformadas por elementos tomados de diversos enfoques psicológicos, que pueden ajustarse en el objetivo de mantener bien aceitadas a las partes del mecanismo. Hasta conceptos humanistas como la "autorrealización" de Maslow; o existencialistas, como el "sentido vital" de Frankl, han logrado ser convertidos en pastiches, prestos a ser embutidos en cursos, libros, películas, revistas, audiocassettes, etc., para el adoc-trinamiento industrial. No se está tan lejos del condicionamiento por castas descrito por Huxley (1989) en "Un mundo feliz".

Por otra parte, Huxley (1994) mismo, considerando las posibilidades de que ciertos aspectos de la utopía "Un mundo feliz" se instalaran verdaderamente, advierte sobre todo el mal uso que se puede hacer de la psicología: la creación de transtornos mentales que aparezcan como normales en una sociedad profundamente anormal (es decir, ajustarse correctamente), deshumanización y creación de autómatas, una Ética Social que diluya a los miembros de la sociedad en el conjunto (que de hecho, ocurrió con Stalin), intoxicación propagandística, persuasión en masa, lavado de cerebros, uniformidad social y cultural...

Rogers (1992b) expresaba que uno de los desafíos afrontados por la psicología humanista era el consituirse como ciencia, con una filosofía de la vida, y una metodología que reconociera el valor de vivir. La incorporación de procedimientos estadísticos a la psicología, si bien parece infundirle un mayor valor científico, no muestra tender a lo referido por Rogers. Siegel (1991, pp. 41-42) manifiesta la inadecuación de tratar los fenómenos psicológicos (pertenecientes a las ciencias sociales, según él) como variables cuantificables, con exactitud: "Cuando un físico habla acerca de la medición, se refiere generalmente a la asignación de números a observaciones, de modo

que los números sean susceptibles de análisis por medio de manipulaciones y operaciones de acuerdo con ciertas reglas. Este análisis por manipulación dará nuevas informaciones de los objetos que se están midiendo. En otras palabras, la relación entre los objetos que se están observando y los números, es tan directa, que mediante la manipulación de los números el físico obtiene nueva información acerca de los objetos <...> El científico social, que toma la física como modelo, suele intentar algo parecido en la calificación o medición de las variables sociales; pero, en sus escalas, el científico social muy a menudo menosprecia un fundamento de la teoría de la medición. Pasa por alto que, para hacer ciertas operaciones con los números que ha asignado a las observaciones, la estructura del método de correspondencia de los números (puntajes) a las observaciones debe ser isomórfica con respecto a alguna estructura numérica que incluya estas operaciones". La vida, la creatividad, la ética, los valores, el amor, la existencia, el sembrar los gérmenes para el cambio de ciclo histórico, ¿pueden correlacionarse de manera exacta, isomórficamente, con cifras?

Y como parece que ese no es el camino para que la psicología se convierta en ciencia, habrá de impulsarse un paradigma más amplio y comprensivo donde toda esa "subjetividad" tenga cabida y status científico. Aunque lo más importante no es que la psicología logre un indiscutible reconocimiento como ciencia; sino que, afamada o no como tal, contribuya al bienestar humano.

### 3. LA EDUCACION

Era en escuelas catedralicias, monasterios, y más tarde, en universidades pontificias, donde durante la Edad Media se acaparaban los "conocimientos verdaderos". Propiedad de Dios, sólo los representantes de Este en la Tierra podían ocuparse de su transmisión. Puesto en duda esto, alrededor del Renacimiento, y posteriormente haciéndose el hombre descubridor por sí mismo de los "auténticos conocimientos verdaderos", el monopolio de la educación no sería ya privilegio de los religiosos. Hoy, no se concibe que pueda haber educación que no vaya aparejada a la escuela y a un certificado que haga constar el "haber sido educado"; el valor de las personas, en las sociedades regidas por una ética de comerciante, está parcialmente supeditado a lo elevado de las calificaciones numéricas obtenidas, al número de certificados escolares logrados, y al prestigio de la institución que los emitió.

Guénon (1945) expresa que la educación se entiende hoy como un proceso de vulgarización, que pretende poner todo a disposición de todos. En tal proceso, queda sacrificada la

calidad ante la cantidad. Y los conocimientos así divulgados, son calificados por Guénon como "nefastos", por carecer de profundidad: la "uniformación moderna implica necesariamente el odio hacia todo lo superior" (Guénon, 1945, p. 115). De tal forma se vuelve inaccesible el conocimiento tradicional de orden verdaderamente profundo (entendiendo "tradicional" como lo que tiende a guardar el orden cósmico).

La vulgarización, para Guénon, conlleva la incompreensión, y ésta, la hostilidad, pues lo incomprendido genera miedo y finalmente, odio. Todo esto desemboca en la negación de las verdades "incomprensibles", ya que la vulgarización se precia de haber suprimido, gracias a la ciencia y la filosofía estrictamente racionales, todo misterio. La develación y comprensión de conocimientos estériles de misterio están a disposición de todo el público, siempre que se observe una instrucción racional. "El odio al secreto, en el fondo, no es otra cosa que una de las formas del odio hacia todo aquello que sobrepasa el nivel 'medio', y también por todo lo que se separa de la uniformidad que se desea imponer a todos" (Guénon, 1945, pp. 121-122). Guénon indica que aún si se intentase vulgarizar las verdades de orden superior, tal cosa sería imposible porque "en el fondo, el verdadero secreto, y con mucho el único que no puede ser traicionado jamás, de manera alguna, reside únicamente en lo inexplicable, que es por ello mismo incommunicable, y hay necesariamente una parte de inexplicable en toda verdad de orden trascendente" (p. 119). Las sociedades industrializadas han abandonado o suprimido los ritos en los que se tenía contacto con tales verdades, dedicándose a la producción de infrahumanos, consecuentemente.

Automutilado y convertido en un "homo consumens" (Fromm, 1984), el hombre se dedica a consumir una educación que le posibilite la adaptación a la sociedad. Tal como Illich (1986) menciona, dicha sociedad se maneja en términos de instituciones e instrumentos especializados; así, la educación es la especialidad de las escuelas, y quien desea consumir este tipo de servicio, habrá de asistir y cumplir con los precios, números de años, créditos, materias, calificaciones, etc., estipulados como condiciones para obtener la única prueba de que la persona ha recibido una educación valiosa: el título. Señala Illich (1986, pp. 106-107): "El grado de éxito de que disfrutará el individuo en sociedad depende de la cantidad de conocimientos que consume; y que los conocimientos sobre el mundo son más valiosos que los conocimientos adquiridos del mundo". La enseñanza es una mercancía cuyo nombre es educación, "producto cuantificable y acumulativo de una institución profesionalmente diseñada, denominada escuela, cuyo valor puede medirse por la duración y lo costoso de la aplicación de un proceso al estudiante <...> Mientras más educación consume un individuo, mayor es el 'acervo de conocimientos' que adquiere, y más se eleva en la jerarquía de los capitalistas del conocimiento".

La escuela se convierte también en una industria: debe producir el mayor número de graduados, que como los productos de una fábrica, sean iguales unos a otros, adaptables a los moldes sociales preestablecidos. Los maestros han de adoptar una moral tecnocrática, y actuar "como si la educación fuera una empresa tecnológica cuyo objeto fuera adaptar al hombre al ambiente que crea el "progreso" de la ciencia" (Illich, 1986, p. 120). Por ello, Maslow, (1990, p. 167) expresa que el aprendizaje es presentado como algo externo al carácter humano; el fomento de la adquisición de asociaciones, habilidades y capacidades no intrínsecas a la persona, y la psicología que se ocupa de ello, "son intrascendentes, por lo menos para la parte central humana, para el alma humana, para la esencia humana".

Maslow (1990) manifiesta que el aprendizaje tiene como meta el complacer al profesor: cada respuesta correcta (memorizada por repetición), es algo que el maestro desea oír. La creatividad no tiene cabida aquí, pues los esfuerzos de los educadores están enfocados hacia la eficiencia, es decir, al implantar el máximo volumen de datos en la máxima cantidad de educandos, en el mínimo tiempo posible. Se estudian los objetos y las cosas; pero si este método intenta ser aplicado al estudio de los seres humanos, funciona pésimamente. Por ello, es mejor evitarlo. Y por ello, Maslow (1990, pp. 168-169) opina que la educación convencional está enferma de gravedad: "Una vez que empieza uno a pensar dentro de este marco de referencia, esto es en términos de convertirse en un buen ser humano, y entonces se hacen preguntas acerca de los cursos que se tomaron en la secundaria: '¿Cómo me ayudó mi curso de trigonometría a convertirme en un ser humano mejor?', un eco responde: 'Dios mío, ¿No me ayudó!' ".

Dentro de la escuela se fomentan activamente los valores del polo yang: la competencia (el objetivo de la educación no es el aprendizaje significativo, sino tratar de obtener siempre la mayor calificación numérica, venciendo a otros); el egocentrismo (los "cuadros de honor" o de estudiantes distinguidos, los diplomas, los premios anuales o finales a los mejores promedios numéricos); y el conocimiento analítico. Y es que, tal como señala Wilber (1990) cada persona "siente" que se vive en su cabeza; pero en la escuela sólo es eficaz la persona que "habita" en la mitad izquierda (invertida, en los zurdos) del cerebro: todo está dirigido a ella, y cada alumno es una máquina de responder y acumular puntos que se logran tratando de acallar al hemisferio derecho, al mismo tiempo que el izquierdo se expresa en cifras, análisis, verbalismos, disecciones, reducciones en elementos... Expresa Ferguson (1990, p. 87): "Sin necesidad de bisturí, nos hacemos a nosotros mismos una operación de división del cerebro. Aislamos uno de otro la mente y el corazón <...> Esta fragmentación hace que se resienta nuestra salud y nuestra capacidad de intimidad <...> También hace que se resienta nues-

tra capacidad de aprendizaje, de creación, de innovación". Porque, aunque como un producto de la glorificada ciencia se sepa hoy de las profusas conexiones que ambos hemisferios cerebrales comparten; de cómo el hemisferio derecho está ricamente conectado con el cerebro límbico o emocional, ¿qué importancia puede tener transformar, crear, sintetizar, hacer algo significativo y el disfrutarlo, si lo importante es mantenerse aferrado a las capacidades de analizar, nombrar y clasificar? El impulsar el aprendizaje con todo el cerebro sería equivalente a descubrir que esa realidad que la escuela se empeña en difundir como única es sólo una caricatura, a la que no vale la pena sacrificar la espontaneidad, la exploración, la creación, y el significado intrínseco de ello. Ya no habría certidumbre a la cual apegarse; sería terrible perder el control de... lo que sea que se pretenda tener hoy controlado. Es algo que, señala Rogers (1992d, p. 79) sería aterrador; ese percatarse de que "la única realidad que es posible que yo conozca, es el mundo y el universo como yo los percibo y los experimento en cierto momento... ¡Hay tantos 'mundos reales' como personas!".

En opinión de Fromm (1984), hoy la gente está más educada, quizá su inteligencia en sentido escolar ha mejorado; pero paradójicamente, sus experiencias están más alejadas de la razón, el juicio y la convicción: el hombre escolarizado es paupérrimo en cuanto a la expresión de sus capacidades para penetrar la superficie y lograr una comprensión justa de las fuerzas inherentes a la vida, individual y social. Con una educación que no fomenta valores vitales, señala Maslow (1990, p. 171) que sólo se podía llegar a lo que se ha llegado: "a una hermosa tecnología para matar". Fromm (1984, p. 97) indica que al escindir sentimiento de pensamiento, es natural que la gente tolere la amenaza de una guerra de exterminio global, y que tal hecho "muestra que el hombre moderno ha llegado a un punto en que debemos preguntarnos por su cordura".

Estas "sobrevivencias" de la solidificación del mundo, hacen que objetivos como los que Maslow (1990, p. 167) propone debieran ser parte fundamental de la educación, parezcan utópicos, imprácticos o hasta ridículos. Que la educación tienda a la meta de propiciar la "autorrealización" de las personas, "el llegar a ser plenamente humano, el desarrollo hasta la altura más elevada que la especie pueda alcanzar o que el individuo particular pueda realizar, queda descalificado de entrada como alternativa, porque infunde miedo intentar lo desconocido y desasirse de lo que se cree poseer.

Una sociedad afianzada en valores del polo yang, ¿cómo puede encontrar deseable el fomentar experiencias cumbre (de "éxtasis trascendente", según Maslow (1990), en las cuales se conozcan los "valores últimos del ser"? Tampoco parece probable

que siendo característico de la educación el propagar la uniformación entre sus sujetos, pudiera ser bien recibida la propuesta de contribuir a que cada uno de ellos encuentre su identidad, aprenda a desarrollarse e intuya hacia dónde hacerlo, descubriendo su vocación y expresando espontáneamente la propia autenticidad. Esto, menciona Maslow (1990, p. 183), va emparentado con lo dicho por Rogers: "¿Cómo es que mientras más profundo llegamos dentro de nosotros mismos como particulares y únicos, en busca de nuestra propia identidad individual, más nos encontramos con toda la especie humana?".

Y es que esa debiera ser otra meta de la educación: trascender los valores locales, y tender hacia los valores universales; o como propone Fromm (1992b) conjugar en equilibrio una ética universal con la ética socialmente inmanente. En la práctica de la primera, podría conocerse lo esencialmente humano; sería la práctica de darse el hombre nacimiento a sí mismo. "Para el gato no parece haber ningún problema en ser gato. Es fácil; los gatos no parecen tener complejos ni ambivalencias, ni conflictos y no muestran signos de aspirar a ser perros en lugar de gatos" (Maslow, 1990, pp. 182-183). Quizá cuando el hombre se arriesgue a vivirse como tal, como único y al mismo tiempo como partícipe de toda la experiencia humana, pueda dedicarse a ser hombre "sin complejos, ni ambivalencias", y aspirar a desarrollarse como humano, con sus propios valores intrínsecos, y no impuestos exteriormente.

Maslow (1990) indica que de la educación está ausente el objetivo de enseñar que "la vida es preciosa". A este respecto, cita a Wilson: "la vida debe tener algún significado, tiene que estar llena de momentos de alta intensidad que la validen y la hagan digna de ser vivida. De otro modo, el deseo de morir tiene sentido, ya que: ¿quien desearía prolongar el dolor o el aburrimiento si fin? (en Maslow, 1990, p. 184).

En esta sociedad de instituciones especializadas, la escuela no puede ser concebida como "productora de salud". Pero ciertamente podría serlo. La privación de la verdad, la justicia, el amor, la bondad, la belleza, que es propia de los actuales sistemas educativos, produce una patología, según Maslow (1990): los sujetos quedan bloqueados, perturbados; y en conceptos como los anteriores sólo encuentran clichés vacíos. Y es que tales valores, para ser trascendentes, necesitan ser vividos, no sólo predicados.

Siendo una meta de la educación actual la obtención de un título, resulta cierto lo que Zaid (1988) menciona: las personas estudian para dejar de estudiar, y para comprar un puesto que les provea de un lugar "digno" en la sociedad; las

credenciales "cultas" sirven para "trepar". Pero esa dignidad se vuelve cada día más difícil de alcanzar, porque deviene únicamente accesible a quien cuente con títulos y credenciales de educación hiperespecializada, expedidos por instituciones de mayor renombre. Aún así, nada garantiza que el pasar años consumiendo libros sobre la vida (y olvidándolos una vez aprobados los exámenes), dé resultados tan maravillosos como los que comúnmente se cree, al intentar experimentar la vida. Rogers (1992b) se refiere a esto, planteando la necesidad de deshacerse del profesionalismo, especialmente en Psicología, pues opina que el obtener un certificado como psicólogo no es sinónimo de contar con habilidades reales para tratar con seres humanos. Las reglas establecidas no excluyen a charlatanes ni explotadores. "La urgencia de profesionalismo crea una burocracia rígida. Existe gente muy capacitada fuera de las rejas de las credenciales". En el caso del maestro convencional, su título le acredita como poseedor de conocimientos, lo que lo ubica con mayor valor sobre los alumnos, que no cuentan aún con un certificado que pruebe algo similar. En el caso del psicólogo, su título indica que posee la verdad en cuanto a lo correcto en la personalidad, la conducta, la inteligencia y la salud de las personas; éstas están descalificadas ante el poderío intelectual del psicólogo.

La única conexión que se le reconoce a la educación, es con el sistema productivo industrial. Fuera de eso, es independiente. Y no hay que estancarse en la creencia de que es un factor autónomo o sin pertenencia a sistemas mayores, si es que se pretende que en algo pueda contribuir a la transformación que hoy se necesita.

#### 4. LA RELIGION

Dos datos mencionados por Asimov acerca del siglo XX, pueden resultar muy ilustrativos en relación al desequilibrio ético actual. Por una parte: "se sabe que un noventa por ciento de los científicos que han existido, viven en la actualidad. Se sabe también que desde 1950 hasta nuestros días, se han publicado tantos trabajos científicos como hasta entonces habían aparecido" (Asimov, en Zevallos, 1991, p. 25). Por otra parte, es en los Estados Unidos, el país más "científico" y tecnológico, donde se encuentra el mayor número de sectas religiosas. "El Libro del Año de las Iglesias Americanas y Canadienses, registra 223 sectas, cultos y otras asociaciones, sin contar algunas <...>, que no proporcionan estadísticas de afiliación" (Asimov, 1990, p. 43).

Walsh (en Wilber, 1988b) manifiesta que la influencia de la religión sobre la visión de la realidad fue de

gran magnitud durante largo tiempo, en Occidente. Luego, en un intento de "compensación", la ciencia minó dicha influencia y se constituyó, mediante sus demostraciones objetivas, en la única fuente de determinismo de lo real. A la religión le quedó negada toda participación valiosa como proveedora de conocimientos válidos. "Desde la perspectiva racional, la religión se considera a menudo como una reliquia del pensamiento precientífico, un desafortunado excedente de tiempos menos sofisticados" (Walsh, en Wilber, 1988b, p. 8).

Para muchos de quienes esta descompensación se hizo evidente y se reveló como dañina, lo lógico parecía el alejarse de un propiciar un "más de lo mismo", y abogar por el postulado de que "lo contrario de lo malo es ineludiblemente bueno". Y sin embargo, como hace notar Watzlawick (1987), esto reviste otra posición extrema y perjudicial, que en su afán de alcanzar el "summum bonum", acarrea consigo el "summum malum".

Así, se abriría luego el camino para que la religión, ese aspecto menospreciado de lo humano, se reivindicara como parte fundamental de la existencia. Es lo que Walsh (en Wilber, 1988b) denomina "el retorno espectacular de Dios", que se ha producido en los últimos tiempos. Ello, empero, no ha significado necesariamente el retorno del Dios cristiano; por el contrario, la fe en Este ha sufrido mermas considerables; su Iglesia ha dado pocas muestras de practicar los valores que pregona, y que paradójicamente, ha intentado imponer mediante métodos nada amorosos ni justos. Su contribución al enriquecimiento de la experiencia humana ha sido prácticamente nula, y las personas recurren hoy a otros "sistemas de orientación y devoción" (Fromm, 1965), que les hagan sentir una pertenencia más auténtica a una comunidad creyente, en donde no sólo se experimenten como un elemento más en la burocracia religiosa (Illich, 1986) en que ha devenido el cristianismo. El espectacular retorno de Dios no ha re-ligado a la humanidad con el universo. Bajo múltiples máscaras, ha dividido a la humanidad en grupos antagónicos, que en escasas ocasiones están libres de patología religiosa.

-eeee-eeee-eeee-eeee-eeee-

Wilber (1988b) no aprueba que a la religión se le considere simplemente como a una estructura entre otras estructuras, pues potencialmente, cada una de ellas ha de compartir lo religioso. Quizá lo que no nos permite comprender esto sea la paupérrima y/o degradada concepción de religión que, gracias a las grandes "religiones" occidentales, hemos desarrollado: que la religión es un cuerpo de historias mítico-bucólicas tejidas sobre una urdimbre de prescripciones moralistas plenas de mojigatería (y por ende, impracticables en una sociedad tan



"liberal, civilizada, confortable y democrática" como la de hoy en día); un manojo de prácticas y creencias irracionales válidas sólo dominicalmente, las cuales, más o menos veladamente, nos acarrean ya castigos o ya premios, terrenos o ultraterrenos. Al olvido hemos relegado que "religión", esencialmente, está emparentada con "re-ligare": reunir, vincular, enlazar, aliar...

Aquí comienza ya a hacerse patente que ciertas "religiones" no lo son verdaderamente. El caso más escandaloso es el del cristianismo: ¿cómo acallar los dos mil años de denodadas incursiones en tareas en las que objetivos como el religar, el reunir y el vincular han sido sacrificados a favor de la conquista, la condenación, la destrucción, la exclusión? Su maquillaje y su disfraz religiosos han resultado de cierta efectividad para "reunir" a sus fieles. Ahora resulta ya obvio que tras lo ajado de tal disfraz se encuentra su verdadero carácter: se trata de una ideología, no de una religión.

Wescott (1982) plantea que las ideologías religiosas, políticas o filosóficas, son distensiones del ego. El cristianismo, como ideología, es un egoísmo colectivo que se ha convertido en una institución. La inmersión en esta ideología, innegablemente, ha constituido una serie de unidades funcionales a lo largo de la historia occidental de los últimos dos milenios, pero el salto de esto a la consideración del cristianismo como medio de unión que trascienda los egos individuales y su vinculación con principios fundamentales, es una pretensión desmesurada e infundada.

¿Qué decir del luteranismo, el judaísmo, el calvinismo, el islamismo? Dudoso es que la reunión (ya no de todos los humanos con el universo del que son parte, sino siquiera de un grupo con toda la humanidad) pueda fomentarse por el judaísmo, que a juicio de Lévinas (1963, p. 8) requiere de una "extrema conciencia" <de ser judío> -o en los términos aquí mencionados-, de un ego colectivo fortísimo y excluyente de todos aquéllos que no pertenezcan al "rito y la ciencia judíos"-. El luteranismo y el calvinismo, que tan pragmáticamente enfatizan entre elegidos y no elegidos, y en lo peligroso de intentar una unión con otros (no sea que se incurra en la "idolatría de la carne"), son candidatos más que débiles a cumplir la función de "re-ligare". Del islamismo todo se ha dicho en su contra al tan sólo considerar la ferocidad con que se dedican a eliminar a los "enemigos" de su Dios. La conclusión es casi obvia: algunas de las religiones más populosas en la "Era de los Valores Yang", no son sino ideologías, egos colectivos; por lo tanto, la reunión no puede propiciarse teniendo como religión a cualquiera de las ideologías aquí aludidas.

Y aún hay, por lo menos, un punto más a considerar en lo que atañe a estas ideologías pseudorreligiosas. En un tiempo dominado por valores sensatos o yang, estas ideologías deberían también manifestar en sí tal dominio. Lo muy remarcable es que, en el caso de ellas, una parte ha seguido tal patrón, mientras que la otra parece sin alteraciones demasiado drásticas.

Obvio resulta que aspectos tales como la agresividad, lo egocéntrico, la competitividad, la auto-consciencia, lo exigente, no están ausentes del proselitismo que practican estas ideologías pseudorreligiosas (tal vez sólo al judaísmo no le es imputable tal proselitismo). Están construidas en torno a personas (Cristo, Calvino, Lutero, Mahoma, Dios -"el Ego de egos", como lo denomina Wescott (1982)), y en mayor o menor grado, pero siempre en un exagerado desequilibrio, desprecian lo femenino para elevar, muy por encima de ello, a los personajes varones y las cualidades marcadamente masculinas. Todos estos aspectos concuerdan con el dominio actual de valores yang. Y sin embargo, existe una muy importante excepción: ninguna de estas ideologías se distingue por propiciar el conocimiento racional, soberano absoluto hoy. Todo lo contrario: lo han desdeñado hasta extremos que han tocado lo patológico sin parquedad alguna.

Freixedo (1992, p. 11) encuentra que el cristianismo se halla agonizante, y que no es gracias a problemas superficiales, sino que la causa "está paradójicamente en sus cosas 'sagradas', está en sus creencias, está en su biblia, está en la misma idea que tiene de redención y de salvación, está en la total falta de respeto con que sus teólogos y predicadores han manipulado el concepto de Dios y está finalmente en ese personaje vengativo y tiránico que nos encontramos en el Pentateuco y que se nos ha querido imponer como Dios". La "ira de Dios", es algo a lo que los cristianos deben profesar un profundo temor. Para acallarla hay que someterse apasionadamente al sufrimiento, el sacrificio, la renunciación, la inmolación, la resignación, el hacer votos... Señala Freixedo (1992, p. 176) que, curiosamente, "Dios no puede tener ira, porque la ira es uno de los siete pecados capitales". Watts (1991b, p. 80) menciona que la imagen del Dios cristiano no está solamente en contra de sus propios mandamientos, sino que corresponde a "un tirano paternal, autoritario y benéfico del antiguo Medio Oriente". Es un juez infinitamente inteligente, bajo cuya mirada vigilante todos nos hallamos, sintiéndonos por ello humillados, torpes, transpasados, horrorizados. Esto, aunado a la rigidez del cristianismo, al abandono de los valores tan manoseados pero raramente practicados por parte de la Iglesia, sus errores monumentales no admitidos o disfrazados como "misterios inexpugnables", o equivocaciones de otros tiempos, su intolerancia, su ambición desmedida y su muy notoria falta de contribuciones al bienestar del hombre, hacen que las filas del cristianismo vayan decreciendo. Algunos se separan voluntariamente de este credo "porque la idea de Dios que

sacamos de las sagradas escrituras, de la Biblia y el Corán nos da la impresión de no adecuarse muy bien al mundo que nos rodea, de la misma manera que no se nos ocurriría atribuir a Stravinsky una composición de Bach. El estilo del Dios a quien se venera en la iglesia, la mezquita y la sinagoga parece diferir completamente del estilo del universo natural. Es tan difícil concebir al autor del uno como al autor del otro" (Watts, 1993, p. 20). No se necesita sino un poco de lógica para caer en cuenta de lo señalado por Russell (1992): ¿qué tipo de Dios, tras las magníficas creaciones salidas de su obra, las recompensaría con la aparición de Hitler, Stalin o la bomba H?

Russell (1992) expone algunas razones para no ser cristiano, es decir, para no creer en Dios o en Cristo como divinidad, ni en el tipo de inmortalidad a verificarse en un paraíso. Rebate algunos de los dogmas del cristianismo:

1. Todo tiene una causa. La Primera Causa es Dios. "Si todo tiene una causa, entonces Dios debe tener una causa. Si puede haber algo sin causa, igual puede ser el mundo que Dios, por lo cual no hay validez en ese argumento (Russell, 1992, p. 20).

2. La idea de que las leyes naturales implican un legislador (que sería Dios). Pero las leyes naturales son solamente convencionalismos humanos basados en promedios estadísticos. Y si se cree que Dios hizo estas leyes y no otras por su propio gusto, existiría algo no sometido a la ley, rompiéndose así el orden natural. Pero si existe alguna otra razón para tales leyes, entonces Dios está sometido a ellas y resulta ser sólo un intermediario.

3. El mundo está hecho conforme a un Plan Divino, para que podamos habitar en él. Russell opone a este argumento el concepto darwinista de adaptación: no fue el planeta hecho para los habitantes, sino que éstos se adaptaron a él. Cuestiona (p. 23): ¿creen que si <Dios> tuviera la omnipotencia y la omnisciencia y millones de años para perfeccionar el mundo, no produciría nada mejor que el Ku-Klux-Klan o los fascistas?".

4. Existe el bien y el mal, su existencia está supeditada a la de Dios. ¿Es por mandato de Dios? Si es así, para El no hay diferencia entre uno y otro, y pierde sentido el afirmar que Dios es bueno. Si se trata de sostener esto último, habrá que admitir que el bien y el mal no fueron hechos por Dios, ya que eran anteriores a él.

5. Dios es necesario para llevar justicia al mundo. Para ello se inventaron el cielo y el infierno, como esperanza de que habrá justicia futura. Russell opina que si éste es el mundo que uno conoce, y éste es injusto, no hay razón para pensar que hay otro que no lo será. Sin embargo, "lo que realmente hace que la gente crea en Dios, no son los argumentos intelectuales" (p. 25).

Estos, o cualesquiera otros escrutinios racionales harían caer por tierra la fe de la gente en el cristianismo. No

obstante, muchas de las personas que abandonan tal fe, se embarcan entusiastamente en grupos religiosos con ideas aún más disparatadas. Menciona Freixedo (1992) que las sectas "cristianas" brotan por doquier, y a ellas, por absurdas que parezcan sus propuestas, nunca les falta quien se les adhiera. Con interpretaciones holgadísimas (que no son peores que las que se pretenden exactas) de la biblia, han florecido alarmantemente, sobre todo a partir del protestantismo. "No hay disparate intelectual ni aberración moral que no tenga cabida en alguna de estas sectas fundadas por los modernos 'iluminados'". Agrega Freixedo (1992, p. 129) que en el protestantismo "ya no se sabe cuántas sectas hay defendiendo cuanta peregrina idea haya podido brotar de la cabeza de un hombre. La libre interpretación de la biblia ha dado lugar entre los fanáticos y psicópatas de los últimos tiempos a toda una ideorrea sagrada que infaliblemente es refrendada por algún versículo bíblico".

Twain (1977) narra en "Cartas de la Tierra", cómo Dios crea a la raza humana como un simple experimento. Satanás, que mora en el Cielo, es deportado por un día celestial a la Tierra, debido a su lengua demasiado suelta. Se le ordena observar la marcha del experimento. Ya aquí, Satanás escribe a San Miguel y a San Gabriel, sobre los increíbles rumbos que han tomado las creencias de "los experimentos divinos" u hombres: se han auto-atribuido el ser la obra más noble de Dios, y el ser los favoritos del Creador. Rezan plegarias indignantes y creen que a Dios le place esto. ¡Hasta creen que algún día, ellos, los hombres, podrán entrar al cielo! Y es que tienen maestros asalariados que así se lo aseguran, como también los asustan con que, de no cumplir los mandamientos de Dios, descenderán al fuego infernal. Han imaginado un cielo desprovisto de todo gozo ter-



Mark Twain

restre; y la oración, los cantos y la música de arpas ocupan su lugar. Y mientras en la Tierra todos se separan por colores y se dedican a odiarse entre sí, creen que en el Cielo convivirán juntos, felizmente. Han inventado una biblia con retazos de libros más antiguos, y se la han atribuido a Dios; sí, incluso con ese lugar demencial que es el infierno. Es un Dios lleno de ira, que puede ejercer presión para que todos crean en El. Esos todos nacen con un gran pecado a cuestas, y... Así continúa Twain narrando las increíbles ideas que han salido de la inventiva del hombre, y a las cuales se ha aferrado como verdades incontestables, durante casi 2000 años. Para Freixedo (1992), en eso consiste precisamente el problema: es la falta de respeto que los teólogos han cometido hacia Dios, pues creyendo conocerlo profundamente, han

hecho de El un monstruo, y han buscado imponer tal imagen por la fuerza. Si el Satanás de Twain anda todavía por aquí, no le faltará demasiado para salir huyendo de este lugar, donde tantas sectas pululan, refocilándose en su patología e intentando esparcirla por doquier, al creerse los únicos elegidos de Dios.

El Islam, que tantos millones de adeptos cuenta, tampoco tiene demasiado con qué enorgullecer a Dios, a no ser que Este se complazca en que la igualdad entre los hombres sea total excepto por el grado de temor que cada uno experimenta hacia El; a que apoye una intolerancia ultrafanática traducida como la lucha contra los incrédulos y el exterminio de éstos para que prevalezca "la religión de la verdad"; a que apruebe con gusto las divisiones y odios tan profundos que existen entre sus "sumisos" fieles, y a que la mitad de éstos (las mujeres) sea tratada brutalmente por la otra mitad (los hombres) (Santoni, 1993).

Desafortunadamente, estas pseudorreligiones no pueden calificarse simplemente como "irracionales". Para Racionero (1987) las filosofías irracionales son aquéllas que no comparten el ideal del racionalismo como monarca supremo. Autores como Blake, Byron, Hesse; las corrientes psicodélicas y las doctrinas orientales, tienen en común el ser irracionales. Pero aún dentro de esto habría cabida para las citadas ideologías pseudorreligiosas. El término de Wilber (1988b), "antirracional", parece más aplicable a éstas últimas. Aquí vuelve a revelarse el porqué estas ideologías no pueden conformar el ciclo nuevo: si se requiere de equilibrio entre opuestos, el negar uno de ellos (el racionalismo, e imposibilitar su reunión con lo irracional), no es la solución.

Pero la pauperización de estas ideologías pseudorreligiosas no termina con su antirracionalismo. Tampoco cuentan ya con un contenido irracional, simbólico, mítico, ritual, tradicional: todo lo han perdido en su afán de defender a toda costa sus dogmas antirracionales como verdades inmutables, por intentar el hacer prevalecer su ego colectivo sobre otros egos colectivos. Wilber (1988b) menciona que en el sentido griego original, los símbolos hacían alusión a los pactos, al vínculo, la alianza, el intercambio, los eslabones. Antirracionales, antisimbólicas, antiritualistas y antitradicionales, estas ideologías pseudorreligiosas no pueden aportar elementos sino para propiciar un agravamiento de los desequilibrios ya existentes.

En este sentido parece manifestarse Guénon (1945), quien identifica la religión verdadera como una forma de pensamiento tradicional, que no se encuentra fuera del conjunto formado por el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Más allá, se

habla de metafísica. Respecto a las "religiones" actuales: "Mientras que el punto de vista religioso implica esencialmente la intervención de un elemento de orden sentimental, el punto de vista metafísico es exclusivamente intelectual" (Guénon, 1957, p. 523). En Occidente, la metafísica, después de la Edad Media, se corrompió o sencillamente fue ignorada. El término "sentimental" para Guénon (1993), se relaciona con lo moral, que se refiere a las reglas de acción, lo cual da preeminencia a la práctica. Lo intelectual son los conocimientos puros y trascendentes, que requieren de la reflexión y concentración, ajenos a la agitada actividad que Occidente tiene consagrada como la condición del progreso. Guénon (1945) manifiesta que la idea religiosa se ha ido degenerando proporcionalmente a la reducción del elemento doctrinal y la pérdida de la intelectualidad, dando paso a un acrecentado elemento moral o sentimental. La degeneración de lo religioso es sólo una manifestación de la confusión mental en que vive Occidente. Cuando el mal alcanza dimensiones considerablemente grandes, se producen reacciones. Una de ellas ha sido el surgimiento de un neo-espiritualismo, que ha intentado reaccionar contra el desorden actual, aunque sin los conocimientos necesarios no lo ha podido llevar a cabo adecuadamente. Arriban sus partidarios a las "peores ilusiones psíquicas", menciona Guénon (1945); y cegados en su propósito, adquieren peligrosidad. Estos grupos constantemente entran en lucha unos contra otros "a un punto tal que sería difícil de encontrar, a menos de que se trate de partidos políticos, odios más violentos que los que existen entre sus respectivos afiliados; sin embargo, por una ironía singular, todas estas gentes tienen la manía de predicar la 'fraternidad'" (Guénon, 1945, p. 289). El neo-espiritualismo, en opinión de Guénon, no es sino un "materialismo transpuesto", es decir, la incurrencia en groseras representaciones del mundo sutil, hechas a partir de imágenes tomadas del dominio corporal. Este neo-espiritualismo es ya parte del proceso de disolución del ciclo actual.

Con tantas insensateces entretrejidas en los distintos cuerpos religiosos, ¿cómo pueden las personas creer en semejantes planteamientos?

Russell (1992, p. 26) manifiesta: "creo que la razón más poderosa e inmediata después de ésta <que a la gente se le ha enseñado a creer en Dios desde su infancia>, es el deseo de seguridad, la sensación de que hay un hermano mayor que cuidará de uno. Esto desempeña un papel muy profundo en provocar el deseo de la gente de creer en Dios".

Según Freixedo (1992, p. 207): "El miedo y la desesperación han hecho que el hombre invente dioses que son verdaderos monstruos de pesadilla que acaban angustiando la vida del propio hombre". Es la infantilidad de que la felicidad y decencia del hombre consisten en abrazar fuertemente contra sí a

Dios, en la esperanza de que actuará Este como un fetiche de protección y buena suerte.

Watts (1987c, p. 90) manifiesta: "Hoy, quienes creen en Dios, no creen realmente en El; creen que deberían creer en Dios, y en consecuencia, son un poco fanáticos a este respecto, debido a su duda. El creyente fervoroso siempre tiene dudas profundas sobre lo que cree, y en consecuencia, quiere obligar a otros a creer para reforzar su propio valor. Una persona que creyera realmente en Dios, nunca trataría de inculcar la idea en nadie más, de la misma manera que cuando uno entiende las matemáticas, no se convierte en un propagador fanático de la idea de que dos y dos son cuatro..."

Fromm (1992a) atribuye la adherencia de los hombres a cualquier doctrina, por absurda que sea, al miedo. Cuando el hombre se descubre separado del todo y de todos, busca una manera de re-unirse con ellos. Hay un forma productiva de hacerlo: el amor hacia toda la humanidad. Pero también hay otra forma que es patológica: ingresar a cualquier grupo, sean cuales fueren sus postulados, y creer que se cree en ellos, para acallar su soledad y huir de la libertad que no sabe vivir productivamente. Es una paradoja: Whitehead (1957, p. 540) define la religión como "lo que el individuo hace de su propia soledad... Quien no es jamás solitario, no es jamás religioso". Quien se apoya en la colectividad para reforzar su religiosidad, nada tiene que ver con esa experiencia.

Russell (1992) encuentra que toda religión trae aparejados a ella, efectos perniciosos para el hombre. Sin embargo, si el hombre es un subsistema del universo, que evoluciona por el juego de contrarios, también ha de participar en él, y para estar en armonía con ello, mantener en equilibrio sus orientaciones científicas y religiosas. Como Fromm (1965) menciona, el problema no es si debe o no el hombre adherirse a alguna religión, sino el tipo de religión a la que elige adherirse. Pues hay religiones que permiten al hombre alcanzar la "experiencia x", que es "la unión con el mundo mediante el pleno desarrollo de las capacidades específicamente humanas de amor y de razón" (Fromm, 1965, p. 26); y otras que no contemplan como fin tal aspecto. La "persona x" considera al hombre como fin y nunca como medio; y ello, porque tiene una "actitud x", que es (p. 58) "un desprenderse del propio "yo", de las propias apetencias y, con ellas, de los propios temores; un abandonar el deseo de aferrarse al "yo" como si fuera una entidad indestructible, separada; un hacerse vacío para poder llenarse del mundo, responder a él, unificarse con él, amarlo. Hacerse vacío a sí mismo no implica pasividad sino apertura. De hecho, si alguien no puede vaciarse a sí mismo, ¿cómo puede responder al mundo? ¿Cómo se puede ver, oír, sentir, amar, si uno está lleno de su propio yo, si uno es gobernado por sus apetencias?". La "experiencia x"

puede ser teísta o no, pero va concatenada a un "modo de vivir x", que sólo se encuentra en los sistemas filosóficos humanistas.

Existen, según Fromm (1965), religiones autoritarias que no fomentan la "experiencia x". Son religiones teístas, en las que se le debe obediencia y veneración a un ente poderoso; no hay cabida para el amor, sino sólo para el dominio que ejerce la deidad sobre los que le rinden reverencia. El hombre es impotente ante su dios supremo.

Las religiones humanistas son para Fromm (1965) aquéllas que tienen al hombre como centro y fuerza. Por lo general son no teístas. Persiguen la unidad humana con el todo, expresada en el amor nacido de la relación de uno con el mundo. La meta es la autorrealización y no la obediencia. Si en las religiones autoritarias los fieles viven apenados y culpables, los practicantes de una religión humanista, por el contrario, participan de la alegría de experimentar en sí el poder de dar vida.

Gran parte de las sectas que han surgido recientemente no consiguen situarse como humanistas. Son autoritarias y adolecen de un utopismo que raya en lo esquizofrénico; reúnen una o varias de las siguientes creencias: ser los elegidos únicos de Dios; tener por misión preparar al mundo para la próxima salvación; estar seguros del próximo advenimiento de un ser supremo que los salvará de este horrible lugar; ser merecedores de un paraíso indescriptible de belleza, ganado a pulso de ser hostiles o hasta violentos hacia los mortales no incluidos en la



## ATENCIÓN

### ORACION FUERTE AL ESPIRITU SANTO

MAÑANA VIERNES 17 DE NOVIEMBRE DE 1995

HORARIOS: 10:00 A.M., 15:30 Y 19:00 P.M.



Mi nombre es ADELINA SALGADO. Tengo 24 años, yo padecía de la diabetes y tenía problemas con la columna, por lo que sufrí en cama durante 3 años; además sufría de los nervios y el dinero no me rendía, no podía dormir por las noches, y también tenía muchos problemas en la casa con mi familia, yo no sabía qué hacer porque había asistido a varios lugares en busca de alguna solución y sólo gasté mucho dinero porque seguía igual. Hasta que conocí la ORACION FUERTE AL ESPIRITU SANTO y hoy gracias a Dios ya he sido curada, ya puedo caminar, tengo trabajo y soy muy feliz en mi hogar, todo cambió en mi vida.

**USTED QUE SUFRE DE  
NERVIOSISMO, DEPRESION,  
ENFERMEDADES, DOLORES DE CABEZA,  
BRUJERIAS, TIENE PLEITOS FAMILIARES,  
VICIOS, DEUDAS, ES DESEMPLEADO O  
SIENTE GANAS DE MORIR**

**¡¡ASISTA A LA GRAN DISTRIBUCION DE LA ROSA DE LA PAZ!!  
MAÑANA VIERNES MANANA**

El Espíritu Santo como fetiche de protección y buena suerte



secta; encontrarse en torno a una reencarnación del ser divino, o alguien adoptar tal identidad... Por lo general, se abandonan a lo que Fromm (1992d) denomina "esperanza pasiva" y a la "fe irracional": por inverosímil que le pueda parecer a los otros, "algo" o "alguien" vendrá para hacer justicia y, afortunadamente ellos se sometieron previamente al credo correcto, por lo que están seguros de que pase lo que pase en la Tierra, vivirán eternamente en un lugar reservado para ellos, los elegidos.

Ya se ve que si lo que se necesita para propiciar el paso a un ciclo nuevo es una religión que fomente la unión mediante el "amor y la razón" (Fromm, 1965), ni una religión irracional ni mucho menos una antirracional pueden satisfacer tales necesidades. Se requeriría de una religión "transracional", que de acuerdo a Wilber (1988b) comprendería lo racional de manera que éste estuviera incluido, envuelto, englobado o mezclado, pero también trascendido, por un nivel superior que propiciara su síntesis armoniosa con el todo, y por medio de ello, le brindara un valor relativo dentro de una jerarquía de conocimientos inferiores y superiores (cfr. Cap. VI, inciso 1).

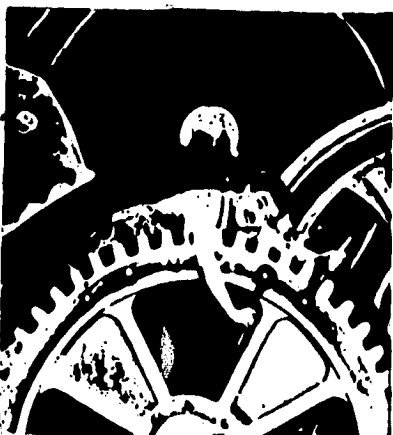
Algunas antiquísimas religiones orientales pueden ser consideradas como transracionales, y quizá por no negar el racionalismo, o el materialismo, o los estratos inferiores de la manifestación del Espíritu, es fácil encontrar ciertas analogías o cabida en ellas con y para los descubrimientos de la física cuántico-relativista. Antes que concentrarse demasiado en si la ciencia brinda o no apoyo "indiscutible" a estas religiones, debería ocurrir una percatación personal que desembocara en la experiencia transpersonal que White (1982, pp. 12 - 17) reseña: "El principio unificador que actúa durante la iluminación disuelve las categorías semánticas aprendidas de "pensamiento" frente a "sentimiento", y de "razón" frente a "emoción". En el estado místico, el intelecto y la intuición se unen <...> La iluminación revela que lo más profundamente personal es también lo más universal. En el estado místico, la realidad y la idealidad se unifican.

La experiencia religiosa y el conocimiento que de ella deriva, no forzosamente tienen por qué parecerse a lo que en Occidente se ha sufrido en dos milenios. Si se admite lo religioso como parte fundamental de lo humano, y se quiere brindar la oportunidad de que el hombre se dé nacimiento a sí mismo, no debe descartarse la práctica de una religión humanista y transracional que contribuya a tal objetivo.

## 5. LOS INFRAHUMANOS

En la parte más baja de este ciclo histórico, interesa el crecimiento de gran número de factores: la industria, la ciencia, la producción, el consumismo, el poder sobre otros, la explotación de los recursos naturales (hombre incluido), la cantidad de adeptos a determinada ideología, la automatización y la uniformación de las sociedades... El gran ignorado, y al mismo tiempo, el promotor de todos estos incrementos, ha sido el hombre. Por la vía de imponer a su civilización el objetivo exclusivo de la acumulación material, omitiendo la riqueza espiritual, los humanos de esta fase histórica han degenerado en infrahumanos.

Una sociedad pétreo que todavía busca su autoconservación fomentará la uniformidad -que no la igualdad- entre sus miembros. Los individuos no serán ya sino unidades cuantificables y desprovistas de una esencia o naturaleza propia (mediante la cual pudiesen integrarse armónicamente a un orden superior), y por ende, se les habrá negado el desarrollo de toda espiritualidad (Guénon, 1945). Estos infrahumanos (tiende a



Los infrahumanos:  
partes mecánicas

creerse) no tienen nada valioso en sí que ofrecer; todo lo deben esperar recibir del exterior: la educación, la religión, la ética. Aunque la administración en estas sociedades no advierte diferencia entre hombres y cosas y sobre ambas procede con idénticas medidas, los infrahumanos no son aún cosas, están vivos y algunos reaccionan vivamente ante esta situación. Si logran superar todos los mecanismos que la sociedad utiliza para trivializar los problemas (Walsh, 1987) y para 'aligerar la existencia', todavía les restará un largo trecho antes de que puedan hallar alivio para sus malestares; en no pocos casos, se verán agravados. Pues aunque el hombre desee remover de sí la máscara y descubrir ante sí y ante los demás su

esencia, encontrará que las instituciones de la actual sociedad le instan a calzarse nuevas máscaras. Se encontrará con lo que May (1990a) llama "el dilema del hombre": o ser sujeto o ser objeto, nunca ambos. Y comprobará que para cada institución es un objeto diferente y no demasiado bien visto: en la ciencia, es un elemento potencialmente contaminante de la objetividad; debe anular sus cualidades humanas para aspirar a conocer lo "real", sin distorsiones. En la educación, es una máquina de devorar y reproducir masas de datos inconexos con sí mismo. En la religión, debe ser el sumiso fiel que de buena gana elimine su valor individual ante la incontestable autoridad de un ser supremo. En

los sistemas de justicia, será alguien mientras tenga alguna propiedad que adquirir, proteger, comerciar o sustraer. En la medicina, es una máquina averiada que precisa de una reparación biológica. En la industria, es una pieza adaptable al mecanismo productivo. En la política y en la economía, es una cosa para ser administrada. Fuera del trabajo, es una máquina de consumir televisión, filmes, música, libros, espectáculos, partidos deportivos, comida, sexo, bebida, y otros falsos atenuantes de la pesada carga en que se ha convertido el vivir. En las relaciones humanas, debe consumir la mercancía más deseable mercantilmente, y luchar por él mismo convertirse en un bien cotizante. En la psicología es "un simple manejo de reflejos condicionados" (May, 1990a); un ser profundamente enfermo, o un ente fraccionado cuya escisión no busca ser superada, sino ignorada bajo un propiciar su adaptación social. Nos tenemos en un concepto tan bajo, que tal pareciera no vale la pena hacer algo por conocernos a nosotros mismos.

Entonces, ¿quién se preocupa activamente por los humanos, y por su esencia, por el desarrollo de sus capacidades biófilas (las necrófilas no han necesitado ayuda para manifestarse), por la reunión de éstos consigo mismos y con la naturaleza de la cual son parte, aunque traten de negarlo? No son los psicólogos, por cierto. Fromm (1965) explica que por siglos la Psicología, aunque no estuviera denominada así, se había ocupado del amor, del alma, de la razón, la virtud, la felicidad, los valores. Cuando la psicología se convierte en una "ciencia independiente", imitación de las ciencias naturales y de sus laboratorios, se dedica a medir y pesar todo lo sensible y olvida al hombre integral. "Frecuentemente se ocupaba más de problemas insignificantes, propios de un método científico declarado, que de buscar nuevos métodos para estudiar los significativos problemas del hombre. Así, la psicología se convirtió en una ciencia carente de su principal sujeto, el alma" (Fromm, 1965, pp. 16-17). Ya sólo quedaban los sacerdotes como único grupo profesional encargado del hombre. Pero eso sólo en apariencia, pues sus intereses reales se habían desviado desde hace tiempo hacia objetivos menos benignos. El hombre abandona al hombre.

May (1990a) imagina una fantasía en la que cualquier psicólogo muere y se encuentra en el cielo con San Pedro. El psicólogo le muestra sus medallas por hazañas científicas y reimpresiones de sus 132 trabajos publicados. San Pedro le aclara que no se le acusa de pecados veniales tales como pereza, conducta anticientífica, falta de ética o adhesión a determinado enfoque psicológico, sino de "nimis simplicando" (simplificar en exceso). May (1990a, p. 21) cuestiona: "Porque en psicología la mayor parte del tiempo, ¿no hemos pasado por alto, cuando no suprimido lisa y llanamente consideraciones de importancia básica en la experiencia humana?".

Allport (en Walsh y Vaughan, 1987, p. 6) indica: "mediante sus teorías sobre la naturaleza humana, los psicólogos tienen el poder de elevarla o degradarla. Los supuestos degradantes envilecen a los seres humanos; los supuestos generosos, los exaltan". Así pues, en la psicología se tiene a un infrahumano por modelo; el envilecerlo o engrandecerlo es consecuencia de no desarrollar una psicología justa. Mientras no se procure el cultivo de ella, no se hablará de humanos, sino de infrahumanos. Mientras en todas las disciplinas no se retome la responsabilidad por el hombre, no habrá cabida para él en un mundo dominado por intereses ajenos a lo esencial. Y mientras no se considere a la psicología como la simiente que puede hacer brotar lo humano de los infrahumanos, podrán seguirse tomando medidas políticas, económicas o militares, finalmente inútiles, por olvidar o suprimir o escindir a su objeto y sujeto: el hombre.

El considerar valioso sólo el desarrollo de ciertos aspectos de las personas, omitiendo otros (sus contrapesos), ha hecho de éstas seres extraños a sí mismos. Mientras algunas sociedades viven en la opulencia, o por lo menos, en una cierta comodidad material, millones de personas no pueden ver satisfechas ni siquiera sus necesidades fisiológicas, las más básicas. Según Maslow (1991), otras necesidades superiores como las de seguridad, de sentido de pertenencia, de amor, de estima, y de autorrealización, simplemente son inexistentes para ellas, o bien, se desplazan al fondo de la jerarquía de las necesidades. Quienes viven en sociedades de abundancia material, como señala Walsh (1987), son distraídos por el funcionamiento de éstas, que trivializa y niega los problemas de esos "otros", impidiendo así una cabal contemplación del estado del mundo. Un mundo donde se gastan sumas exorbitantes en fuerzas destructivas, mientras que las que están al servicio de la vida reciben apoyos financieros mucho menores. Guénon (1993) deplora que Occidente tenga una "extraña necesidad de propaganda" y que al considerarse como la única sociedad valiosa quede 'justificado' su proselitismo. Quizá es por ello que los pueblos pobres aspiran a ese modelo de vida. Racionero (1993) se pregunta si será necesario que las civilizaciones menos desarrolladas económicamente, para desencantarse también de tal ideal, tengan que recorrer el camino que conduzca al estado de infelicidad en la opulencia que caracteriza a las sociedades ricas. Watts (1987b) aclara que tales sociedades confunden riqueza con dinero; éste es la medida de aquélla, pero no constituye la riqueza en sí. Y al dedicar la vida entera a acumular dinero, la gente se olvida de disfrutar la riqueza de sí mismos como manifestaciones del universo, y materialmente, de aspectos como la comida y las ropas; y pretendiendo ser más libres por saberse más adinerados, lo son menos en realidad cuanto más sujetos están a las convenciones que sus modernas y elegantes sociedades les imponen. Las personas se dedican a tener, pero no a ser.

Fromm (1992e) indica que "tener" y "ser" son dos modos fundamentales de experiencia; el primero, interesado en las cosas; y el segundo, en las personas. La maraña de palabras que el hombre ha creado le permite decir "tengo una preocupación", y no "estoy preocupado". De la primera forma, reemplaza la experiencia subjetiva por una posesión; así, el hombre se aliena de su experiencia. "En el modo de existencia de tener, mi relación con el mundo es de posesión y propiedad, deseo convertir en mi propiedad todo el mundo y todas las cosas, incluso a mí mismo <...> < El modo de existencia de ser > significa una relación viva y auténtica con el mundo <...>, se refiere a la verdadera naturaleza, a la verdadera realidad de una persona o cosa que se opone a las apariencias engañosas" (Fromm, 1992e, pp. 40 - 41).

Tampoco el "tener" le ha proporcionado al hombre la seguridad que anhela porque requiere de absolutos a los cuales adherirse con toda la fuerza de su miedo ante lo que el Zen revela: arriba, no tenemos un tejado que nos cubra la cabeza; abajo, no hay tierra en que apoyar los pies (Watts, 1970). Watts (1987a) manifiesta que en su desesperada búsqueda por seguridad, las personas intentan "empaquetar" pulcra y permanentemente el agua de la vida; algo imposible de envolver, atar y manejar. Deseamos vehementemente cosas fijas para siempre, ignorando que la vida es un cambio continuo; nos administramos un narcótico llamado "alto nivel de vida": "Una estimulación violenta y compleja de los sentidos, que nos hace progresivamente menos sensibles y así, necesitados de una estimulación aún más violenta. Anhelamos la distracción, un panorama de visiones, sonidos, emociones y excitaciones en el que debe amontonarse la mayor cantidad de cosas posible en el tiempo más breve posible" (Watts, 1987a, p. 21). Este narcótico se adquiere embarcándose en empleos diseñados para infrahumanos, pero necesarios para "disfrutar la vida real" que está reducida a esos "intervalos de placer frenético". Buscamos obstinadamente anclarnos en palabras, ideologías, símbolos, recuerdos, expectativas, dogmas, paradigmas y creencias, que deseamos ciertos y proveedores de sentido y comprensión para nuestras vidas. Ruta equivocada para lograrlo, según Watts (1987a, pp. 24 - 27): "Pero no es posible comprender la vida y sus misterios mientras uno trate de aferrarla, en efecto, no es posible aferrarla, de la misma manera que uno no puede llevarse un río en un cubo. Si tratamos de recoger agua corriente en un cubo, es evidente que no comprenderemos el fenómeno del agua que corre y que siempre estaremos decepcionados, pues el agua no corre en el cubo. Para 'tener' agua corriente uno debe dejarla correr libremente. Lo mismo es cierto de la vida y Dios <...> Por paradójico que pueda parecer <...> sólo nos parece la vida llena de significado cuando hemos visto que carece de propósito, y sólo conocemos el "misterio del universo" cuando estamos convencidos de que no sabemos absolutamente nada sobre él".

Inmersos en el desorden actual, creyéndose incapaces de acceder al 'misterio del universo', los hombres parecen hallarse extraviados en el mundo -mundo que no es sino ellos mismos-, donde cada vida individual y única no puede manifestarse en toda su riqueza y diversidad. Señala Frankl (1990) que ya no hay instintos que guíen al hombre para hacer, ni tradiciones que orienten su ser. No sólo el universo no tiene sentido; tampoco cada existencia particular halla significado. Para Frankl, esto conduce a que las personas caigan en el conformismo o se diluyan en el totalitarismo, y a que desarrollen de una 'neurosis nódgena', relacionada con conflictos de consciencia, valores colisionados y frustración existencial. Impotente ante la tremenda opresión de las fuerzas que él mismo creó (la amenaza de exterminio, el automatismo, la burocracia, la ética de comerciante...), la vida de cada hombre termina por ahogarse en una falta de sentido, que como señala May (1990a) va acompañada de confusión, apatía y convicción de que "yo no importo". Al hundirse en la insignificancia personal, se debilita la responsabilidad individual. La ansiedad se instala como forma de vida, y luego "lleva a la apatía, ésta a un odio creciente que desemboca en un mayor aislamiento que, por último, aumenta el sentimiento de insignificancia y desamparo del individuo" (May, 1990a p. 43).

Fromm (1992c) explica que la vida, para los humanos, se presenta abierta, indefinida e incierta. Por ello se experimenta la "separatidad" (separateness), que es una prisión que imposibilita el desarrollo de los poderes humanos, un aislamiento angustiante, y para cuya superación existen diversas respuestas, variando en su grado de productividad. Puede recurrirse a los "estados orgiásticos", pero éstos son transitorios; a la conformidad, que aunque permanente o rutinaria, no propicia el desarrollo productivo del hombre; a la actividad creadora, donde creador y creación se tornan uno, mas no hay unión interpersonal. Esta última, la solución plena, sólo puede experimentarse ejerciendo el amor, que como arte que es, requiere de conocimiento y esfuerzo. El amor, como acción y puesta en práctica de un poder humano, es productivo. Su poder y productividad radican en el acto de dar, que: "constituye la más alta expresión de potencia. En el acto mismo de dar, experimento mi fuerza, mi riqueza, mi poder. Tal experiencia de vitalidad y potencia exaltadas me llena de dicha. Me siento a mi mismo como desbordante, pródigo, vivo, y por tanto, dichoso <...> Al dar así de su vida, <una persona> enriquece a la otra persona, realza el sentimiento de vida de la otra al exaltar el suyo propio" (Fromm, 1992c, pp. 32-33). Fromm señala que cuando se bloquea la capacidad de experimentar amor, habrá lugar para la insania o la destrucción de sí mismo y de los demás. Y justamente esa es una tarea que emprende fervientemente la sociedad infrahumana actual.

La contemporánea ética de negociante conceptúa como "amor" al entusiasmo pasajero bien descrito en canciones populares, filmes, novelas rosas y otros productos comerciales. No es algo que deba cultivarse, sino consumirse. La mercancía,

hombres y mujeres, debe aspirar a lograr el mejor negocio posible, consiguiendo una persona bien cotizada en el mercado y tratando de reunir ellos mismos las características dictadas por las "tendencias de la moda". Fromm (1979b) señala que para las mujeres, su valor comercial estará determinado por la capacidad de atraer sexualmente a los varones. En el caso de éstos, deben demostrar que pueden acometer cualquier tarea sin fallar; siempre están en competencia con otros hombres y buscan afanosamente el prestigio. "El hombre se ha convertido a sí mismo en un bien de consumo, y siente su vida como un capital que debe ser invertido provechosamente, si lo logra, habrá 'triunfado' y su vida tendrá sentido; de lo contrario será un 'fracasado'. Su 'valor' reside en el precio que puede obtener por sus servicios, no en sus cualidades de amor y razón ni en su capacidad artística. De ahí que el sentido que tiene de su propio valor dependa de factores externos y que sentirse triunfador esté sujeto al juicio de otros" (Fromm, 1979b, p. 9).

May (1990b) hace notar que el amor, antaño, había sido considerado como solución a los 'problemas de la vida'. Ahora, él mismo es un problema. Así, las personas devienen esquizoides, lo cual significa para May (1990b, p. 17) "falta de contacto; el hecho de evitar relaciones íntimas, la incapacidad de sentir <...> La persona esquizoide es fría, distanciada, muestra superioridad y desapego. Estas condiciones pueden estallar en violencia y agresión, y todo eso <...> constituye una compleja máscara de un reprimido anhelo de amor".

El sexo, convertido también en mercancía, se ha transformado igualmente en un problema. May (1990b) señala que en la época victoriana era digno de culpabilidad el experimentar placer sexual; hoy el no experimentarlo genera esa misma sensación. Rodeado de una proclamadísima emancipación sexual, gran conquista, los hombres tienen hoy más contactos sexuales, pero de una calidad paupérrima por cuanto que carecen de significación. May indica que son cuatro las clases de amor en Occidente: 1) sexualidad (libido); 2) eros (impulso hacia formas superiores de relación y de ser); 3) philia (amor fraternal); 4) agape o caritas (amor destinado al bienestar del prójimo). El auténtico amor engloba, en distintas proporciones, tales cuatro clases. Pero hoy, el sexo es la máxima preocupación y se le exige que soporte el peso de los cuatro tipos. Para May existen ciertas paradojas en la situación actual: el contar con mayor información sobre cuestiones sexuales no ha resuelto los problemas; la cantidad de medios de difusión de técnicas sexuales han creado una actitud mecánica durante la actividad sexual y ha engendrado la "tiranía del orgasmo"; ha surgido una nueva forma de puritanismo "constituido por tres elementos. Primero, un estado de alienación respecto del cuerpo. Segundo, la separación de emoción y razón, y tercero, el uso del cuerpo como una máquina" (May, 1990b p. 41). Mientras el victoriano amaba evitando el sexo, el hombre

contemporáneo practica éste evitando el amor. Watts (1988, p. 23) opina que aunque el amor sexual sea "la más intensa y espectacular de las maneras normales con que un ser humano llega a la unión y a la relación consciente con algo fuera de sí mismo <...>, la desordenada sexualidad de las culturas occidentales <...> se debe seguramente al hecho de que las relaciones sexuales no han estado integradas seriamente en, ni iluminadas por, una filosofía de la vida. No han tenido un contacto efectivo con el reino de la experiencia espiritual. Nunca han alcanzado la dignidad de un arte como en el Kamasutra indio, y por ello parecería como si las estimásemos bastante por debajo de la cocina".

La costumbre de propiciar escisiones artificiales ha afectado el amor y el sexo. También la vida y la muerte. Como se tiende a privilegiar un polo del dualismo solamente, la vida parece ser el lado "bueno", al que uno debe aferrarse rabiosamente, aunque no se sepa muy bien en qué matar ese tiempo. La muerte es "mala"; no se conceptúa como parte de la vida. Yalom (1984, p. 49) señala que la muerte no es consecutiva, sino simultánea de la vida, pues habita latente en ésta, "es la condición que nos permite vivir de manera auténtica". Sólo cuando no se ha cultivado el arte de vivir, que conlleva el arte de morir; sólo cuando existe un percatarse de haber desperdiciado la vida, de no haber realmente vivido, se teme a la muerte. Pero, como indica Yalom, al negar la muerte, se niega la naturaleza; y con ello se restringe la conciencia y la experiencia.



C. Naranjo

Ya que imperan los valores yang, comparables al polo masculino, todos los aspectos relacionados con ello son tenidos en elevada estima. No sólo se desprecian y se deprecian las cualidades femeninas por parte de los varones. Las mujeres, exigiendo "igualdad", claman en realidad por "identidad" con aquéllos, y rechazan también los valores yin como inútiles. Naranjo (1993, p. 31) identifica al patriarcado como "única raíz de la mentalidad industrial, el capitalismo, la explotación, la ansiedad, la alienación, la incapacidad para la paz, y el expolio de la tierra". El patriarcado, según Naranjo, impide el surgimiento de relaciones fraternales y de amor hacia nosotros mismos; y mediante el mantenimiento de un vínculo de autoridad-dependencia, oprime tiránicamente lo materno y lo filial.

En Occidente sólo se reconocen dos estados normales de conciencia: el sueño y la vigilia. La única realidad valiosa está identificada con ésta última. Y es de ella que



todos tratan de escapar, embotándose con dosis espléndidas de televisión, alcohol, "diversión" caótica, sexo, arriesgar la vida estúpidamente o disfrutar presenciando cómo otros la arriesgan, drogas, consumismo... Otros estados de conciencia no se consideran valiosos porque son tachados de anormales por la ciencia, o porque el miedo a priori que experimentamos de abandonarnos, de vaciarnos, de dejarnos ir, nos incapacita: tememos perder lo que creemos tener, y que en realidad nunca hemos tenido.

Asimov (1984b) inquiere sobre qué peligro es más inmediato: el de deshumanización o el de un planeta con demasiados humanos. Para este autor, el segundo es el más apremiante porque conlleva el agotamiento de los recursos naturales que sustentan la vida humana; y califica de "dolorosa ironía" el que el amor que Fromm enunciaba como solución, no pueda concretarse si se produce la muerte de la especie por sobrepoblación. Por eso, para Asimov es de mayor urgencia solucionar el segundo problema. Pero parece que no se ha considerado que la re-humanización sea precisamente una respuesta para ello; lo contrario, aunque necesario, no es suficiente: reducir el crecimiento demográfico no asegura que se supere la deshumanización. Algunos países europeos tienen tasas de nacimientos bastante bajas y aún así siguen chapoteando en un océano de deshumanización y de acciones guiadas por ésta.

Fue en una novela ("Lucky Starr, Ranger del Espacio") donde Asimov (1984a) propuso por qué los marcianos viven en una cultura superior a la civilización humana. Los marcianos se autodenominan "los de la Vida Interior". Tras haber llegado a conocer todo lo que materialmente era posible, superaron estadios inferiores (propios aún de los humanos) en los que las mentes estaban cerradas unas a otras y la comunicación estaba restringida a símbolos visuales y auditivos. Dedicados a estudiar la relación entre materia y mente, los marcianos devinieron en entidades de pura mente y energía, que ni mueren ni nacen; son parte de una Mente Central. Al estudiar la vida biológica, no necesitan interferir en sus funciones vitales. No tienen afán de conquista, pues "todo el universo está aquí, con nosotros" (p. 132). La victoria verdadera es la interior. Un representante de la "Vida Interior", comunicándose con el humano Starr, le indica: "Tu gente no guarda equilibrio con el universo. Vuestra mente es inquisitiva e intenta comprender lo que sólo con vaguedad puede sentir, ya que no posee los más veraces y profundos sentidos, los únicos que os revelarían la realidad <...> Tu raza tiene capacidad de crecimiento. Bajo circunstancias favorables <...> podríais alcanzar la Vida Interior. Y será para bien" (pp. 136 - 137). Parece no ser poco lo que, paradójicamente, podríamos aprender de estos marcianos en el intento de re-humanizarnos.

El emprender o continuar la tarea de conocer con justicia al hombre necesariamente sacará a la luz la presencia en

éste de lo que Watts (1987b, p. 36) llama "cierto irreductible elemento canalla": "Porque cuando se comprende que tratar de conseguir el bien sin mezcla de mal alguno es tan absurdo como tratar de imponer el color blanco sobre el negro, toda esta energía se orienta hacia cosas que sí pueden ser realizadas". Reconocer en el hombre algo de "ángel y demonio" puede hacer más por él que conceptuarlo exclusivamente ya como uno u otro. Nuestros infrahumanos contemporáneos parecen estar más del lado de la bestia; pero sólo el hombre mismo puede volverse, apolíneo, hacia sí, y rescatar lo angélico de su naturaleza; y en equilibrio, contribuir a hacer germinar el nuevo ciclo, no ya como infrahumano, sino como pleno humano.

## 6. ECOLOGIA

Manifiesta Brower (en Simmonet, 1983, p. 63): "Tomemos los seis días del Génesis como imagen para presentar lo que, de hecho, ha pasado en cuatro mil millones y medio de años. Nuestro planeta nació un lunes a las cero horas. Lunes, martes y miércoles hasta el mediodía, la Tierra se forma. La vida empieza el miércoles al mediodía y se desarrolla en toda su belleza orgánica durante los cuatro días siguientes.

Hasta el domingo a las cuatro de la tarde no aparecen los grandes reptiles. Cinco horas más tarde, a las 9 de la noche, cuando las secoyas salen de la tierra, los grandes reptiles desaparecen. El hombre no aparece hasta las doce menos tres minutos del domingo por la noche. Un cuarto de segundo antes de medianoche nace Cristo. Un cuarentavo de segundo antes de medianoche comienza la revolución industrial.

Es ahora medianoche del domingo, y estamos rodeados de gentes que creen que lo que hacen desde un cuarentavo de segundo antes puede continuar indefinidamente".

Muy poco antes del cuarto de segundo para la medianoche, la visión griega del cosmos englobaba en una sola comunidad al cielo, a la Tierra, a los dioses y a los hombres, todos compartiendo lazos de amistad, sabiduría y espíritu de justicia. La agricultura era respetuosa del orden natural y divino, y rechazaba la sobreexplotación del suelo (Arénilla, 1991), pues, según Huxley (1980, p. 43), el hombre no debía cometer "hubris" ("violencia desenfrenada, inspirada por engreimiento, arrogancia y orgullo de poder"). Cometer hubris contra un hombre era un crimen, y eso mismo hubiera sido de cometerse contra la naturaleza. Hacia el Oriente, la forma china de estudiar la naturaleza comenzaba con preguntas sobre relaciones entre fenómenos, y no por fenómenos aislados; se intentaba captar las

armonías preestablecidas y las acciones mutuas, no la causalidad mecánica. Las ideas organicistas permitían percibir sistemas naturales ordenados en un esquema superior (el Tao). "La idea fundamental china de Tao ha sido comparada con una especie de campo de fuerza cósmico, un campo de fuerza no sólo en el mundo físico, aún en el espiritual; las cosas son lo que son y actúan como actúan debido a su posición en el esquema cósmico" (Huxley, 1980, p. 50).

Un cuarto de segundo antes de medianoche, con el cristianismo, la visión griega se pierde (la china era ignorada), para ser sustituida por la consideración del hombre como amo de la creación; un ser por encima de la naturaleza, depositario del consentimiento de Dios para hacer con ella lo que le plazca. Entre el cuarto y el cuarentavo de segundo antes de medianoche, los hombres -que no individuos, todavía-, viven orgánicamente con la naturaleza, celebrando ritos que escapan a los dogmas maniqueos del cristianismo. Al cumplirse el cuarentavo de segundo antes de medianoche, y hasta hoy, "el hombre se ha lanzado por donde los ángeles temían aventurarse, y con ignorancia, estupidez, engreimiento, ha trastornado en todas partes el equilibrio <natural> de manera muy alarmante" (Huxley, 1980, p. 47).

En ese cuarentavo de segundo, se ha infligido tal daño a la naturaleza, que una gran parte de la riqueza biológica y genética del planeta está hoy por desaparecer; las reservas energéticas se han consumido vorazmente; la población mundial se ha cuadruplicado, y con ello, el hambre y la pobreza extrema... Y en menos de un centésimo de segundo antes de medianoche, el hombre ha arrojado sobre sí la amenaza de exterminar a los de su especie y a una gigantesca parte de las formas de vida que todavía hoy conocemos.

En el siglo XIX se hizo evidente la necesidad de estudiar las relaciones entre los organismos y su medio ambiente. El término "ecología" (del griego "oikos", casa, y "logos", tratado), creado en 1869 por Haeckel, un discípulo de Darwin, se constituiría como una especialidad dentro de otra especialidad, la biología. Hoy, en un intento por enriquecer la visión científica, se sugiere estudiar los fenómenos "interdisciplinariamente". En el caso de la ciencia del ambiente, Turk, Turk y Wittes (1987) proponen que ésta comprende dos aspectos. El primero es científico, y requiere la intervención de la biología, la química, la física, la demografía y la ingeniería. El segundo no es científico, ya que se refiere a la toma de decisiones relacionadas con los problemas del medio ambiente, las cuales han de tomar en cuenta factores científicos y económicos. Estas dos cuestiones mencionadas por Turk, Turk y Wittes, están lejos de considerar que la ética, la filosofía, la psicología o el arte, tengan algo que ver con la ecología.

Y esas son precisamente materias que Huxley (1980, p. 50) señala como condición para poder ser cuidadosos con el mundo: "Una ética y una filosofía son muy importantes para crear una adecuada atmósfera mental que nos permita actuar en debida forma sobre nuestro medio natural, pero necesitamos más que una ética y más que una filosofía. Necesitamos una estética y una sensibilidad organizada que polarice en una forma artística nuestros sentimientos y pensamientos hacia el mundo". Walsh (1987) manifiesta algo similar: que siempre parecen reconocerse los factores económicos, o los políticos y militares, tendiendo a ignorar tanto que los problemas en buena medida tienen raíces psicológicas, como que tal ignorancia constriñe la profundidad y eficacia de las soluciones propuestas, las cuales, por esas mismas razones, son incluso contraproducentes.

Aún existe otro punto a considerar: ¿Por qué evitar el exterminio humano? Turk, Turk y Wittes (1987, p. 80) dan la siguiente respuesta: "El hombre ha vivido sobre la Tierra durante millones de años, vamos acaso a poner ahora límite a dicha posesión mediante la intromisión persistente en los ecosistemas de la Tierra?". Lacroix (1994) utiliza los siguientes términos: "Estamos pidiendo prestado un capital ecológico a las generaciones futuras, sabiendo que no podremos jamás reembolsárselo (p. 734) <...> ¿No estamos dilapidando el capital natural que hemos recibido en herencia? (p. 735) <...> Los promotores de la moral planetaria nos invitan a considerar la naturaleza ya no como una propiedad de la humanidad actual, sino como un "legado", un "bien de familia", un "patrimonio", que las generaciones presentes y las generaciones futuras deben esforzarse por "administrar" sin divisiones" (p. 736). Malaurie (1994) señala que el derecho materialista excluye la espiritualidad; y que con respecto a la naturaleza, lo que a este derecho importa, es el asegurarse de la mejor explotación posible de las riquezas, es decir, de los modos que rindan mayor prosperidad material al hombre. Más aún: Polin (1968) niega que la naturaleza, los animales, los niños, puedan ser sujetos de la justicia, ya que ésta sólo es condición de los hombres políticos y de sus instituciones. Dado que ni los bosques, los lagos, ni los animales o el reino vegetal pueden ejercer el derecho de votar, ni cuentan con poderes financieros o políticos, no se les puede tratar con justicia; son sólo posesiones de algunos hombres. Con lo poseído, el dueño puede hacer lo que le plazca. Si la Tierra es considerada como una posesión del hombre, no debe esperarse que la conducta de éste hacia aquélla se aparte de sus habituales patrones de consumo: un devorar lo más pronto posible la propiedad, y luego, desechar los remanentes. Pero esto se hace con la seguridad que da el sistema productivo: tras haber consumido un producto, siempre habrá otro nuevo que lo reemplace. En el caso de la naturaleza, nadie se ha preocupado por producir otra de "repuesto". Los desechos van al basurero; hoy la Tierra entera está en peligro de convertirse en un enorme botadero de inmundicias. Y ese derecho de propiedad se lo adjudicó a sí mismo el hombre: a cuántos no resultaría absurdo

pensar que la Tierra pertenece en el mismo grado a un olmo, al plancton, a una jirafa, a la rémora, a una iguana o a un retoño de lavanda, que al hombre. Las empresas mineras, madereras, petroleras, eléctricas, ganaderas o constructoras, pueden todas ellas mostrar documentos que acrediten su propiedad sobre la Tierra; los seres no humanos, no.

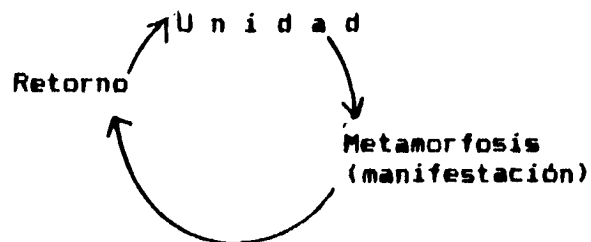
Menciona Walsh (1987) que los humanos confundimos nuestras creencias (juicios acerca de la realidad), con la realidad misma. Las creencias adoptan el status de verdades, y así somos llevados a percibir hechos que las confirman. Nos aferramos a tales creencias, y las esgrimimos contra otros que no comparten o son incapaces de incubar tales percepciones, y tan sólo por eso, se está seguro de que "ellos" son fundamentalmente inferiores a nosotros mismos. Una creencia que, al ser erigida como verdad, ha sido quizá la más peligrosa de cuantas el hombre ha producido, es la de la superioridad inherente a los humanos con respecto a los no humanos. Sosteniendo esta creencia los hombres han construido una muralla artificial que les ha vedado la entrada a la naturaleza y al conocimiento de ésta desde su interior mismo. Pero lo cierto es que no existe tampoco tal entrada, pues los humanos ya estamos dentro de la naturaleza; somos relaciones organismo-medio.

Esta creencia se ha cultivado, desde luego, porque los hombres tienen las capacidades de atención conciente y pensamiento racional; sin embargo, señala Watts (1988, pp. 18 - 19) "se quedaron tan fascinados con esas herramientas, que olvidaron todas las demás, como pollos hipnotizados con los picos en una línea pintada con tiza. Nuestra sensibilidad total quedó identificada con esas funciones parciales, de tal modo que perdimos la capacidad de explorar la naturaleza desde su interior, y, más aún, de sentir la unidad sin fisuras que existe entre nosotros y el mundo <...> Nuestro problema no es que hayamos desarrollado la atención conciente, sino que hemos perdido el más amplio estilo del sentimiento que sería su soporte, el sentimiento que nos haría saber lo que es la naturaleza desde su interior". Cuando se intentó utilizar esa conciencia para controlar "lo que sucede afuera", el hombre comenzó a comportarse como un lunático que se autoproclama Dios, y por lo tanto, debe gobernar al mundo. Watts (1993) expresa que así sólo nos alejamos de nuestro verdadero ser, negando que exista una sabiduría presente en nuestro organismo, que impregna éste porque somos una integridad con el entorno.

Watts (1987b) indica que los organismos individuales, si bien pudiesen parecer entidades aisladas del medio, constituyen una corriente continua de una misma energía organismo/entorno. Es evidente que los órganos dentro del saco de piel y huesos (el cerebro, el corazón, los pulmones...) son indispensables para la vida. Pero esos son tan sólo los órganos inter-

nos. Los externos son el aire, el sol, el bosque, las plantas, la tierra, el agua, los animales. Y resultan tan necesarios como los internos: "La erosión de suelo es una enfermedad personal en el mismo grado que puede serlo la lepra, y muchas "comunidades en crecimiento" tienen efectos tan desastrosos como el cáncer" (p. 53). El mundo es una extensión del propio cuerpo.

La perturbación del equilibrio de los sistemas ecológicos, y la destrucción de muchos de ellos, se debe en gran parte, entonces, a esa frontera artificial construida entre el "yo" y el "medio", entre la conciencia individual y la universal. Y éste es un tipo de deshumanización: el desconocimiento de la naturaleza humana; la ignorancia de que ésta no es sólo la "persona" que deseamos mostrar con todas sus bondades a los demás, sino manifestaciones de la misma energía y la misma inteligencia que se encuentra en el medio. Menciona Racionero (1993) que somos parte de una unidad, aunque parezcamos tan diferentes unos de otros, no somos sino estados, estructuras o manifestaciones de un mismo proceso cíclico:



"Una realidad cambiando constantemente de formas, un ser único, cuyo cuerpo es amor, fluyendo, cambiando, danzando millones de existencias, formas y sucesos <...>: tal es el universo, y eso, "tat tuam asi", eres tú" (Racionero, 1993, p. 78).

Al conocimiento de esto, es decir, a la superación del tipo de deshumanización propia de esta etapa del ciclo histórico, no se puede arribar arguyendo que los humanos estamos por encima de los animales, gracias a nuestra autoconciencia. Esta pretendida superioridad se revela como una rotunda tontería, en cuanto se considera lo mencionado por Watts (1987b, p. 90): "no hay animal que se esté preparando para la destrucción del planeta como subproducto de la guerra contra su propia especie". El conocimiento de que la naturaleza no está ordenada de manera política, económica, o militar, sino en un sistema orgánico de relaciones, no puede experimentarse con un estado de conciencia que se percibe separado del entorno, y que por ello está dedicado a controlarlo, poseerlo y consumirlo, y no a ser uno con él.

El conocimiento total tampoco se propicia con la pseudocomprensión. "Si un niño pregunta: '¿Por qué son verdes las hojas?', y usted le responde: 'porque tienen clorofila', a lo

cual él replica 'jah!', esto es una pseudocomprensión. Pero cuando el niño tiene un rompecabezas y ve cómo encajan todas las piezas, entonces su exclamación tiene un sentido distinto del 'jah!' que siguió a la explicación de la clorofila. Comprender algo es ser capaz de encajar diversas piezas en un sistema que es un todo integrado, de modo que tengan sentido" (Watts, 1987c, pp. 39 - 40). Si no se consigue que el cuidado del medio ambiente tenga sentido para los humanos (y no se conseguirá empleando los medios de conocimiento racionalistas), por mucho que luchen los grupos ecologistas, poco será lo que reste a la raza humana, como advierte Slater (1978, p. 247): "Es bastante posible que la humanidad resulte un callejón sin salida, como lo fue el dinosaurio: demasiado grande (con sus prolongaciones tecnológicas) y demasiado tonto (con su insensibilidad a toda relación) para participar con buena ventura en la danza de la vida". Pues aunque aparentemente sea muy claro que la psicología nada tiene que ver con la ecología, lo cierto es que sin ella no se llegarán a curar las escisiones que durante siglos hemos practicado y que nos han llevado a la actual crisis ecológica; sin la psicología nunca podrá pasarse de la consideración del "mundo como absurdo", a la vivencia del "mundo como éxtasis" (Watts, 1988).

Lovelock (1992) indica que generalmente se tiende a pensar que los sistemas autorreguladores de la Tierra son frágiles, y que las acciones destructivas que el hombre ha emprendido contra ella, llevarán a la desaparición de la vida en el planeta. Lo cierto es que Gaia (los sistemas autorreguladores vitales de la Tierra) es tan fuerte, que si el hombre logra alterar el medio ambiente en un grado suficiente, desaparecerán los "animalitos cariñosos, los árboles y flores silvestres", y, por supuesto, los humanos. Gaia propiciará una nueva adaptación, y posiblemente serán los procariontes (bacterias simples y única manifestación de vida en la Tierra durante 2 000 millones de años), quienes reorganizarían la biósfera. Los procariontes se dedicarán a vivir, y absorbidos en organizar la vida "inconscientemente", no apreciarán la historia, la ciencia, el arte, la tecnología, las altas cifras de producción, el poderoso armamento, que hoy los humanos tenemos por cosas tan valiosas... más valiosas que la vida.

Sin embargo, si nuestra finalidad como especie no es poseer, gobernar o administrar el planeta, ¿cuál es? Tal vez el problema mismo sea hacer esa pregunta, imbuida de terror ante la posibilidad de que el mundo realmente no tenga finalidad alguna; o al menos, no inherente exclusivamente al hombre. Watts (1988) señala que la idea de finalidad es, preeminentemente, un atributo humano, y así: "lo que es no humano aparece como inhumano sólo cuando el hombre se opone a la naturaleza, pues entonces la inhumanidad de la naturaleza parece negar al hombre, y su falta de finalidad negar sus fines. Pero decir que la naturaleza no es humana y que no tiene finalidad no es decir lo que tiene a cambio. El cuerpo humano como un todo no es una mano, pero no por esa razón niega la mano" (Watts, 1988, p. 18).

Si aún persistimos en encontrar una finalidad como humanos, y las de lucro, egoísmo, posesión, consumo, destrucción, y la pretendida superioridad conducente al suicidio han probado con creces no ser las mejores (en el sentido de haber contribuido al bienestar humano), ¿por qué no probar otras tendencias a objetivos distintos?

Para Guénon (1945), cada ser ocupa una posición en el universo, su finalidad es desarrollarse de acuerdo a su naturaleza, y así conservar la armonía del cosmos. Para Racionero (1993), venimos de la unidad de lo diverso (universo), somos manifestaciones de tal unidad, y nuestra finalidad es volver a ella, en eterno cambio. Borges (1980, p. 91), hablando sobre el budismo, menciona: "De los seis destinos que están permitidos a los hombres (alguien puede ser un demonio, puede ser una planta, puede ser un animal), el más difícil es el de ser hombre, y debemos aprovecharlo para salvarnos.

El Buddha imagina en el fondo del mar una tortuga y una ajorca que flota. Cada seiscientos años, la tortuga saca la cabeza y sería muy raro que la cabeza calzara en la ajorca. Pues bien, dice el Buddha, 'tan raro como el hecho de que suceda eso con la tortuga y la ajorca es el hecho de que seamos hombres. Debemos aprovechar el ser hombres para llegar al nirvana'".

Cuando en unas pocas horas el hombre puede llegar a destruir lo que tardó 4 mil millones y medio de años en florecer, las palabras de Moro (1994, p. 19), escritas hace más de 450 años, parecen encontrar el justo momento para ser llevadas a la práctica: "Menester será que sigas un camino oblicuo y que procuréis arreglar las cosas de la manera mejor posible en lo que os afecte. Si no lográis realizar todo el bien, disminuirán vuestros esfuerzos por lo menos la intensidad del mal".


¿Has presenciado recientemente algún avistamiento de naves espaciales?  
El asunto ya no es si existen los OVNI's o en la cuestión es:

# ¿A QUE HAN VENIDO?

febrero 8, 15, 22 y 29  
**CONFERENCIAS SEMANALES**

Información de todo lo relacionado a la vida de nuestros hermanos mayores:

- Conferencias
- Vídeos caseros
- Entrevistas
- Libros
- Fotografías
- Agencia de información
- Casetas
- Audiocassetes



¿Para qué preocuparnos por cuidar la vida de Gaia, si tenemos hermanos mayores que vendrán a salvarnos?

Si deseas mayor información sobre la conferencia:  
**PROYECTO EVACUACION TERRESTRE**  
Que Acción Guerrillera I. presenta los sábados 8, 15, 22 y 29 de febrero de 1992 de 9:00 a 19:00 hrs. en: Horacio 340 4º Piso, Polanco.  
Cupo limitado (NO HAY POLEMICA).  
CONTRIBUCION \$50,000 Reservas 870 14 42 y 601 40 20



## 7. ARTE

Se trata de una degeneración el hacer distinción entre "artista" y "artesano", manifiesta Guénon (1945). "Artifex", en las culturas tradicionales, englobaba a ambos; los oficios comprendían las artes, y éstas no estaban reñidas con las ciencias, ya que todas las actividades tenían un carácter sagrado y ritual. En nuestra civilización antitradicional, el arte está relegado a ser una "actividad de lujo" que no guarda relación alguna con el resto de la actividad humana. También el sentido del anonimato se ha transformado. Antes del Renacimiento, el "artifex" anónimo representaba a toda la humanidad; hoy, el anonimato está reservado para los obreros que pierden en la masa su individualidad única; el moderno artista busca la popularidad, la fama, determinados en los más de los casos por los precios y las ventas que generan sus obras.

Watts (1987b, p. 151) menciona: "El Arte con A mayúscula, es un fenómeno estrictamente moderno y occidental. No hace demasiado tiempo <...> no había ni museos, ni galerías, ni salas de conciertos, ni una clase especial de gente denominada artistas. Lo que actualmente se exhibe en nuestros museos como "arte" de otras culturas, no son más que utensilios religiosos, mágicos o cotidianos, eso sí, exquisita y primorosamente hechos". No se trata de objetos de lujo, hechos expresamente para conservarse en museos; "la práctica autoconsciente del arte apenas existió antes del advenimiento de la tecnología". Hoy, se ha llegado al absurdo de pagar descomunales cantidades de dinero para adquirir pinturas de artistas celebérrimos, no ya para exhibirlas en algún museo, sino para destinarlas a ser conservadas en bóvedas de seguridad, sin que nadie pueda verlas. El arte es también un negocio, sustentado por nuestra necesidad de endiosar, por turnos, a uno u otro personaje; mientras esté en el pedestal, su arte será bueno (caro, cotizado), después, ya vendrán otros que ocupen el lugar del ídolo, pues no soportaríamos que éste estuviese vacío.

Indica Racionero (1992, p. 7): "El arte occidental, como otros aspectos de nuestra cultura, ha caído en el mecanismo del sistema económico materialista, donde la eficacia y el funcionamiento prevalecen sobre la belleza y la calidad. El arte, hoy controlado por el incentivo del beneficio, no puede desempeñar la función social que siempre ha tenido: hacer consciente el subconsciente, abrir las puertas de la percepción, y dar forma expresiva a los grandes temas que preocupan a la sociedad en cada generación". De ahí que no siempre las obras valiosas se reconozcan como dignas de ser dadas a conocer al público. Y es que este público es más apto para consumir chatarra, que para disfrutar manifestaciones que se aparten de lo comercial.

La música brinda excelentes ejemplos de ello. En 1951, el compositor Honegger (1951, p. 43) describía así sus expectativas de que su obra llegara a ser difundida: "Imaginen que compongo una sinfonía o un oratorio, como tengo la mala costumbre de hacer. Heme aquí en la obra. ¿A qué se debe, sobre mi frente, esta arruga de preocupación? ¿Qué estoy buscando? ¿Temas? Claro que no. Me estoy diciendo: '¿Se tocará esto algún día? ¡Hum! ¿Será editado? ¡Ja! ¡Ja! ¿Será vuelto a tocar? Eso, ¡jamás!'. Honegger deploraba que la música "seria" fuera conocida y aceptada hasta 50 años después de haber sido creada. La reacción, hoy, de una persona con oídos rellenos de música chatarra, ante una audición de "La Consagración de la Primavera" (Stravinsky), compuesta hace más de 80 años, distaría mucho de parecerse al disfrute, ya no a la aceptación, de tal obra.

Read (1973) se expone contrario a la opinión de H. G. Wells, quien escribió que el deporte y el arte no son sino salidas de la energía sobrante del hombre; el arte se diferencia de la filosofía y de la ciencia, porque produce adornos y no manifestaciones de la creación humana. Según Read, ni la humanidad ni la historia pueden ser comprendidos sin admitir la importancia del arte y la forma de conocimiento que representa; el arte no se produce para satisfacer necesidades prácticas exclusivamente; es una capacidad para crear "un mundo sintetizado y conciente de sí mismo <...>, una representación convincente de la totalidad de la experiencia, una manera, pues, de afrontar la percepción que el individuo tiene de algún aspecto de la verdad universal" (Read, 1973, p. 14). Bajo el poder de una tremenda industria de la diversión, se corre el peligro de que se extinga la esencial naturaleza del arte. Para Read (1973, p. 7) es importante "establecer una distinción entre lo que es arte y lo que es diversión, y luego, mantener tal distinción en todas nuestras actividades culturales". Ni siquiera es necesario establecer tal distinción, si, como es común, por 'diversión' se entiende 'pasatiempo', 'distracción', apartamiento o alejamiento momentáneo de la atención, pues el arte no es ninguna de estas cosas; la exclusión es mutua, es obvia. Pero en muchísimo menor grado debería fijarse tal diferenciación, si se busca que la diversión conlleve el disfrute, el gozo y el placer de experimentar la creación o ser partícipe de ella.

Hoy, la diversión no consigue identificarse sino como un medio que nos permita escapar de la rutina en que inmersos estamos. El término 'diversión', en la milicia, designa la estratagema urdida con objeto de distraer la atención del enemigo, para así mermar sus fuerzas. Fácilmente comprobable es que esta connotación se ha extendido a los recursos de los que la 'industria de la diversión' echa mano para trivializar los problemas que aquejan al mundo. El verdadero arte reúne la inteligencia del hombre con la de su especie y la del universo; la diversión, como hoy la prescribe Occidente, se identifica más con

los "estados orgiásticos" a los cuales Fromm (1992c) hace referencia para ilustrar el tipo de intento por trascender la separación, y que se caracteriza por su intensidad, periodicidad y carácter efímero. La diversión que anhelamos en la era de los valores yang se parece a los circos romanos: distracciones de una civilización que se regocija en espectáculos caóticos y masivos, que no reintegran al hombre consigo mismo. Por ello el arte no es tenido por divertido: no expresa predominio de valores yang.

La diversión no proporcionada por el arte, ha de ser procurada por otros medios. Mumford (1950) menciona dos: los espectáculos deportivos masivos, y el culto de la muerte (el primero podría considerarse como una variación de las carreras de circo romano; el segundo, de los combates de gladiadores). Mumford explica que ambos rinden funciones de compensación al estado actual de la civilización maquinista, y que lejos de propiciar una integración humana, estabilizan el régimen actual. Los deportistas son convertidos en 'dioses de estadio', en héroes populares que deben ser altamente eficientes, y, como indica Mumford, situarse a medio camino entre ser alcahuetes y prostitutas. Es un asunto lucrativo, siempre a la caza de records, y que fomenta la competencia (y hasta el odio) entre hombres, equipos y naciones. Indica Mumford (1950, p. 263) "el espectáculo <deportivo> en sí mismo es una de las más ricas satisfacciones de sentido estético que la civilización maquinista puede ofrecer a aquéllos que no conocen otra forma de cultura".

El otro medio de diversión, el culto de la muerte, es la guerra. "Para los pueblos que han perdido los valores culturales y no saben ya responder con interés o comprensión a los símbolos culturales, el retorno a creencias groseras y dogmas irracionales se favorece fuertemente por el fenómeno de la guerra" (Mumford, 1950, p. 267). En lo militar se encuentra un particular tipo de estética: los desfiles, los limpios y elegantes uniformes, los equipos de guerra brillantes y poderosos, las rítmicas y precisas marchas, el esfuerzo conjunto por destruir al enemigo durante las batallas. Proporciona, como ninguna otra ocasión, la oportunidad de "unirse" como pueblo ante algo tan pavoroso como la aniquilación. Provee distracción, una ruptura del aburrimiento propio de la rutina mecanizada. Actúa, igual que las neurosis, como solución perjudicial de una tensión o un conflicto. El culto de la muerte, según Mumford (1950), cumple con la satisfacción de los paranoicos y los sádicos que inevitablemente desarrollan las sociedades disgregadas.

El arte no ha conseguido escapar de los ideales necrófilos, ese afán de reducir la vida a componentes mecánicos (Fromm, 1994a). Durante este siglo, el futurismo ha sido la muestra más clara de ello. Fromm (1984, pp. 64-65) expresa: "Una de las primeras expresiones de este amor por la destrucción y por las máquinas, y del desprecio por la mujer (la mujer es una

manifestación de vida para el hombre, así como el hombre es una manifestación de vida para la mujer), puede verse en el manifiesto futurista (escrito por Marinetti en 1909). En dicho manifiesto, Marinetti ensalzaba la velocidad, las máquinas, la guerra. "Queremos glorificar la Guerra -lo único que da salud al mundo-, el militarismo, el patriotismo, el brazo destructivo del anarquista, las hermosas ideas que matan, el desprecio por la mujer <...> Deseamos destruir los museos, las bibliotecas, luchar contra el moralismo y todas las mezquindades oportunistas y utilitaristas". En años subsiguientes aparecerían manifiestos futuristas versando sobre la pintura, la literatura, la música, el music-hall. Para Marinetti (1973a), la producción literaria debía asemejarse a la experiencia narrada tras un período de 'vida intensa' -revolución, guerra, naufragio, sismo-: sin puntuación ni orden sintáctico, orden de adjetivos alterado, conjugación descuidada de verbos... Para el music-hall, debía imperar la sorpresa, por ejemplo, proponía Marinetti (1973b) poner cola en una butaca, para que el caballero o la dama afectados "provoquen la hilaridad general". También "prostituir sistemáticamente todo el arte escenístico". En el caso de la música, Pratella (1973, p. 293) instaba a "expresar el alma musical de las masas, de las grandes obras industriales, de los trenes, de los trasatlánticos, de los acorazados, de los automóviles, y de los aeroplanos. Añadir en fin a los grandes motivos dominantes del poema musical la glorificación y el triunfo de la Electricidad". Russolo (1973) arguía que la oreja del hombre moderno estaba bien acostumbrada a los ruidos, pero lejos de rechazarlos, necesita "sensaciones acústicas más vastas": ruidos de fraguas, de estaciones atestadas, aún de la guerra moderna, deben ser materia de la música. La pintura debía ser materia de rechazo hacia la armonía y el buen gusto, para así destruir obras de Rembrandt y de Goya; debía exaltar la vida tumultuosamente transformada por la ciencia. Apunta Pierre (1989, p. 719): "La noción de belleza deja de obedecer a las jerarquías del humanismo". Mussolini y Marinetti eran amigos. Muchos futuristas ingresarían a las filas del fascismo.

Señala Read (1973, p. 6) que si bien el arte mantiene relaciones con todas las otras actividades del hombre, constituye una forma de reacción vital en el proceso de integrar la cultura, por lo cual "no debe ser utilitario, propagandista o 'realista socialista', ni mucho menos <...>, producir productos para el mercado". Esta última cuestión ya se ha abordado. Para infortunio de gran número de artistas, el siglo XX ha presenciado el impulso de un arte utilitario y propagandista, e igualmente, del realismo socialista. Roche-Pézarid (1989) menciona que el lenguaje en que se expresa el arte no es único ni claro para todos. Pero cuando se ha pretendido que así lo sea, se ha convertido cada vez menos en arte, para devenir en una simple herramienta propagandística. Dado que las obras de arte suscitan multitud de reacciones, son una amenaza para el poder. Por ello, debe tenderse a un arte cuyo mensaje sea captado de la

misma forma por todos, y que se dirija al enaltecimiento del poder, del sistema productivo, de la "realidad" material.

Hinz (1989, pp. 39-40) se refiere al arte durante el nacional-socialismo, en los siguientes términos: "Jamás se ha dudado, efectivamente que, bajo el 3er Reich, las artes eran creaciones incondicionales, así como sus productores tenían que ser criaturas incondicionales del aparato del poder <...> Tales productos no merecen el calificativo de obras de arte: así el arte nazi no sería arte". El arte fue sujeto a una pretendida 'purificación'; bajo una operación denominada "de arte degenerado", se proponía la eliminación de elementos cuya presencia obstaculizara la proclamación de una 'comunidad cultural nacional' nueva. La censura caía sobre todo aquello que se consideraba 'indigno de existencia': lo bolchevique, capitalista, judío, pacifista, internacionalista...

El papel del arte en el fascismo italiano, era el mismo que se pretendía observar en todas las actividades: "el nacimiento del hombre nuevo". El arte debía literalmente 'golpear' a los individuos, causándoles tal impresión que desearan adherirse a los valores del régimen representados en él. Los nuevos cánones de belleza prescriben la grandeza, la simetría, el orden; todo al servicio de la 'liturgia política'. El fascismo se concebía a sí mismo como lo 'avant-garde', es decir, la oposición a los gustos y valores burgueses, y la glorificación de la velocidad, la alianza entre tecnología y tecnocracia. La facción más 'avanzada' estaba constituida por los racionalistas. Este razonamiento sobre la arquitectura ilustra bien la situación del arte durante el fascismo:

- "- el fascismo es una revolución
- la arquitectura moderna es revolucionaria
- entonces, la arquitectura moderna debe ser la arquitectura del fascismo".

(En Brice, 1989, p. 110).

Terragni (en Brice, 1989, p. 111) declararía: "los pensamientos y acciones de Mussolini son como una inmensa turbina que arrastra al pueblo italiano y lo hace convertirse en fascista". Así, también al arte, tras ser arrastrado forzosamente, se le hacía adaptarse a las exigencias ideológicas.

Las ideas marxistas sobre el arte despojan a éste de su carácter idealista, le niegan el acceso a una realidad diferente -o más amplia- de la 'objetiva'. "El artista se acerca a ella <la realidad> para captar sus rasgos esenciales, para reflejarla, pero sin disociar el reflejo artístico de su posi-

ción ante lo real, es decir, de su contenido ideológico. En este sentido, el arte es medio de conocimiento <...> El arte que sirve así a la verdad, como un medio específico de conocimiento tanto por su forma como por su objeto, es justamente el realismo. Llamamos arte realista a todo arte que, partiendo de la existencia de una realidad objetiva, construye con ella una nueva realidad que nos entrega verdades sobre la realidad del hombre concreto que vive en una sociedad dada, en unas relaciones humanas condicionadas histórica y socialmente y que, en el marco de ellas trabaja..." (Sánchez Vázquez, 1991, pp. 32 - 36).

La gran tragedia fue que la realidad que el arte estaba obligado a representar durante la época stalinista fuera maquinista, progresista, dogmática y profundamente necrófila. Cohen (en Robin, 1986) opina que el stalinismo produjo dos grandes montañas, relacionadas entre sí. La primera fue la de grandes realizaciones industriales; la segunda, la de crímenes. En 1928, había comenzado el primer plan quinquenal: una precipitación casi demente, a marchas forzadas, para lograr la colectividad de los campos y la industrialización del país, con prioridad de la industria pesada. Una suerte de "revolución cultural" intenta borrar los resabios del viejo mundo: la religión, la política burguesa, todo es sustituido por el nuevo héroe: el obrero que con celo, contribuye a aumentar la producción, a hacer milagros. Señala Robin (1986, p. 37) que en los años 30's se encaraba el problema de representar una realidad cada vez más opaca; estos años estaban "descuartizados entre las grandes maquinarias del Kitsch fascista, y la utopía de dominio del stalinismo". En Inglaterra, como compensación al progresismo propio de la Revolución Industrial, había surgido el arte romántico; en Francia, el impresionismo. En el stalinismo eso no se permitió: todo debía integrarse a la monótona e interminable loa a la industrialización y el progreso. El arte pasó a formar parte de la segunda montaña, la de los crímenes, víctima del holocausto soviético: "Millones de inocentes, de hombres, de mujeres, de niños, fueron arbitrariamente detenidos, torturados, ejecutados, brutalmente deportados o puestos en prisiones crueles y campos de trabajos forzados. Nadie hasta ahora ha calculado con exactitud el número de muertes no naturales bajo el periodo stalinista" (Robin, 1986, p. 22).

Watts (1987b) opina que, casi enteramente, las vanguardias artísticas de este siglo han sido transitorias. A lo que el arte debe tender, según Watts, es a la liberación de los sentidos, a dejar los prejuicios, a hacer inseparable la cotidianidad del arte, lo cual no significa hacer de éste algo funcional o utilitario, sino que concierna hacia "nuestra orientación básica hacia la vida".

Para Racionero (1992, p. 7), "el arte, hoy, está falto de criterios estéticos de evaluación: todo vale y cualquiera se cree con calidad para expresarse, el confusionismo es inmenso y la banalidad ineluctable". Las estéticas hindú, china y occidental son complementarias; por ello, Occidente debe ponerse en contacto con la 'estética perenne'; si logra rescatarlo de los dominios comerciales y/o propagandísticos, se podrán sentar las bases de un arte futuro en que se complementen mutuamente la acción y la pasión del arte europeo, el modo de ser de la naturaleza en la observación plasmada en el arte chino, y la introspección hindú, con sus 'símbolos del subconciencia colectivo'.

Como en el caso de todas las demás actividades humanas productivas, el germen que el arte puede aportar para propiciar el ciclo futuro reside en la apertura, el conocimiento y la interrelación con toda la sabiduría humana y universal.

## 8. LA ECONOMIA

Capra (1992) califica la economía actual como un "callejón sin salida", que, siguiendo el paradigma cartesiano-newtoniano, ha producido teorías plenas de términos abstractos, y modelos impresionantes, pero que distan de ajustarse a la realidad. Siguiendo la distinción hecha por Duque (1979) entre "economía" y "ciencias económicas", las fallas expuestas por Capra sólo son imputables a estas últimas, y no a la economía. Esta, según Duque, se identifica con la economía real o vivida, y que ha precedido a las ciencias, y a sus formulaciones teóricas. Es el hombre en la práctica de producir, disponer y usar los bienes, acciones en que las cualidades humanas están presentes. En cambio, las "ciencias económicas" han surgido a causa de la división del trabajo en el campo del saber. Ya no se estudian todos los elementos humanos implicados en las acciones económicas, sino que se da prioridad a algunos, organizándolos "racionalmente" con un método determinado. Mientras que en la economía real el sujeto y objeto es el hombre vivo que, como parte de sus actividades, practica la economía y no está sujeto exclusivamente a ella, en las ciencias económicas el modelo de hombre es el 'homo oeconomicus', que la economía clásica identifica con los objetivos de riqueza, mecanización en sus acciones, que son movidas por el interés; es indiferente a las particularidades humanas, o las supedita a sus propios intereses, es decir, de un modelo de hombre guiado por marcados valores yang. Duque (1979, pp. 25-26) delinea así esta diferencia: "Dado el prestigio de las ciencias en nuestro tiempo, es muy común identificar economía y ciencia económica. Sin embargo, atribuir a las ciencias económicas todo el contenido de la economía es simplificar esta última y, además, un prejuicio cientista. La ciencia económica debe adaptarse a un método bien preciso, en virtud del cual está obligada a desembarazarse de un cúmulo de elementos importantes,

por el solo hecho de que estos últimos no son manipulables o identificables con precisión. Precisamente la exclusión de estos elementos no permite, en modo alguno, la equiparación de las ciencias económicas con la economía real".

Así, las ciencias económicas resultan ser un "callejón sin salida" en la actualidad, según Capra (1992), porque:

1) Mantienen un enfoque fragmentario y reduccionista. Caen en la negligencia los aspectos globales, las interacciones humanas y su relación con los recursos naturales, ambos organismos vivientes. Añade Duque (1979) que debido a que la acción humana es unitaria, no pueden separarse de ella elementos aislados; no existen las acciones exclusivamente económicas, y si las ciencias económicas las describen así, responden de tal manera a una abstracción, pero no a las vivencias humanas reales.

2) Las ciencias económicas tomaron por modelo a las ciencias físicas. El ámbito de estudio de éstas últimas se consideraba claramente definido e inmutable, y esto se hizo extensivo a las ciencias económicas. Ello ha conllevado una omisión: no considerar a la economía como una evolución dinámica. Se tienen modelos estancados o no susceptibles de cambiar a la velocidad con que debieran hacerlo.

3) Los únicos valores que son considerados en las ciencias económicas son los de cambio de bienes y servicios. Se evitan los sistemas de valores humanos, que están relacionados con la economía forzosamente, y se pretende que con ello se describe más científicamente la situación.

4) Como son únicamente los valores cuantificables monetariamente los importantes en las ciencias económicas, éstas parecen ser ciencias exactas. Pero tras de su elaborado lenguaje técnico, sus aparatosas formulaciones teóricas, y sus relucientes soluciones matemáticas, hay un abismo entre las ciencias económicas y la realidad que pretenden describir, pues excluyen toda consideración de índole cualitativa, con lo cual se les escapa toda la dimensión de las relaciones ecológicas, psicológicas y sociales que las acciones económicas entrañan. Por ello, señala Capra (1992, pp. 219-220) que "la economía, centrada esencialmente en la riqueza material, es hoy la expresión quintaesencial de los valores de los sentidos" (yang). Las economías modernas están apoyadas en sistemas patriarcales de valores, y eso es un obstáculo para percibir que, en un mundo donde todos dependemos estrechamente de los demás, es imposible que cada país satisfaga sus ideales de ser un ganador mercantilmente hablando. De persistir en ello, seguirán registrándose las guerras comerciales, las crisis económicas y el conflicto internacional. Nunca se abandona el círculo vicioso: los problemas buscan ser resueltos con tecnología, y no en términos de valores psicológicos y sociales,



pues éstos no tienen representación económica.

Otro valor yang, el crecimiento, determina gran parte de los problemas a los cuales las ciencias económicas no pueden dar solución satisfactoria. Goodman (en Vincent, 1977) opina que el mito totalitario del crecimiento produce la alienación moderna, ya que a él quedan supeditadas todas las actividades. Expresa Capra (1992, p. 243): "Una de las más destacadas características de los sistemas económicos modernos, tanto del capitalista como del comunista, es la obsesión por el crecimiento. Prácticamente todos los economistas y todos los políticos consideran esencial el crecimiento económico y tecnológico, pese a que hoy hay suficientes pruebas de que la expansión ilimitada en un ambiente finito sólo puede llevar al desastre <...> Este es un ejemplo de pensamiento lineal, de la creencia errónea de que si algo es bueno para un individuo o un grupo, más de lo mismo será necesariamente mejor".

Sin embargo, con todas las instituciones, sea cual sea su carácter en la sociedad, compartiendo el mismo ideal de crecimiento irrestricto, no se es ajeno a experimentar crisis paralizantes y consecuencias malsanas de este crecimiento incontrolado. Debería impulsarse el equilibrio entre crecimiento y decadencia, opina Capra (1992). El mito del crecimiento-panacea, es utilizado profusamente en las campañas políticas; los logros más preciados de una nación son siempre los que se refieren al crecimiento; el pueblo identifica siempre como victorias las cifras más altas. Con ello se pone de manifiesto que la ideología surgida con la Revolución Industrial no ha caducado; sigue pensándose que el gigantismo es provechoso; siguen pasándose por alto las consecuencias desastrosas que el crecimiento no balanceado con la reducción acarrea; sigue pretendiéndose ignorar lo estúpido de idealizar el crecimiento sin confines, creyéndose que sus nefastos efectos, en un mundo limitado, podrán siempre ocultarse barriéndolos bajo la alfombra de alguien más, cuando en realidad, no existe ese "alguien más"...

Goodman (en Vincent, 1977, p. 68) manifiesta que existe una 'religión de la cantidad'. Esta se alimenta de dos mitos: "el mito colectivo del Producto Nacional Bruto (medida de crecimiento) y el mito individual del Nivel de Vida (prueba del éxito); ambos están ligados y se nutren mutuamente para desembarcar en lo que podríamos llamar el vacío dinámico de la sociedad de la abundancia". Atiborrado de objetos materiales, pero vacío interiormente, pues aquéllos no consiguen colmar un abismo interior creciente, el hombre se condena a permanecer preso de la producción. Consumiendo artículos superfluos, vulnerable a las ofertas artificiales que le ordenan hacerse de lo que no necesita realmente, el homo oeconomicus se pierde, o deviene un medio para el único fin importante: el crecimiento. El consumo se hace

posible si se cuenta con medios económicos para acceder a la compra de los productos; los medios son proporcionados por el desempeño de un trabajo; compromiso es del sistema social proporcionar empleo a sus integrantes, lo cual significa, según Goodman (en Vincent, 1977, p. 70) "mantener ocupada a la gente. Educación significa: otorgarles una calificación comercializable". La publicidad se ha convertido en una forma de violencia contra el hombre, un factor de alienación.

Al incrementarse el nivel de vida (consumo material), decrece proporcionalmente la calidad de vida. El nivel de vida elevado permite derrochar, despilfarrar sumas enormes en bienes innecesarios e incluso perjudiciales. La calidad de vida (pureza de nuestro océano de aire, nuestros alimentos, un entorno equilibrado, relaciones sociales significativas) pierde importancia ante el imperativo del crecimiento. Se agotan los recursos naturales, la población mundial se incrementa aceleradamente, el hombre se hace ajeno a sí mismo, pero todo ello no merece consideración porque es ajeno al crecimiento y al estupendo progreso que supone aparejado a él.

"El crecimiento por el crecimiento, que sigue siendo la regla de nuestras sociedades, se apoya en una pura y mítica abstracción: intenta hacer de la producción, cada vez más separada de su valor de uso, una abstracción calculada, y del hombre, cada vez más vacío de su realidad, una abstracción calculable. El crecimiento desemboca <...> en la Sociedad del Vacío, la otra cara de la Sociedad de la Abundancia" (Vincent, 1977, p. 73). Vincent (1977) explica que entre los griegos Némesis era una diosa que reprobaba los excesos de los humanos e infligía castigo al hombre que intentaba equipararse con los dioses. A menos que el hubris del crecimiento se modere, parece que Némesis tendrá que castigar los afanes de grandeza del hombre. Por ello es importante tomar en seria consideración el postulado de Schumacher (en Capra, 1992): "lo pequeño es hermoso", que es un antídoto a la "idolatría del gigantismo". Habrán de compensarse equilibradamente las estructuras grandes, donde haya necesidad de ellas, con las pequeñas. Sin desatender el afán de establecer dualismos e identificar uno de los polos con lo "bueno", ello no podrá hacerse. Watzlawick (1987) subraya cómo, cuando se ha reconocido algo como perjudicial, se cae en el error de creer que lo contrario será lo benéfico. Abandonar el crecimiento no es la solución. Habrá que buscar el "tertium" como Watzlawick lo denomina, que conjugue armoniosamente crecimiento y descenso: un crecimiento anormal provoca tumoración maligna, pero un crecimiento insuficiente conlleva raquitismo.

No sólo las barreras artificiales levantadas entre el hombre y la naturaleza permiten que las ciencias económicas no contribuyan al bienestar. También otras barreras artificiales, y

aún más estúpidas, hacen ver como "normal" que los países más plétoricamente industrializados se fomente un estilo de vida despilfarrador, mientras en lugares pobres del planeta, la gente sigue muriendo por carecer de medios que satisfagan sus necesidades básicas. Barreras económicas, regionales, de mercado, nacionales, racistas... Pero, dado que las ciencias económicas se quieren libres de valores y de cuestionamientos éticos, no es de ellas de donde se puede esperar el cambio, a menos que permitan integrar el conocimiento del hombre "de si mismo, de su personalidad, objetivos y deseos (...)", pues no podrá sobrevivir como mero engranaje de una máquina socioeconómica masiva" (Theobald, 1972, p. 25).

Parece obvio el resultado que se obtendría al someter a las actuales ciencias económicas a la duda radical humanista: no han aportado bienestar al hombre, por lo cual deben desaparecer como hoy se conocen, o evolucionar de forma que contribuyan al equilibrio que se requiere como base del nuevo ciclo histórico.

# V. Nuevo ciclo, nuevo orden: ¿utopía o esperanza realista?



Página anterior:

"La Tierra de Cockaigne",  
por Pieter Brueghel, el Viejo

Cockaigne, Cocagne o Cucaña es una utopía muy antigua. Allí los hombres no tienen que trabajar, sólo hay que recostarse para descansar. Los alimentos pelearán unos con otros por entrar en la boca de las personas. Y todo lo deseable aparecerá por sí mismo cuando sea necesario: ropas y joyas pendientes de los árboles, vino en abundancia, mujeres bellísimas...

"-Nada te prueba que el hombre no hubiera podido ser diferente.  
 - No nos ha ido tan mal - dijo Ronald.  
 -¿Qué punto de comparación tenés para creer que nos ha ido bien?  
 ¿Por qué hemos tenido que inventar el Edén, vivir sumidos en la  
 nostalgia del paraíso perdido, fabricar utopías, proponernos un  
 futuro?"  
 Cortázar ("Rayuela", 1984, p. 159)

"... el mundo <...>, casi invariablemente ha seguido el mal camino. Sea o no cierto que ahora se halla más cerca de <la buena> meta, estoy seguro de que se ha acercado a ella dando un gran rodeo innecesario y pasando por alto cierto número de atajos que le habrían acortado el avance <...> Utopía no está al comienzo ni al final del mundo. Utopía ha sido algo que estaba cerca y nunca llegaba a descubrirse".  
 Chesterton ("Ensayos", 1985, p. 90)

"- Te daré la joya más grande que poseo, pues he de hacerle, por el amor de Dios y de los hombres, una relación de la verdadera grandeza de la Casa de Salomón <...> El fin de nuestro establecimiento es el conocimiento de las Causas, y de los movimientos ocultos de las cosas; y el engrandecimiento de los límites del imperio humano para efectuar todas las cosas posibles".  
 Bacon ("Nueva Atlántida", 1991, p. 205)

" Las finalidades del Partido son conquistar toda la superficie de la Tierra y extinguir de una vez para siempre la posibilidad de toda libertad de pensamiento. Hay por lo tanto, dos grandes problemas que ha de resolver el Partido. Uno es descubrir, contra la voluntad del interesado, lo que está pensando determinado ser humano, y el otro, cómo suprimir, en pocos segundos y sin previo aviso, a varios centenares de millones de personas. Este es el principal objetivo de las investigaciones científicas".  
 Orwell ("1984", 1993, p. 159)

"P-¿No es algo evidente para todo el mundo que el imperio es tan fuerte como siempre?  
 R- La apariencia de fuerza no es más que una ilusión. Parece tener que durar siempre. No obstante, señor abogado, el tronco del árbol podrido, hasta el mismo momento en que la tormenta lo parte en dos, tiene toda la apariencia de sólido que ha tenido siempre. Ahora la tormenta se cierne sobre las ramas del imperio. Escuche con los oídos de la psichistoria, y oirá el crujido <...> El imperio desaparecerá y con él todos sus valores positivos <...>, la ciencia se romperá en millones de trozos <...> Pero si ahora preparamos un sumario gigantesco de todos los conocimientos, nunca se perderán".  
 Asimov ("Fundación", 1985, p. 40)

## 1. UTOPIAS, ANTIUTOPIAS, UTOPIAS CONCRETAS

La descripción hecha en el capítulo anterior sobre algunas manifestaciones de la crisis global actual pudiera aparentar ser abrumadora y dar la impresión de que toda mejora es utópica. Sobre el encontrar soluciones, menciona Walsh (1987, p. 107): "En primera instancia, esta idea puede parecer grotesca: ridícula por su soberbia, ingenua por su creencia de que alguien, y en particular los gobernantes, vaya a escuchar, y de un optimismo panglosiano. La actitud cínica o desesperada parece una esperanza más realista". Pero no para todos. Y así lo muestra el hecho de que cada época cuenta con una ideología y una utopía propias. Mannheim (en Krotz, 1988, p. 115), manifiesta que "ambas son la adaptación de un "estado de espíritu" que resulta desproporcionado con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar, que trasciende la realidad y que se aparta de la realidad". La diferencia entre una y otra radica en que mientras que la ideología es un conjunto de ideas trascendentes que se decretan como valiosas, y que en realidad funcionan como mentiras que cohesionan a los individuos en torno de estructuras dominantes justificadas por los valores ideológicos, la utopía cumple con un papel un tanto revolucionario, y con una función de agente de transformación.

Las ideologías pueden corporeizarse a partir de motivos bien intencionados (el amor fraternal cristiano, la igualdad de los hombres, etc.), pero en la práctica tales ideales son falseados, sacrificados en aras de la conservación de la estructura social dominante. Las utopías "no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones" (Mannheim, en Krotz, 1988, p. 115).

Las utopías son tales en cuanto sean etiquetadas de dicha forma por la ideología reinante. Es ésta quien define, prescribe y promulga qué concepciones habrán de considerarse utópicas, es decir, irrealizables, en cierta época. Otros grupos, que buscan ascender, se hallan en conflicto con las estructuras establecidas. Estos son los "utópicos" de tal época. Determinan qué debe ser considerado ideológico.

Es el carácter de vehículo de transformación lo que hace de las utopías un elemento propio de lo humano. La desaparición de las utopías significaría, según Mannheim, el fin de la historia. Sin ellas, el hombre estaría imposibilitado para configurar y comprender la historia.

Ruyer (en Wunenburger, 1979) conceptúa las utopías como ejercicios especulativos sobre posibles lateralidades. Pero también los ideales religiosos tienden a ello. Si bien Mannheim

encuentra que las utopías cumplen una función de transformar la historia, Lapouge (en Wunenburger, 1979, pp. 230-231) lo refuta: para él, utopías e ideales religiosos rechazan la historia, y en la búsqueda de la perfección, pueden adoptar tres formas:

-el adamismo o edenismo que es un sueño anti-social de un hombre bueno situado por detrás del presente histórico, que se mezcla frecuentemente con la utopía;

-el milenarismo fundado sobre la predicación apocalíptica y destinada a acelerar el tiempo del advenimiento de la perfección, en medio de una violencia purificadora;

-la utopía, indiferente al tiempo y a la violencia, para la cual la lógica es capaz de corregir al hombre malo y provocar el advenimiento de una ciudad luminosa y pacífica".

Los ideales religiosos sobre la existencia de un paraíso al término de la "vida terrenal" no están libres de elementos utópicos; al mismo tiempo, algunas propuestas utópicas bien pueden ser una suerte de secularización de tales ideales.

Servier (en Wunenburger, 1979) manifiesta que las utopías nacen como ensoñaciones literarias, producto de la burguesía decepcionada por el estado real del sistema social; en este caso, la utopía sirve como medio para asegurar a sí mismo y a los lectores de que existe la posibilidad de romper la rigidez de las estructuras opresivas. Este bien puede ser el caso de las utopías de Platón o de Moro, o hasta de Marx; sin embargo, los sueños utópicos no han nacido exclusivamente de la burguesía. Existen leyendas populares antiquísimas que ya hacen referencia a sitios donde la vida es fácil y feliz, sin necesidad de esfuerzo alguno.

Jean (1994) indica que, en el caso de Occidente, estos sueños de sociedades perfectas pueden encontrarse desde el siglo VII a. C. En tal siglo, Hesíodo relata el mito de la Edad de Oro. Los hombres que viven entonces tienen acceso a un lugar donde no existe el trabajo ni el sufrimiento, prácticamente no conocen carencias, viven fuera de la historia. Tienen una proximidad casi genética con los dioses, por lo cual reciben de ellos la sabiduría, la justicia y la bondad. El tiempo es un factor de degradación aquí. De la edad de oro se pasó a la de plata, luego a las de bronce y hierro, debido al alejamiento paulatino del hombre respecto a sus orígenes divinos. Hesíodo concluye que la única solución para alcanzar la felicidad y la justicia es que el hombre trabaje por ellas.



En un intento de reflejar el orden y la armonía del universo, Hipodamos de Milet planea, sólo arquitectónicamente, una ciudad; la emulación del ordenamiento cósmico suponía el aseguramiento de bienestar, virtud y alejamiento de males para sus habitantes. Estas aspiraciones tienen lugar durante la época axial. Pero las verdaderas utopías son frecuentemente suscitadas por el mal estado de la sociedad en que el autor se halla ("Las utopías", 1974). Tal fue el caso de las que se consideran las primeras narraciones utópicas: las platónicas. El filósofo vivía en una ciudad dominada por extranjeros; la época axial estaba por finalizar. En "Timeo", Platón relata que "hace 9 mil años" Atenas era la ciudad de mayor poder y riqueza. Situada frente a ella se encontraba la inmensa Atlántida, que amenazaba con conquistar Atenas. Esta, que contaba con una excelente organización militar, logra frenar la invasión. "Atenas, rodeada de templos y no de murallas para no disminuir la vigilancia de los guerreros, ciudad abierta, accesible, de pequeñas dimensiones, ordenada de manera equitativa, opone la medida del hombre a la desmesura de la Atlántida" (Jean, 1994, p. 16-17). La disposición arquitectónica de las ciudades utópicas siempre ha sido un factor de gran importancia en las propuestas de mejora.

Jean (1994, p. 22) encuentra que "La República" es una utopía, debido a que tiene una orientación antropocéntrica en una época de conquistas y búsqueda por un poder irrestricto. "Fue construida por los hombres, para ellos, y a su medida... A la potencia ilimitada de lo divino, Platón opone la sabiduría completamente humana de la ciudad griega". Aquí se propone que no hay justicia a nivel social si el alma del hombre no la experimenta primero, a nivel individual. Hay planteamientos "feministas". Se postula una armonía entre la educación intelectual y la corporal. Hay un cierto comunismo, aunque sólo para aquéllos que forman la clase privilegiada de los gobernantes. Se practica el eugenismo. El Estado busca ser fundado sobre la Ciencia del Ser, por lo cual los filósofos son los únicos con capacidad para desempeñar cargos gubernamentales; son los únicos que tienen acceso a la idea del Bien. Dado esto, aunque el concepto de orden justo es alcanzado verdaderamente por el filósofo rey, no hay forma de detener su degradación. Ocurre así, porque los gobernados no tienen acceso a los conocimientos reales de lo justo, y deben aceptar por consenso, con base en la auto-evidencia, que el orden propuesto es inmejorable en cuanto a perfección. La mesura es considerada esencial para ser justo. "Según la antigua correspondencia del alma del mundo y del alma del hombre, del macrocosmos y del microcosmos, el diseño del alma refleja el del sistema astronómico; el Bien es su principio y su fuente" (Jean, 1994, p. 24).

Si Platón puede ser considerado como el primer utopista, Aristófanes sería el primer antiutopista. Obras del siglo IV a. C., como "Los Pájaros", o "Asamblea de mujeres"

muestran reacciones a los sueños de bienestar ciudadano. Satíricamente, Aristófanes trataba de ilustrar los peligros de ver realizados tales sueños.

Para Jean (1994), las esperanzas religiosas no pueden ser consideradas como utopías, porque éstas últimas no están fundadas en la certeza de algo por venir, sino son sólo posibilidades que se abren colateralmente; son anhelos, no certidumbres. Sin embargo, en el caso del cristianismo, no puede negarse que las descripciones, ya sean de San Agustín -en la Ciudad de Dios-, o de muchos otros autores cristianos acerca del Paraíso, tienen un fuerte aroma utópico, en cuanto a que se trata de narraciones muy detalladas sobre un lugar donde se está exento de molestias y todo es felicidad. Si las promesas de un Paraíso al término de esta vida se restringieran a suponer la existencia de un lugar donde reine la paz y la armonía, se reduciría la carga utópica de los relatos. Pero postular un lugar donde los moradores resusciten a la edad de 30 años, sin importar la edad a la que murieron; donde el cuerpo resuscitado sea de proporciones ideales aunque el elegido haya sido obeso o esquelético; donde todos aquéllos que hayan sufrido defectos físicos o mutilaciones revivan con ausencia de ellos; donde una de las ocupaciones preferidas sea volar y jugar con las alas de los compañeros; donde los "cuerpos gloriosos" se complazcan en viajar por los aires a velocidades vertiginosas y con la facilidad de transportarse a "setenta y seis mil lugares"... Aquí, los elegidos gozan de un cuerpo que está libre de envejecer, de sufrir, de enfermarse, fatigarse, de las necesidades de dormir, comer o beber, y por supuesto, de toda actividad sexual. Cuerpos revestidos de luminosidad, poseedores de capacidades mentales y psíquicas extraordinarias. Todos los elegidos, sin importar qué lengua hablaran en vida, tendrán un dominio perfecto del hebreo, pero además, como gozarán de una perfecta inteligencia, podrán expresarse y entender cualquier idioma que deseen (Bernheim y Stavrides, 1991). Muchas de las descripciones del cielo cristiano son fruto de imaginaciones aún más inflamadas que las de algunos escritores utopistas; fácilmente algunas de ellas sobrepasan, en cuanto a la viveza de las representaciones relatadas, a la "Nueva Atlántida" de Bacon.

Cucaña, que es un mito popular muy antiguo, representa una verdadera utopía, una imposibilidad de encontrar tal lugar. Davis (1985, p. 29) cita una descripción del sitio: "Primero hubo paz entre todas las cosas como agua que cubre nuestras manos. Y la tierra no daba temor ni enfermedad, sino que todas las cosas necesarias aparecían por su propio gusto. Cada arroyo corría con vino, y bizcochos de cebada luchaban con bizcochos de trigo por entrar en las bocas de los hombres, rogando ser engullidos si se preferían los más blancos. Y los peces, llegando a las casas de los hombres y asándose por sí solos, se servían sobre las mesas... y tordos asados con pasteles

de leche se metían en las gargantas de los hombres". No sólo el apetito queda saciado antes de siquiera experimentarse; también las necesidades de vestido están cubiertas porque se supone la existencia de bondadosos árboles de cuyas ramas penden ropajes y joyas, el hombre o la mujer que deseen algo ni siquiera han de estirarse para alcanzarlo, son los árboles quienes extenderán sus ramas hasta ellos, de modo que sin ningún trabajo tomen cuanto les plazca. El acceso a Cucaña estaba reservado para quien pasara ciertas penurias, muy propias de los campesinos. Por eso, sólo estos últimos tenían derecho de entrar libremente.

Arcadia, otro mito popular utópico, también supone la existencia de una naturaleza gentil. Los humanos no presentan deseos tan desmesurados como en Cucaña. Arcadia, comparada con el Paraíso, resulta ser más bella. La moderación en las ambiciones humanas, conlleva una relación armónica tanto con la naturaleza como en la sociedad. En Arcadia, los hombres sí desempeñan trabajos, pero éstos se emprenden con gusto por ser ligeros y alegres. La muerte es un "proceso pacífico, casi agradable <...> En la obra de Gabriel de Foigny, 'Sobre la vida y muerte entre los australianos' (Londres, 1693), esto llega a un extremo en la imaginaria preferencia de los australianos por la muerte sobre la vida, porque para ellos representa un idealizado estado de reposo" (Davis, 1985, p. 32). Durante la Edad Media, Cucaña y Arcadia encarnan las creencias en lugares maravillosos: es Cucaña en España; es Cocagne para los franceses, Cockaigne en Gran Bretaña, y en Alemania adoptaba apelativos como Schlaraffenland, Pomona o Venusberg. En Europa se hablaba igualmente de "El país de los Niños", "El país de los gaudules", "El Paraíso de los pobres", la "Montaña de azúcar". Al ser "descubierto" el Nuevo Mundo, hubo no pocas comparaciones de éste con Arcadia. Incluso, los nombres de los paraísos terrestres provenían de regiones americanas: Jauja o Hy Brasil ("Las utopías", 1974).

La palabra "Utopía" ("no hay tal lugar"), se debe a Moro, en el siglo XVI. El vocablo fue inventado a partir de la declaración de Platón sobre que su "República" no podría ser encontrada en parte alguna de la Tierra ("Las utopías", 1974). Moro, un humanista, construye un relato en que se presentan críticas (justificadas) hacia la sociedad inglesa de la época. Rafael Hitloideo, personaje imaginario que se supone fue compañero de Américo Vespucio en sus viajes, describe la República Utópica, isla en la que tuvo la oportunidad de vivir por un tiempo; es un sociedad ideal en contraste con la inglesa. Aquí se condena la pereza, la avaricia, y el deseo de perpetuar el poder como único objetivo de los monarcas. Se cuestiona el modo de impartición de justicia, y se achaca al rey la falta de ésta al no proporcionar a sus súbditos una educación y el ejemplo de sí mismo que fomenten la práctica de la justicia. Utopía tiene cierta relación con ideales platónicos. Hay una comunidad de bienes; de hecho el dinero, las propiedades privadas y la avaricia



La ciencia racionalista, que empieza a desarrollarse, también influye en las utopías. La "Nueva Atlántida" de Bacon recoge lo desarrollado en el "Novum Organum". El progreso es ensalzado como el objetivo al cual debe tenderse; el medio para alcanzarlo será la ciencia que domine la naturaleza. El hombre ha de convertirse en el amo del universo. La "Casa de Salomón" finca su función en el descubrimiento de todas las causas, sin más metas que el engrandecimiento del "imperio humano sobre la naturaleza". Hay una cierta idolatría hacia todos aquellos técnicos o científicos que hayan contribuido al progreso con algún invento; se tienen estatuas de ellos. La obra es bastante pobre literariamente hablando ("sus escritos eran como textos jurídicos, precisos y fríos, sin la poesía de las antiguas utopías" ("Las utopías", 1974, p. 47)); quedó inconclusa, pero aún así, se le considera la primera obra de ciencia ficción. Dos décadas después de acaecida la muerte de Bacon, sería fundado, en Londres, el Colegio de Filosofía. Inspirado en la Casa de Salomón, debía su creación a otro utopista: Samuel Hartlib, que había escrito "Macaria".

"Entre 1602 y 1699, se cuentan más de 30 títulos utópicos <...> Frecuentemente inspirados por Moro <...>, la mayor parte radicalizan la conversión laica del Estado y del hombre, en nombre de la razón humana, que permitiría abolir las pasiones desordenadas y la contingencia de la historia" (Davis, 1985, p. 50). Otra utopía teológica fue Christianopolis, de Andreae: una república comunista bajo la dirección de funcionarios religiosos, jurídicos y de la educación. Christianopolis es, más que una ciudad, una pequeña fortaleza con un templo en el centro. Andreae enfatiza la importancia de los funcionarios. "Como Moro <Andreae>, estaba conciente de la ineficacia de la ley en la sociedad de su época, y vinculó esto con la falta de buenos funcionarios burócratas: 'Leyes excelentes están a la vista, pero si alguien pidiera su aplicación, todos se burlarían de él'" (en Davis, 1985, p. 81).

Milton propone una "revolución espiritual" en "El paraíso perdido". Harrington, en "Oceana", menciona: "Es deber del legislador presumir que todos los hombres son perversos" (en Davis, 1985, p. 27). "El hombre es pecador y sin embargo el universo es perfecto; así puede ser pecador el ciudadano y sin embargo perfecta la república. Y así como el hombre, al ver que el mundo es perfecto no puede cometer nunca un pecado que le haga imperfecto o causarle una disolución natural, así el ciudadano, donde la república es perfecta, nunca puede cometer un delito que la haga imperfecta o causarle una disolución natural" (Harrington, en Davis, 1985, p. 204). A raíz de la obra de este inglés, se creó el partido de los Harringtonianos. La influencia de éstos fue tal en Estados Unidos, que se llegó al grado de proponer que el nombre de tal país fuera sustituido por "Oceana". Las constituciones de New Jersey, Carolina y Pensilvania tomaron por base esta utopía.

Representantes de la proliferación de utopías en esta época, fueron: Henri Neville (La isla de los Pinos), Winstanley (Ley de Justicia), Cyrano de Bergerac (El otro mundo), Fénelon (Las aventuras de Telémaco), Denis Vairasse d' Allais (La historia de los Sevaritas), Samuel Gott (Nova Solyma), Richard Burton (Anatomía de la melancolía), Doni (I Mondi), Eberlein (Wolfaria), Elyot (El libro llamado el Gobernador), Floyd (Cuadro de una república perfecta), Lupton (Sivquila, too good to be true)... Incluso "El Quijote" de Cervantes contiene elementos utópicos, mayormente donde se trata de la Insula Barataria, con una exposición del ideal de gobierno de don Quijote y el desempeño de Sancho como gobernador. "El utopismo cervantino no consiste en cambiar la sociedad ni suprimir la propiedad, sólo pretende imponer la justicia, ayudar al pobre, obrar según la verdad y la benevolencia; en una palabra, humanizar aquella tierra donde todo son rencillas, pleitos, burocratismos y complicaciones innecesarias. Cervantes no defiende la ciencia <...>, sino que se preocupa del uso que de ella se hace <...> El sentido común, mesurado y humanista, es el principio del gobierno de Sancho. Pero sale asqueado de la empresa. Cervantes considera incluso imposible esta moderada utopía" ("Las utopías", 1974, p. 57).

Los precursores de las "utopías concretas" ya habían aparecido en el siglo XVI, alcanzando su apogeo en el XVII. Fueron las Reducciones de Indios, en América, a cargo de jesuitas, establecimientos en que los indígenas vivían en un régimen agrícola, comunitario, de familias monógamas, cuyas actividades estaban estrictamente sujetas a horarios para trabajo y para la práctica religiosa. Los fuereños no eran admitidos, y a los indios no se les permitía el aprendizaje del castellano. La sublevación indígena contra los jesuitas acarrea la disolución de las reducciones al finalizar el siglo XVII y a comienzos del XVIII.

Para el siglo XVIII, la noción de progreso ya rige el pensamiento utópico. Pero, según Rihs (1970), entre la gran producción de ideas no hay identidades de puntos de vista de un filósofo a otro. Ello, debido a que los escritores provenían de clases sociales diferentes: vivían realidades distintas. Había, básicamente, dos tipos de autores: Montesquieu, Voltaire, los Enciclopedistas, Rousseau, Mably; todos ellos gozaban de independencia material, "condición indispensable para la eclosión del genio" (Rihs, 1970, p. 7). Por otra parte, estaban Meslier, Morelly, Deschamps. "En contacto permanente, por así decir, con la dura realidad cotidiana, animados por el soplo de la cólera del pueblo, de la cual compartían la experiencia concreta, estos anónimos, sin prejuicios de salón, poseían armas más temibles que las agitadas por los hombres de gabinete" (Rihs, 1970, p. 8).

Los filósofos de origen burgués no dudan en recu-

rrir a las ciencias experimentales, a la economía política, a la historia; buscan emular a Descartes, buscan fórmulas evidentes y aplicables a la existencia del hombre y de la sociedad. Los otros, los desposeídos, viven la miseria popular, la injusticia; sus obras dan a conocer el reflejo de las aspiraciones de los estratos más oprimidos. Pero para todos, la razón comienza a desplazar a la teología, y el progreso indefinido se constituye en el postulado por excelencia de la sociedad perfecta. El mejoramiento unilineal busca remplazar la interpretación religiosa; aunque, para muchos, no será sino una secularización.

El siglo XVIII presencia una gran abundancia de utopías. La esperanza se acentúa en la industrialización como medio de terminar con la miseria; como la gran herramienta que traiga una prosperidad no sólo inmediata, sino perpetua (Jean, 1994). Con el progreso todo sería perfecto. Incluso el hombre. Las utopías proclaman entonces que gracias a esta perfectibilidad humana, sus postulados no estaban lejos de ser realizables: felicidad para todos. Mumford (1970) manifiesta que se deposita una confianza ilimitada en las máquinas; con su diseño racional y su perfecta ejecución engendran la nueva fuerza moral y fijan standards para la actuación y el rendimiento humanos. Parecía lógico transpolar los avances tecnológicos a la esfera humana; el progreso técnico conllevaría en sí el progreso moral.

En esta época, que Guénon (1945, p. 206) identifica con la "solidificación del mundo", se presencia un "síntoma característico de una 'fase más avanzada' en la marcha descendente del ciclo; y eso está confirmado por el hecho de que, de manera general, el metal juega un papel de magnitud cada vez más considerable en la civilización moderna industrializada y mecanizada". En la utopía escrita por J. S. Buckingham, la ciudad ideal estaba construida, casi en su totalidad, de hierro (Mumford, 1970).

Rompiendo la unanimidad de la fe ciega en el progreso, la obra de Jonathan Swift "opera una desacralización de la utopía por la sátira y la ironía" (Jean, 1994, p. 66). "Los Viajes de Gulliver", una suerte de antiutopía, deja ver que la idea de un progreso en la razón humana es un gran mito; que los gobiernos que pretenden fundarse sobre la creencia incondicional en esa perfectibilidad artificial, son ilusorios. Gulliver, en sus viajes a sociedades extrañas -visita cuatro en total-, tiene oportunidad de entrevistarse con los gobernantes de éstas. Orgullosos de lo que piensan es un régimen de justicia elogiabile y digno de ser imitado, describe a sus anfitriones las realidades de la sociedad inglesa. Estos le hacen ver lo absurdo de pretender que tales disposiciones puedan ser consideradas benéficas. Sin embargo, tampoco estos pueblos extranjeros están exentos de defectos; igualmente se encuentra en ellos la injusticia, la avidez, el servilismo... En su último viaje, al término del cual

arriba al País de los Caballos, Gulliver es tenido por un ser inferior. "Solamente los caballos, cuya vida es una especie de higiene del alma y del cuerpo, son capaces de ser felices" (Jean, 1994, p. 68). Sin una razón que lo justifique, esta obra de Swift ha pasado a la historia como una lectura infantil. Las críticas en ella contenidas valen hoy lo mismo que cuando fueron escritas, y merecen más reflexión por cuanto continúan siendo aplicables a la sociedad, así sea a más de 200 años después de su aparición.

Rousseau tampoco está seguro de que la sociedad industrial pueda proporcionar felicidad al ser humano. Es todo lo contrario; ha sido ella quien ha despojado al hombre de su bondad. Dicha bondad se hallaba presente cuando los individuos vivían en contacto con la naturaleza; la sociedad los ha corrompido. "Emilio", una utopía pedagógica, era el intento por encontrar un sistema educativo que conservara la bondad, inocencia y virtudes que de los hombres son naturalmente. La utopía de Rousseau alcanzó bastante popularidad, aunque en algunos casos fue muy mal interpretada, como ocurrió en el reinado de Carlos III de España. Este, fundándose en el postulado de Rousseau sobre la "vuelta a la naturaleza", hace construir imponentes palacios en el campo. En la ciudad, hace plantar gran cantidad de árboles; hoy puede observarse como ejemplo de ello el Paseo del Prado, flanqueado por espesas columnas arbóreas. Tal era el retorno a la naturaleza entendido por un monarca.

En Inglaterra, donde la Revolución Industrial se desarrollaba frenéticamente, anulando valores humanos y reduciendo a éstos a la calidad de partes mecánicas reemplazables, hubo escritores que si bien no produjeron utopías en el sentido estrictamente del término, sí propusieron elementos utópicos en sus obras. Blake, Shelley, Byron, Southey, Coleridge, Wordsworth; y en Alemania, Hesse, proponen una verdadera Revolución Cultural, pugnando por la libre expresión de la imaginación humana.

Shelley, en "Prometeo liberado", expone que el triunfo del bien sólo será alcanzado tras atravesar esta etapa del mal. Wordsworth rechaza la idea de una utopía establecida en una oculta isla; desea que aquélla se instaure en el mundo verdadero. Southey y Coleridge pretendían el establecimiento de una república experimental: Pantisocracia. Esta sería el modelo para la "revolución universal". Blake, en "Jerusalén", habla sobre el peligro de que, una vez alcanzada la utopía, se caiga en la antiutopía, o Babilonia; para él "la utopía no es un reino que se conquista para siempre, como ocurrió con las utopías anteriores, sino un esfuerzo constante" ("Las utopías", 1974, p. 80).

No obstante, desde el siglo XVIII la autoridad de los científicos naturales sobrepasa por mucho a la de los filósofos.



fos, así que termina por encontrar justificación y aceptación la idea de la lucha por la vida, con el consiguiente triunfo del más fuerte. Si esto era cierto, había que pugnar por sobrevivir ante los depredadores, y no dedicarse a cavar la propia tumba en el intento de "limpiar las puertas de la percepción".

Alguna vez las utopías habían tenido como escenario tiempos remotos. Después, se habían situado fuera del tiempo. Pero en 1772, la utopía queda desplazada hacia el futuro. Es "El año 2440", de Mercier, que Jean (1994) considera como una ucronía. El protagonista se duerme en 1770, despierta en 2440 y encuentra que en tal año la constitución regente es racionalista y hecha para todos los hombres. La educación se emprende sobre el modelo de la Enciclopedia, que resulta ser un libro recomendado para niños. En 1790, Restif de la Bretonne publica otra utopía con como marco el futuro: "El año 2000".

Para otros utopistas era evidente que la historia debía transformarse en el presente, por ello sus obras ya no eran descripciones de sitios sin existencia en tiempo y espacio, sino planes de acción cuyo tiempo era "el ahora" y el espacio "el aquí". Así, en los últimos años del siglo XVIII, Babeuf y Buonarroti intentan desencadenar un levantamiento popular que instaurara como reales las promesas no cumplidas de la Revolución Francesa. Lanzan el "Manifiesto de los Iguales". Maréchal no sólo fue el redactor de tal manifiesto, también componía canciones populares con siempre por tema, la igualdad. Este sentía gran aversión hacia la religión, e ingresa a la masonería. Otro tanto haría Babeuf. Invirtiendo el Génesis, Maréchal escribiría: "El hombre dijo: hagamos a Dios, que él sea a nuestra imagen; Dios fue, y el hacedor adora su obra". Y concluye: "El Padre de la Naturaleza no ha hecho esclavos" (en Desanti, 1970, p. 25). Un fragmento del Manifiesto de los Iguales reza: "El instante ha llegado de fundar la República de los Iguales, este gran hospicio abierto a todos los hombres. Los días de la restitución general han llegado. Familias gimientes, vengan a sentarse a la mesa común puesta por la naturaleza para todos sus hijos" (en Desanti, 1970, p. 43).

Durante el siglo XIX se difunden y practican las ideas de los "amigos de lo imposible": Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet. Saint-Simon, un economista, "fundador de la mística de la producción y el trabajo", hacía reposar su propuesta sobre la idea de que debían encontrarse las leyes guías de la marcha humana hacia el progreso. Las tesis de Saint-Simon pretenden ser universales y positivas; se quieren reflejo social de los principios newtonianos en física. No sería el único; Fourier también testimonia influencia de Newton.

En "El sistema industrial", Saint-Simon proclama el enriquecimiento capitalista como el factor esencial del progreso social. No hay necesidad de gobernador, sólo de administrador que coloque a la nación en el mejor mercado posible. El trabajo es visto como la fuente de todas las virtudes, y la clase de los industriales debe ser la única. Saint-Simon, en "Un Sueño" (1803), hace hablar a Dios: "Sepan que he puesto a Newton a mi lado, que le confié la dirección de la luz y el mandato de los habitantes de todos los planetas <...> La reunión de 21 elegidos de la humanidad <3 matemáticos, igual número de médicos, químicos, fisiólogos, literatos, pintores, músicos> tomará el nombre de Consejo de Newton; que me representará en la Tierra, dividirá a la humanidad en cuatro partes, que se llamarán inglesa, francesa, alemana, italiana; cada una de estas divisiones tendrá un consejo compuesto igual que el consejo en jefe <...> En todos los consejos, el matemático que haya obtenido más voz, presidirá <...> Cada consejo hará construir un templo en honor de Newton <...> Los niños serán llevados al templo lo más pronto posible después de su nacimiento. Toda persona que no ejecute este ordenamiento será considerada por los fieles como enemigo de la religión. Si Newton juzga necesario, para cumplir con mis intenciones, transportar a otro planeta al mortal que haya descendido en su mausoleo, él lo hará" (en Desanti, 1970, p. 103).

Para Saint-Simon los industriales eran las personas de inteligencia superior, y la producción era el objetivo más razonable de las sociedades. El saint-simonismo eventualmente se convertiría en una religión. Prosper Enfantin sería el papa. Las ceremonias eran una especie de "sesiones de comunión y posesión colectiva, en nombre de la Razón, el Progreso, de la civilización industrial y humanitaria" (Desanti, 1970, p. 104). Se adoptan uniformes, se compone un himno religioso, se abren cinco iglesias en Francia, una en Bélgica y otra en Argelia. Con el saint-simonismo se desencadena la idea de la igualdad femenina frente al hombre. Jeanne Deroin y Pauline Roland participan en periódicos feministas, en asociaciones de trabajadores; ellas son consideradas parte de los ancestros del sindicalismo moderno.

También se intentó la utopía concreta: comunidades obreras en cooperativas de habitación y trabajo. Pero todo esto se había convertido en un espectáculo. El papa Enfantin estaba comprometido en líos con algunas de las saint-simonianas, y ocurre una escandalosa disolución (Desanti, 1970).

Fourier presumía ser el "Newton del mundo social". Basándose en las leyes newtonianas de la atracción universal, Fourier buscó su aplicación a las leyes sociales e individuales; lo que resultó fue su "ley de la atracción pasional", según la cual la atracción y la repulsión están determinadas por las pasiones dominantes de cada uno. Para demostrar esto, Fourier

idea una detallada y compleja combinatoria de las pasiones. Sus descripciones de las "series apasionadas" rezuman neologismos. Palabras de Fourier ilustran el concepto que tenía de sí mismo: "Antes de mí, la Humanidad había perdido muchos miles de años luchando tontamente contra la Naturaleza. Yo, el primero, me he doblegado ante ella estudiando la atracción, órgano de sus decretos; ella se ha dignado sonreír al único mortal que la ha incensado; ella me ha entregado todos sus tesoros. Poseedor del libro de los destinos, vengo a disipar las tinieblas políticas y morales sobre las ruinas de las ciencias inciertas, elevo la Teoría de la Armonía Universal" (en Desanti, 1970, p. 140). Sus comunidades, los falansterios, jamás se realizaron durante su vida. Pero sus sucesores fundaron algunos en Francia, en México, en Estados Unidos, donde en 3 años (1841-44), hubo alrededor de 40 ensayos: nuevos intentos de concretar la utopía. Los promotores fourieristas, sin embargo, se guardaban de hacer comentarios sobre los vaticinios que había hecho alguna vez Fourier, convencido de que el hombre lograría realizar tales proezas cuando no se "opusiera" a la Naturaleza, sino se sometiera al seguimiento de ésta: fertilización de los desiertos, agua de mar potable y perfumada de violetas, clima eternamente primaveral...

Owen deseaba subordinar las técnicas al bienestar del hombre. Para Desanti (1970, p. 251): "Owen fue, de todos los socialistas anteriores a Marx, el más eficaz y el más realizador". Siendo socio de una fábrica textil en New Lanark, estableció en ese pueblo escocés tiendas de alimentos a bajos precios, guarderías infantiles con sistemas didácticos novedosos, medidas sanitarias; fundó el Instituto para educar a los obreros, propició jornadas laborales de 10 horas, contrapuestas a las 14 ó 16 corrientes en otros lugares ("Las utopías", 1970). Para Owen, existían instituciones y prácticas que debían ser modificadas porque estaban afianzadas sobre el error: las religiones, los gobiernos, las profesiones, los sistemas monetarios, la educación, el fraude y la violencia, los intereses aislados (incluyendo los familiares), la esclavitud femenina, los matrimonios por conveniencia, la desigualdad, la opresión, los impuestos no equitativos, la producción de riquezas "inferiores". Escribió Owen: "La Primera Gran Verdad, proclamada por el espíritu más avanzado en una época remota del pasado, era ésta: para que los hombres se vuelvan sabios, buenos y felices, hace falta caridad y benevolencia universales, hace falta que aprendan a amar a los otros como se aman a sí mismos y entonces habrá sobre la Tierra paz y buena disposición hacia todos y no antes. La Segunda Gran Verdad anunciada al mundo es ésta: Para producir la mejora constante y la felicidad permanente de la humanidad, hace falta una reorganización de la sociedad, siguiendo un sistema que dará a todos una educación y ocupaciones racionales, y al hombre una existencia, rodeándolo de circunstancias superiores. He aquí el único método de destruir las causas del mal y de asegurar todo lo que es bueno para el hombre" (en Desanti, 1970, p. 278). En 1828 Owen hace una petición al gobierno mexicano para "poder formar

una sociedad de individuos de cualquier nacionalidad...<cuyo> único objetivo será mejorar la condición del hombre demostrando prácticamente, cómo debe ser criado, educado, empleado y gobernado de conformidad con su naturaleza y las leyes naturales que la rigen y donde pueden crearse grandes riquezas para todos y sin daños para nadie (en "Las utopías", 1974, p. 75).

Cabet había leído a Moro con devoción. Sin embargo, él intentó realizar utopías concretas. Quería que el pueblo "reconquistara sus derechos". Coincidió con Saint-Simon en el pensamiento de que la producción traería la igualdad por la abundancia (Desanti, 1970). En 1840, publica su "Viaje a Icaria". El fundador de Icaria, Icar, desciende directamente de Utopos, el fundador de Utopía. Es Icaria una sociedad donde el hombre ha sido librado de la esclavitud por ser las máquinas las que realizan el trabajo. La propiedad privada ha sido abolida, los icarianos son iguales entre sí, los ladrones se rehabilitan, los edificios y obras públicas se construyen de acuerdo con principios científicos. La producción está bien planificada, por lo que es abundante. No hay comercio interior ni moneda. El divorcio es posible. No hay pobres ni esclavos. El epígrafe de la obra enuncia: "Primer derecho: vivir. Primer deber: trabajar. A cada uno según sus necesidades -de cada uno siguiendo sus fuerzas" (en Desanti, 1970, p. 285). Para Cabet, la libertad consistía en el derecho de realizar todo lo que no sea contrario a la Naturaleza, la Razón y la Sociedad. Con un "sesgo mesiánico" análogo al de Fourier, Cabet declararía: "Juan Bautista fue el profeta precursor... yo soy el profeta continuador" (en Desanti, 1970, p. 286). El llamado para fundar Nueva Icaria en Texas fue lanzado en 1848. La utopía se concreta, aunque sus realizaciones fueron bien distintas de las planeadas. Aun así, Nueva Icaria sobreviviría por 33 años a Cabet.

Otros autores utópicos del siglo XIX fueron Spence, Weitling, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Greg, Richter, Morris. La novela de este último, "Noticias de ninguna parte", buscaba refutar la de Bellamy, "Mirando hacia atrás", pues ésta idealizaba las características de la clase media bostoniana de los 1880's, ensalzando las "bondades" del capitalismo. Morris critica este sistema económico por la explotación humana que provoca y por la deformación cultural y daño al ambiente que trae consigo. Su "ninguna parte" cuenta de máquinas usadas en beneficio de la comunidad, sin la supresión del trabajo manual, porque sin laborar la felicidad no es posible. El trabajo es indisoluble de la creación artística, se busca producir cosas útiles y bellas. Es una democracia donde las relaciones humanas son de una transparencia ejemplar. El gobierno se dedica a administrar las cosas, no las personas. Las poblaciones se encuentran en armonía con la Naturaleza; no hay escuela aunque sí estudio: porque el aprendizaje se da en relación a la naturaleza y las experiencias. Hay igualdad entre hombres y mujeres ("Las

utopías", 1970). Morris creía que este tipo de sociedad se produciría por dos razones. Una de ellas, el inminente final del capitalismo. La otra, que tomaría forma a partir de un movimiento popular revolucionario a verificarse en 1952, a raíz del cual el poder pasaría a los obreros. Morris (en Krotz, 1988, p. 87), expresaría: "Pensemos por un momento que la gente vive en pequeñas comunidades en medio de jardines y prados verdes, a cinco minutos del campo, sin grandes necesidades, casi sin muebles, por ejemplo, y sin criados, y que estudia el arte difícil de apreciar la vida y conocer sus deseos. Pienso que entonces se podría decir que la civilización ha empezado verdaderamente".

Butler (1982) tituló su utopía como "Erewhon" (anagrama de "nowhere": en ninguna parte; es decir, se trata de un sinónimo de "utopía"). Erewhon es una comarca allende las montañas. Allí las máquinas están prohibidas, ya que en algún tiempo este pueblo había alcanzado superioridad en su fabricación, pero fue oportunamente advertido por un sabio profesor del peligro que se corría: "las máquinas terminarían por suplantar a la raza humana y llegarían a ser animadas de una vitalidad tan distinta a la de los animales y tan superior a ella como la vida animal lo es comparada con la vida vegetal (p. 110). Enfermarse es un delito, como lo es igualmente sufrir una desgracia, pues se causa malestar a quienes escuchan sobre el infortunio. En cambio, las "crisis de moralidad" (el robo, la falsificación, el fraude...), son tenidas por una suerte de enfermedades. Al restablecimiento de estas personas contribuyen los "enderezadores", que son una aproximación a los modernos psicólogos. En Erewhon "admiran y aprecian la salud mental en los demás, y encaminan todos sus esfuerzos, sin dejar por ello sus demás obligaciones, a conseguirla" (p. 121). La carrera de enderezador requiere de una especial y larga preparación, que incluye temporadas de "ayuno", durante las cuales el estudiante ha de dedicarse a la práctica de algún vicio, pues sólo será capaz de aconsejar a sus enfermos, habiéndolo sufrido en sí mismo. Las prescripciones de los enderezadores se cumplen siempre al pie de la letra, y la profesión es tan respetada como la de los médicos. Los enderezadores son indispensables en Erewhon.

Las utopías concretas, por otra parte, habían continuado siendo objeto de intentos infructuosos. En 1850 se funda "Cecilia" en Brasil, por Rossi y adeptos, que buscaban "libertad y anarquía". Su canción revolucionaria predicaba: "...Te dejo Italia, tierra de ladrones/ Con mis camaradas me voy al exilio/ <...> Todo se hunde, rey, papa y dios;/y la Anarquía, fuerte y gloriosa/ y victoriosa, triunfará!" (en Jean, 1974, p. 89). El "triumfo" termina en 1894, con la disolución de Cecilia.

Marx había dado el mote de "socialistas utópicos"

a Saint-Simon, a Owen, a Fourier, a Cabet. Si bien acuerda que éstos han contribuido a la "toma de conciencia" del proletariado como clase, le aduce medios inadecuados para arribar a la sociedad ideal. Propuestas demasiado abstractas, era como calificaban Marx y Engels los trabajos de los utópicos. Su comunismo, el "científico", no proponía que la substitución fuera hecha por una ficción. Se trataba de "transformar al mundo" a partir de la fuerzas de producción y la lucha de las clases sociales. "A partir de un análisis científico de la realidad histórica, se hace posible acelerar el proceso por una revolución y establecer, ya no como una alternativa sino como una necesidad inmanente a la historia, la sociedad ideal que garantice el bienestar de todos - la sociedad comunista donde el Estado y la propiedad privada serán definitiva y universalmente abolidos, una sociedad donde la lucha de clases -el motor de la historia, según Marx- no existirá más" (en Jean, 1994, p. 103). Sin embargo, Marx y Engels estaban interesados en las utopías. En 1845 proyectaban escribir sobre las utopías socialistas, lo cual abarcaría desde Moro hasta Godwin. Otros autores no están tan seguros de que la postura marxista esté exenta de utopismo, e incluso proponen que tiene bastantes puntos en común con la ideología religiosa del cristianismo.

Rubel (en Rihs, p. 379) opina que "la originalidad del pensamiento marxista es haber ligado la utopía a la sociología". Berdiaeff (1957, p. 266) expresa: "El sistema de Marx se convirtió en religión; según él, el proletariado tendría la misión de librar a la humanidad de la esclavitud y de la explotación; era él quien encarnaría por primera vez la unidad del género humano. Es la forma secularizada del antiguo milenarismo judaico. Como la época socialista lleva en ella promesas de perfección y de bienestar universal, es entonces mesiánica". La diferencia radicaría en que los socialistas, a diferencia de los fieles cristianos, tenían fe en la realización del ideal en la tierra, en el tiempo histórico, y por medios humanos.

Moulin (1995) encuentra que las propuestas socialistas presentan no pocos puntos de coincidencia con el utopismo religioso, es especial con el Apocalipsis. Un punto de coincidencia reside en la visión compartida del mundo: intensamente maniquea. En el caso del Apocalipsis, la cosa es perfectamente normal, se considera que hay el mal, real, encarnado, presente: Satán. "En el caso de las utopías políticas, el adversario es el enemigo por excelencia, la encarnación del Mal, la barbarie ("socialismo o barbarie", [Marx]), la negación pura y simple de los valores que se pretenden encarnar. Es el enemigo hereditario, perfectamente vuelto demonio: la burguesía, la gran banca, los sacerdotes, los propietarios" (p. 380). Otra coincidencia estriba en la creencia de que un evento "revolucionario" o renovador es inminente. En la "Internacional", el canto de guerra de los socialistas decimonónicos, se dice que "mañana" será la lucha

final, la erupción del fin. "En 1848, Marx anuncia la muerte próxima de la burguesía (que es la nueva Babilonia, la gran prostituta del Apocalipsis) <..> Conclusión, para Marx: "La burguesía es incapaz de conservarse ya más como la clase dominante de la sociedad" (p. 351). Adicionalmente a la inminencia, está la fatalidad del evento esperado: "los designios de Dios", son, en lenguaje laico, "lo requerido por la historia". Escribe Marx en 1848: "La burguesía se ha forjado las armas que le darán la muerte" (p. 352). Los efectos del evento revolucionario habrán de ser radicales, positivos y constituir un progreso, que necesita de ciertos sacrificios, pero que preparará un porvenir radiante para las generaciones futuras.

Existe igualmente coincidencia en que ambas posturas postulan que habrán de superarse ciertas pruebas por parte de los fieles. En los laicos se experimenta un ardor proselitista, una capacidad de sacrificio a la causa. "Una visión maniquea de las cosas es raramente avara con la sangre de los otros. El trinomio "sagrado", "sacrificio", "sacrilegio" (sin olvidar "execración") se traza pronto en semejante aventura <...> La felicidad incondicional da un sentido a la vida, a las decepciones, a veces dramáticas que conlleva, a los sentimientos amargos de la derrota (ésta es percibida como pasajera) y al declinamiento de las ideologías (los "grandes ideales" sobreviven). Es la exacta transposición de la fe religiosa o su sustituto, la fe política, llevada hasta la utopía. Apuesta total por el futuro" (Moulin, 1995, p. 353).

También está la compartición de la ecuación terror-virtud. El terror permite seleccionar a los elegidos, y proporciona un justo castigo a los enemigos y a los indiferentes. Lenin escribe: "La pasividad es un crimen contra la revolución"; San Justo enuncia: "Deben castigarse no solamente a los traidores, sino también a los indiferentes". "El terror no es solamente un medio para gobernar a los hombres, es también un medio de movilizarlos persuadiéndolos de que el tiempo del Apocalipsis no está cerca, de que el enemigo todavía vive, de que el combate continúa" (Moulin, 1995, p. 357).

Aron (1957), aunque no achaca elementos religiosos idealísticos al marxismo, sí manifiesta que éste tiene un carácter utópico: no es posible que su postulado del proletariado al poder, sea realizable. "Cualquiera que sea la extensión que se le conceda al proletariado industrial, éste cuenta, en el interior de las grandes naciones, con millones de trabajadores y no sabrían convertirse en una clase dirigente tanto como un círculo no es cuadrado. La burguesía representaba una minoría de privilegiados en la época de la Revolución. La minoría que tomará el relevo de la burguesía saldrá tal vez de la clase obrera, pero no se confundirá con ella. La masa de no privilegiados no sabría

confundirse con el pequeño número de dirigentes del Estado y de la industria" (Aron, 1957, p. 333).

Concluye Moulin (1995) que las utopías (y la concepción marxista lo es) no consiguen realizar nunca las esperanzas eternas de los hombres. "Se tornan rápidamente en caricatura, caen en el irrealismo, carecen de una percepción justa de la naturaleza humana, para terminar como pesadillas" (p. 358). Es justo lo que sucedió cuando trató de hacerse del marxismo una utopía concreta. Un magnífico testimonio de ello, es presentado por Orwell en "Rebelión en la granja". El marxismo es un buen ejemplo para ilustrar lo postulado por Mannheim: cómo las utopías pueden devenir en ideologías.

El siglo XX no ha sido la excepción en cuanto a producción de utopías, antiutopías y utopías concretas. Gran número de obras de H. G. Wells son utopías o versan sobre ellas: "Una utopía moderna", "Los primeros hombres en la luna", "El nuevo Maquiavelo", "El mundo liberado", "Hombres como dioses", "El espíritu al límite de sus posibilidades". Estas obras comparten características en común: "suponer que la utopía no cambia radicalmente el mundo tal como es, sino que sólo elimina algunos de sus aspectos más molestos... Los seres humanos permanecen iguales siempre, aunque cambien las circunstancias <...> En realidad Wells presenta unas utopías que dejan invariables las estructuras económicas, sociales y políticas" ("Las utopías", 1974, p. 122). Wells creía que el socialismo era una suerte de factor humanizante para el capitalismo. Es en "Una utopía moderna" (1905), que propone un término medio entre ambos: "El camino de la cordura corre -aunque en ocasiones sinuosamente-, quizá, por un punto equidistante entre ambos... Debemos asegurar a todos el techo y el pan, la salud y el orden, pero también la posibilidad de iniciativa" (en "Las utopías", 1974, p. 104). Chesterton, en respuesta a las utopías de Wells, escribe una antiutopía: "El Napoleón de Notting Hill", donde intenta mostrar lo aciago de la situación a que se arribaría si se siguiese el capitalismo corregido con el socialismo, tal como proponía Wells. Como éste también veía la posibilidad de que las máquinas contribuyeran al bienestar humano, habría otra antiutopía que refutaba tal creencia. Esta fue "La máquina que se detiene", de Forster. En la sociedad descrita por este autor, las máquinas realizan todo, y los hombres están confinados a refugios unicelulares, con televisores como único medio de intercomunicación. Al fallar las máquinas, los hombres mueren.

Y así, el siglo XX se encuentra con tres tendencias de pensamiento: una, que continúa alimentando la ilusión del progreso, y que recuerda puntualmente a nuestros contemporáneos sobre los maravillosos adelantos que representa el presente sobre



el pasado bárbaro, oscuro, ignorante; tendencia que insta a apoyar la falacia de que, de seguir por la ruta del progreso, la humanidad tendrá reservado para sí un futuro como nunca antes brillante. La segunda tendencia es un renovado utopismo religioso, que en no pocas ocasiones raya en lo patológico. La tercera tendencia es la comprensión de que el progreso tan anhelado ha conducido sin remedio al actual estado de destrucción, conquista, fraccionamiento y necrofilia. "Cada adelanto tecnológico lleva un monstruo dentro de sí, puesto que cada uno expresa de una forma u otra el monstruoso narcisismo del hombre <...> Nuestra cultura parece haber perdido el rastro de este punto y se halla totalmente entregada al delirio narcisista de que el placer puede obtenerse a través del dominio" (Slater, 1978, pp. 20-21). Este despertarse tras el sueño, que se ha convertido en pesadilla, de un progreso devenido en ídolo, ha permitido develar que no hay, concomitantes a él, bondades tan magnas como para justificar este presente de "mega-muerte", según un calificativo de Morin.

Paralelas a la vía del progreso "que no se detiene", ciertos escritores antiutopistas han construido estaciones que invitan a interrumpir la "marcha incesante" de aquél, y dedicar un tiempo a la reconsideración de sí, bajo el rótulo de "progreso, destino paradisiaco", no se esconde un verdadero y funesto punto de arribo de este viaje en el que, con un entusiasmo bovino, se ha embarcado la humanidad.

En términos generales, las antiutopías pueden moverse en dos planos: uno, el de la sátira de los mundos maravillosos pintados por ciertas utopías. Otro, el de la expresión y puesta en aviso de los peligros a que el mundo puede quedar expuesto si ciertas tendencias continúan desarrollándose como en el mundo actual. A este respecto, Berdiaeff expresaría: "Las utopías parecen mucho más realizables hoy de lo que se creía antes. Y ahora nos hallamos ante otro problema igualmente angustioso: ¿Cómo evitar su realización definitiva?" (en Huxley, 1994, p. 127).

En 1920, Capek crearía la palabra "robot", en la antiutopía "RUR", siglas de "Robots Universales Rossum", una empresa dedicada a la creación de personas artificiales. Aunque de apariencia externa idéntica a la de los humanos, los robots no han sido dotados de alma, porque ello aumentaría el costo de producción. Así no temen a la muerte, no sienten apego a la vida, ni alegría, pasiones, dolor, amor. No tienen voluntad propia. Tienen una capacidad de memoria enorme, pero "nunca piensan nada nuevo". En RUR se cree que los robots librarán a los hombres del trabajo: los humanos vivirán sólo para perfeccionarse. Sin embargo, tras la fabricación de robots con características más "humanizadas", éstos se rebelan mundialmente y exterminan a los hombres. Elena y Primus, dos robots capaces de

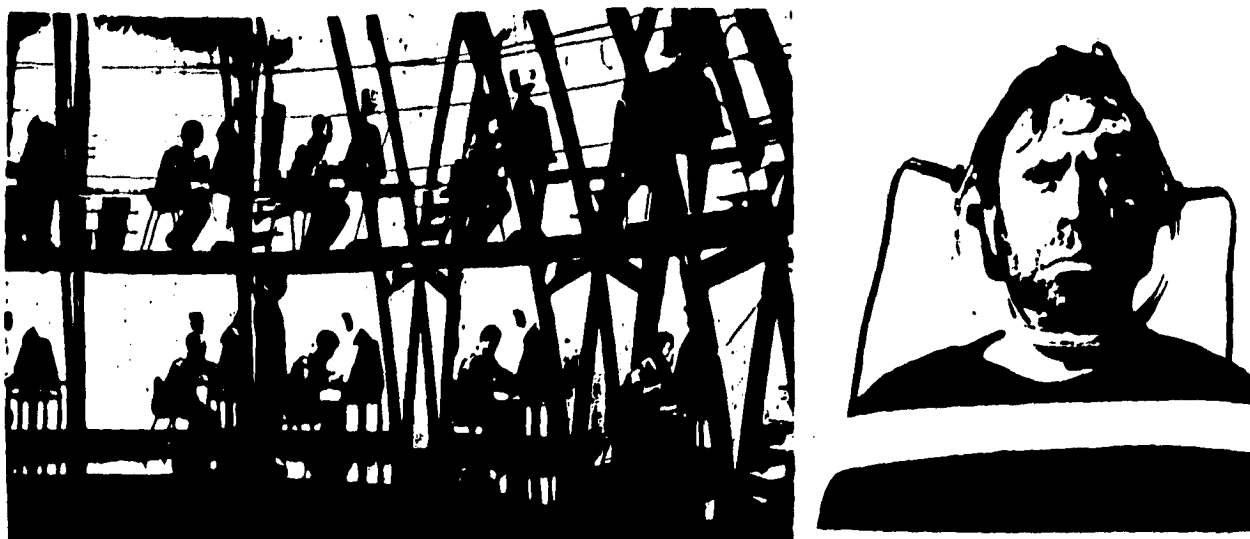
experimentar emociones, son comparados con Eva y Adán, son lo más parecido a los humanos que existe entonces, y en ellos se centra la esperanza de la continuación de la vida.

Otra antiutopía de Capek: "La guerra de las salamandras". Los hombres descubren en cierta especie de salamandras unos excelentes trabajadores submarinos. Numerosos países las emplean para construir plataformas marinas que amplíen sus respectivos territorios. Reproducidas por millones, e instadas a imitar comportamientos humanos, las salamandras comienzan una revolución mundial contra los hombres. Nuevamente el afán de lucro y la fe ciega en alguna panacea que brinde el progreso para todos, constituye la perdición del hombre.



Huxley

"Un mundo feliz", de Huxley (1989), es una antiutopía que presenta una sociedad en la que lo más importante es la estabilidad del Estado Mundial, en la Era Fordiana. Para alcanzar tal situación, se han suprimido emociones y sentimientos; el condicionamiento predestina a los habitantes desde antes de su nacimiento, dentro de sus probetas pues se trata de una sociedad fuertemente jerarquizada, en la que cada uno ha de amar lo que está obligado a hacer. La "felicidad" se alcanza por el soma: "un gramo a tiempo, pone contento". La "hipnopedia" hace que por medio de miles de repeticiones recibidas durante el sueño, ciertos principios ideológicos se acepten como verdades irreprochables. Las relaciones indecorosas son aquellas que involucran emociones o durabilidad. Se fomenta el consumismo, y se condiciona la aversión a las plantas y a los libros; hay un gran desprecio hacia la historia, los museos, los monumentos; se glorifica el progreso. No hay religión, ni se anima a diversiones solitarias; no hay miedo a la muerte porque el condicionamiento para ésta comienza a los 18 meses de edad. Huxley mismo, en el "Retorno a un Mundo Feliz" (1994), expresa que las profecías aludidas en su antiutopía se están cumpliendo más rápidamente de lo que él había pensado. Aunque la realidad descrita por Orwell en "1984" parecía horriblemente verosímil, indica Huxley, "cabe decir que las probabilidades se inclinan actualmente más en favor de algo parecido a "Un Mundo Feliz", que en favor de algo parecido a 1984 <...> La sociedad descrita en 1984 es una sociedad regulada casi exclusivamente por el castigo y el miedo que inspira. En el mundo imaginario de mi propia fábula <...> el dominio casi perfecto que ejerce el gobierno se logra por el apoyo sistemático a la conducta deseable, por muchas



Escenas del film "1984": control sobre la historia y sobre el pensamiento

clases de manipulación casi no violenta, tanto física como psicológica, y por la normalización genética <...> Fuerzas impersonales sobre las que apenas tenemos dominio alguno nos están empujando a todos hacia la pesadilla del Mundo Feliz" (Huxley, 1994, pp. 156 - 157).

"1984", de Orwell (1993), es la descripción de una asfixiante sociedad totalitaria. En tal año, el mundo se supone dividido en tres superestados, siempre en guerra. En los tres priva la misma organización social fuertemente jerarquizada. Hay una adoración -o debe haberla- al Gran Hermano, cara del Partido. El odio hacia el traidor a Oceanía (superestado donde toma forma el relato), se manipula descaradamente, igual que la historia, que es reescrita diariamente. La vigilancia es perpetua, por medio de telepantallas. El objetivo último del Partido es incluso penetrar en los pensamientos de los afiliados al Partido. El amor y la confianza son inadmisibles. La "ginebra de la victoria" ayuda a vivir entre las estadísticas inventadas, la policía del pensamiento, el temor a ser denunciado, los decretos de éxtasis cuando se anuncian victorias en la guerra contra otro superestado. La confección de la neolengua permitiría contar con un sustrato lingüístico lo suficientemente pobre como para impedir el pensamiento. Tal vez los títulos que Orwell había proyectado darle a "1984" antes de que recibiera este último, son más descriptivos de esta antiutopía: "Los vivos y los muertos"; "El último hombre en Europa".

Jurguensen (1983) rechaza la idea de que Orwell, a través de la descripción de un cierto descenso al infierno a que los protagonistas de "1984" son obligados a emprender, tuviera una visión pesimista del mundo futuro. Se trata tan sólo de una advertencia. En la novela se manifiestan dos fuerzas que son capaces de desafiar al Partido. Una es el amor: "El amor, una de las fuerzas fundamentales del universo <...> constituye una amenaza directa, y una de las muy raras a las que puede temer el sistema totalitario. En este elemento extraño a su naturaleza y

considerablemente incontrolable, el sistema puede, a justo título, ver un germen posible de su destrucción" (Jurgensen, 1983, p. 187). La otra fuerza es el espíritu del hombre. Winston, el protagonista, al ser interrogado, manifiesta no creer en Dios. Sin embargo, el principio que ha de vencer al Partido es el espíritu del hombre.

Algunos consideran la novela "Nosotros", de Zamiatin, como precursora de 1984. Zamiatin conocía el trabajo de Wells, y en su antiutopía da a conocer una sociedad del siglo XXX. Tiene por marco una ciudad construida en vidrio, donde cada uno puede vigilar los actos de los otros, a excepción de las horas de intimidad semanales y regladas por el Estado. Las personas de este mundo han perdido sus nombres; se reconocen por un número. Los disidentes son hechos desaparecer en espectáculos públicos. El protagonista, D-503 se prenda de la rebelde I-330, y promete una nave de la cual él es constructor, para ayudar a derribar al Estado Unico. Todo se descubre. La rebelde es ejecutada; D-530 sufre la "gran operación": una lobotomía que lo convierte en autómeta (en Jean, 1994).

Otras obras con elementos antiutópicos se deben a Hesse y a Bradbury. "El juego de abalorios", de Hesse, "es una puesta en guardia contra el abismo que se profundiza entre el mundo de la investigación científica y el mundo de la historia, entre el hombre que se vuelve una máquina de pensar y la naturaleza a la cual él se cierra totalmente, entre el desarrollo del intelecto y la degradación mortal de los sentidos, entre el arte puro y la vida" (Jean, 1994, p. 125). Aquí, Knecht, un estudio-so que siempre ha vivido en un ambiente de laboratorio científico, decide salir para "descubrir la vida". Habiéndose vuelto demasiado débil para soportar los contrastes de la naturaleza, muere en aguas lacustres cercanas a una montaña, que le resultaron demasiado frías. En "Fahrenheit 451", Bradbury presenta a Montag, un "bombero" en una ciudad incombustible. Su tarea es quemar los libros de literatura y filosofía, tal como el gobierno ordena. Montag, intrigado por los libros que destruye, decide leerlos. Víctima de la persecución, disidente, emprende una fuga que culmina con el encuentro de los hombres-libro; en esta comunidad, la memoria garantiza la continuidad de la cultura. Bradbury identifica el renacimiento de la humanidad con la transmisión oral de la cultura escrita: "Un día llegará <...> en que los libros podrán ser escritos de nuevo <...> e imprimiremos libros hasta la próxima era sombría y todo volverá a comenzar" (Bradbury, en Jean, 1994, p. 111).

En 1854, Thoreau publicó "Walden, o mi vida entre bosques y lagunas". Nueve años antes, Thoreau había decidido dedicarse a la "vida trascendentalista", como él la llamaba. Instalándose a orillas del estanque Walden, en una

cabaña construida por él mismo, se procura sólo los medios de subsistencia "no alienantes" de su libertad. Alternaba sus estudios de historiador y economista, con sus experiencias de unión con la naturaleza. Durante los dos años que Thoreau pasó junto al estanque, cuestionó todas las costumbres y tradiciones, todas las máscaras y convenciones que impone la vida en sociedad. No obstante que el psicólogo estadounidense B. F. Skinner intituló su propia obra como "Walden II", poco o nada tiene que ver con el "Walden" de Thoreau. Aparece en 1948, año en que Orwell escribe "1984". En ella propone la aplicación de los principios de la ciencia conductual en los habitantes de una comunidad. "Walden II" se ha considerado una utopía. Pero puede también constituir una antiutopía, si se intenta ver en ella el aviso de lo que podría ocurrir de intentar concretar lo que Capra (1992, p. 200) califica de "psicología newtoniana": "Según Skinner, las únicas explicaciones serias son las que se basan en la visión mecanicista de los organismos vivientes y que cumplen con los criterios de la física newtoniana. 'Es posible afirmar que los acontecimientos mentales o psíquicos carecen de las dimensiones de la ciencia física -escribió Skinner-, y esa es otra razón para rechazarlos <...> Lo que necesitamos es una tecnología de la conducta comparable en cuanto a su fuerza y precisión a la tecnología física y biológica'. En "Walden II", "Skinner aplica a la conducta humana los principios de la ciencia con el mismo rigor que si se tratase de los fenómenos meteorológicos, y los habitantes de Walden se someten de grado a las conclusiones a que conducen tales principios <...> Como si se experimentara con cobayos, se fortalece el carácter de los niños por medio de ejercicios sencillos que hacen inmunes al desaliento y al fracaso, de manera que se sientan en todo momento dueños de las circunstancias" ("Las utopías", 1974, p. 134). Esta utopía intentó concretarse en las décadas de los 60's y los 70's, en la comunidad Twin Oaks, aunque no todo lo propuesto por Skinner fue susceptible de ser puesto en práctica.

Ningún siglo, a partir de las experiencias de Savonarola -que en Florencia intentó materializar una utopía regida por principios éticos cristianos, hacia finales del siglo XV-, ha sido ajeno al establecimiento de utopías concretas. Señala Creagh (1983) que anteriores a la "Nueva Armonía" de Owen (1825), existieron en Estados Unidos comunidades que pretendían constituirse en la Jerusalén Celeste. Cada comunidad intentaba responder al llamado divino; eran actos religiosos "antirrevolucionarios" por cuanto se oponían a manifestaciones violentas y apelaban a la libre asociación. Owen pudo sobrepasar el comunitarismo religioso, dado que sus propuestas eran contrarias a las tres características de éste: opuesto a la religión, postulaba la razón; a la propiedad privada, el comunismo; al matrimonio, la igualdad de los sexos. Ya no se persiguen objetivos sobrenaturales; ahora hay un impulso hacia el logro de una regeneración político-económica. "Nueva Armonía" se deseaba el modelo para toda la humanidad, el prototipo que permitiría llevar a cabo una

planificación de dimensiones universales. No fue la única. También Weitling, los discípulos de Fourier y de Cabet, aspiraban a una propagación sin fronteras de sus utopías realizadas.

Señala Creagh (1983) que desde 1870 a 1940 se asistió a un período "intermedio, invernal", en que se registraron discretamente intentos de concretar utopías, mismos que se confundían con todos los movimientos migratorios de conquistas de tierras hacia el Oeste de los Estados Unidos. En este lapso tienen lugar cooperativas socialistas, organizadas por inmigrantes, mutualistas y anarquistas perseguidos. Estos últimos presagian el advenimiento de la floración de comunidades utópicas fundadas sobre los elementos antiautoritarios, que tomarían forma en la década de los 60's de este siglo. Según Creagh, las comunidades utópicas contraculturales quedan inauguradas en 1966; son llamadas de tal modo debido a que constituyen la materialización de la imagen de perfección colectiva, pero innacesible y hasta peligrosa, en opinión del sistema ideológico dominante. Mientras que la utopía literaria ha suscitado numerosas investigaciones, es objeto de estudios, libros, artículos; la utopía concreta está relegada al desdén. La ciencia ficción continúa el flujo de literatura utópica. Pero los herederos del comunismo utópico de los sesentas aún no se han manifestado abiertamente.

La contracultura que despertó en tal década, es definida por Racionero (1987, p. 10) como "el intento de equilibrar la cultura occidental compensándola en aquellos aspectos cuya carencia está provocando su declive". Contó entre sus características una inclusión de música rock, drogas psicodélicas, recurrencia a la filosofía oriental y la práctica de fundar comunas; reacciones a la sociedad estadounidense, sumida en una "infelicidad en la opulencia". En 1966 surge en Maryland la primera "comunidad utópica" de la contracultura; al año siguiente se desborda el movimiento hippie; en '69, el movimiento por la liberación de la mujer. El movimiento comunitario de los años 60's contrasta, según Creagh, con el de períodos precedentes, pues en las asociaciones del pasado había una mezcla heterogénea entre sus integrantes, de edades, profesiones, niveles culturales. Por el contrario: "el movimiento de los años 1960 no afectó sino a la población blanca de menos de cincuenta o hasta de cuarenta años, y a sus hijos; sus partidarios habían asistido a la universidad, lo cual excluía en gran parte a los estratos obreros y campesinos" (Creagh, 1983, p. 157). Otra diferencia es el tamaño de las comunas; las de los sesenta eran pequeñas, y a veces, efímeras.

Algunos de los autores que influenciaron este movimiento fueron: Rimmer, quien postulaba el "libre intercambio" de parejas, o el "matrimonio de seis personas"; así pretendía romperse el molde de la "sexualidad binaria" y la familia fundada

sobre el eje marido/mujer. Huxley, Leary, Watts, hacían notar que debían considerarse las crisis modernas en términos psicológicos; habría que explorar y dilatar los fenómenos de la conciencia para entender mejor la realidad. Brown y Reich enfatizan la dimensión erótica de las relaciones interpersonales. Hoffman ensalzaba las utopías comunitarias como, o bien el comienzo de una nueva era ecológica, o como "el último acto de coraje de la humanidad". Goodman denuncia la existencia de una fe en el "Sistema Organizado" común al Este y al Oeste; éste, bajo la pretensión de dar un sentido a la vida de la gente, sólo la convierte en impotente y le proporciona experiencias idiotizantes. "Al universo metalizado de la tecnoestructura, Goodman opone el acto libre de la naturaleza. Esto que los detractores de los utopistas llaman "el retorno a la naturaleza", no es, en realidad, ni el sueño de una Arcadia intemporal, ni capricho por un cierto "modelo" biológico; es la aprehensión nueva del cosmos, percibido como fenómeno dinámico e histórico, en simbiosis con los individuos humanos" (Vincent, 1977, p. 161). Para Goodman, revolución era sinónimo de creatividad en libertad. Boockchin invitaba a repensar todas las técnicas y sus monstruosos equipos, y a sustituirlos por una tecnología moderna pero flexible, donde las relaciones interpersonales fueran más ricas. Con objetivos como estos, se registraron numerosos intentos de concretar utopías: Freeland, Sunrise Hill, Cold Mountain Farm, Bryn Athyn, Wooden Shoe, Rockridge, Morning Star Ranch, Sun Farm, Pres de Voluntown...

La marginación del movimiento se haría a diversos niveles. Los estratos desfavorecidos de la población (obreros manuales, campesinos, chicanos), eran atentos receptores de la difamación que las autoridades hacían en torno a las comunidades contraculturales, y por consiguiente deseaban su represión. Tales difamaciones incluían acusaciones sobre depredación, y sobre que la vida comunitaria estaba fincada sobre la asistencia pública, consumiendo los fondos de los contribuyentes improductivamente. Incluso llegaría a exhumarse un estatuto de 100 años atrás, para demostrar lo inadecuado de los agrupamientos respecto a las normas de habitación y controles sanitarios. En otro nivel, el "negocio del espectáculo" intentó integrar a sí mismo el movimiento contracultural. De hecho, el epíteto "hippie", fue creado por una publicación, "San Francisco Chronicle". Menciona Creagh (1983, p. 168): "El delirio publicitario sofoca a los grupos más resueltos provocando una marea de visitantes, de hordas de parásitos diversos, a la búsqueda de una o varias almas gemelas o de una puesta en escena de sus fantasías sexuales". Racionero (1987) indica que el movimiento sufrió una intensa campaña represiva a partir de Nixon. En uso de un sistema legislativo censor y de la fuerza de coerción, se buscó destruir la contracultura y a sus ideales antiautoritarios, anticonsumistas, antiburocráticos; de cooperación, descentralización, liberación.

Y, finalmente, tal vez Wells (en Krotz, 1988, p. 104) tenía razón cuando afirmabas "Habrá muchas utopías. Cada generación creará su propia versión de la república ideal, que será algo más certera, completa y real que las anteriores y cuyos problemas se asemejarán cada vez más a los de la realidad..."

### **La religión verdadera no ha fracasado**

La religión verdadera "produce fruto excelente", en particular el del amor. (Mateo 7:17; Juan 13:34, 35.) ¿Qué hermandad internacional unida de cristianos practica tal amor? ¿Quiénes se niegan a matar a los que profesan su misma religión o a cualquier otra persona? (1 Juan 3:10-12.)

Los testigos de Jehová son conocidos por llevar ese "fruto excelente". A lo largo y ancho del planeta, en más de doscientos treinta países, 'han batido sus espadas en rejas de arado'. (Isaías 2:4.) También muestran amor al prójimo obedeciendo el mandato de Cristo de predicar las "buenas nuevas" del Reino de Dios por toda la Tierra. (Mateo 24:14.) Además, respetan y defienden las altas normas morales que se enseñan en la Biblia. (1 Corintios 6:9-11.)

La religión verdadera no ha fracasado. Está encaminando a la gente al único Ser capaz de solucionar los problemas de la humanidad. Dentro de poco Él va a producir un mundo completamente nuevo. ¿De quién se trata? (Véase la página posterior.)

## **LA CERTEZA DE QUE HABRÁ UN PARAÍSO SIN DIFICULTADES**

Si usted pudiera, ¿no solucionaría todos los problemas que afligen a la humanidad? ¿Sin duda alguna! ¿Hemos de esperar menos de nuestro amoroso Creador, el único con la sabiduría y el poder necesarios para remediar la situación?

La Biblia revela que Dios intervendrá en los asuntos humanos mediante su gobierno celestial en manos de Jesucristo. Este Reino "triturrará" a los gobiernos corruptos del planeta. (Daniel 2:44; Mateo 6:9, 10.) ¿Con qué fin? El salmista responde, dirigiéndose a Dios: "Para que la gente sepa que tú, cuyo nombre es Jehová, tú solo eres el Altísimo sobre toda la tierra". (Salmo 83:18.)

¿Sobrevivirá alguien al fin de este mundo? La Biblia dice que "el mundo va pasando, [...] pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre". (1 Juan 2:17.) ¿Dónde vivirán eternamente estos supervivientes? "Los justos mismos poseerán la tierra, y residirán para siempre sobre ella", contesta la Biblia. (Salmo 37:9-11, 29; Proverbios 2:21, 22.)

En el nuevo mundo de Dios, "la muerte no será más, ni existirá ya más lamento ni clamor ni dolor". (Revelación 21:4.) No habrá delito, pobreza, hambre, enfermedad, pesar ni muerte. Y más sorprendente aún: los muertos volverán a la vida. "Va a haber [una] resurrección." (Hechos 24:15.) Y la propia Tierra será transformada en un paraíso literal. (Isaías 35:1, 2; Lucas 23:43.)

¿Qué tenemos que hacer para gozar de la vida en el nuevo mundo de Dios? Jesús dijo: "Esto significa vida eterna, el que estén adquiriendo conocimiento de ti, el único Dios verdadero, y de aquel a quien tú enviaste, Jesucristo". (Juan 17:3.) Millones de personas honradas de todo el mundo están obteniendo dicho conocimiento. Así aprenden a afrontar muchas de sus dificultades personales ahora y, lo que es más importante, a confiar en que los problemas que no puedan solucionar, se resolverán totalmente en el nuevo mundo de Dios.

**Para los testigos de Jehová, la utopía pronto se concretará**



## 2. NUEVO CICLO: ¿UTOPIA?

En 1518, "utopía" es tan sólo un neologismo acuñado por Moro, a partir de las raíces griegas "ou" (no), y "topos" (lugar), para designar que "no hay tal lugar", señalando con ello que la república ideal referida en su relato no se encuentra en parte alguna. Más de 400 años después, con una muy nutrida descendencia de relatos sobre sitios inexistentes, la utopía es objeto de estudio de la historia, la filosofía, la sociología, la psicología ("Las utopías", 1974). Y las definiciones sobre lo que constituye o lo que no constituye una utopía se han multiplicado cuantiosamente.

Kolnai (1959, pp. 18-19) se refiere a ella como "el concepto de una condición perfecta, puesta como real, de los hombres (o seres humanos, derivados de la raza humana), condición exenta de tensiones penosas y de la presencia mental del mal. Corresponde esto a lo que en lenguaje marxista se llama 'la sociedad sin contradicciones'. En lenguaje cristiano, se podría formular como 'estado del hombre restaurado en su pureza antes de la caída'". Davis (1985, p. 23) apunta que la utopía es la aspiración a un 'mundo perfecto', y que puede cumplir una de tres funciones: "una indulgencia pasiva o sueño escapista, destinado a ofrecer un refugio mental ante una realidad desagradable; un reflejo satírico de lo que existe destinado a poner en relieve lo aborrecible del status quo; y por último, un plan de acción que ofrezca un modelo de lo que debe remplazar al estado de cosas existente".

"Utopía es el sueño del sistema de vida verdadero, justo, agradable <...> Es también, propuestas ideales de sociedad, de sistema de vida, de autorrealización, que sirven para espolear los deseos y las acciones (Jean, 1994, pp. 25-26). Para Krotz (1988, pp. 12-13), "la utopía no es solamente una forma de pensamiento, sino que es un sentido totalizante, visión del mundo <...> La utopía en todas sus formas gira siempre en torno a dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva <...>, donde la vida del ser humano es rica y feliz, porque la sociedad se basa en los principios que encarnan los ideales y los anhelos más profundos del hombre".

Según Wunenburger (1979, p.7), "la utopía es la relación de la imaginación histórica con este "otro lugar" que no está nunca en ninguna parte y que nos conduce siempre hacia lo nuevo". Es una "gran fisura en el unanimismo progresista <...>, anuncia un retorno al fruto confiscado, lo imaginario <...> La imaginación se quiere liberada y toma por asalto las instituciones agrietadas <...> Después del invierno obscurantista de las pasiones del sistema, he aquí la primavera de la creación, de la diferencia de la comunicación".

Bloch (1982) identifica la utopía con algo que se anhela permanentemente o de lo cual se tiene nostalgia: "la búsqueda de lo que se carece que no termina. Soñar con lo que no se tiene no aligera el sufrimiento, sino que lo acrecenta e impide la habituación a la miseria. Aquello que hace mal, sin cesar, agobia y debilita, y hay que desembarazarse de ello". La utopía, por supuesto, es el medio para tal meta.

Por numerosas, voluminosas o analíticas que puedan ser las definiciones acumuladas en los últimos siglos, parecería que lo utópico continúa conservando el carácter que Moro le confirió originalmente: el deseo de ver realizadas cuestiones ideales, y que se sabe imposible por la implícita no existencia del lugar: utopía. Así lo deja expresado Moro (1994, p. 81) en las últimas líneas de su relato: "... he de confesar fácilmente que hay en la República de Utopía, muchas cosas que desearía ver en las ciudades nuestras. Cosa que más que espero, deseo".

Pero si respecto a las definiciones de la utopía no hay acuerdos entre los diferentes autores, tampoco ha de esperarse encontrar concordancia al expresar si las utopías revisten un carácter benéfico o no para la sociedad. Así, Baroja (en Kolnai, 1959, p. 12), menciona: "las utopías echan a los hombres al crimen, sin libertad posible de opinión". Ruyer (en Kolnai, 1959, p. 11) manifiesta que la persecución de un ideal utópico conlleva la "aliberalidad, inhumanidad, amoralidad e inanidad intrínsecas de los mundos utópicos como entrevistos y descritos por sus creadores". Kolnai (1959, p. 8) encuentra que las concepciones utópicas ejercen efectos perniciosos sobre la sociedad. Ello, porque las utopías proponen un standard de hombre demasiado elevado, un "concepto postizo de perfección", un "irrealizable cielo de bienaventuranza", y constituye un desatino y una incurcencia en la tiranía el pretender conseguir los atractivos de las utopías, que son engañosas y que "provienen de una potencialidad intrínsecamente perversa de la naturaleza humana". Para Munenburger (1979, pp. 171 - 174), la utopía es signo de insania: "La conducta utópica es en efecto una manifestación ejemplar de un régimen esquizoide y heroico de la imaginación, y a través de ella este régimen se ha fortificado e implantado en la historia" <...> "Al querer abrir un pasaje desconocido, la utopía finalmente da prueba de su rechazo malsano de la imaginación y de la razón, testimoniando así su incapacidad y su impotencia para enriquecer la una y la otra" <...> "La patología latente del discurso utópico se enraiza toda entera en esta paradójica y simultánea inadaptación tanto respecto a la imaginación como a la razón".

Para Fromm (1992b, p. 43), por el contrario, "las utopías son visiones de fines anteriores a la realización de los medios y, sin embargo, no carecen de significado; al contra-

rio, algunas de ellas han contribuido grandemente al progreso del pensamiento, para no hablar de lo que han significado para mantener la fe en el futuro del hombre". Adicionalmente, Fromm (1992e, p. 165) indica que "puede realizarse la utopía humana de la Epoca Mesianica: una nueva humanidad unida que viva en forma solidaria y en paz, libre de determinación económica, de las guerras y de la lucha de clases, siempre que las mismas energías, inteligencias y entusiasmo que empleamos para lograr nuestras utopías técnicas las apliquemos en la realización de la utopía humana". Krotz (1988, p. 156-157) opina que "la utopía es una especie de visión del mundo, pero siempre teórica y práctica a la vez <...> La utopía es, pues, un llamamiento a un nuevo realismo, un realismo que no parte de los límites cada vez más estrechos que le imponen a la humanidad sus propias creaciones, sino un realismo que se cimenta en las metas que estas creaciones habían apuntado alguna vez antes de caducar <...> Así, la utopía es verdaderamente la única garantía de una liberación total".

La preparación de un nuevo ciclo histórico, ¿puede considerarse como una utopía?. Y más aún: ¿el comprometerse a hacer germinar el nuevo orden, es benéfico, tiene algún sentido?

Las filosofías cíclicas de la historia postulan que de ningún modo el advenimiento de un periodo más equilibrado que el presente constituye una utopía. Por una parte, porque los patrones cíclicos que la historia ha seguido indican que ello ocurrirá; y por otra, porque siempre existen "minorías", "élites" o "mutantes" que trabajan porque la transición sea posible, y que desde dentro de los rígidos sistemas caducos, minan su poder y renuevan el ciclo.

Sin embargo, existen ciertas divergencias entre el pensamiento oriental y el occidental respecto a la concepción de cómo habrá de cumplirse el cambio de ciclo. Capra (1992), exponiendo la transición descrita en el I Ching, menciona que ésta habrá de ser pacífica y armoniosa: "El movimiento es natural y surge con espontaneidad. Por este motivo la transformación de lo viejo se torna fácil. Lo viejo se descarta y lo nuevo se introduce. Ambas medidas concuerdan con el tiempo; por tanto, no causan daño" (pp. 35-36). Según esto, el ritmo del universo está marcado por el yin y el yang; la realidad es un proceso de cambio perenne, una fluctuación permanente, un movimiento continuo realizado cíclicamente. Son el yin y el yang "los puntos extremos que limitan los ciclos de transformación. Al llegar a su punto culminante, el yang retrocede en favor de yin; al llegar a su punto culminante, el yin se retira en favor del yang" (Capra, 1992, p. 37) <...> "Los cambios no son el resultado de la fuerza sino una tendencia natural innata a todas las cosas y a todas las situaciones. El universo está permanentemente en movimiento y en actividad dentro de un proceso cósmico y continuo que los filóso-

fos chinos llamaban Tao - el camino. El concepto de reposo absoluto o inactividad está prácticamente ausente de la filosofía china" (p. 39). Aquí, puede haber dos formas de actividad: una, armonizada con la naturaleza; y otra, en contra del flujo natural de ésta. Lo propio de los sabios es el "wu-wei", es decir, el apartarse de acciones no armónicas con el proceso cósmico; ello hará que la actividad sea exitosa porque cada cosa actuará siguiendo su naturaleza.

Guénon (1945) también conceptúa el cambio de ciclo como parte de un proceso cósmico. Atribuye Guénon la renuencia occidental a aceptar que ocurra esto, a que desde finales de la Edad Media se ha incurrido en acciones "antitradicionales", es decir, que no conservan el orden del universo. El estado actual de crisis no es ya solamente "anti-tradicional" sino una "contra-tradición"; el primero es la expresión del materialismo, de la solidificación del mundo. Lo segundo apunta ahora a la disolución del presente ciclo, que vendrá seguido de un "enderezamiento" nuevo.

Guénon atribuye a la ignorancia occidental la consideración de las crisis actuales como fortuitas, y calificando de "obsesión febril" las actividades para "superar" este estado, encuentra que con ello no se producirán sino efectos negativos: agitación y desorden. "Si nuestros contemporáneos, en su conjunto, pudieran ver aquéllo que los dirige, y hacia qué tienden realmente, el mundo moderno cesaría al momento de existir como tal" (Guénon, 1945, p. 11). Como no es así, habremos de esperar a que el descenso del ciclo llegue a un punto de detención, donde se completará y se comenzará a recorrer el pasaje de un ciclo a otro. La comprensión de esto sólo está al alcance de aquéllos que prepararán los gérmenes del ciclo futuro, y Guénon insta a no preocuparse por la "inevitable incomprensión de los otros; es verdad que estos otros son y deben ser, por un cierto tiempo todavía, la inmensa mayoría, pero, precisamente, no es sino en el "reino de la cantidad" que la opinión de la mayoría puede pretender el ser tomada en consideración" (p. 12).

Guénon (1945) aclara que para las culturas tradicionales, el tiempo no es, como en la concepción occidental, una cosa que sigue un desarrollo uniforme, lineal y rectilíneo, que se relaciona exclusivamente con características cuantitativas. Precisamente porque el tiempo es de carácter cualitativo, ciertos eventos pueden producirse sólo en fases determinadas del ciclo. Las crisis actuales no podrían ser de otra forma, porque corresponden a la fase del ciclo más baja, y se debe a ello mismo que los eventos se registren ahora con una velocidad mayor. Es de esperarse que habrá un acrecentamiento en ella, proporcional al acercamiento al final del ciclo. Sólo la "miopía intelectual" de Occidente, impide ver que la marcha descendiente del ciclo co-

responde a la aproximación hacia el polo negativo o substancial, donde reina la cantidad, la cual corresponde a este momento cósmico determinado. Nos alejamos gradualmente del principio de este Manvantara, donde la espiritualidad era inherente a la esencia.

Tras haber pasado por un proceso de solidificación durante la Revolución Científico-Industrial, reinó la ilusión de la materialidad, de la existencia de cuerpos sólidos, densos e impenetrables. Tal solidificación del mundo permitió que la ciencia tuviera "éxito" en sus aplicaciones prácticas, es decir, en la industria. Pero el proceso cíclico no conoce fijación. Hay cierto psiquismo cósmico que, en forma de influencias sutiles, aún en el período de materialismo más exacerbado, sigue latente y no deja de actuar. Por él se produce una inestabilidad creciente y la predominancia de la "solidez" queda sobrepasada. Hoy se vive un estado de disolución. La primera muestra de ello, según Guénon, se ha dado en las teorías científicas, en la física sobre todo, donde la noción de materia está cambiando. Es como si los cuerpos sólidos no pudieran subsistir ya más como tales, y se desintegraran en una "pulverización". Los residuos negativos de ello, desaparecerán; y los benéficos serán transmutados en los gérmenes de posibilidades para el ciclo futuro. Guénon refiere que el psiquismo cósmico que habrá de producir la disolución del ciclo actual será de orden inferior.

La tradición hindú, en su simbolismo, contempla la existencia de la "Gran Muralla", que es así como se designa la función de una montaña circular, llamada "Lokāloka". Ella mantiene separado al cosmos ("Loka") de las "tinieblas exteriores" ("aloka"). Al producirse fisuras en la Gran Muralla que protege al mundo, comienza "la intrusión de influencias maléficas del dominio sutil inferior" (Guénon, 1945, p. 230). Dado que la muralla no se haya cerrada por la parte de arriba, la comunicación con los dominios superiores no está impedida y así se logra una situación normal o equilibrada. No obstante, el pensamiento occidental ha buscado guardarse hermético bajo una concha. Al así hacerlo, ha clausurado la comunicación con los dominios superiores. La concha está intacta por arriba, y al mismo tiempo que cumple el papel de caparazón protector contra influencias ajenas a las ideas que cubre, también hace imposible la recepción de las fuerzas benéficas. Las fisuras se producen por la parte de abajo de la concha, agrandando la abertura de ésta. "Las fuerzas inferiores que se introducen por allí encuentran poca resistencia, pues en estas condiciones, ninguna potencia de orden superior puede intervenir para oponerse a todos los ataques de sus enemigos, tanto más debido a que, por su mentalidad actual, ignora completamente los peligros que le amenazan" (Guénon, 1945, p. 231).

Para Guénon (1945), los auxiliares de este proceso

no pueden encontrarse verdaderamente en Occidente. Ello, debido a que hay quienes actúan de buena fe, pero en la ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas, "no juegan en suma sino un simple papel de incautos, lo cual no les impide ser frecuentemente más activos en cuanto son más sinceros, y más ciegos; son ya casi innumerables y pueden clasificarse en múltiples categorías, desde los ingenuos adheridos a organizaciones "neo-espiritualistas", hasta los filósofos "intuicionistas", pasando por los "metapsíquicos" y los psicólogos de las escuelas más recientes" (Guénon, 1945, p. 235).

Contrastando con estas opiniones está el pensamiento occidental. Suzuki (1992, p. 14) caracteriza a Occidente como poseedor de "un par de ojos agudos, penetrantes <...>, el conjunto de su contorno facial, todo sugiere una intelectualidad altamente desarrollada y una disposición para actuar". Oriente no inquiere, acepta. "Parece que no supiera nada, que no le afectara nada <...> Es aparentemente indiferente". La disposición para actuar, típicamente occidental, queda manifestada en el sinfín de medidas tomadas, sobre todo a partir del siglo pasado, para cambiar el estado de cosas por medio de acciones directas. Por una parte, dichas acciones, efectivamente, se han realizado pretendiendo su desconexión con la unidad en que todo se halla inserto. Se ignoran, tal como lo señala Guénon, las interacciones con los procesos cósmicos. Pero, por otra parte, hallándonos inmersos en crisis de dimensiones universales, tan acerbos como nunca antes, parecerá que el paso al nuevo ciclo no puede simplemente esperarse como algo determinado, sin que los humanos, orientales y occidentales, actúen en favor de la transición. Claro está que tales acciones no han de ser tan parciales e ignorantes.

Y parece que ha de recurrirse al equilibrio para posibilitar la transición. Un equilibrio entre el conocimiento del universo y las acciones que armonicen con su marcha. Racionero (1993, pp. 17- 18- 19) lo expresa así: "Nada más deseable para el futuro del mundo que el activismo occidental se modere con la serenidad asiática y que el misticismo conformista de Asia se movilice con el pragmatismo nuestro" <...>. "Asia está regida por el signo de su eterno retorno, de ahí su fatalismo -ese conformismo que irrita al occidental" <...> Oriente tiene "su tiempo cíclico que eternamente retorna y la unidad abrumadora donde el individuo no cuenta para nada. Occidente ha desplegado durante siglos una actividad incansable explorando, inventando y produciendo". Occidente actúa, "progresa" sobre la naturaleza. "Lo más sensato es elegir lo mejor de ambos, en el sentido biológicamente favorable para la continuidad evolutiva de la especie humana". Sólo mediante el conocimiento mutuo puede llegarse a ello.

Fromm (1984) menciona que constituye gran peligro

la indiferencia del hombre hacia sí mismo. Es necesario que los humanos retomen la responsabilidad de mantener el orden del cosmos. Ese conocimiento mutuo y responsabilidad por el hombre, que es al mismo tiempo el universo, así como la preocupación por la vida, son todos parte del amor: la consecuencia última de la psicología, y de la ética (psicología aplicada). Si el germinar de una ética equilibrada y justa se buscara sobre cualidades ajenas al hombre, se hablaría de una utopía; no habría lugar en el mundo para ella. Pero en cada hombre están latentes las potencialidades para hacerla brotar. Un nuevo ciclo en que se viva una ética justa no tiene por qué ser una utopía, si el hombre se aboca a que no lo sea.

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

Tras los más de 450 años que han transcurrido desde que Moro introdujo el término "utopía", éste ha recibido otra connotación que hoy usamos corrientemente: la de lo utópico como un "sistema o plan que parece ser de una realización imposible". Esta apariencia de imposible es sólo relativa a la época en que sea enunciado el plan, y así "las realidades de mañana son las utopías de hoy" (Kolnai, 1959, p. 13).

Pero esto es sólo cierto en parte. Fromm (1992e) clasifica las utopías en dos rangos: las técnicas y las humanas. Las primeras son las que a lo largo de la historia se han ido convirtiendo en realidades. Para comprobarlo sólo hay que leer la "Nueva Atlántida" de Bacon y verificar que mucho de lo que en 1627 tenía visos de utópico, hoy está presente o muy cerca de ser alcanzado. Las utopías humanas, sin embargo, se conservan latentes en la historia de las mentalidades, incumplidas. Que en 1602 Campanella colocara en su "Ciudad del Sol" una suerte de "Ministro" del Amor, encargado de los asuntos relacionados con la procreación, la medicina, la agricultura y la alimentación, es tan utópico entonces como ahora. Posiblemente, si la psicología hubiese existido como "ciencia" en el siglo XVII, Campanella no habría dudado en incluirla bajo las cuestiones concernientes a dicho funcionario; en el siglo XX, para la mayoría de nuestros contemporáneos, resultaría risible o incluso rayando en la ridiculez que la medicina o la psicología tuvieran algo que ver con el amor.

Las utopías humanas no dependen del método científico, que establece la dominación sobre la naturaleza. Tienden más a propugnar por la práctica del vivir como un arte, a que la existencia humana se oriente hacia el ser, a que los hombres se interesen por sus prójimos y sus descendientes, a que desaparezca la "guerra de los sexos", a que la vida no sea considerada como un negocio, a desobedecer el autoritarismo contrario a la vida, a que cada hombre sienta en sí mismo su propia individualidad al

igual que a toda la humanidad. En última instancia, al establecimiento de una "Ciudad del Ser", sintética, donde no sólo se busque el desarrollo de la razón, sino de otras capacidades biófilas del hombre (Fromm, 1992e). En este sentido, las utopías humanas pueden incluirse en lo que Racionero (1987, pp. 9-10) llama "filosofías del underground". Estas son irracionales; tienen por objetivo no las argumentaciones, sino la experiencia de la vitalidad, el placer, el gozo. "El underground es la tradición del pensamiento heterodoxo que corre paralela y subterránea a lo largo de toda la historia de Occidente <...>, se caracteriza por dos tendencias fundamentales: la búsqueda de una solidaridad mundial <mentalidad planetaria>, y el cortocircuitaje de las líneas de poder".

Las utopías humanas no podrán realizarse si antes los individuos no han experimentado una revolución personal que involucre una apertura al uso de herramientas racionalistas e irracionales equilibradamente, para un cambio profundo en los dogmas de estructuras mentales y emocionales. Todo ello no será posible mientras no se abandonen las esperanzas pasivas, la idolatría del futuro (Fromm, 1992d), y mientras se perpetúe el pensamiento de que, en la medida en que se vayan realizando las utopías técnicas, los humanos tendrán acceso a la felicidad.

Por eso, para que las utopías humanas sean realizables, se requiere paradójicamente, de la desesperación y de la esperanza. Señala Slater (1978, pp. 10-11): "Sin desesperación no podemos otorgar nuestra lealtad a la realidad; se trata de una especie de periodo de luto para nuestras fantasías <...> La desesperación es incompleta (y por lo tanto crónica y suicida) cuando todavía creemos en la posibilidad de una ilusión como el progreso y pensamos que sólo hemos fracasado en su obtención. Este es el peor de los dos mundos: entregarse a una empresa sin esperanza de éxito. Una vez que reconocemos que la ilusión misma es absurda, podemos dedicar todas nuestras energías a lo que es posible". O en palabras de Fromm (1992e), hay que saber distinguir entre las "utopías de sueño" y las "utopías de vigilia".

La esperanza es calificada por Fromm (1992d, p. 21) como un elemento decisivo para la provocación de cambios benéficos. No merece ser considerada como tal la resignación pasiva que idolatra el futuro. "Tener esperanza significa estar presto a desesperarse para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida <...> Aquellos cuya esperanza es débil pugnan por la comodidad o la violencia, mientras que aquellos cuya esperanza es fuerte ven y fomentan todos los signos de la nueva vida y están preparados en todo momento para ayudar al advenimiento de lo que se halla en condiciones de nacer". Cuando la esperanza es una forma de ser, una voluntad de actuar en el momento preciso, enriquece la vida y el crecimiento.



La fe también es intrínseca a lo vital, y está ligada con la esperanza. "La fe es certidumbre en la realidad de la posibilidad, pero no lo es en el sentido de una predictibilidad indudable <...> Esta es la paradoja de la fe: ser la certidumbre de lo incierto. Certidumbre en cuanto visión y comprensión humanas, no en cuanto resultado final de la realidad <...> La fe se basa en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos. Así, la fe en que los demás pueden cambiar, deriva de la experiencia de que yo puedo cambiar" (Fromm, 1992d, p. 25).

Watts (1993, p. 25) define la fe como "un estado de apertura o de confianza". El aferrarse espiritualmente a la creencia en un Dios, o en una ideología, o en la ciencia, es por completo opuesto a experimentar fe. Fe es "abrirse todos los sentidos a la realidad y descubrir qué es la realidad" (p. 27).

Fromm (1992d) indica que además de la esperanza y la fe, la fortaleza es un elemento en la estructura vital. Fortaleza es resistencia ante la presión que ejerce la sociedad para hacer capitular a sus individuos. Es poder sostener la afirmación de la vida en un medio hostil a ella, no sucumbiendo a la tentación de trocar la esperanza en pasividad y la fe en sometimiento. Igualmente, ha de tenderse hacia una resurrección, no en el sentido cristiano que se aferra a la creencia en la existencia de una mejor realidad después de la vida, sino "la transformación de esta realidad encaminada a aumentar la vida <...> Cada acto de amor, de conciencia y de compasión es resurrección; cada acto de pereza, de avidez y de egoísmo es muerte. La existencia nos enfrenta en cada momento con la alternativa entre resurrección y muerte, y en todo momento respondemos" (Fromm, 1992d, p. 28).

Hace notar Fromm (1992e) que, en la sociedad industrializada, el hombre ya no se dedica a ser hombre. Esto queda desplazado en favor de la idea generalizada de que el "ser" ha de estar determinado por la profesión desempeñada en dicha sociedad: "ser" es tal en cuanto se "es" arquitecto, comerciante, carpintero, escritor; no hombre. No existe la profesión de ser humano, porque no reditúa ganancias monetarias. En esta sociedad orientada al tener, bajo la regencia de una ética de comerciante, sería peligroso mercantilmente que los individuos dejaran de vivirse como infrahumanos. Fromm (1992d) indica que la inmersión en este tipo de sociedad, altamente burocratizada, en que la confianza, la empatía y la afirmación de la vida son ineficientes para enfrentarse eficazmente al prójimo visto como enemigo, es un factor contribuyente al destrozamiento de la esperanza.

Encarado hacia esta colectividad monstruosa, impersonal, hostil, de rígidas instituciones, de objetivos necrófilos, el hombre, aún antes de optar por mantener su fortaleza,

termina decidiendo que una mejoría es utópica, y que lo más conveniente es entregarse a la cómoda indiferencia en que todos parecen vivir sin problemas. Todo el potencial humano queda sepultado bajo la apatía, bajo la sumisión; el anhelo de cambios está envuelto en una fe irracional, en una esperanza pasiva. Theobald (1972, pp. 67-68) menciona: "El dilema que se alza ante nosotros nos pregunta si utilizaremos nuestros sesos y nuestro intelecto y nuestras emociones para resolver nuestros problemas y crear nuestro potencial. Todos nosotros podemos seguir repitiendo que sólo somos sacerdotes, o sólo educadores, o sólo estudiantes, o sólo funcionarios de gobierno, que nuestro rol es limitado, y que no pueden pedirnos que resolvamos los problemas del mundo. Lo que sucede es que el oficio de solucionar problemas mundiales todavía no ha sido creado. Alguien debe resolver esos problemas, de modo que es mejor que algunos de nosotros nos hagamos responsables de la tarea, de una vez por todas <...> Mi invitación es esa: ocupémonos de la cuestión de solucionar los problemas del mundo <...> Podemos seguir diciendo que otro resolverá nuestros problemas. La evidencia es clara, empero, de que en realidad nadie lo hará. ¿Entraremos en acción para encarar nuestras propias preocupaciones? La elección es nuestra".

No sólo la esperanza destrozada o pasiva impide que se tomen las decisiones y se emprendan las acciones. También está la idea de que los cambios acarrearán beneficios para otros "ajenos" a nosotros: es la idea de tener que sacrificar la propia vida o algo que se posee, en beneficio de quienes tengan la fortuna de heredar un mejor futuro. Berdiaeff (1957, p. 268) propone que tras de esto se encuentra el mito del progreso, que no es sino una secularización de la promesa divina. Los individuos son frecuentemente instados a trabajar, a esforzarse para mantener creciendo la senda del progreso. "El fin último sería entonces un estado de perfección, de poderío, de felicidad, del que sólo se beneficiará la humanidad futura, pero al cual yo, que tomo parte en la generación presente, no tendré acceso <...> En toda su conciencia, esta teoría no reserva sino la muerte y la tumba a la masa enorme, infinidad de generaciones que han vivido en un estado de dolores y de imperfección; sería solamente en la cima de la vida histórica que aparecería, sobre las osamentas de todos aquellos predecesores, una generación de hombres felices que gozarán de la más grande plenitud de la vida, de la felicidad y la perfección supremas <...> La religión del progreso no considera a todas las épocas humanas como fines en sí, sino como instrumentos que sirven para la construcción del futuro <...> Es una religión de muerte, y no de resurrección".

Sabiéndose no destinado al gozo de ese futuro maravilloso, el hombre actual conceptúa su vida como un sacrificio, voluntario o no, como la pérdida paulatina de algo suyo. Es, en cierto modo, el "señor Alexandre" que Tarkovsky (1987, p. 46) puso en la situación que hoy, todavía, es una posibilidad en-

tre muchas: la última guerra. Rezando, de rodillas, Alexandre implora: " ¡Señor! Sálvanos en estos terribles momentos... No nos dejes morir, a mis hijos, mis amigos, mi mujer, Víctor, a todos los que Te aman, que creen en Ti, y tampoco a quienes no creen en Ti, pues éstos están ciegos y no han tenido tiempo de pensar en Ti, porque no han conocido realmente la desdicha. Salva a todos aquéllos que en este momento carecen de esperanza, de futuro, que pierden la fe y la vida; a aquéllos que están sumergidos en el miedo, por ellos mismos y por sus prójimos, salva a los que nadie, salvo Tú, puedes salvar, pues esta guerra es la última, la más horrible, la que no dejará tras ella ni vencedor ni vencido, ni ciudad, ni pueblo, ni árbol, ni hierba, ni agua en los manantiales, ni un sólo pájaro en el cielo. Daría todo lo que tengo, abandonaría a la familia que amo, renunciaría a mi hijo, me volvería mudo, no hablaría nunca jamás a nadie, dejaría todo lo que me une con la vida, pero que todo vuelva a ser como antes, como esta mañana, como ayer. ¡Haz que cese este miedo animal y nauseabundo! Ayúdame Señor, y no faltará a mis promesas".

Nosotros, que tanto de Alexandre tenemos, tampoco nos damos cuenta de que ese único Ser que puede detener la posibilidad de la aniquilación total está dentro de cada hombre. No será despertado o conmovido con plegarias, sino con la experiencia de ser; no será por un sacrificio que se pueda aspirar a un futuro mejor, sino, al contrario, con un enriquecimiento de la vida humana.

Habitados como estamos a concebir el progreso como una línea recta, vivimos en una carrera furiosa por recorrer tal ruta, sin otros objetivos que los del progreso, ese concepto inalcanzable. En este camino, omitimos vivir las experiencias "colaterales" de tal línea. Y parece estar bien, sólo porque todos lo hacen así: ser parte del rebaño brinda seguridad. ¿Quién podría mostrar que hay vías alternativas en que cada momento y cada hombre son fines en sí mismos y no estaciones de paso hacia algo siempre lejano e inhumano?

Sólo los profetas. Según Fromm (1984), son hombres que anuncian ideas, quizás no nuevas, pero humanas; que las viven, las personifican, las encarnan. Y ello, requiere de la responsabilidad. "El hombre que se siente responsable no tiene otra elección que volverse profeta, sea que antes haya sido pastor de ovejas, viticultor, o pensador y expositor de ideas. Es función del profeta mostrar la realidad, señalar alternativas y protestar: es su función hablar en voz alta, despertar al hombre de su rutinario entresueño" (p. 42). Sin embargo, las ideas de los profetas corren el peligro de ser despojadas de su vitalidad, de ser convertidas en fórmulas tergiversadas y convencionales, que pueden ser administradas a los rebaños humanos.

Son los sacerdotes quienes realizan tales tareas. Son sacerdotes no restringidos a la ideología religiosa; pueden igualmente desempeñarse en la política, en la filosofía, en cualquier ámbito. Y su labor no persigue sino el control y el anestesiamiento de la multitud. El poder abandonar el rebaño requerirá de la desobediencia a instituciones y formas de vida que no consigan contribuir al bienestar humano.

Y tal desobediencia no podrá prescindir de la fortaleza, el coraje de estar solo; de emerger como individuo que se esfuerza en desarrollarse plenamente; que siente y piensa por sí mismo, que se da nacimiento a sí mismo como hombre a cada instante. Ello no requiere sacrificio alguno. Precisa del compromiso de dar vida, ensanchando los límites de la experiencia de unión consigo mismo y con el universo del que somos parte, de percibir el equilibrio con que éste se regula y no intentar perturbarlo. Más de tres siglos de racionalismo han dejado ver que tal método no es el adecuado para acceder al conocimiento de lo justo y lo equilibrado. Con él, a lo más que se puede llegar es a la producción de torrentes de palabras que intenten convencernos de lo importante que es contar con una ética en equilibrio; lo indispensable que es el amor para que el universo pueda seguir creándose; lo muy necesario que es probar alternativas que hasta ahora se han considerado utópicas, porque precisamente, no se ha deseado hacer un lugar para ellas. El racionalismo llevado al extremo ya tuvo oportunidad de mostrarse insuficiente para solucionar el desorden actual. Cuando se dejen atrás las palabras y se intente la experiencia de percibir el orden como algo inherente al cosmos en que interactuamos, habrá entonces lugar para ese equilibrio que tan utópico puede hoy parecer. Sólo activando esas capacidades puede trascenderse la ignorancia que Guénon infiere en la mentalidad occidental ultrarracionalista.

Los utopistas de otros tiempos han supuesto que sus planteamientos utópicos serían aceptados por el grueso de la sociedad, ya fuera por contagio, o por su implantación violenta. El "utopista humanista", hoy, sabe que el equilibrio del universo no se percibe por contagio, y mucho menos se impone violentamente. Se vive, se experimenta, se ejerce siendo completamente humano.

La ética equilibrada habrá de permitir superar la ética del negociante. Dentro de esta última, no existen oportunidades de salvación para el hombre, pero "cuando es materia de vida o muerte 'una oportunidad razonable' debe traducirse en una posibilidad real, por pequeña que pueda ser" <porque> "la vida no es un juego de azar ni un negocio" (Fromm, 1992e, p. 184).

Aún si se desean analizar matemáticamente las

oportunidades de hacer lugar a lo, hasta hoy, utópico, podrá verse que hay posibilidad de realizarlo; incluso si la ley de las probabilidades apuntase que hay tan sólo una probabilidad ínfima de 1% ó 0.5% para ello, esos porcentajes indicarían que puede tener ocurrencia. Fromm (1994b, pp. 30-31) ilustra con un fragmento bíblico cómo la existencia de una mínima justicia pudo salvar una ciudad: Dios decide destruir a Sodoma y Gomorra, debido a la maldad existente en tales lugares. Abraham lo cuestiona: "¿destruirás también al justo con el impío? ¿El juez de toda la Tierra, no ha de hacer lo que es justo?". Y plantea la posibilidad de que en toda la ciudad sólo hubiesen diez justos; ¿sería igualmente destruida? Dios le responde: "No la destruiré, por amor a los diez". Ese Dios, ese Ser que cada hombre potencialmente es, puede entonces detener la destrucción, aunque pocas oportunidades haya para ello.

Pero si nos negamos a experimentar esa capacidad humana que es el amor; si a éste lo etiquetamos como utópico y con ello nos rehusamos a vivir una ética humanista, reflejo de una psicología justa, no habrá un futuro demasiado propicio para la vida. Dondequiera que el amor sea una utopía por la que no vale la pena vivir, ahí sólo cabrá estar ya muerto en vida, tener como única certidumbre la destrucción, y esperar por el momento en que, para incluso esos "diez justos", sea así.

# VI. Hacia una nueva Epoca Axial

251

"Para su salvación la humanidad necesitaría experimentar algo como una conversión religiosa espontánea; una que reemplace la imagen de un mundo mecánico por la imagen de un mundo orgánico, y que dé a la personalidad humana, como la manifestación de vida más alta que se conoce, la importancia que ahora se les da a las máquinas y a las computadoras. Este tipo de cambio es tan difícil de concebir para la mayoría de la gente como lo fue el cambio del complejo poder clásico de la Roma Imperial al de la Cristiandad, o, más tarde, de la Cristiandad supranatural medieval a la ideología modelada por las máquinas del siglo XVII. Pero estos cambios han ocurrido repetidamente a través de toda la historia; y bajo presión catastrófica pueden ocurrir otra vez. De sólo una cosa podemos estar seguros. Si la humanidad ve a escapar de su programada autoextinción, el Dios que nos salva no descenderá de la máquina; se elevará de nuevo del alma humana".

Lewis Mumford

"Cada planta que ha de llegar a su plena floración, y fructificar acabadamente, debe tener raíces en el suelo, para que, al elevarse su tallo, la tierra toda ascienda hacia el sol".

Alan Watts



Página anterior:

#### Gaia

La evolución y la revolución que se requieren para propiciar una nueva Epoca Axial conllevan el abandonar la consideración de la Tierra como una enorme despensa siempre presta para surtir lo que el hombre desee, y como un depósito de basura que siempre afectará sólo a los "otros". Ha de trascenderse esto, para experimentarse uno con ella y con todo el Universo del que Gaia es parte.

Citas: Mumford, L. (1970), p. 413.

Watts, A. (1991a), p. 34

## 1. CAMBIO DE ÉTICA. CAMBIO DE PARADIGMA

El concepto de ética se relaciona comúnmente con códigos de comportamiento, reglas, ideales, normas. No apela ya a "ethos", que originalmente hacía referencia a "costumbre", "hábito", "permanencia". Ello obstaculiza no ya el experimentar, sino incluso el concebir la ética como un modo de ser en el mundo (cfr. Cap. III, inciso B). Fromm (1979b, p. 80) menciona: "Si al hablar de ética deseamos referirnos al significado que tiene el término en la gran tradición filosófica o religiosa, entonces la ética no es un código de conducta válido en ciertos campos. En esta tradición, la ética se refiere a una orientación particular que se halla arraigada en el hombre y que, por lo tanto, no es válida para tal o cual situación, sino para todos los seres humanos. Más aún, si los budistas están en lo cierto, es válida no sólo para todos los seres humanos, sino para todo lo que está vivo. La conciencia es el órgano de esta actitud ética; si hablamos de la ética en el sentido de la gran tradición filosófica y religiosa de Oriente y Occidente, entonces la ética no es un código; es cuestión de conciencia moral".

Si la conciencia es el órgano de la ética, ¿qué tipo de ética resulta de una conciencia fragmentada y fragmentaria, como lo es la propia de un sistema de valores sensatos? De ahí que una ética equilibrada (es decir, que incorpore valores sensatos e ideacionales, no como antagónicos irreconciliables, sino como complementarios) no pueda manifestarse a partir de la conciencia artificialmente parcelada que en Occidente tenemos por convencional concebir como la normal o la inmejorable.

La ética comprende una orientación, un modo de ser de acuerdo a la naturaleza del hombre. Por ello, la ética se refiere a lo ontológico. Los paradigmas, según Racionero y Medina (1990), son artificiales y productos del consenso; son atados de acuerdos que regulan las maneras de considerar e investigar la realidad. Sus elementos son: 1) una noción consensual sobre qué es la realidad; 2) una frontera consensual entre realidad e ilusión; 3) un conjunto de reglas para investigar, consensualmente "válidas". Así, la realidad está en función del paradigma vigente; cuando éste cambia, se modifica la "realidad". Los paradigmas, herramientas de investigación y de organización de los conocimientos, se refieren a lo epistemológico.

Al nuevo ciclo histórico, ¿se accede por un cambio de paradigma? ¿o debe comenzarse por cambiar de ética? Huxley (en Walsh, 1987, p.111) responde: "¿Por dónde empezáis? Empezamos por todas partes a la vez".

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-



Al margen de las sobrevivencias de la ciencia "solidificada" se ha hecho cada vez más evidente lo que Morin (1990) señala acerca de ella: que guiada por una inteligencia ciega y por un uso degradado de la razón, ha producido una patología del saber; y que paralelamente a la acumulación de conocimientos, se han incrementado el error, la ignorancia y la ceguera.

Los principios de esta ciencia son: la disyunción, la abstracción y la reducción, todo ello convergiendo en el "paradigma de la simplificación", que entraña un tipo mutilante de pensamiento. Este, a su vez, conduce a acciones mutilantes. La causa la encuentra Morin (1990) en la forma de organizar los conocimientos; si el modo de organización del saber incide en sistemas de ideas mutilantes e incapaces de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real, no puede arribarse sino al estado de ignorancia y ceguera ligado hoy a la ciencia. La solución que este autor propone entonces, es propiciar una "toma de conciencia radical" que derive en una "revolución paradigmática", en una "reforma paradigmática". Muchos son los que abogan por un cambio en este sentido. Y ha de señalarse que si se quiere trascender el actual desorden, el cambio de paradigma es necesario... pero no suficiente.

Pareciera que en Occidente se ha aprendido a percatarse de los errores pasados, pero no se ha aprendido a aprender de ellos. Ya se sabe que el haber tomado a la física clásica como modelo para todas las ciencias tuvo efectos muy perniciosos, circunscritos no exclusivamente al "campo científico". A pesar de saber esto, no ha sido rebasado el patrón que lo guió: con los descubrimientos de la física cuántica, muchos parecen estar proponiendo: "la imagen del mundo ofrecida por la física precuántica (clásica) era errónea; la de la cuántica es la verdadera, definitivamente. ¡Adhieranse todos a ella!" Incluso se intenta justificar la "validez científica" del misticismo tratando de encontrar paralelos entre éste y la física cuántica.

Si bien quienes escriben sobre el estado actual de la física cuántica advierten que no hay todavía una teoría definitiva, parecen estar olvidando que por mucho "progreso" que se logre en los estudios, nunca podrá concretarse tal aspiración; aún no se ha aprendido que esos absolutos epistemológicos que se anhelan cumplen, como indica Watts (1970), el papel de asideros que proporcionan seguridad espiritual y psicológica. Pues aunque mucho se hable de la relatividad, "encontramos las perspectivas de seguir nuestros caminos en un océano de relatividad sin senderos marcados, altamente espantosas" (Watts, 1970, p. 10).

El paradigma cuántico-relativista aún no ha sido

enunciado. O no por lo menos con la claridad y principios firmes con que muchos lo desearían. Racionero y Medina (1990, p. 79) aclaran: "Exponer el Nuevo Paradigma equivaldría a haberlo inventado <...> El paradigma, al ser una manera de concebir y explorar la realidad, emerge progresivamente y se coagula por acreción cuando, uno a uno, los investigadores se incorporan a él, aceptándolo". Según Racionero y Medina, la aportación de la Física al Nuevo Paradigma consiste en la mecánica cuántica y en la teoría de la relatividad. Entre los aspectos y condiciones que Racionero y Medina (1990) reseñan como los componentes que habrá de reunir el Nuevo Paradigma, se encuentran:

1. El abandono de la separación observador/experimento; reconocer la imposibilidad de mantener fuera de la experiencia al experimentador. "El uso de la mente en la ciencia deberá ampliarse, planteando una clara ruptura de las limitaciones del racionalismo" (p. 81).

2. La necesidad de un cambio mental que trascienda los meros planteamientos teóricos. "No puede nacer un nuevo orden ni un nuevo hombre sin un cambio fundamental en la actitud de éste ante la vida y ante la realidad en que ésta se enmarca" (p. 82).



Racionero

(Racionero y Medina no mencionan propiamente el concepto de "evolución", sino de "cambios fisiológicos aún desconocidos", que se relacionan con el maximizar el aprovechamiento de las capacidades cerebrales humanas).

Con respecto a la condición 1, sólo puede reunir la plenamente la corriente del "idealismo cuántico", según Ortolí y Pharabod (1991). Y es que existen tres interpretaciones más en la nueva física. El "idealismo cuántico" señala que la conciencia o espíritu del observador juega un papel primordial en la experiencia. Wigner, que para Ortolí y Pharabod (1991, p. 77) está clasificado dentro de los idealistas, indica que "los físicos descubrieron que es imposible dar una descripción satisfactoria de los fenómenos atómicos sin hacer referencia a la conciencia". Una posición extrema postula que el mundo material no podría existir independientemente del observador.

Los "materialistas cuánticos" ("realistas", prefieren designarse), no contemplan que la conciencia juegue papel alguno en los experimentos. Rohrlich, representante de esta posición, expresa (en Ortolí y Pharabod, 1991, pp. 79 -80): "El mundo de los electrones, protones y todo lo demás existe, aun

cuando no lo observemos y se comporta exactamente como dice la física cuántica. La cuestión está en que la realidad física en el nivel cuántico no puede definirse en los términos clásicos <...> Esto no hace del mundo cuántico algo menos real que el mundo clásico".

El "operacionalismo" de la Escuela de Copenhague no emite decisión entre las disyunciones anteriores, en función de creer que se trata de un problema sin sentido. Ortolí y Pharabod (1991, p. 82), resumen esta interpretación: "la física cuántica se refiere, no a la realidad, sino al conocimiento que tenemos de la realidad <...> Es vano y carece de significación tratar de explicar por qué la física cuántica funciona; basta con comprobar que funciona y aplicar su formalismo". Por lo menos uno de sus representantes, Heisenberg, que según Ortolí y Pharabod, raya en el idealismo, reúne en sus consideraciones la primera condición mencionada por Racionero y Medina.

El "sincretismo" no intenta elegir entre materialismo e idealismo, sino producir una síntesis entre ambos, apelando a la existencia de una realidad en que materia y espíritu se complementan. Según Ortolí y Pharabod (1991, p. 83): "el sincretismo designa a la vez una doctrina que trata de combinar religiones aparentemente incompatibles y la aprehensión global pero confusa de un todo". A pesar de ello, cumple con la primera condición enunciada por Racionero y Medina.

Esta clasificación obedece primordialmente a las posiciones filosóficas que sustentan las interpretaciones físicas. En la tabla 1 se aprecian los autores que, según Ortolí y Pharabod (1991) encajan en cada clase. Si se desea una organización por categorías en donde se tome por único criterio la física, habrá doce posibilidades distintas de interpretación, como puede observarse en la tabla 2.

¿Cuál de tales interpretaciones representa la "realidad"? Ninguna, o por lo menos, no en su totalidad. Se trata tan sólo de "mapas". Korzybski (en Wilber, 1987b, p. 368) explica la existencia de una "relación mapa-territorio": "El territorio es el proceso del mundo en su realidad concreta, mientras que un 'mapa' es cualquier notación simbólica que represente o signifique algún aspecto del territorio. Lo evidente es que el mapa no es el territorio". La ciencia se ha dedicado a conocer los mapas, de manera simbólica, inferencial y dualista. La otra forma de conocimiento, la del territorio, que se caracteriza por ser íntima, directa y no dual, ha sido ignorada. En la nueva física, algunos investigadores se han dado cuenta de que al ocuparse del mapa, sólo se presta atención a 'sombras' y por ello, se han percatado de la necesidad de fomentar el conocimiento 'íntimo', llamado así por Eddington, y que se refiere a la

T A B L A 1

Ortoli y Pharabod (1991) agrupan en cuatro familias a los estudiosos de la "realidad". Esta clasificación se refiere a interpretaciones filosóficas.

Rama del conocimiento	Interpretación			
	Materialistas	Idealistas	Operacionalistas	Sincretismo
Filosofía	Cini Demócrito Diderot Feuerbach	Bergson Berkeley Hegel Kant	Carnap Hume	Lao-Tsé Spinoza
Física	Paty Rohrlich Selleri Vigier	Bauer Heitler London Wigner	Bohr Heisenberg	Bohm Capra d'Espagnat

T A B L A 2

Las doce posibilidades de interpretación de la física cuántica, según Ortoli y Pharabod (1991, p. 99; los nombres en cursiva indican premios Nobel).

	Teorías de variables ocultas no locales		Física cuántica propiamente dicha	
	Cuestionamiento del concepto de espacio		Cuestionamiento del concepto de tiempo	Cuestionamiento de la unicidad del universo
Materialismo	Vigier	Bunge Rohrlich Paty	Davidson Cramer	Everett Graham De Witt
Idealismo	Sarfatti	London Bauer Wigner	C. de Beauregard	
No se pronuncian o intentan una síntesis	Bohm	Bohr Heisenberg		

intimidad que se establece entre sujeto y objeto en el proceso de conocer. Cuando se interpone en esta relación el dualismo sujeto/objeto, la intimidad queda destruida, y su lugar es ocupado por el simbolismo. Hasta ahora, tres de las cuatro interpretaciones filosóficas (exceptuando el materialismo), parecen haber advertido que la física explora un mapa, y que los observadores son parte del territorio: cuando tienen la ilusión de aislarse de él, ya no se está observando el territorio, sino una cartografía de éste. Demostrar que Occidente ha aprendido de la historia consistiría en no intentar imponer ese mapa a otras ciencias o restringir a él la totalidad del conocimiento a que los humanos somos capaces de acceder.

Y es que la visión de la física se produce por el "ojo de la carne", según Wilber (1987a). Siguiendo a San Buenaventura, que enunciaba tres modos de alcanzar el conocimiento -el ojo de la carne (percepción de espacio, tiempo y objetos); el ojo de la razón (filosofía, lógica, parte de la psicología); el ojo de la contemplación (conocimiento de las realidades trascendentes)-, Wilber amplía los campos que atañen a cada ojo.

El ojo de la carne nos hace partícipes de las experiencias sensoriales, corresponde a la inteligencia sensoriomotriz, y a la actividad empírica. El ojo de la razón permite el acceso a ideas, conceptos, lógica. Incluye al ojo de la carne, pero lo trasciende. El ojo de la contemplación es transracional, translógico, y transmental; es decir, incluye los dos ojos anteriores, que resultan 'inferiores' a él, ya que los trasciende. Entonces, cada ojo cuenta con un campo de visión propio. Pero cuando algún ojo intenta usurpar un campo que no le corresponde, para el cual no está capacitada su visión, se producen errores, se empobrece la visión. Ello ocurrió en el caso de la ciencia: la ciencia trató de obligar al ojo de la carne a desempeñar las funciones de todos los ojos, a hablar en nombre del ojo de la mente y del de la contemplación, a reducir la visión de éstos a lo sensoriomotriz y, lo empírico.

Wilber (1990, p. 29) define la ciencia como un conocimiento verificable, logrado por medio de la experiencia, lo cual no significa que deba estar restringido a la evidencia físico-sensorial en modo alguno. Esto hace de la física sólo "una rama más de ese omnicompreensivo árbol de la ciencia, en donde caben igualmente el médium, el físico y el místico". La ciencia ha de contar con un método y un campo. El método es el modo en que la ciencia reúne los conocimientos; es parte de la epistemología. El campo se conforma con los hechos susceptibles de ser investigados; forma parte de la ontología. Wilber (1990) formula una pregunta: ¿a cuántos campos de experiencia podemos acceder? Es decir: ¿qué ontología debe ser considerada? La ontología operativa que Wilber cita, es la llamada Gran Cadena del Ser, que se ilustra en el diagrama 1.

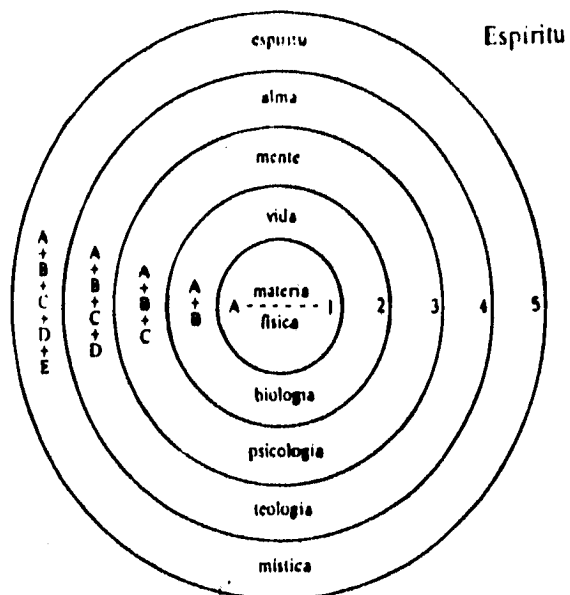


DIAGRAMA 1  
La Gran Cadena del Ser  
(Wilber, 1990, p. 34)

El nombre del campo figura en la parte superior de cada nivel (1, 2, 3, 4, 5); la disciplina dedicada al estudio de cada campo se encuentra en las partes inferiores. Cada nivel incluye y trasciende los fenómenos del anterior, pero no viceversa ( $A=A$ ;  $B=A+B$ ;  $C=A+B+C$ ; etc.), por lo cual queda establecida una jerarquía. El Espiritu se refiere a lo omnipenetrante, lo omnicomprendido, lo radicalmente inmanente; es el Fundamento de la Realidad de todos los niveles. Wilber aclara que, de confundir estas escalas, puede llegarse a creer que existen conflictos entre ellas. Esto ocurre cuando la ciencia se identifica con lo "inferior, pero auténtico", y la religión con lo "superior, pero desprovisto de sentido". Sin embargo, señala Wilber (1990, p. 44): "Si por 'ciencia' entendemos el estudio de los niveles inferiores, básicos o naturales de la existencia (generalmente 1-2-3), y si entendemos por religión el acercamiento a los niveles superiores, elevados o 'sobrenaturales' (por lo general 4-5), entonces la única batalla real es la que se da entre la ciencia auténtica y la falsa (entendiendo por 'auténtico' lo que es experimentalmente comprobable o 'rechazable', y entendiendo por falso lo dogmático, lo no basado en la experiencia, lo que no es susceptible de comprobación, ni de rechazo). Existe una ciencia auténtica y una pseudociencia, de igual forma que existe una pseudoreligión y la única batalla que merece la pena es la que se da entre lo auténtico y lo falso, no la que puede darse entre la ciencia y la religión".

Pero el que no existan conflictos tampoco descubre paralelismos significativos entre los conocimientos propios de cada campo. Ahí radica el error de querer revestir de un status "científico" a la mística: el campo 1, el más inferior, de la

física (el propio del ojo de la carne), pretendiendo justificar al más elevado (la visión del ojo contemplativo). Física y mística se ocupan de dimensiones altamente diferentes de la misma realidad. La Realidad Subyacente hace que física y mística sean aspectos de la misma Totalidad. Habrá que remitirse a la naturaleza paradójica del espíritu-Espiritu. "En cuanto espíritu (con e minúscula), es la dimensión más elevada (y por lo tanto totalmente separada de la física, pero en cuanto Espiritu (con E mayúscula) es el Fundamento común (que 'subyace' por tanto también, de un modo unitario a la física). En este sentido se manifiesta Eddington <...>: 'la idea de que el mundo espiritual pueda estar regido por leyes que tienen otro carácter relacionado (o digamos, paralelo), resulta tan injustificada como la de que una nación pueda venir regida por las leyes de la gramática'. Afirmaciones de este tipo resultan frecuentes en las obras de Einstein, Eddington, Schrodinger, Bohr, Heisenberg..." (Wilber, 1990, p. 40). Respecto al logro más significativo de la física, algunos de sus personajes lo expresan así:

Schrodinger: "Me permito hacerles notar que los últimos progresos (de la física cuántica y relativista) no residen en el hecho de haber dotado a la ciencia física de ese carácter umbrío; siempre lo tuvo, desde los tiempos de Demócrito de Abdera e incluso antes, pero no éramos concientes de ello, pensábamos que estábamos ocupándonos del mundo en cuanto tal" (en Wilber, 1990, p. 25)

Eddington: "La gran diferencia entre la antigua y la nueva física no reside en que esta última sea relativista, no determinista, cuatridimensional, o cualquiera de estas cosas. La gran diferencia entre la antigua y la nueva física es a la vez más simple y más profunda: tanto una como otra sólo se ocupan de sombras y símbolos, pero la nueva física se vio obligada a hacerse conciente de este hecho, se vio forzada a darse cuenta de que estaba ocupándose de sombras e ilusiones, no de la realidad" (en Wilber, 1990, p. 25)

Jeans: "Muchos sostendrían que el mayor logro de la física del siglo XX no es la teoría de la relatividad y la fusión de espacio y tiempo que comporta, ni la teoría cuántica con su aparente negación de las leyes de la causalidad, ni la disección del átomo y el consiguiente descubrimiento de que las cosas no son como parecen: es el reconocimiento de que todavía no estamos en contacto con la realidad última. Seguimos estando prisioneros en la caverna, de espaldas a la luz, y sólo podemos contemplar las sombras contra el muro" (en Wilber, 1990, p. 25).

Wilber (1990) concluye que han sido nulas las contribuciones positivas de la nueva física a la mística; no han habido aportaciones, "salvo un monumental fracaso". Pero habría que recordar lo subrayado por Watts (1991b, p. 82): "No podemos

apreciar lo convexo sin lo cóncavo. No podemos apreciar lo firme sin lo vacilante". O como se lee en el Martín Fierro: "siempre sirven las sombras para distinguir la luz".

-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-o-

¿Qué tienen que ver la ética y la psicología con el cambio de paradigma? Integrando conceptos ya mencionados, podrá hacerse manifiesto cómo el cambio de ética incluye y trasciende al cambio de paradigma.

Fromm (1992b) define la psicología como el estudio de la naturaleza humana. La psicología brinda el fundamento teórico a la ética, que es psicología aplicada. Allport (en Walsh y Vaughan, 1987) hace notar que la naturaleza humana es degradada o elevada por los psicólogos mediante sus teorías. Degradarla o elevarla equivale a establecer un dualismo, que no es una dualidad; e identificar la 'naturaleza humana' con sólo uno de los polos, omitiendo su contrapeso. Por ello, una psicología de este tipo estará fundamentando una ética desequilibrada.

Una ética justa, tendrá sustento sobre una psicología justa. Esta será aquella que propicie un conocimiento sobre la naturaleza humana en equilibrio entre los dos polos (valores sensatos e ideacionales; yin y yang; purusha y prakriti), y que reconozca que dentro de esa naturaleza humana se incluyen capacidades de visión con los tres ojos: de la carne, de la razón, de la contemplación. Ello significaría conceptuar al hombre no como completamente bueno ni por entero malo; ni dotado exclusivamente de capacidades racionales, ni sólo de potencialidades intuitivas; ni que incorpora únicamente aspectos esenciales o estrictamente substanciales. Lo "justo" aquí, como en el concepto griego, se refiere a encontrarse a igual distancia de los extremos, sin privilegiar ni omitir alguno. El cultivo de una psicología justa, debe conducir a adquirir conocimientos justos sobre los humanos; el conocimiento total del hombre se referiría entonces a "conocer toda la creación en todos los planos de conciencia" (Racionero, 1993, p. 98).

¿Qué tipo de ética puede esperarse que esté relacionada con cada uno de los modelos de naturaleza humana que han propuesto las "tres fuerzas" en psicología? Para la primera, el psicoanálisis, la naturaleza del hombre está imbuida por el conflicto, la lucha, la enfermedad. Se reconoce que los humanos cuentan entre sus capacidades las de ver por el ojo de la carne y por el ojo de la razón, pero de llegar a ver por el ojo de la contemplación, se hablaría ya de psicosis, algo 'anormal'. Por eso, aunque el hombre es capaz de aventurarse por tal campo de visión, no es deseable que lo haga. La conciencia se contempla



topográficamente; lo racional coexiste con lo arracional; pero lo patológicamente potencial impregna estas capacidades.

El modelo de naturaleza humana de la "segunda fuerza", el conductismo, es lamentable, mucho más pobre: todas las capacidades humanas son las de una máquina de adquirir o suprimir conductas; máquina biológica de responder y adaptarse; todo empaquetado compactamente en el campo de visión del ojo de la carne. El ojo de la razón sólo se admitiría con la inclusión de los factores cognoscitivos. El campo de visión del ojo contemplativo no existe, es decir, no es "científicamente" comprobable, o, de existir, no entraría en la competencia de la psicología su estudio. La conciencia no es propia de la naturaleza humana; es una mera especulación, un remanente de la superstición de tiempos remotos, oscuros, ignorantes.

La "tercera fuerza", el humanismo (aunque aquí se considerará mayormente a Maslow), esbozaría un modelo de naturaleza humana más justa; cierto, el hombre puede ser cínico, débil, cobarde, cruel, enfermizo, maleable, conformista; pero también es



A. Maslow

capaz de amar, ser feliz, cultivar valores como la verdad, la justicia, la congruencia, la equidad, el bienestar, la belleza, la autotrascendencia, la bondad, la autorrealización. Maslow (1991, p. 276) hace notar: "tenemos un vocabulario abundante para las psicopatologías, pero muy escaso para la salud y la trascendencia". Maslow propondría términos para ampliar el vocabulario sobre estas últimas. Las capacidades del hombre no se restringen a ver por los ojos de la carne o de la razón; también hay atisbos a un campo más amplio. A estos atisbos, Maslow los llamaría "experiencias límite" (1991), mismas que (1990, 1991) insistiría en identificar como fenómenos naturales susceptibles de ser vividos por toda la gente, y de hecho, lo son, aun en inten-

sidades suaves, si bien a muchos les parece bochornoso hablar de ello. Una "experiencia límite o mística aguda es una intensificación enorme de cualquiera de las experiencias en que se pierde o se trasciende el yo" (1991, p. 212). También recibirían la denominación de experiencias cumbre (1990, p. 173): "Parece como si cualquier experiencia real, de perfección real, de cualquier movimiento hacia la justicia perfecta o hacia los valores perfectos, tiende a producir una experiencia cumbre".

Las experiencias cumbre, vivencias de iluminación,

revelación, insight, cognición del ser, éxtasis, "visiones de otro mundo", alegría intensa, trascendencia del yo, ya pertenecen al campo de visión del ojo contemplativo. Como señala Wilber (1988a), aquí la identidad personal se extiende desde la mente hasta el organismo: se revela el organismo total. Por otra parte, un acierto de Maslow fue calificar a esta psicología no como la definitiva, sino de transición.

El modelo de naturaleza humana de la psicología transpersonal, reconoce al humanista, pero lo enmarca en un contexto más amplio, según Walsh y Vaughan (1987). Acepta que el ojo de la carne necesita un estado de conciencia propio de él, así como otro estado de conciencia diferente es necesario para ver por el ojo de la razón o de la mente. Estos dos campos de visión son realidades relativas. Aferrarse a esas realidades aisladas, quedarse atrapado en el sólo estado de conciencia ligado a cada una de ellas, eso, según Walsh y Vaughan (1987), es la verdadera psicosis. Así, la psicología transpersonal, encuentra que la naturaleza humana comprende la capacidad del hombre para moverse por los tres campos de conocimiento; que la conciencia, viendo por el ojo de la contemplación, se libera de los condicionamientos a que la someten los ojos de la carne y de la razón. La experiencia de ver por el ojo contemplativo es de percatación pura, se es todo y nada, el universo entero: un percatarse de la identidad ilimitada en tiempo y espacio.

Por ello, puede considerarse que el modelo de naturaleza humana propuesto por la psicología transpersonal, es tal vez el más justo desde que la psicología surgió como "ciencia" en Occidente. La ética, o aplicación de esta psicología, de este modelo de naturaleza humana estudiado, podría estar relacionada con la Ética Universal, que Fromm (1992b) identifica con lo necesario para el desarrollo del hombre, un modo de permanecer en el mundo que emane de la naturaleza humana, y que no necesite de la coerción para ser respetado; que sea válido para todos los seres humanos y para todo lo vivo. Esto puede "entenderse" usando el ojo de la razón. Pero sólo se convertiría en una vivencia intensa cuando se accediera al campo de visión del ojo contemplativo, ya que "una persona en este estado se autovivencia como pura percatación en unidad con todo, sin ser con todo cosa alguna, cada persona se autovivencia también como exactamente lo mismo que... o idéntica a, todas las demás personas <...> Si no hay nada que exista salvo el propio sí mismo, la idea de hacer daño a 'otros' no tiene sentido alguno y se dice que una ocurrencia tal ni siquiera se da. En lo que se refiere a los otros, las expresiones naturales de este estado son más bien el amor y la compasión" (Walsh y Vaughan, 1987, p. 85). Ya Fromm (1992c) había señalado algo similar: cuando la psicología logre el conocimiento de la naturaleza humana, su consecuencia última será el amor; siendo la ética una aplicación de la psicología, la ética será la práctica del amor: la preocupación activa por la vida y

el crecimiento de lo amado. La compasión es, según Fromm (1992d, pp. 84-85), co-pasión, sentirse con la otra persona. "Esto significa que no se mira a la persona desde afuera, constituyendo así el objeto (no se olvide nunca que 'objeto' y 'objeción' provienen de la misma raíz) de mi interés, sino que uno se mete dentro de la otra persona. Significa que yo experimento en mí mismo lo que ella experimenta <...>; implica que yo vivo dentro de mí lo que el otro vive y, por tanto, que en esta vivencia él y yo somos uno <...>; cada persona lleva dentro de sí a toda la humanidad".

La psicología transpersonal postula una naturaleza humana capaz de ser y conocer en todos los planos de conciencia; la ética relacionada con esto sería la práctica de acceder a ese conocimiento con una conciencia no fraccionada, que, como ya se mencionó, tendría por consecuencia última la preocupación por la vida y su crecimiento. Guénon (1945) menciona que el orden del universo se mantiene cuando cada ser ocupa el lugar que le corresponde, de acuerdo a su naturaleza. El orden del universo sólo se restablecerá cuando el hombre, escuchando su propia naturaleza, viva en una ética justa, cuya práctica le franquee el acceso a todos los planos de conciencia.

Esto significa que en Occidente la práctica de la ética equilibrada debe ayudar a abrir el ojo que artificialmente hemos mantenido cerrado por largo tiempo: el de la contemplación. Los otros dos ojos han estado trabajando horas extra; y a pesar de ello "los ojos de la carne y de la razón, especialmente, no han de pensar que han demostrado lo Trascendente, que lo han delimitado, ni siquiera que han conseguido describirlo de manera adecuada" (Wilber, 1987a, p. 343).

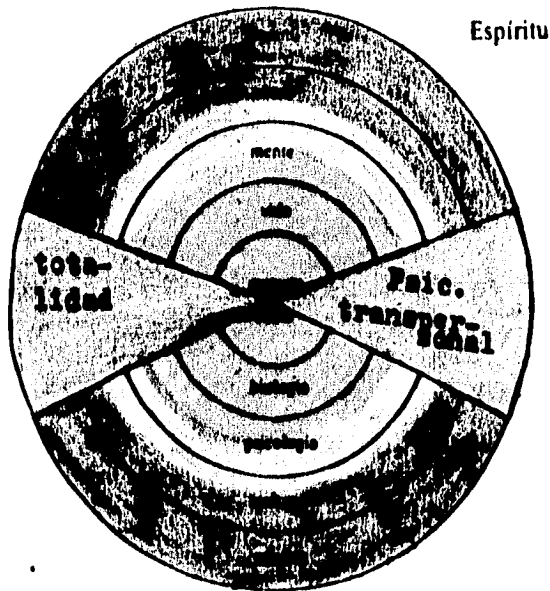
La psicología transpersonal proporciona conocimientos justos al valerse de los tres ojos. El ojo de la carne es utilizado en la conducción de investigaciones físico-empíricas que le suministren datos adjuntos (por ejemplo, información sobre el sistema nervioso, glándulas endócrinas, etc.); el ojo de la razón, en las tareas de indagación psicológica-filosófica que le permitan coordinar, clarificar, criticar, sintetizar (una muestra sería el estudio de psicologías, religiones y filosofías no contemporáneas ni occidentales); pero, además trasciende éstos al hacer uso del ojo de la contemplación, cuyo campo de visión es la Totalidad, la Realidad; una trascendencia a la que toda filosofía queda supeditada y todo punto de vista está ausente; pues: "la realidad es lo que se revela a partir del nivel de conciencia no dual al cual hemos llamado Mente" (Wilber, 1987b, p. 370).

Es por ello que Wilber (1987a, p. 343) opina que "la psicología transpersonal está en una posición extraordinaria-

mente favorable: puede salvaguardar para sí misma la peculiarísima ventaja de tener una visión equilibrada y completa de la realidad; una visión que puede incluir el ojo de la carne, el ojo de la razón y el ojo de la contemplación". En el diagrama de la Gran Cadena del Ser, un cambio de paradigma afectaría a los tres primeros niveles (materia, vida y mente); sin embargo, un cambio de ética (sustentado por la psicología transpersonal), trascendería esto, e implicaría los cinco niveles; ello podría ilustrarse de la siguiente manera (diagrama 2):

DIAGRAMA 2

Wilber (1987a) indica que cada ojo del conocimiento cuenta con un campo de visión propio. Cuando se intenta observar algún campo por un ojo que no le corresponde, la visión se deforma y se incurre en el error. La psicología transpersonal, desde su "extraordinariamente favorable" posición puede usar conjuntamente los tres ojos. Por ello es una psicología cuyo estudio de la naturaleza humana resulta "equilibrado y completo". La aplicación de esta psicología podría ser la Ética Universal; una manera de ser en el mundo, y de conocerlo, desde todos los planos de conciencia; la consecuencia última de esta orientación ontológica es la preocupación activa por la vida y el crecimiento de ella (Fromm, 1992c).



Campo de conocimiento del ojo de la carne    ojo de la razón  
 ojo de la contemplación    psicología transpersonal

Si bien las modificaciones de paradigmas en los niveles inferiores pueden insinuar la condición 2 que Racionero y Medina (1990) mencionan debe reunirse para la conformación de un (no el) Nuevo Paradigma, sólo un cambio de ética puede cumplir plenamente con tal requisito. Los paradigmas pertenecen a señalizaciones hechas en los mapas; la ética (la Ética Universal, un modo de ser en el mundo donde se acceda equilibradamente al conocimiento de éste desde todos los planos de conciencia), es situarse dentro del territorio. "No se trata de elaborar un mapa simbólico más preciso, más auténtico y más 'científico', sino de descubrir un enfoque sobre el territorio que nos permita prescindir, aunque sólo sea temporalmente, de cualquier tipo de mapa. Después de todo, si el único conocimiento intelectualmente respetable lo constituyen los mapas simbólicos del conocimiento, no tardaremos en disponer única y exclusivamente de mapas sobre mapas acerca de mapas, y habremos olvidado por completo el territorio que constituía el objeto original de nuestra investigación" (Wilber, 1990, p. 54).

Para Guénon (1982) resulta evidente que el cambio debe registrarse en los niveles superiores e involucrar a los niveles inferiores, y no viceversa, puesto que los niveles más elevados contienen los principios fundamentales. El descenso gradual hacia niveles inferiores acusa una multiplicidad, y de ella provienen los desacuerdos: cada individuo percibe una manifestación diferente a la percibida por otros: es la diversidad en órdenes de aplicación de lo Subyacente. "Más nos hundimos en la materia, más se acentúan y amplían los elementos de oposición y de división; inversamente, más nos elevamos hacia la espiritualidad pura, más nos aproximamos a la unidad, que no puede ser plenamente realizada más que por la conciencia de los principios universales" (Guénon, 1982, p. 30).

Ello no significa que se confiera carácter de inexistente a lo relativo, como de hecho lo son las ciencias cuyos dominios, según Guénon, son del mundo de la forma y la multiplicidad. Solamente hay que situarlas en el justo lugar que ocupan dentro de la jerarquía ontológica y no pretender que su visión sea capaz de comprender o explicar campos que las trascienden.

Un cambio de ética comporta, como se verá, una evolución; una revolución (de 'revolvere', envolver una cosa en otra, mezclar, co-implicar); y otra revolución (de 'revolutio', vuelta completa para retornar a un punto).

## 2. EVOLUCION. INVOLUCION. REVOLUCION

Como "asociación ilícita" califica Mumford (1970) a los esfuerzos por encontrar apoyo para la doctrina del progreso en el concepto de evolución; "exitoso" resultado



L. Mumford

del siglo XIX. Tal asociación se logró en base a la selección exclusiva de todo aquello que en los trabajos de Darwin permitiera representar una naturaleza de garras y colmillos sangrantes. Las formas industriales de explotación, el capitalismo, el imperialismo, encontraron justificación científica y "natural" de sus procedimientos, al ensalzar el subtítulo de "El Origen de las Especies": "La preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida". Mumford (1970) hace notar que la errónea, pero sobremanera dominante identificación del proceso de la evolución como una lucha encarnizada, dejó en la ignorancia los factores ecológicos en la obra de Darwin: la consideración de la naturaleza como un sistema auto-organizador, del cual el hombre es sólo una parte; el concepto de totalidad, sin

el cual las partes carecen de sentido; el énfasis en la interacción constante e inseparable entre los organismos, sus funciones y su ambiente... es decir, se procuró que la imagen de un mundo orgánico (incongruente con la civilización) no saliera a la luz. Mumford opina que fue debido a ello que el darwinismo versión Thomas Henry Huxley (el "San Pablo del Darwinismo") se popularizase por sobre la visión profunda de la vida que Darwin había descubierto a través de sus observaciones en ecosistemas, no viciadas éstas por la visión unilateral fomentada por las especializaciones universitarias (Darwin no asistió a la universidad, ni realizó estudios previos en biología; tenía dificultades con las matemáticas, y, herejía científica, como observador se involucraba emocionalmente con los sujetos observados).

El modelo que resultó triunfante fue el que presentaba a la naturaleza como una eficiente máquina trituradora de los débiles y del pasado; las novedades y la fuerza bruta eran lo destinado a sobrevivir. Mumford (1970) menciona que Julian Huxley rescataría, más tarde, nociones en la tesis evolucionista de importancia omitida, aunque innegablemente, enorme: "la evolución involucra no al progreso lineal sino la 'divergencia, estabilización, extinción y avance'. En las transformaciones orgánicas las fuerzas que resisten al cambio y aseguran la continuidad son tan importantes como aquéllas que dan impulso a la novedad y conducen a mejoras. Aún lo que constituye un avance en un período puede producir una maladaptación o una regresión en otro" (Mumford, 1970, p. 209). La autoconciencia, y la inteligencia centrada en el racionalismo, son ejemplos de avances en un cierto período, mas si hoy no se conjugan con otras capacidades humanas (sus contrapesos), podrá hablarse de una maladaptación o una regresión. Esta conjugación es lo que puede determinar la evolución o la extinción del hombre.

La idea medular del pensamiento progresista exalta la destrucción del pasado. Esto, según Mumford (1970) es una perversa fantasía, equivalente a "dejar atrás la vida", y cerrar el acceso a cualquier futuro. Ese intento por enterrar como inservible toda la experiencia humana pasada aniquila las posibles reevaluaciones de la riqueza de otras culturas, lo que permitiría conocer mejor la propia. Si el tiempo fuera concebido como un flujo de continuidad orgánica se experimentaría como duración, recuerdo, registro de la historia, como potencialidad y como realizaciones probables, señala Mumford (1970). Sin embargo, prevalece una concepción mecanicista del tiempo, en la cual éste no es sino una mera función del movimiento de los cuerpos en el espacio. El tiempo, mercancía valiosa, ha de ser ahorrado, lo cual se logra simplemente incrementando la velocidad de los movimientos.

En una perspectiva lineal del tiempo, la filosofía, la ética, la ciencia de las culturas "atrasadas", son inferiores a las de las civilizaciones "avanzadas"; lo lógico es mantener a las primeras como curiosidades de museo, como objetos de lástima hacia los tan primitivos hombres que en tales épocas tuvieron el infortunio de vivir. Notoria paradoja: lo que para los partidarios de esta perspectiva sería una verdadera de-evolución, Fromm (1992b) indica que constituiría un avance: el retorno a la tradición ética universal, que es sin duda, una fuerza resistente al cambio y que hoy puede asegurar la continuidad; se trata entonces de una revolución: un propiciar una vuelta para retornar a un punto: el de las culturas que han experimentado una Etica Universal.

Con el nombre de "Kali Yuga" se designa a la cuarta y última edad de los ciclos humanos (Manvantara), según la doctrina hindú. Guénon (1982) señala que el arribo a este punto supone el paso previo por fases de gradual oscurecimiento de la espiritualidad primordial; siendo la última etapa del presente ciclo, la actualidad se caracteriza por hallarse diametralmente alejada de los principios fundamentales. El mundo moderno se encuentra entonces en la "edad de la sombra": una edad en la que todos los conocimientos inferiores y vanos (y por ello mismo rechazados o desechados en fases precedentes), son explotados, obteniendo la vida de la civilización moderna su sustento de tales desechos. Los desórdenes y las crisis se agudizan proporcionalmente al grado de oscuridad que se experimente en cada fase. En la actual, la crisis puede verse de dos formas, de acuerdo a Guénon (1982):

1) Como un punto crítico en el que se requiere de una profunda transformación: un cambio de orientación que puede o no producirse violentamente.

2) Recurriendo a la etimología de "crisis", se percibe que está emparentada con "juicio" o "discrimination". Si la actual es una fase crítica, ello significa que las manifestaciones de ésta deben ser sometidas a juicio, en el cual se clarifiquen los resultados positivos y los negativos, y ver "de qué lado se inclina definitivamente la balanza". Sólo así se posibilitará la proyección y ejecución de soluciones favorables.

Guénon (1982) indica que dicho juicio podría ser algo prematuro, ya que la fase crítica sigue todavía en marcha; sin embargo, ya hay resultados que parecen estar bien establecidos (el capítulo IV del presente escrito pretende bosquejar algunos de ellos). El juicio de éstos servirá para preparar "aunque no sea más que de una manera parcial y bastante indirecta, los elementos que deberán servir para un futuro 'juicio', a partir del cual se abrirá un nuevo periodo de la historia de la humanidad terrestre" (Guénon, 1982, p. 3).

Occidente ya ha comenzado a percatarse de este segundo sentido de la crisis. Es cierto que la civilización moderna ha tenido algunos resultados positivos, pero la balanza definitivamente se inclina bajo el peso de los negativos. "No es que Newton haya estado errado. Por el contrario, sus descubrimientos y consecuentes aplicaciones, incluso filosóficas, funcionaron bastante bien para las necesidades del Hombre en ese momento. Pero un siglo y medio más tarde este paradigma ya había envejecido" (del Villar, 1992a, p. 12). A pesar de su inadecua-



ción al presente, el paradigma newtoniano continúa aplicándose y guiando visiones y acciones; los resultados han sido nefastos en su gran mayoría. Por ello, algunos autores proponen desde hace tiempo la orientación posible de la transformación que ha de contribuir a superar el actual punto crítico.

Racionero y Medina (1990) proponen un cambio de paradigma, pues el vigente limita las posibilidades de evolución cognoscitiva al fragmentar la realidad. Walsh (1987, p. 166) encuentra que la crisis actual puede verse bien como un "desastre sin atenuantes" o como un "desafío evolutivo": "Esta evolución es de un nuevo tipo <...> es una evolución consciente <...> Esto no es evolución, sino evolución de la evolución". Laszlo (1990) también conceptúa la crisis ya como peligro, o ya como oportunidad; menciona que la inteligencia fue tan sólo una de entre muchas respuestas que potencialmente produce "la gran danza de la mutación y la selección natural". La inteligencia ha trazado, y sigue haciéndolo, la vía por la que la humanidad avanza... hacia la extinción. De ahí que Laszlo proponga una "gran bifurcación" a tal ruta; sería la elección entre extinción y evolución, y entre qué clase de evolución: hacia la insignificancia local, o hacia la significación "casi cósmica". Con los mismos genes desde hace 100 mil años, el Hombre ha producido varios tipos de hombre; los más recientes han sido el 'homo classicus' (hace 5000 años); el 'homo medievalis' (hace 1000 años); y el 'homo modernus' (hace 400). "No debemos lamentar nunca nuestra incapacidad para producir un hombre genéticamente nuevo. Lo que necesitamos no es un ser biológicamente mutante, sino culturalmente mutante" (Laszlo, 1990, p. 92). Nosotros, 'homos modernus', con nuestra preferencia por la utilización del hemisferio cerebral izquierdo, debemos evolucionar conscientemente, lo cual requiere reunir las funciones de ambos hemisferios.



M. Ferguson

Ferguson (1990) también habla de evolución consciente, perfectamente posible, debido a la "casi increíble" plasticidad del cerebro humano, cuyas capacidades no pueden descubrirse si no son demandadas. La evolución conlleva, parcialmente, la transformación y el cambio. Esta transformación, según Ferguson, debe ser el prestar atención al propio flujo de la atención: transformación de la conciencia es ser consciente de la propia conciencia. Los cambios, menciona Ferguson, si han de contribuir a la evolución, deben registrarse paradigmáticamente. Existen 3 maneras de cambiar que no contribuyen a la transformación:

a) Cambio por excepción: coexisten el sistema de creencias antiguas, y un apartado de anomalías que no altera el sistema, sino que parece ser "la excepción que confirma la regla".

b) Cambio paulatino: modificaciones graduales que el individuo no advierte.

c) Cambio pendular: La sustitución de un sistema de creencias al que el individuo se aferra como cierto, por otro sistema, igualmente cerrado y que produce la misma intensidad en el apego a él por parte de la persona.

El cambio de paradigma conlleva la percatación de que "nuestras anteriores concepciones eran sólo una parte del cuadro, y que lo que ahora sabemos es sólo una parte de lo que sabremos más adelante <...> El cambio absorbe, ensancha, enriquece" (Ferguson, 1990, pp. 79-80). También se habla de evolución de la evolución, porque el cambio cambia, porque la naturaleza de la evolución evoluciona.

Swami Ritajananda (1991) apunta que la evolución es el camino por el que el hombre ha de llegar a manifestar su naturaleza verdadera, que es la Divinidad que está presente en su seno. La evolución se ve obstaculizada por el aferrarse egoístamente a la individualidad, lo cual es imponer limitaciones a la comprensión de la Verdad. La evolución es entendida como una ruta de purificación que el espíritu de cada uno debe seguir, pues nadie puede hacerlo por nosotros mismos. El ideal de evolución se vive en la Tierra, por eso Ritajananda dice que es sumamente realista: no postula ni exige la creencia en la existencia de una vida ultraterrena con un cielo por premio o un infierno como castigo.

Aurobindo (1959) indica que en la naturaleza terrestre existen diversos tipos o modelos de conciencia y de ser, que, por estar regidos por las leyes de su propia naturaleza, permanecen sin cambio, es decir, fieles a tales reglas. No obstante, puede ser muy posible que "una parte de la ley del tipo humano sea su impulsión a sobrepasarse a sí mismo <...> La creación de un ser humano de tipo espiritual parecido a la humanidad animal-mental, pero portadora ya del sello de la aspiración espiritual, sería el método al cual la Naturaleza habría evidentemente recurrido para producir por evolución el ser espiritual y supramental".

Aurobindo manifiesta que dentro de la evolución, la aparición de lo mental y de los humanos fue crucial, pero al mismo tiempo, sólo una continuación del proceso. Este tomaba



Sri Aurobindo

Supramental y a la Superhumanidad" (Aurobindo, 1959, p. 1267).

forma "subconcientemente" o "subliminalmente"; con el hombre, el ser se despierta y surge la autoconciencia y los deseos de desarrollo, crecimiento cognoscitivo, profundización de la existencia interior y exterior; ocurre el descubrimiento de una conciencia superior, y el hombre aspira a trascenderse a sí mismo. La evolución subconciente se reemplaza por la conciente. A pesar de ello, para Aurobindo resulta evidente que no será la humanidad "en bloque" la que dé el paso evolutivo. Los hombres actuales son necesarios porque constituyen grados intermedios en el proceso evolutivo, y sólo unos pocos conformarán el nuevo tipo que se orientará hacia la vida nueva, que es el nivel Supramental. "Si lo mental del hombre es capaz de abrirse a aquéllo que lo trasciende, entonces no hay razón para que el hombre no llegue él mismo a lo

Todas estas opiniones atribuyen un carácter 'positivo' a la evolución de la conciencia; un proceso por el cual se arribará a un mejor aprovechamiento e integración de las capacidades humanas; los enfoques orientales incluso hablan de la evolución como proceso de divinización. Wilber (1990) disiente. En su planteamiento de la evolución de la conciencia, dicha evolución ha sido un 'ascenso' por el cual se han ido estableciendo fronteras artificiales que han cercenado al hombre en mente y cuerpo, y que lo han aislado del medio. Así, el curso que debe observarse para reintegrar lo artificialmente separado sería propiamente un proceso de involución.

El modelo de espectro de la conciencia de Wilber (1990) resulta de considerable importancia, ya que en él se conjuntan y se complementan formas de ver el mundo orientales y occidentales, que no en pocas veces se han tomado como mutuamente excluyentes: "Las enseñanzas espirituales tradicionales, por su parte, han focalizado casi exclusivamente su atención en las dimensiones 'superiores' del desarrollo y nada suelen decir sobre las 'inferiores'. Así las cosas. La psicología nos suele ofrecer una visión muy 'terrenal' del ser humano, mientras que la espiritualidad, por el contrario, nos tiene acostumbrados a una imagen excesivamente 'celestial' (González, en Wilber, 1993, p. 8).

Esta -aparente- mutua exclusión, es salvada (con sus limitaciones propias, admite Wilber, 1990) por la tesis de que la conciencia es pluridimensional, pudiéndose encontrar en ella distintos niveles (capas, tonos, bandas) no contradictorios, sino complementarios. Cada escuela de psicología se ha aplicado al estudio de sólo un nivel; en su banda propia, los conocimientos de cada una pueden resultar válidos, pero eso no justifica la extensión de sus modos de conocer a otros niveles, ni la descalificación de procedimientos y conocimientos utilizados y obtenidos por los enfoques centrados en otros niveles. Así, el modelo propuesto por Wilber (1990, p. 21) en el que "cada investigador



K. Wilber

habla de y desde una banda diferente del espectro de la conciencia (...donde...) la información procedente de distintos niveles vibratorios de las bandas de la conciencia (...), se integrarían y sintetizarían en un solo espectro, un arcoiris único (...). Cada banda o nivel como manifestación particular del espectro, sólo es lo que es en virtud de las demás bandas", implica una doble revolución: una, en el sentido señalado por Fromm (1979b): el ser revolucionario es sentir en sí mismo a la humanidad entera y las manifestaciones de ésta, por diversas que parezcan, no le son ajenas; adicionalmente, ser capaz de decir "no" a ideologías que encubren la realidad, y experimentar fe en lo potencialmente existente. También constituye una revolución con el significado de 'revol-

vere', --mezclar, co-implicar--, ya que la idea de no exclusión, sino complementación de distintos niveles de conciencia reconocidos por Oriente y Occidente, es co-implicar las visiones y procedimientos de ambos, integrarlos en una misma naturaleza de la conciencia, fundamento y principio común de los niveles todos.

El que los investigadores de cada nivel (entre ellos, obviamente, distintas clases de psicólogos) propicien una apertura al conocimiento de los otros niveles, y la aceptación de su integración en una Totalidad o Conciencia fundamental, requeriría de una fuerte actitud filosófica, no en la acepción que tomó la filosofía al ser separada de la ciencia y que "a partir de entonces, se convirtió en una especie de juego para adultos, cada uno de ellos convencido de la certeza de sus ideas, gritándose entre sí: 'Eso es'. 'No, no lo es'. 'Si, es eso'. 'No, no es eso'. 'Si, lo es'. 'No, no lo es'. '¡Lo es!'. '¡No lo es!' (Wilber, 1990, p. 41); sino en el sentido, otra vez, de revolución. Revolución, de 'revolutio', vuelta para retornar a un punto: retornar a lo que Guénon (1982, p. 13) aclara que en las culturas tradicionales significaba la filosofía, amor a la sabiduría: "designa pues, en principio, una disposición previa

requerida para acceder a la sabiduría, y puede designar también, por una extensión completamente natural, la búsqueda que, naciendo de esta misma disposición, debe conducir al conocimiento. No es más que un estado preliminar y preparatorio, un encaminamiento hacia la sabiduría, un grado correspondiente a un estado inferior a ésta; la desviación que se ha producido después ha consistido en tomar este grado transitorio por el fin en sí mismo, en pretender sustituir la sabiduría por la 'filosofía', lo que implica el olvido o el desconocimiento de la verdadera naturaleza de esta última". La misma consideración sobre qué es sabiduría, requiere una revolución similar: hoy 'sabiduría' se identifica con 'erudición' o hasta con una acumulación estéril de datos; si bien la erudición, opina Guénon (1993) puede ser auxiliar, siempre ha de permanecer como un medio y no como un fin. La sabiduría requiere comprensión, no acumulación.

El modelo evolutivo de la conciencia según Wilber (1990), en un resumen muy breve y general, es el siguiente: Existe una Mente, que es la 'energía básica del Universo', conteniendo todo y no existiendo en ella dualismos, espacialidad ni temporalidad. Por ser la Mente el terreno, a todo lo que se puede aspirar al utilizar palabras, es a dibujar un mapa de ella: no puede comprenderse verbalmente, sólo al vivenciarla. Precisamente por ser atemporal e inespacial está fuera de toda evolución, parece evolucionar debido a la forma en que se manifiesta en los niveles del espectro, por eso: "la evolución del espectro no es una evolución real de la Mente en el espacio y en el tiempo, sino una evolución fingida, que se manifiesta en dichas dimensiones. Así pues, la descripción de la evolución <...> como si tuviera lugar en el tiempo, no es más que una concesión a nuestras pautas arraigadas de pensamiento y lenguaje <...>. La evolución temporal del espectro de la conciencia no es más que una descripción, una organización en términos lineales, de la simultaneidad eterna" (Wilber, 1990, p. 195).

La evolución 'comienza' cuando en la Mente no dual se introducen dualismos o divisiones ilusorias 'creando dos mundos a partir de uno solo'. La evolución 'continúa' con la superposición de dualismos que estrechan cada vez más los niveles de conciencia originados por tales separaciones. Dos procesos acompañan al establecimiento de cada dualismo, según Wilber (1990):

1. Represión: es el carácter unitario, primigenio, no dual, lo que resulta reprimido.
2. Proyección: dos términos antagonistas en apariencia, que excluyen uno al otro, son proyectados a partir de la unidad, como si fueran reales.

Esta es la 'secuencia' de la evolución o surgimiento de dualismos/represiones/proyecciones a distintos niveles:

Del nivel mental al nivel existencial.

La Mente se divide. Antagonismo organismo/medio ambiente. La identidad del hombre se proyecta exclusivamente en su organismo. Tal separación crea el espacio ('brecha' entre el observador y lo observado), y el tiempo (negación de la muerte del organismo). El nivel de conciencia es centáurico: aún se tiene contacto con la totalidad del organismo.

Entre el nivel mental y el existencial se encuentra la gama o banda transpersonal, en la cual no hay frontera definida entre el "yo" y el "otro"; entre lo "yo" y lo "no-yo". Mundo y persona están indiferenciados. Es un yo ampliado o una fusión con el no-yo.

Del nivel existencial al nivel egoico.

Se divide la vida del organismo. Se proyecta el antagonismo psique/soma. El hombre se identifica con su ego. La conciencia se cree encapsulada en el interior del organismo (separado éste, a su vez, del medio ambiente). Nace el conocimiento simbólico-cartográfico; el centauro se rompe: el hombre se identifica ya no con su organismo total, sino con una representación psíquica que se ha hecho de sí mismo. La conciencia cósmica se transforma en conciencia individual. Aquí se encuentra la franja biosocial: la sociedad se 'interioriza' en el organismo biológico, en relaciones tales como: lenguaje (y su consecuente, la intelección abstracta), sintaxis, estructura familiar, mitos, reglas, normas. Esta franja es inconciente, por lo que no fácilmente se advierte que no es real, sino convencional. Wilber hace notar que un elemento de la franja biosocial, el lenguaje, es un reforzador poderoso de los dualismos, ya que contribuye a establecer clasificaciones y distingos que son como pantallas antepuestas a la realidad. Lo que queda, después de haber decantado al centauro, después de biosocializarlo, es el ego, "un mero saco de recuerdos editados".

Del nivel egoico al nivel de la sombra.

Se reprime la unidad del ego. Se proyectan fases deseables y no deseables de la propia psique, y se produce una imagen distorsionada y empobrecida de sí mismo: la persona. La persona sólo está identificada con aquellas facetas que de sí le resultan agradables; lo desagradable se enajena, como una sombra.

Wilber (1990) añade que al generarse cada nivel por un dualismo, la unidad no dualista 'anterior' se reprime y se convierte en inconciente. Así, tras el dualismo/represión/proyección primario, generador del nivel existencial, la Mente es convertida en inconciente (el inconsciente básico es el universo eterno e infinito). Las franjas transpersonales también se hacen inconcientes; ya hay barreras entre lo 'exterior' y lo 'interior'. Del nivel existencial al egoico, el cuerpo se sumerge en el inconsciente; la banda biosocial reprime el concienciamiento

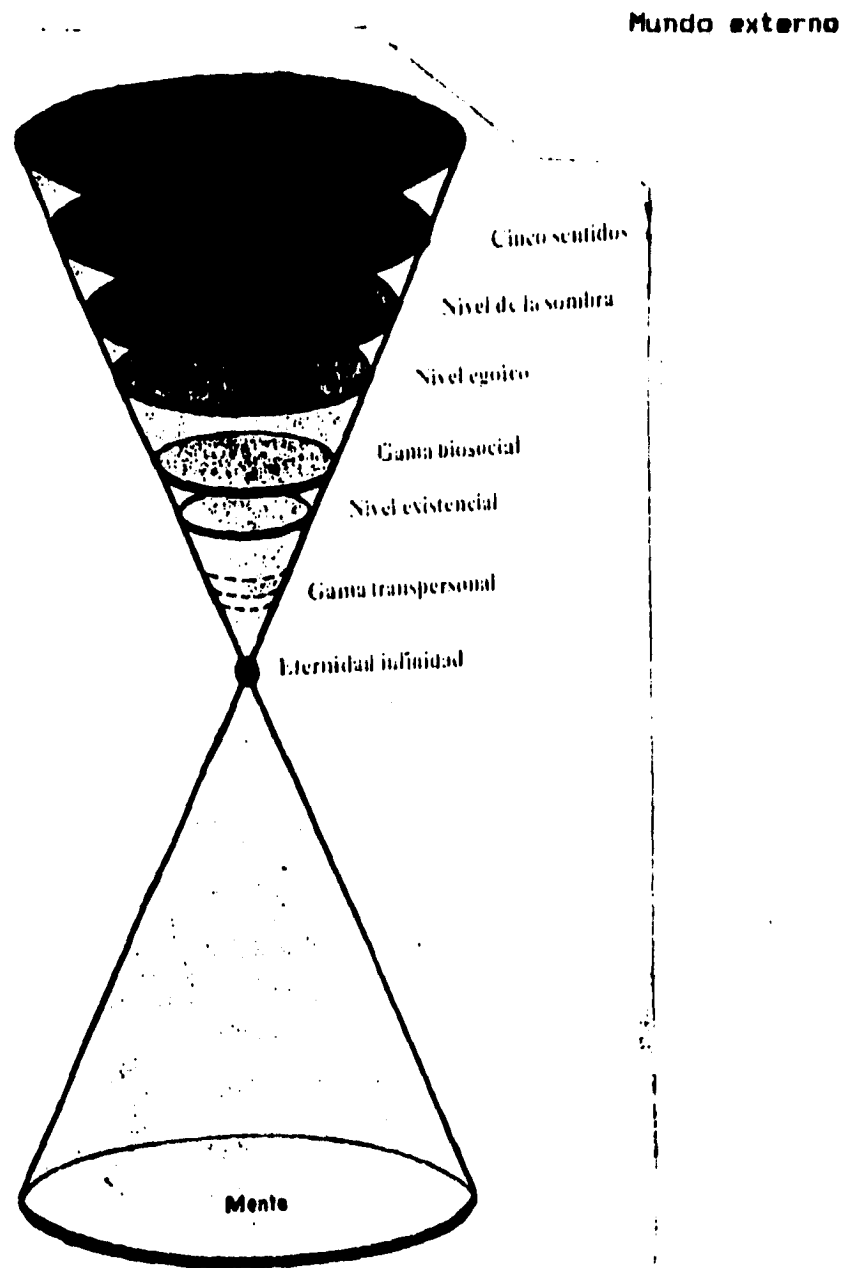
existencial, y todo lo que no pueda filtrarse por esta pantalla del lenguaje, las reglas, la ley, los tabúes y la lógica, permanecerá inconsciente. El "inconsciente filosófico" quedará constituido por los 'paradigmas personales' de cada uno, las premisas intelectuales y los mapas que simplemente se dan por ciertos, sin cuestionarlos. Del nivel egoico al de la sombra, "ya hemos perdido el contacto directo con el medio ambiente, con el cuerpo e incluso con partes del ego, por lo que somos conscientes de esos aspectos ahora 'inconscientes' de un modo ilusorio: parecen objetos ajenos, externos, potencialmente amenazadores; no son más que vagos reflejos de un paraíso perdido y de una unión olvidada" (Wilber, 1990, p. 194).

Este proceso de evolución de la conciencia pone de manifiesto que cada dualismo generador de niveles progresivamente más estrechos, empobrece nuestra visión de la realidad (ver diagrama 3). Al superponer dualismos, e introducir desequilibrios privilegiando alguno de los polos así desvinculados, surgen los desórdenes o crisis ya descritos en capítulos anteriores. La superación de esto es lo que algunos autores entienden como "evolución", o trascendencia de tales dualismos; y es lo mismo que Wilber postula como integración del espectro o "involución"; un 'revertir' el proceso de evolución, posibilitando que el individuo reestablezca contacto con las unidades enajenadas y proyectadas, integrando y unificando cada nivel, curando las escisiones que fracturan su identidad. La curación del dualismo cuaternario (la sombra) permite al individuo responsabilizarse de los aspectos "exteriores" a sí, y que le infligían amenaza. Con la curación del dualismo terciario (el ego), uno se responsabiliza de la totalidad del organismo. El trascender el dualismo secundario (la angustia existencial) hace posible responsabilizarse de la propia 'estancia en el mundo' y de nuestra actitud hacia el destino, que ya no es algo 'externo'. Al curar el dualismo primario, los actos del individuo son los actos del universo, y viceversa: ya no hay separación, no hay ruptura. Esta es la fuente de la Ética Universal, pues al llegar a este conocimiento, el hombre "está por encima de todo egoísmo. Ha alcanzado ese estado en que siempre ve lo Eterno, lo Universal. El amor, la simpatía, la compasión <...>, son manifestaciones de lo Universal. 'Ayuda a los demás, porque ellos están en ti' <...> A tal punto llega su identificación con el universo que hace el bien de modo espontáneo <...> Es un hombre feliz" (Ritajananda, 1991, p. 36).

La "ética socialmente inmanente" está localizada en el nivel de las franjas biosociales, por ello es una ética restringida, de contención, impuesta, y que postula lo que racionalmente se cree que es lo conveniente (aunque resulta necesaria para la sobrevivencia de la sociedad, menciona Fromm, 1992b). La Ética Universal no restringe, libera. Es un modo de ser en el mundo, liberador de las ataduras de los dualismos que hacen

## DIAGRAMA 3

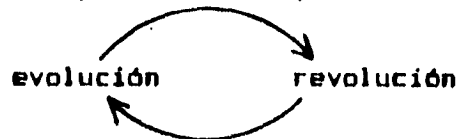
Wilber (1990, p. 203) brinda una imagen gráfica del proceso evolutivo por medio de una figura parecida a un reloj de arena, donde la mitad superior representa la identificación del individuo, cada vez más estrecha o restringidamente, con objetos y sujetos. La mitad inferior representa (limitadamente, por supuesto) a la Mente (Tao, Brahma, etc.) en que dualismo, espacialidad y temporalidad quedan trascendidos.





aparecer a todo lo vivo como ajeno a uno mismo. Es un modo de ser en el que no se necesita de la coerción para respetar y ser respetado por los otros, simplemente porque se ha comprendido que no hay otros.

Y tal como Fromm (1992b) señala, el conflicto ha lugar cuando la ética socialmente inmanente contradice a la Etica Universal; esto es, privilegiar la moral fáustica por sobre la moral apolínea. Por ello, se necesita de la revolución, es decir, dar la vuelta para retornar a esa Etica Universal. Y así, este proceso supera la petrificación, devolviendo el flujo vivo:



Para Watts (1991a) este proceso de evolución toma la forma de una vía de liberación, en la que la revolución (co-implicación) de psicoterapias occidentales y de disciplinas orientales (budismo, Vedanta, Tao, yoga), implica liberarse de "las ideas sobre el mundo y sobre uno mismo que son convenciones sociales o instituciones <y por lo tanto> no deben confundirse con la realidad <...> La psicoterapia y las formas de liberación <orientales> com-



A. Watts

parten dos aspiraciones; primero, la transformación de la conciencia, el sentimiento interior de la propia existencia; y segundo, la liberación del individuo de las formas de condicionamiento que le impongan las instituciones sociales" (Watts, 1991a, pp. 23 - 27). La liberación no es destrucción del ego, sino su trascendencia. Watts (1991a) reitera dos ideas ya mencionadas: 1) el individuo debe descubrir la verdad por sí mismo; y 2) hablar sobre la liberación no es convincente, porque emplea las mismas instituciones sociales de las

cuales hay que liberarse (lenguaje, lógica y sus construcciones; o mapas y conocimiento simbolicocartográfico, podría agregarse); sólo la experimentación directa produce la liberación, y no hay que temer que por ser practicada por diferentes personas, se arribe a verdades distintas o excluyentes: "La experiencia práctica desemboca en una sola y la misma cosa <...>, el punto de vista egocéntrico se evapora <...>, descubrimos que nuestro verdadero yo es el Yo del universo" (Watts, 1991a, p. 72). Respecto a la ética podría establecerse una analogía entre lo que Fromm ha denominado Etica Universal, y lo que Watts (1991a) llama "la ética espontánea de Eros"; y entre la "ética socialmente inmanente" y la "ética de la supervivencia", mencionada por

Watts. Este llega a conclusiones similares a las consideradas aquí:

1) "La prueba de la liberación no reside en las buenas acciones; la prueba de las buenas obras consiste en que expresan la liberación: en la capacidad de ser todo lo que uno es sin represión ni alienación" (Watts, 1991a, p. 185).

2) Si una cultura es capaz de vivir la ética espontánea de Eros, la ética ya no constituye un conjunto de prohibiciones para reglamentar por medio de la represión; se convierte en "técnica de la expresividad"; la moralidad se configura como una estética de la conducta" (Watts, 1991a, p. 189).

3) La comprensión de lo que es la ética ha degenerado por medio de:

- su identificación (errónea) con enunciados verbales;
- la búsqueda de una autoridad externa (Dios, el poder judicial, la coerción estatal) para validar las normas éticas, desconfiando de la capacidad del hombre para encontrar en sí los principios éticos fundamentales.

4) La ética no puede ser prescrita, ni imponerse por la fuerza, pues lo así obtenido precisa igualmente de la fuerza para ser mantenido. "La autoridad suprema en materia humana no reside, pues, en formulaciones verbales sobre lo que debe y no debe hacerse, sino en el orden del organismo-medio ambiente, un orden que jamás podrá ser formulado plena o definitivamente por medio de leyes" (Watts, 1991a, p. 196).

Este último punto da paso a una consideración: el por qué no tomar como necesaria una revolución en el sentido de revueltas violentas como medio para lograr la transformación.



E. Morin

Morin (1981) señala que debe abandonarse el mito de la Revolución-Salvación, protagonizada por un partido-mesías, o una clase-mesías, por un pueblo-mesías o una ideología-mesías, en la cual el objetivo es la toma del poder por combates violentos, mismos que requieren de la fuerza, la represión o hasta de la brutalidad (o combinaciones de éstas) para conservar las nuevas convenciones impuestas. Partido, clase, pueblo, ideología, son todos productos de fraccionamientos artificiales; lo que se hace indispensable es la superación de ellos para hacer evidente que en la naturaleza no hay tales clasificaciones. Ese es el objetivo de lo que Morin (1981, p. 363) llama "la última ética": "Hacer emerger a la humanidad. Comporta también, necesariamente,

el despertar, en cada uno, de la humanidad". Por otra parte, Watts (1991a) advierte que la liberación no es revolución: no es la perturbación del orden social para grangearse la hostilidad ordenada a quienes desafían las convenciones sociales: "Quienes están bajo el dominio de dichas instituciones sufren por culpa de ellas; las ideas que ellos suponen vitales para su salud y supervivencia son las causas de sus sufrimientos. No hay forma, pues, de liberar directamente a los que sufren; nadie podría convencerlos de que su adorada enfermedad es una enfermedad" (Watts, 1991a, p. 65).

Guénon (1982) manifiesta que aún es tiempo de evitar que el cambio de ciclo se registre violentamente. Pero quienes puedan comprender esto, quienes puedan emprender el juicio a los resultados del ciclo que termina, constituyen una élite; son quienes se percatan de que el desorden actual es una enfermedad y que no se volverá al equilibrio prescribiendo 'más de lo mismo'. También es dicha élite la que debe propiciar la recuperación de la cultura tradicional (la revolución: vuelta a tal punto) acercándose y fomentando la apertura hacia los elementos que todavía están en contacto con lo tradicional (otra revolución: la co-implicación): las disciplinas orientales. Innece-saria es la violencia, porque con ella no se impone la verdad, ni la verdad pertenece a unos pocos. "En una civilización tradicional, es casi inconcebible que un hombre pretenda reivindicar la propiedad de una idea, y, en todo caso, si lo hace, pierde por esto mismo todo crédito y toda autoridad, porque de esta manera la reduce a no ser más que una especie de fantasía sin ningún alcance real: si una idea es verdadera, pertenece igualmente a todos aquéllos que son capaces de comprenderla; si es falsa, no hay porqué vanagloriarse de haberla inventado" (Guénon, 1982, p. 55).

Produciendo una bifurcación de la ruta del progreso, del racionalismo, del dualismo; es decir, responsabilizándose de la evolución (involución, según Wilber), la liberación y las revoluciones (co-implicación; vuelta para retornar a un punto; descubrir la realidad oculta por las ideologías dogmáticas), ¿podría arribarse a una nueva Epoca Axial? Jaspers (1965) hace notar que un "eje de la historia", en torno al cual giren la revolución y la evolución de la humanidad, debe ser válido para todos los hombres, orientales y occidentales. La Epoca Axial (800 - 200 a. C.) fue una fase del ciclo en la que los hombres, por doquier, tomaron conciencia del ser en su totalidad, y se proponían "los más elevados objetivos". Aunque en términos espaciales los pueblos (China, India, Persia, Palestina, Grecia...) se hallaban aislados unos de otros, simultáneamente experimentaron todos ellos "cosas extraordinarias": un desarrollo espiritual que les hizo percatarse de la conciencia total, de sí mismos, y de sus límites... Para Jaspers no es imposible el advenimiento de un nuevo periodo axial: apenas comienzan los

hombres el esfuerzo por encontrarse. La nueva Epoca Axial será aquélla en la que "se pueda estar seguro de que todos los desequilibrios parciales y transitorios concurren finalmente a la realización del equilibrio total" (Guénon, 1982, p. 6).

¿Cómo lograr que por encima de todas las aparentemente insalvables diferencias entre los hombres, se registre simultáneamente, en Occidente y en Oriente, la conciencia del ser en su totalidad, se experimente una Etica Universal? Según Guénon (1982), retornando al espíritu tradicional. Este Espíritu nunca muere. Pero en Occidente ha sido ocultado, negado, omitido. Por ello, una forma de volver a él sería el acercamiento a Oriente, donde aún existen disciplinas en contacto con el espíritu tradicional. Esto, como ya se ha mencionado, sólo puede ser obra de una élite que enjuicie los resultados de la "edad de la sombra" y "contribuya a la conservación de lo que debe sobrevivir al mundo presente y servir para la edificación del mundo futuro" (1982, p. 107). Guénon manifiesta que en Oriente ya existe esta élite; está constituida por quienes han contribuido a conservar el Espíritu tradicional. En Occidente, la élite está por formarse. Y hay mucho por aprender y desaprender.

### **3. LA BUSQUEDA DEL ESPIRITU TRADICIONAL EN LA ANTIGUA MESOAMERICA**

Guénon (1982) ve en el acercamiento de Occidente a la tradición espiritual de Oriente el único camino viable para la reinstauración del orden. Dudoso es que Occidente pueda retornar a su propia tradición, por su propios medios, porque ello significaría la restitución del sentido original y en toda su profundidad del Catolicismo, por cuanto etimológicamente conlleva el concepto de "universalidad". La enflaquecida capacidad de sus actuales representantes eclesiásticos para comprender el verdadero sentido de la religión ("re-ligare"), y del papel de los ritos y los símbolos como parte de la tradición, obstruye irremediablemente este último camino.

El "catolicismo" importado a la antigua Mesoamérica no era sino una etiqueta sobrepuesta a una ideología pseudorreligiosa más preocupada por la riqueza monetaria que por la espiritual. Pauperizado en extremo, degradado por prácticas ignorantes de todo saber trascendente, este catolicismo colonizador buscó destruir las religiones que antaño habían florecido en Mesoamérica. Que el catolicismo tradicional fuera recuperado, en opinión de Guénon (1982, p. 109) "no se trataría <...> más que de una reconstitución de lo que ya existió antes de la desviación moderna". ¿Cómo recuperar en Mesoamérica algo que nunca existió? Pues nada difícil es apreciar que el catolicismo colonial fue un

fortísimo representante de tal desviación moderna: desespiritualizado, avasallador, materialista, necrófilo, egocéntrico, fragmentador...

Guénon (1982, p. 110) propone: "ante la agravación de un desorden que se generaliza cada vez más, hay lugar a apelar la unión de todas las fuerzas espirituales que ejercen todavía una acción en el mundo exterior, tanto en Occidente como en Oriente". En el caso de Mesoamérica, no es el catolicismo una fuerza espiritual rescatable, llamada a conformar tal unión. No parecería tan disparatado pretender que tal papel le correspondería a muchos de los elementos comunes a las antiguas religiones mesoamericanas. Y ciertas concepciones y prácticas de éstas no están reñidas con las de las doctrinas orientales que hoy se proclaman como el único camino viable para la restauración del orden.

Así, por ejemplo, el reconocimiento de que el Universo se manifiesta por el juego de contrarios interdependientes y el equilibrio dinámico entre éstos, es uno de los elementos comunes a las religiones orientales y mesoamericanas; reconocimiento ausente en el catolicismo desviado, cuya idea de Dios Hesse (1992, p. 48) expresara tan bien: "El Dios del Antiguo y Nuevo Testamento es, en efecto, una figura extraordinaria; pero no es lo que debe representar. El es lo bueno, lo noble, lo paternal, lo hermoso, y, también, lo elevado y lo sentimental. ¡De acuerdo! Sin embargo, el mundo se compone de otras cosas; y éstas se adjudican simplemente al diablo, escamoteando y silenciando toda una mitad del mundo <...> Pero opino que deberíamos santificar y venerar al mundo en su totalidad, no sólo a esa mitad oficial, separada artificialmente. Por lo tanto, deberíamos tener un culto al demonio junto al culto divino. Sería lo justo. O si no, habría que crear un dios que integrara en sí al diablo y ante el que no tuviéramos que cerrar los ojos cuando suceden las cosas más naturales de la vida".

Ortiz Quesada (1992) asevera que en toda Mesoamérica se construyó una religión común, alejada del dualismo, pero no de la dualidad: el primero atañe a polos opuestos e irreconciliables, sin dependencia entre sí; la segunda es un concepto dialéctico que propone estos polos como complementarios e interdependientes. Por ello, la antigua religión mesoamericana no entronca con la idea de un dios unilateral, y por tanto, injusto... como el propio del catolicismo desviado.

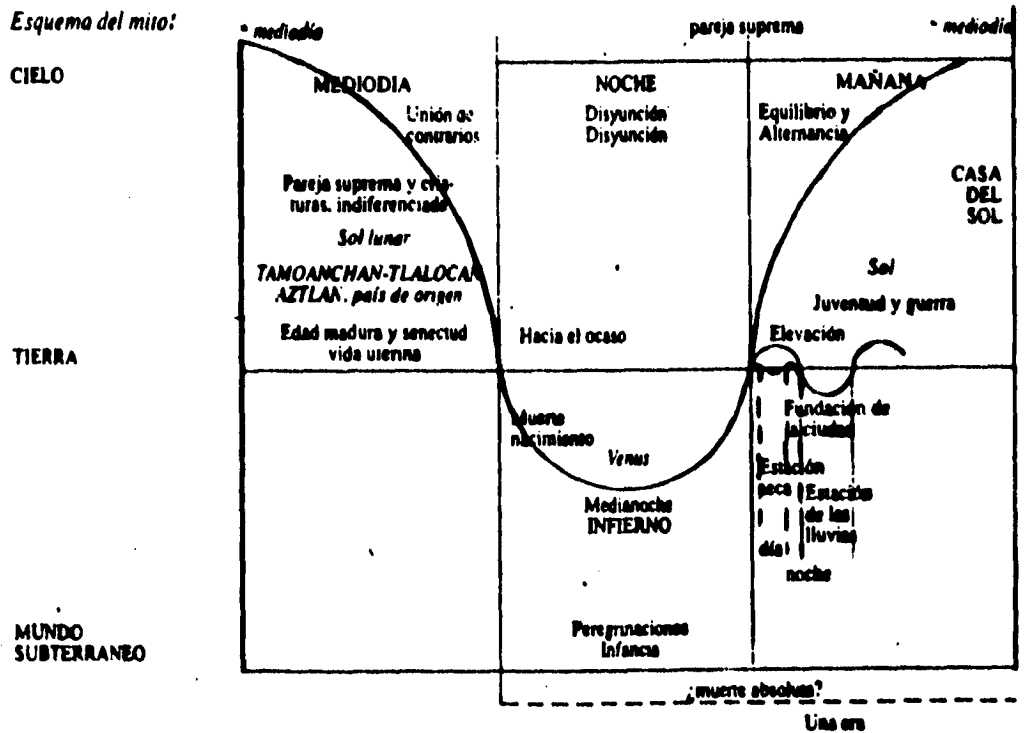
Por este entender el universo como juego de opuestos mutuamente complementarios, el agua y el fuego se unían, en la religión mesoamericana, en la base de cualquier creación espiritual o material: "el elemento creativo no es el agua o el calor aislados, sino un balance entre los dos" (Sejourné, 1956, p. 99). La vida y la muerte, la noche y el día, lo subterráneo y lo luminoso, no representaban sino las diversas manifestaciones de la unidad.

El pensamiento acogía tanto a los mitos como a las explicaciones racionales. León-Portilla (1956) refiere que la cultura intelectual (de los nahuas) abarcaba un doble plano: el mítico-religioso y el filosófico (racionalización del mito). El dualismo hoy establecido le concede al mito sólo el escaso valor de una historia fantástica sin realidad concreta; un residuo de mentalidades arcaicas. Pero el mito, según Durand y Vierre (1987, p. 15) "es la expresión de un esquema dinámico profundo, que puede tomar las formas más diversas, más encubiertas y las más esenciales para comprender tanto a las sociedades como a las obras de arte (...) Los mitos religan a las almas como los conceptos religan a las inteligencias". Así los mitos mesoamericanos podrían calificarse como "tradicionales" pues reproducen en sí el orden del universo; como indica Graulich (1990, p. 287), es la historia del universo lo que se narra en los mitos, que característicamente, en el México antiguo, conllevaban:

- 1) la unión de los contrarios,
- 2) la separación de los contrarios,
- 3) el equilibrio de los contrarios, basado en su alternancia".

El equilibrio que conlleva la unión de los polos se manifiesta en ciclos; y la unión de los contrarios conlleva la armonía. Graulich (1990, p. 289) propone el siguiente esquema de los mitos antiguos mexicanos, que permite apreciar que éstos conservaban el orden del universo, es decir, eran tradicionales.

Esquema del mito:



Pero no sólo los mitos observaban el orden universal. Toda la religión tenía tal sentido: un verdadero cumplimiento de la tarea de "re-ligare". Por ejemplo, Oltra (1977) menciona que la cultura maya experimentaba una fuerte religiosidad, manifestada en todas las etapas de la vidas de los hombres y en la creación artística. Incluso la planeación y construcción de las ciudades era concebida de modo que se reprodujese el orden universal: "En la cosmovisión maya precolombina los rumbos estaban asociados a determinadas deidades, colores, aves, animales y conceptos religiosos, de modo que todo ello estaba estrechamente ligado a la vida cotidiana. De manera similar a otras importantes capitales mesoamericanas <...> hubo un interés por plasmar físicamente algunos fenómenos celestes, tales como solsticios, equinoccios y tránsitos cenitales" (Benavides, 1996). Si las ciudades se edificaban de acuerdo a las manifestaciones ordenadas del universo, ¿qué decir de otros aspectos? Los conceptos de tiempo circular, armonía del cosmos, múltiples divinidades que no eran sino diversas manifestaciones del Uno, el tiempo y el espacio considerados como integrando una misma entidad, el contacto con lo trascendente por medio del éxtasis, son elementos de las religiones mesoamericanas que se referían a la preservación del orden.

Por otra parte, al igual que las doctrinas orientales que hoy se reconocen como integradoras y respetuosas del orden, la esencia de la religión mesoamericana nace coincidiendo con la época axial señalada por Jaspers (1965). López Austin (1995, p. 15) manifiesta: "puede afirmarse que la creación de los fundamentos del sistema religioso mesoamericano -como los de la cultura general- se encuentran en el Preclásico". Una parte de este periodo (que se extendió de 2,000 a 200 a. C.) se halla en sincronía con la época axial, en la que se supone fueron dispuestos los fundamentos espirituales de la humanidad; surgieron las grandes religiones y sus categorías esenciales.

Soustelle (1992) equipararía a los mayas con los griegos, y a los aztecas con los romanos. Quesada (1994) señala que aún en el caso de los aztecas, más pragmáticos y agresivos que espirituales e integradores, se conservaba la dualidad genérica que aseguraba el equilibrio cósmico y el orden social. "De esta manera, nacer hombre o mujer representaba ser un sujeto social, sin la connotación de superioridad o inferioridad de un sexo sobre otro <...> Cada persona <...> tenía un espacio y un rol que cumplir en la sociedad, y era tan responsable del equilibrio cósmico como todos los demás individuos de cualquier grupo o sexo <...> Cada signo calendárico contenía dos polos, positivo-negativo; dependía del saber, responsabilidad y respeto en el cumplimiento del papel social asignado, de la ofrenda y el ritual que el sujeto se ubicara en un polo o en otro" (Quesada, 1994, pp. 15-16).

Dos consideraciones planteadas por Guénon (1982) deben ser tomadas en cuenta antes de concluir rotundamente que la totalidad de la religión mesoamericana sea un elemento ineludible para restablecer el orden; o que sea una representante intachable de una ética equilibrada:

1) Refiriéndose al catolicismo, Guénon menciona que éste -en caso de ser rescatado- debería reconstituirse incorporando 'adaptaciones necesarias a las condiciones de otra época'. Lo mismo vale para el caso de la antigua religión mesoamericana.

2) "Existe ahora, en Occidente, un número mayor de lo que se cree, de hombres que empiezan a tomar conciencia de lo que falta a su civilización; si ellos mismos se limitan a aspiraciones imprecisas y a búsquedas demasiado a menudo estériles, si inclusive les ocurre extraviarse completamente, es porque carecen de datos reales a los que nada puede suplir, y porque no hay ninguna organización que pueda suministrarles la dirección doctrinal necesaria" (Guénon, 1982, p. 108). No resulta innecesario señalar que, si se decide emprender una búsqueda del espíritu tradicional a través de los conceptos y prácticas de la antigua religión mesoamericana, no se requiere tan sólo de erudición libresco, sino de sabiduría, y es aquí donde pueden ocurrir los mayores 'extravíos'. Pero ello no indica, en modo alguno, que tal sabiduría sea imposible de alcanzar, aunque esté reservada a una élite aún por formarse. No se necesitan más ciegos que "quien" a otros ciegos, sino justamente una organización doctrinal que practique la sabiduría y no la acumulación estéril de datos.

#### **4. APRENDER. DESAPRENDER**

Los psicólogos, ¿podrán formar parte de esta élite? Guénon (1982) indica que los que a ello estén destinados deberán contar con aptitudes para una 'comprensión superior', y haber alcanzado un alto grado de conocimiento.

El papel de los psicólogos ha quedado señalado por las anteriores exposiciones sobre las tesis de Wilber y de Watts: los psicólogos desempeñan una importante tarea para posibilitar la evolución (o involución) de la conciencia, curando escisiones producidas por los dualismos, y reestableciendo el contacto directo con el Espíritu Tradicional (Mente), fuente de la Ética Universal; y, aunque indirectamente, pueden contribuir a que los individuos se liberen de convenciones que se toman por reales pero que al así hacerlo, encubren la realidad y desencadenan problemas. O como señala Walsh (1987): han de ser 'terapeutas del mundo'. Pero para ello, deberán ser psicólogos revolucionarios, que como Fromm (1979b) menciona, no significa ser rebeldes, ni fanáticos, ni idólatras. Ser revolucionario es identificarse con la humanidad; ser profundamente afines con la vida (sin



aferrarse a ella); ser crítico (no repetir los disparates que el sentido común o la ideología establecida da por ciertos); ser desobediente con los ídolos, pero obediente a los principios fundamentales; ser escéptico ante las ideologías que encubren lo real, pero cultivar la fe en lo que potencialmente existe: "La persona sana en un mundo insano, el ser humano plenamente desarrollado en un mundo semidormido, es precisamente el carácter revolucionario" (Fromm, 1979b, p. 77).

Según Guénon (1982) el espíritu moderno es "diabólico", y sus esfuerzos están dirigidos a impedir que los elementos que han de constituir la élite se unan y se cohesionen de modo que puedan ejercer una influencia de verdadero peso en la mentalidad general. Las "fuerzas oscuras" que sustentan el actual desorden, harán de considerable dificultad el "distinguir entre la cizaña y el trigo" y tratarán de 'seducir' a aquéllos que no hayan logrado una "realización interior verdadera". Quienes logren superar estos obstáculos serán los elegidos. Son los psicólogos mismos quienes deberán averiguar si son sólo "llamados", o son "elegidos".

Tal averiguación requeriría aprender algunos elementos, y desaprender otros, aunados al fomento de la propia revolución personal, o como parte de ella. Estos podrían ser algunos cuantos:

#### APRENDER DE LA HISTORIA Y DE LAS CULTURAS

"Cada generación nueva (de universitarios) parece tener menos individuos con un saber relativamente amplio. Semejante hecho obedece <...> a un modelo utilitarista y torcidamente pragmático de la educación. Aprendemos, casi, sólo lo que nos es económicamente redituable; y en aras de un cuestionable avance; tendemos a fomentar el saber (supuestamente) mucho de algo, ignorando casi todo de casi todo lo demás. Y, por supuesto <...>, un altísimo porcentaje del exquisito y refinado conocimiento especializado que fomentamos en las escuelas superiores sirve realmente, en el mejor de los casos, para nada" (del Villar, 1992b, p. 4). Morin (1990) afirma, con respecto a esta hiperespecialización, que mientras que los medios de información masiva favorecen la "baja cretinización", la universidad estimula la "alta cretinización".

El por qué es necesario que los psicólogos aprendan de la historia (aunque tal aprendizaje no les reditue beneficios económicos), es expresado por May (1990): el aislarse de la historia implica la ruptura del vínculo arterial compartido por la humanidad. Cultivar una perspectiva histórica contribuye a poner de manifiesto cuáles son las raíces culturales que han formado las actitudes, comportamientos y conflictos psicológicos

actuales. Asimismo, le confiere la relatividad necesaria a las teorías que damos por absolutas, pero que en la evolución de la cultura representan sólo una parte. También se evidencia que orígenes son comunes a los problemas humanos, y que metas son igualmente compartidas.

Aprender de la historia nos permite tener elementos para propiciar bifurcaciones provechosas para la vida, y para responsabilizarse de la evolución. Conocer otras culturas contribuye, según Watts (1991a) a hacernos conocer mejor la propia. Goleman (1987, p. 40-41) indica: "Nuestra psicología formal <...> no es más que una <...> de las innumerables 'psicologías' que se han formulado como parte implícita o explícita del edificio de la realidad en todas las culturas, presentes y pasadas. Si hemos de llegar a la comprensión más cabal posible de la psicología humana, habremos de decidirnos a tomar estos otros sistemas de psicología no como curiosidades que podemos estudiar desde nuestro propio punto de vista privilegiado, sino desde otros lentes posibles a través de los cuales podemos alcanzar visiones del hombre que nuestros enfoques psicológicos quizá nos estén obsecuriendo".

#### DESAPRENDER A AFERRARSE DE ABSOLUTOS

Yalom (1984) apunta que los paradigmas cumplen la función de protegernos contra el dolor de la incertidumbre; Watts (1970) indica que al asirnos de tales absolutos, tratamos de encontrar seguridad. El hecho es que hay que aceptar que ningún paradigma, ni ciencia alguna, son verdades absolutas, porque como Guénon (1980) manifiesta, éstos pertenecen al reino de la multiplicidad, y no es en tal nivel donde puede conocerse la Realidad sino sólo las manifestaciones más diversificadas de ésta.

Ni la psicología transpersonal, ni la física cuántica, ni disciplina alguna son construcciones inmutables. Aunque proporcionen visiones más amplias de la realidad, son sólo relativas en la evolución. Siempre hay cambio y transición; ninguna ciencia es la panacea, el "non plus ultra". Pero entre más amplia y equilibrada sea su visión y su alcance, y entre menos alejada de los principios fundamentales se desarrolle, más puede contribuir a sentar los gérmenes del ciclo futuro.

#### APRENDER A NO CONFUNDIR TERRITORIO CON MAPAS

El conocimiento propiciado por los mapas, simbolicocartográfico, puede 'comprobarse' por medio de otros mapas. El conocimiento del territorio sólo es accesible cuando la conciencia del individuo se reintegra, concientemente, al territorio, lo cual sólo se logra por experimentación directa. Decir que eso está fuera del campo de estudio científico y de sus objetivos es lapidar la posibilidad de lograr un conocimiento más amplio.

Wilber (1990, p. 176) manifiesta: "El problema es que muchos nos salimos hace tiempo de la carretera, caímos en la cuneta, pero no hemos levantado la mirada del mapa el tiempo suficiente para darnos cuenta de ello". Al contrario de lo que postulan los psicólogos materialistas, no todo el conocimiento está mediado por el lenguaje y el pensamiento: el que se obtiene apartando dichas pantallas es más amplio aún.

#### DESAPRENDER A HACER PROSELITISMO

Haber llegado a la 'comprensión superior' de que Guénon (1982) habla, es incompatible con hacer proselitismo, pues como Watts (1991a) menciona, nadie puede liberar a quien no se ha percatado de estar preso. El proselitismo implica desear ganar adeptos en grandes cantidades para la causa propia; es una pretensión de ser poseedores únicos de la verdad absoluta; en la labor de vulgarización de las ideas se desvía la atención: en lugar de dedicarse a experimentar y disfrutar lo benéfico de lo que se pretende haber comprendido, se busca convencer a muchos de lo cierto que hay en ello, confiando en que la mayoría, por ser mayoría, tiene la razón. "Hemos de abstenernos de predicar 'cruzadas' <...> Porque en su mayor parte, el infierno por el que actualmente atraviesa el mundo, se debe a las buenas intenciones de la gente. Justificamos nuestras guerras y revoluciones afirmando que son medios más o menos afortunados para la consecución de buenos fines <...>; cada bando cree que actúa por los mejores motivos y en beneficio de toda la Humanidad" (Watts, 1987b, pp. 35-36).

#### APRENDER A ABSTENERSE DE CREAR DUALISMOS

Tras el Renacimiento, con el surgimiento del individuo y la fascinación por el recién descubierto ego, se registró también un 'afán de protagonismo', un 'culto de la personalidad', que aún no han sido superados. El contribuir a dar paso a un nuevo ciclo histórico se antoja para muchos, una empresa heroica de mera construcción. Como señala Slater (1978, p. 216): "nos agrada pensar que somos voces inteligentes que gritan en medio de la selva '¡Sólo con que pudiera conseguir que todos comprendieran!' <...> Los autores de <ciertos> libros <...> son dados a imaginarse a sí mismos como causantes del futuro cambio".

De los dualismos construir/destruir; integrar/desintegrar; iluminar/obscurecer, la mayoría de la gente estaría dispuesta a quedarse con sólo uno de los polos, el que parece ser el "bueno", el "positivo". Pero no habrá ciclo futuro si a la par que se construye, por ejemplo, una bifurcación, no se destruye lo que sostiene la línea del progreso, del racionalismo y del dualismo.

Mientras se integra el espectro de la conciencia se deben desintegrar otros elementos, como es el caso de la pretensión, por parte de la Iglesia, de ser la poseedora absoluta de lo espiritual. El cristianismo versión Roma está agonizante, por muy maquillado que trate de presentarse ante los "fieles"; intoxicado por su propia corrupción y su inadecuación a la vida, no necesita que le administremos tratamientos milagrosos; no los hay ya para él. Necesita ser ayudado a morir, y sus restos deben ser desintegrados, descompuestos.

Guénon (1945) menciona que el cambio de ciclo no puede darse más que en la obscuridad; hay que tocar fondo para poder salir a flote luego. No pretendamos traer luz intensa cuando todavía no es tiempo. Tal vez no resulte agradable la perspectiva de emprender estas labores, pero en mucho y adicionalmente a lo que pueda ser construido, integrado, sintetizado, lo que se necesita ahora son psicólogos que sean una suerte de microorganismos que ataquen, infecten y hagan morir a las rígidas instituciones que obstaculizan el bienestar; hay que erosionar lo que se ha petrificado; hay que ser una especie de hongos que descompongan lo muerto, que permitan conformar el humus sobre el que germinará lo que la humanidad futura (que como egos, ya no presenciaremos) siembre y cultive. Habría que desencadenar en sí, materialistas o idealistas, una "operación lombriz", por la que se abandonen los dogmatismos de "soy esto, pero no lo otro": las lombrices fecundan y son fecundadas entre sí al mismo tiempo; tal es aproximadamente la idea del acercamiento de las psicoterapias occidentales con las disciplinas orientales.

#### DESAPRENDER A ESPERAR REFORZADORES INMEDIATOS

Esta es una propuesta hecha por Walsh (1987). Moviéndonos como egos aislados estamos acostumbrados a recibir reforzadores inmediatos. Si hablamos de provocar cambios, deseamos verlos ya. Habrá que comprender que como egos, posiblemente no veamos ya tales transformaciones, pero como Universo sí. Esto es fomentar una "revolución de la esperanza", como Fromm (1992d) lo proponía (cfr. capítulo V).

#### APRENDER A NO ACERCARNOS A DISCIPLINAS DE OTRAS CULTURAS COMO A "IMPORTACIONES CURIOSAS"

Disciplinas como el budismo, el taoísmo, el yoga, pueden parecerse productos portables y exportables, tales como paquetes de arroz o de té, menciona Watts (1991a). Esto sucede porque con el Cristianismo, que es lo que como occidentales conocemos, se intentó obrar así: exportarlo e implantarlo en lugares ajenos nunca pareció ser problema; o si lo era, sólo afectaba a quienes lo recibieran, porque se veían avasallados con los piadosos medios que la Iglesia utilizaba para lograr su

"aceptación". Las disciplinas orientales no pueden transplantarse en bloque (Watts, 1970), porque sus raíces están profundamente hundidas en sus particulares condiciones socioculturales. Pero acercándose a ellas puede aprenderse y desaprenderse mucho que es aplicable a los occidentales por tener en común con los orientales el ser humanos, el ser parte del mismo Universo.

DESAPRENDER A CONCEBIR LA EVOLUCION COMO UN  
PROCESO DOLOROSO PERO NECESARIO PARA QUE "OTROS",  
EN EL FUTURO, GOZEN DE ALGO QUE "NOSOTROS" NO TENDREMOS

Menciona Walsh (1987, p. 167): "El avance evolutivo puede ser una de las tareas más satisfactorias que podamos emprender. Pues ese impulso a mayor conciencia, a realizar la plenitud de nuestro potencial y a trascender nuestros límites actuales puede llegar a ser un motivo humano fundamental. Así por lo menos piensan los psicólogos humanistas, transpersonales, jungianos, orientales y algunos existenciales". El evolucionar, lejos de hacernos perder algo, nos enriquece; lejos de restringir nuestro ser, lo amplía; no implica un sacrificio doloroso, sino una realización como humano que guarda el orden del Universo.

APRENDER UNA ACTITUD FILOSOFICA EN SU ORIGINAL SENTIDO

Esto es, como ya se ha indicado, fomentar una disposición para acceder a la sabiduría, propiciar un amor a ésta; y no escudarse tras barreras dogmáticas que se toman por verdades irrefutables.

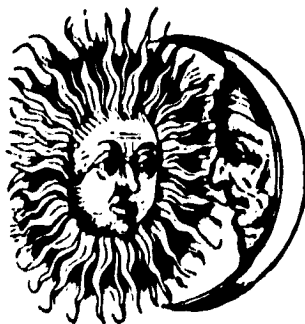
-0000-0000-0000-0000-0000-

Wilber (1990) indica que existen tres formas de utilizar las elaboraciones simbólicas para hablar acerca de la realidad:

- 1) Forma analógica: descripción de la realidad como aparenta ser.
- 2) Forma negativa: reconocimiento de la necesidad de abandonar los mapas si se desea ver el territorio; nada puede describir con exactitud la realidad.
- 3) Forma preceptiva: invitación a experimentar la realidad.

Hasta aquí se ha tratado principalmente con las dos primeras formas. Para finalizar, será Guénon (1982, p. 114) quien utilice la tercera forma, la preceptiva:

"No hay pues por qué desesperar, y, aunque no hubiese ninguna esperanza de desembocar en un resultado sensible antes de que el mundo moderno se hunda en alguna catástrofe, tampoco ésta sería una razón válida para dejar de emprender una obra cuyo alcance real se extiende mucho más allá de la época actual. Aquéllos que estuviesen tentados de ceder al desánimo deben pensar que nada cuanto se cumpla en este orden puede jamás resultar perdido, que el desorden y el error y la oscuridad no pueden arrastrarlo sino en apariencia y momentáneamente, que todos los desequilibrios parciales y transitorios deben concurrir necesariamente al gran equilibrio total, y que nada podría prevalecer finalmente contra el poder de la verdad; su divisa debería ser aquélla que en otro tiempo adoptaron determinadas organizaciones iniciáticas en Occidente: 'Vincit omnia Veritas'".



# Conclusiones

## 1. ALCANCES Y LIMITACIONES DE ESTE TRABAJO

Establecer alcances y limitaciones puede, en el peor de los casos, equivaler a separar lo positivo de lo negativo, y así crear dos facetas "diferentes" y opuestas de un mismo aspecto. No puede hablarse de un cierto "alcance" sin que ello lleve implícitamente una identidad con una correspondiente "limitación": los mayores alcances de este escrito constituyen al mismo tiempo sus limitaciones más importantes, y pretender señalar los unos sin mencionar las otras, o intentar conservar los primeros sin las segundas, sería una tarea de trazado de demarcaciones y fronteras, con implicaciones sobremanera dañinas, como se ha pretendido exponer aquí. En palabras de Wilber (1980a, pp. 38-39): "Destruir lo negativo es al mismo tiempo, destruir toda posibilidad de disfrutar lo positivo <...> todos los opuestos comparten una identidad implícita <...> ninguno de ellos podría existir sin el otro".

- 1 -

### ALCANCE:

Con la pretensión de poder describir a la Tierra y reducir así su complejidad a "trozos manejables", se han producido mapas sobre su hidrografía, su orografía, su geografía biológica, etc. De la misma manera, para tratar de explicar la realidad y al hombre dentro de ella, se cuenta con mapas históricos, artísticos, económicos, religiosos... Cada uno de ellos se ocupa de un aspecto delimitado y separado de los demás. Un alcance de este escrito es el intentar conjuntar, en un mapa general, diversos mapas particulares, por lo que contiene en sí señalizaciones y precisiones que no han surgido independientes entre sí, sino como parte de una misma urdimbre.

## LIMITACION:

Por muy precisamente que se intente construir un mapa, no se consigue trascender su calidad de, justamente, mapa, una burda descripción del territorio. Este, se ha mencionado ya, no es susceptible de ser aprehendido en su totalidad por mapa alguno. Así como un mapa sobre geografía biológica puede señalar la existencia de, por ejemplo, mangostas en Asia y no por ello quien lo lea tendrá la experiencia de qué es una mangosta, un mapa religioso puede indicar la existencia de religiones humanistas y transracionales, pero no permitirá a quien lo lee experimentarlas.

- 2 -

## ALCANCE:

Se ha señalado aquí la enorme importancia de que la psicología no se desligue de la historia, materias que, para no pocos, comparten escasos puntos de contacto. La visión aquí expuesta se aparta de la comúnmente aceptada en Occidente (lineal y localista), lo cual puede considerarse una alternativa valiosa. Sin embargo, no hay contraposición de la visión occidental con la visión cíclica y universal propia de las doctrinas orientales. Hay una inclinación por lo expresado por Toynbee (1957): no son posturas irreconciliables, y no hay razón para pensar que las dos no suceden simultáneamente. Así, esta exposición ha intentado acercarse a lo sintético.

## LIMITACION:

La exposición histórica aquí presentada es sólo una entre otras variadas "filosofías de la historia", por lo cual no puede afirmarse que sea la poseedora absoluta de la verdad total: quizá cada visión aportada por las diferentes filosofías de la historia conlleva un fragmento de esa verdad total. De conjugarlas, no habría sino un mapa más preciso, y para otros, más impreciso; aunque nunca completa y justamente representativa de la realidad.

La exposición histórica, tal como aquí ha sido abordada, probablemente peca de demasiada generalidad, perdiéndose por ello la consideración de manifestaciones de pueblos que experimentaron alguna vez, quizá, algo no muy lejano a la Ética Universal o que cultivaron sabidurías emparentadas con lo que Huxley (1967, p. 7) reconoce como Filosofía Perenne: "la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas,



vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aún idéntico a ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la base inmanente y trascendente de todo ser". Así, mientras en este escrito se habla sobre todo de griegos y orientales, hay cierta negligencia sobre antiguos mexicanos, africanos, "indios" de Norteamérica...

- 3 -

#### ALCANCE:

Aquí se ha propuesto el término de "ética equilibrada". En dicho término se intenta:

a) devolver al concepto de "ética" su sentido original: el modo de ser, de permanecer y pertenecer al mundo;

b) subrayar que, existiendo dos principios opuestos y complementarios, el equilibrio dinámico se alcanza cuando ninguno de ellos es omitido o sobrestimado.

Este término, "ética equilibrada", es más rico que lo que hoy se entiende por ética, que es la delimitación de lo que es "bueno" y lo que es "malo", escindiendo así una misma realidad y centrándose exclusivamente en lo que se supone positivo, sin dejar fuera de consideración un entusiasta acopio de castigos para aquéllos que transgreden los "mandatos éticos". En tal degradada concepción de ética, esta no es sino una especie de policía represora e impuesta artificialmente por la falta de confianza en el hombre.

#### LIMITACION:

El término de "ética equilibrada", así como los de "ética humanista", "Ética Universal" (Fromm, 1992b), "ética espontánea de Eros" (Watts, 1991a), (ética de) la Filosofía Perenne (Huxley, 1967), necesitan, para su exposición, del lenguaje. Pero el lenguaje, tal como señala Wilber (1988a) está hecho de límites; las palabras son límites y el usarlas equivale a establecer demarcaciones.

El uso de palabras puede hacer que estos conceptos sean comprendidos en un nivel racional. Pero no se consigue trascender tal estrato, pues sólo prescindiendo del lenguaje puede experimentarse lo transracional que conllevan estos términos.

- 4 -

## ALCANCE:

Entre la abarrotada provisión de experiencias y significados crecientemente empobrecidos en el transcurso de la actual fase de este ciclo histórico, se cuentan, lamentablemente, los conceptos de religión, filosofía, compasión, amor, símbolos, mitos, rito, tradición, moral, justicia...

Aquí se ha intentado, en algunos casos, religar estos conceptos con sus significados originales. En otras ocasiones, se ha tratado de señalar que tales términos necesitan ser recomprendidos y experimentados de una manera más justa, es decir, a través de una ética equilibrada.

## LIMITACION:

Nuevamente, la exposición de estos conceptos sólo puede abordarse en forma "simbólico-cartográfica", y su comprensión sólo atañe al nivel racional, donde su valor está muy por debajo del que tendría de ser experimentados en niveles que trascienden lo racional y el lenguaje.

- 5 -

## ALCANCE:

Este escrito intenta apartarse de las perniciosas tendencias que Occidente ha seguido y buscado imponer durante los últimos siglos. No se dejan fuera las invitaciones a ensayar alternativas más benéficas, y aboga por un alejamiento de las cruzadas, el proselitismo y la erudición carente de sabiduría.

## LIMITACION:

Las invitaciones aquí hechas no van seguidas de "instrucciones" precisas para "buscar" una ética equilibrada, puesto que de hecho, no existen ni tales instrucciones, ni tal necesidad de buscar por fuera del hombre mismo. Como indica Wilber (1988a, p. 186): "hay condiciones especiales, pero no necesarias, para la realización de la conciencia de unidad. Y además estas condiciones no conducen a la conciencia de unidad, sino que ellas mismas son una expresión de la conciencia de unidad. Son una personificación formal y ritual, y un goce de la iluminación original".

Aunque no es posible proporcionar recetas infalibles, si puede, de manera indirecta, señalarse y mostrarse ciertos "camino" para experimentar tal conciencia. Sin embargo, no hay demasiadas menciones de ellos aquí.

-eeee-eeee-eeee-eeee-eeee-

El manifestar que existen limitaciones propias a esta exposición escrita, deja abierta la posibilidad de que ulteriores estudios de mayor profundidad sean emprendidos.

Los de investigación bibliográfica o teórica, siempre llevarán coimplicado el inconveniente de ser mapas. Las investigaciones directamente sobre el territorio serán de valor incalculable para quien las experimente, pero su justa transmisión por medio del lenguaje no será posible.

## 2. CONCLUSIONES

Una consideración lineal de la historia haría aparecer un panorama en exceso simplificado y esquemático, en el cual no habría cabida posible para oscilaciones o cambios de dirección y sentido, manifiesta Guénon (1982). Tal consideración excluiría la complejidad de la realidad, en la que existen dos tendencias opuestas y complementarias. Puede llamárseles "ascendente" y "descendente"; o bien, "centrífuga" y "centrípeta". La tendencia centrífuga manifiesta un alejamiento con respecto a los principios fundamentales; la centrípeta, un retorno hacia ellos. "Aunque de ordinario estas dos fases se describan como sucesivas, hay que concebir que, en realidad, las dos tendencias a las que corresponden actúan siempre simultáneamente, aunque en proporciones diversas; y a veces ocurre, en ciertos momentos críticos en que la tendencia descendente parece estar a punto de llevar definitivamente la ventaja en la marcha general del mundo, que interviene una acción especial para reforzar la tendencia contraria, de manera de establecer un cierto equilibrio al menos relativo" (Guénon, 1982, pp. 8 - 9).

Lo que aquí se ha descrito es la pretensión occidental de poder ignorar el juego de estas tendencias, y así "salirse por la tangente", alejándose en todos ámbitos de los principios fundamentales, y rompiendo el equilibrio que la interacción de tales tendencias involucra. Por ello dice Guénon (1993) de la ciencia occidental que ésta no constituye sino un saber ignorante (de los principios fundamentales). Y lo mismo puede afirmarse de su ética, sus religiones, su arte, gran parte de sus psicologías, y de sus múltiples y perniciosas prácticas y aplicaciones.

Trascender las crisis o desórdenes actuales supondría entonces abandonar nuestra persistencia de continuar recorriendo la línea de la tangente, y "dejarnos llevar" por la tendencia centrípeta que nos acercara de nuevo a los principios fundamentales; reingresar en el orden, en el equilibrio entre fuerzas opuestas pero complementarias; devolvernos a la ciclicidad que tanto se ha pretendido negar, a pesar de sus patentes manifestaciones en la naturaleza y en la historia.

El "dejarnos llevar" podría hacer suponer un proceso simplísimo; de hecho, y en parte, debería ser así. Pero con el pretendido alejamiento de los principios fundamentales, llevado a su máximo punto en la presente etapa de decadencia del ciclo histórico, Occidente presuntuosamente se ha arrogado la capacidad de poder tapiar las puertas a cualquier conocimiento de la realidad que no tuviese como medio una convención social: el lenguaje.

Y es por medio del lenguaje y su actividad correlativa, la intelección abstracta, como se intenta demostrar, o bien que otros medios de conocimiento son asequibles e incluso que la ciencia occidental puede infundirles validez y status científico; o bien, que no se trata sino de métodos de pacotilla que proporcionan "conocimientos" inexactos, controvertibles e inútiles. Tampoco se trata de invitar a un rechazo destemplado hacia el lenguaje y la racionalidad; sólo de situarlos en una posición relativa, no suprema.

No puede no reconocerse la utilidad del lenguaje. Este, situado justamente en su importancia relativa, puede sugerir la realidad por medio de dos tipos de elaboraciones simbólicas, según Wilber (1990) :

1. LINEAL: analógica, unidimensional, lógica. Utilizada en textos científicos, filosóficos, jurídicos. Intenta ser precisa, aunque al pretender traducir la complejidad del universo en líneas simples y fragmentos limitantes, resulta torpe.

2. IMAGINATIVA: multidimensional, ilógica. Se cultiva en las expresiones artísticas, los mitos, los sueños. Su sentido no se capta en líneas, sino en ojeadas globales.

Ninguno de estos tipos abarca completamente la realidad. Juntos, o separadamente, pueden utilizarse para hablar sobre ella, de los tres modos siguientes:

1. ANALÓGICO: brinda una descripción de la realidad como ésta aparenta ser. Habitualmente tales descripciones son lineales, pero no están exentas de ser combinadas con elaboraciones imaginativas.

2. **NEGATIVO:** descripción de la realidad negativamente; reconocimiento de la necesidad de abandonar los mapas si lo que se desea es contemplar el territorio, el cual no está sometido ni a análisis ni a codificación de ninguna especie.

3. **PRECEPTIVO:** conjunto de disposiciones experimentales que permitan descubrir la realidad por uno mismo. Son directrices, señalamientos de los cauces enfilados a suscitar el conocimiento no dualista y el conocimiento directo de la realidad. Wilber (1990) señala que la forma preceptiva es el corazón del hinduismo, del budismo y del taoísmo.

Occidente se convirtió en idólatra de la primera forma de elaboración simbólica, la lineal, y marginó la imaginativa. Y con sus paradigmas, dogmas transitorios, ha pretendido imponer qué es real, qué no lo es, y cómo lograr su conocimiento. Aquí no se guía por preceptos, sino por el método científico, el único reconocido como confiable y válido; por ello no hace despertar el conocimiento no dual, sino que lo aniquila, para situar en un trono a lo dualista, lo fragmentario y lo ultrarracional; ha sido un eficaz productor de mapas, de mapas sobre mapas, de mapas sobre mapas sobre mapas, y así sucesivamente, que hoy le amenazan con sofocarlo bajo su gran peso.

Así, el "dejarse llevar" no puede estar en función de perpetuar los aspectos que propiciaron el alejamiento de los principios. Guénon (1945) manifiesta que no se requiere solamente de buenas intenciones, que resultan en no escasas ocasiones, ignorantes y contraproducentes; lo que se necesita es acceder a la sabiduría. Si ésta ha de alcanzarse siendo fieles a preceptos y modos de conocer no dualistas, habrá que ser cauto con la procedencia de ellos, pues tales disposiciones no se encuentran en programas semanales de televisión conducidos por señores vistiendo ropa blanca y holgada, pretendiendo vulgarizar "verdades", y olvidando que las verdades no pueden ser vulgarizadas; ni en libros de supermercado que brindan recetas fáciles para producir mejoras express, ya sea convirtiéndose en "inmaculadamente bueno", o en feroz competidor; ni en los mandamientos (cada vez más monetizados y caducos) de la Iglesia; ni en los mesianismos que se pretenden dueños absolutos de la verdad, y justificados por ello para eliminar con lujo de violencia a los "malos" y a los incrédulos; ni en la observación de las recomendaciones de diversos charlatanes doctorados en orientalismos baratos y divulgadores de la "vida bonita"...

Pues si finalmente llegan a constituirse una "élite" (Guénon), una "minoría creativa" (Toynbee), unos "mutantes" (Racionero), unos "terapeutas del mundo" (Walsh), unos "humanos revolucionarios" (Fromm), que consigan sentar los gérmenes del ciclo futuro, no será simplemente haciendo uso del len-

guaje (como hace este escrito), sino propiciando, por principio de cuentas, un experimentar personal de una ética equilibrada, un retorno hacia la Ética Universal, no forzado por poder autoritario alguno, ni por la necia difusión de utopismos ciegos o perspectivas ignorantes. Porque el "dejarse llevar", el volver al equilibrio, requiere del Hombre viendo hacia su propio interior y encontrando en sí a la Humanidad entera, y al Universo todo.



# Bibliografía

- Arenilla, L. (1991, agosto). Le retour des philosophies de la nature [El retorno de las filosofías de la naturaleza]. *La Quinzaine Littéraire*, pp. 23-23.
- Aron, R. (1957). Valeurs socialistes et réalité soviétique [Valores socialistas y realidad soviética]. En G. Picon (Dir.). Panorama des idées contemporaines (pp. 334-337). Paris: Editions Gallimard.
- Asimov, I. (1984a). Lucky Starr, Ranger del Espacio (A. Goldar, Trad.). Barcelona: Ed. Bruguera. (Trabajo original publicado en 1952).
- 5
- Asimov, I. (1984b). 10 por milla cuadrada. En B. Landis y E. Tauber (Eds.). Erich Fromm, Psicoanálisis y sociedad (pp. 259-269). Argentina: Ed. Paidós.
- Asimov, I. (1985). Fundación (P. Giralt, Trad.). México: Ed. Origen-Planeta. (Trabajo original publicado en 1951).
- Asimov, I. (1986). ¡Cambio! 71 visiones del futuro (M. Paredes, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1980).
- Asimov, I. (1990, mayo). Religión. *Revista Muy Interesante*, pp. 42-43.
- Asimov, I. (1994). Yo robot (M. Bosch, Trad.). México: Ed. Hermes. (Trabajo original publicado en 1950).
- Aurobindo. (1959). La vie divine. Oeuvres complètes, tome 6 [La vida divina. Obras completas, tomo 6]. Paris: Editions Albin Michel.

- Auroux, S. (Dir.). (1990). Encyclopédie Philosophique Universelle, vol. 1 [Enciclopedia Filosófica Universal, vol. 1]. Paris: PUF.
- Bacon, F. (1991). Nueva Atlántida (C. Merodio, Trad.). México: Porrúa. (Trabajo original publicado en 1627).
- Benavides, A. (1996, marzo-abril). Edzná, Campeche. Arqueología Mexicana, pp. 26-31.
- Berdiaeff, N. (1957). Echec de l'histoire humaniste [Fracaso de la historia humanista]. en G. Picon (Dir.). Panorama des idées contemporaines (pp. 267-271). Paris: Editions Gallimard.
- Bernal, J. D. (1989). La ciencia en la historia (E. de Gortari, Trad.). México: UNAM/ Ed. Nueva Imagen. (Trabajo original publicado en 1959).
- Bernheim, P.-A. y Stavrides, G. (1991). Paradis, Paradis [Paraiso, Paraíso]. Paris: Librairie Plon.
- Bloch, E. (1982). Le principe espérance [El principio esperanza]. Paris: Editions Gallimard. (Trabajo original publicado en 1959).
- Borges, J. L. (1980). Siete noches. México: FCE.
- Bréhier, E. (1941) La philosophie du Moyen Age [La filosofía de la Edad Media]. Paris: Editions Albin Michel.
- Brice, C. (1989). G. Pagano, M. Piacentini. Un architecte "fasciste" et un architecte du "totalitarisme"? [G. Pagano, M. Piacentini. ¿Un arquitecto "fascista" y un arquitecto del totalitarismo?]. En F. Roche-Pézarid y P. Milza (Dirs.). Art et Fascisme (pp. 101-120). Bruxelles: Editions Complexe.
- Butler, S. (1982). Erewhon o allende las montañas (D. Preteceille, Trad.). Barcelona: Ed. Bruguera. (Trabajo original publicado en 1872).
- Butterfield, H. (1964). The history of historiography and the history of science [La historia de la historiografía y la historia de la ciencia]. En: Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 57-68). Paris: Hermann.
- Cahen, C. (1983). Orient et Occident au temps des Croisades [Oriente y Occidente en los tiempos de las Cruzadas]. Paris: Editions Aubier Montaigne.
- Capek, K. (1969). La guerra de las salamandras (A. Falbrova, Trad.). La Habana: Instituto del Libro. (Trabajo original publicado en 1936).



- Capek, K. (1982). RUR. La Habana: Ed. Arte y Literatura. (Trabajo original publicado en 1920).
- Capra, F. (1992). El punto crucial (G. de Luis, Trad.). Argentina: Ed. Integral. (Trabajo original publicado en 1982).
- Cassirer, E. (1966). La philosophie des Lumières [La filosofía de las Luces]. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Combarieu, J. (1958). Histoire de la musique [Historia de la música]. Paris: Librairie Armand Colin.
- Copland, A. (1993). Cómo escuchar la música (J. Bal y Gal, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1939).
- Cortázar, J. (1984). Rayuela (6a. ed.). Barcelona: Ed. Bruguera. (Trabajo original publicado en 1963).
- Creagh, R. (1983). Laboratoires de l'utopie [Laboratorios de la utopía]. Paris: Payot.
- Crombie, A. C. (1980a). Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo. 1. La ciencia en la Edad Media (J. Bernia, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1959).
- Crombie, A. C. (1980b). Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo. 2. Siglos XIII-XVII (J. Bernia, Trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1959).
- Chesterton, G.K. (1985). Ensayos (Trad. no mencionado). México: Ed. Porrúa. (Trabajo original publicado en 1933).
- Chevalier, J. (1961). Histoire de la pensée, vol. 3 [Historia del pensamiento, vol. 3]. Paris: Flammarion Editeur.
- Chopra, D. (1994a). Cómo crear salud (B. Hamui, Trad.). México: Ed. Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1987).
- Chopra, D. (1994b). La curación cuántica (N. González, Trad.). México: Ed. Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1989).
- Daniélou, J. (1963). Des origines à la fin du 3e siècle [De los orígenes al final del siglo III]. En L.-J. Rogier (Dir.). Nouvelle Histoire de l'Eglise, vol. 1 (pp. 29-262). Paris: Editions du Seuil.
- Davis, J. C. (1985). Utopía y la sociedad ideal (J. Utrilla, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1981).
- Del Villar, L. (1992a, enero). Hacia una psicología transpersonal. Revista Nematihuani, pp. 3-16.

- Del Villar, L. (1992b, octubre). Discurso sin título. En El Pequeño Universo de la Psicología. Mesa redonda efectuada en la Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, UNAM, México.
- Demurger, A. (1985). Vie et mort de l'ordre du Temple. 1118-1314 [Vida y muerte de la orden del Templo. 1118-1314]. Paris: Editions du Seuil.
- Desanti, D. (1970). Les socialistes de l'utopie [Los socialistas de la utopía]. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- De Santillana, G. (1964). Necessity, Contingency and Natural Law [Necesidad, Contingencia y Ley Natural]. En Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 458-470). Paris: Hermann.
- Descartes, R. (1967a). Discours de la méthode [El discurso del método]. Paris: Les Editions Bordas. (Trabajo original publicado en 1637).
- Descartes, R. (1967b). Les meditations metaphysiques [Las meditaciones metafísicas]. Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1641).
- Descartes, R. (1967c). Les passions de l'âme [Las pasiones del alma]. En Oeuvres philosophiques, tome 1 (pp. 158-239). Paris: Les Editions Bordas. (Trabajo original publicado en 1650).
- Drucker, C. y Cerutti, A. (1992, invierno). Baja Edad Media: tiempo de herejías. En Revista Estudios ITAM, pp. 87-104.
- Duby, G. (1973). L'anachronisme psychologique [El anacronismo psicológico]. En D. Hollier (Dir.). Panorama des sciences humaines (pp. 636-638). Paris: Editions Gallimard.
- Duque, R. (1979). Opción por una ciencia humanizada de la economía. Barcelona: Ed. Herder.
- Durand, G. y Vierne, S. (1987). Avant-Propos [Prólogo]. Colloque de Cerisy: Le Mythe et le Mythique. Paris: Albin Michel.
- Ferguson, M. (1990). La conspiración de Acuario (P. de Casso, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1980).
- Fohlen, C. (1971). Qu'est-ce que la Révolution Industrielle? [¿Qué es la Revolución Industrial?]. Paris: Ed. Laffont.
- Fossier, R. (1984). Paysans d'Occident. XIe-XVIIe siècles [Campesinos de Occidente. Siglos XI-XVII]. Paris: PUF.

- Foucault, M. (1991). Las palabras y las cosas (E. C. Frost, Trad.). México: Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1966).
- Frankl, V. (1990). Ante el vacío existencial (M. Villanueva, Trad.). Barcelona: Ed. Herder. (Trabajo original publicado en 1977).
- Freixedo, S. (1990). Cristianismo, un mito más. México: Ed. Posada.
- Freixedo, S. (1992). ¿Por qué agoniza el Cristianismo?. México: Ed. Posada.
- Fromm, E. (1965). Psicoanálisis y Religión (J. Martínez, Trad.). Argentina: Ed. Psique. (Trabajo original publicado en 1960).
- Fromm, E. (1979a). El dogma de Cristo (G. Steenks, Trad.). Argentina: Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955).
- Fromm, E. (1979b). La condición humana actual (G. Steenks, Trad.). Argentina: Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955).
- Fromm, E. (1984). Sobre la desobediencia y otros ensayos (E. Prieto, Trad.). Argentina: Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1981).
- Fromm, E. (1992a). El miedo a la libertad (G. Germani, Trad.). México: Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1941).
- Fromm, E. (1992b). Ética y Psicoanálisis (H. F. Morck, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1947).
- Fromm, E. (1992c). El arte de amar (N. Rosenblatt, Trad.). México, Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1956).
- Fromm, E. (1992d). La revolución de la esperanza (D. Jiménez, Trad.). Colombia: FCE. (Trabajo original publicado en 1968).
- Fromm, E. (1992e). ¿Tener o ser? (C. Valdés, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1976).
- Fromm, E. (1994a). El corazón del hombre (F. Torner, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1964).
- Fromm, E. (1994b). Y seréis como dioses (R. Alcalde, Trad.). México: Ed. Paidós. (Trabajo original publicado en 1966).
- Glucksmann, A. (1987). Descartes c'est la France [Descartes es Francia]. Paris: Flammarion Editeur.

- Goble, F. (1991). La tercera fuerza (I. Arzate, Trad.). México: Ed. Trillas. (Trabajo original publicado en 1970).
- Goleman, D. (1987). Enfoques de la psicología, la realidad y el estudio de la conciencia (M. Guastavino, Trad.). En R. Walsh y F. Vaughan (Comps.). Más allá del ego (pp. 38-48). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1980).
- Gouhier, H. (1964). La signification historique de la pensée de Berkeley [El significado histórico del pensamiento de Berkeley]. En Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 225-231). Paris: Hermann.
- Graulich, M. (1990). Mitos y rituales del México Antigo. Madrid: Ediciones Istmo. (Trabajo original publicado en 1987).
- Grénier, J. (1957). L' esprit du Tao [El espíritu del Tao]. Paris: Flammarion Editeur.
- Grof, S. (1991). Oriente y Occidente. Sabiduría antigua y ciencia moderna (A. Celis, Trad.). En Grof, S. (Ed.). Sabiduría antigua y ciencia moderna (pp. 3-21). Santiago de Chile: Ed. Cuatro Vientos. (Trabajo original publicado en 1984).
- Guénon, R. (1945). Le règne de la quantité et les signes du temps [El reino de la cantidad y los signos de los tiempos]. Paris: Editions Gallimard.
- Guénon, R. (1957). La réalisation métaphysique [La realización metafísica]. En G. Picon (Dir.). Panorama des idées contemporaines (pp. 523-527). Paris: Editions Gallimard.
- Guénon, R. (1982). La crisis del mundo moderno (M. García, Trad.). Barcelona: Ediciones Obelisco. (Trabajo original publicado en 1927).
- Guénon, R. (1993). Oriente y Occidente (Trad. no mencionado). Argentina: CS Ediciones. (Trabajo original publicado en 1924).
- Guignebert, C. (1969). El cristianismo medieval y moderno (N. Orfila, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1927).
- Henri, M. (1987). La barbarie [La barbarie]. Paris: Editions Grosset et Frasquelle.
- Hesse, H. (1992). Demian (Schumager, J., Trad.). México: Editores Mexicanos Unidos. (Trabajo original publicado en 1919).

- Hinz, B. (1989). L'art dans le national-socialisme: entre dictature et marché [El arte en el nacional-socialismo: entre dictadura y mercado]. En F. Roche-Pézar y P. Milza (Dir.). Art et Fascisme (pp. 39-49). Bruxelles: Editions Complexe.
- Honegger, A. (1951). Je suis compositeur [Yo soy compositor]. Paris: Editions du Conquistador.
- Huxley, A. (1967). La filosofía perenne (C. Jordana, Trad.). Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Huxley, A. (1980). La situación humana actual (E. Paz, Trad.). España: Ed. Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1977).
- Huxley, A. (1989). Un mundo feliz (L. Santa Marina, Trad.). México: Ed. Epoca. (Trabajo publicado originalmente en 1932).
- Huxley, A. (1994). Retorno a un mundo feliz (L. Santa Marina, Trad.). México: Ed. Porrúa. (Trabajo original publicado en 1958).
- Illich, I. (1971). Libérer et avenir [Libertar y porvenir]. Paris: Editions du Seuil. (Trabajo original publicado en 1969).
- Illich, I. (1975). Némesis médicale. L'expropriation de la santé [Némesis médica: la expropiación de la salud]. Paris: Editions du Seuil.
- Illich, I. (1986). Alternativas. (E. Mayans, T. Márquez, M. Padilla, E. Baytelman y C. Godard, Trads.). México: Ed. Joaquín Mortiz. (Trabajo original publicado en 1970).
- Jaspers, K. (1965). Introduction a la philosophie [Introducción a la filosofía]. Paris: Librairie Plon.
- Jean, G. (1994) Voyages en Utopie [Viajes a Utopía]. Paris: Editions Gallimard.
- Jerphagnon, L. (Dir.). (1973). Dictionnaire des grandes philosophies [Diccionario de las grandes filosofías]. Paris: Privat Editeur.
- Jonas, H. (1990). Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique [El principio responsabilidad. Una ética para la civilización tecnológica]. Paris: Les Editions du Cerf. (Trabajo original publicado en 1979).
- Jourard, S. y Landsman, T. (1991). La personalidad saludable (Trad. no mencionado). México: Ed. Trillas (Trabajo original publicado en 1987).

- Jurgensen, J.-D. (1983). Orwell ou la route de 1984 [Orwell o el camino de 1984]. Paris: Editions Robert Laffont.
- Knowles, M.-D. (1963). La pensée médiévale [El pensamiento medieval]. En L.-J. Rogier (Dir.). Nouvelle histoire de l'Église, vol. 2 (pp. 300-306). Paris: Editions du Seuil.
- Koestler, A. (1949). Analyse d'un miracle [Análisis de un milagro]. Paris: Editions Calmann-Lévy.
- Kojève, A. (1964). L'origine chrétienne de la science moderne [El origen cristiano de la ciencia moderna]. En Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 295-306). Paris: Hermann.
- Kolnai, A. (1959). Crítica de las utopías políticas. Madrid: Ateneo Madrid.
- Koyré, A. (1982). Estudios de historia del pensamiento científico (E. Pérez y E. Bustos, Trads.). México: Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1973).
- Krotz, E. (1988). Utopía. México: UAM Iztapalapa.
- Labastida, J. (1987). Producción, ciencia y sociedad (de Descartes a Marx). México: Editorial Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1969).
- Lacroix, M. (1994, otoño). Un contrat avec les générations futures [Un contrato con las generaciones futuras]. Revue Commentaire, pp. 734-737.
- Las utopías. (1974). Barcelona: Salvat Editores.
- Laszlo, E. (1990). La gran bifurcación (O. Castillo, Trad.). Barcelona: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1989).
- Laurell, C. y Márquez, M. (1985). El desgaste obrero en México: proceso de producción y salud. México: Ed. Era.
- Le Goff, J. (1977). Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident [Por otra Edad Media. Tiempo, trabajo y cultura en Occidente]. Paris: Editions Gallimard.
- Le Goff, J. (1981). La naissance du Purgatoire [El nacimiento del Purgatorio]. Paris: Editions Gallimard.
- Lenoble, R. (1969). Histoire de l'idée de nature [Historia de la idea de naturaleza]. Paris: Editions Albin Michel.
- León Portilla, M. (1956). La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. México: UNAM.
- Lévinas, E. (1963). Difficile Liberté [Difícil Libertad]. Paris: Editions Albin Michel.

- López Austin, A. (1995, marzo-abril). Los milenios de la religión mesoamericana. *Arqueología Mexicana*, pp. 4-15.
- Lovelock, J. (1992). *Gaia. Un modelo para la dinámica planetaria y celular* (D. Clark y C. Carbo, Trads.). En W. I. Thompson (Ed.). *Gaia* (pp. 80-94). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1987).
- Malaurie, P. (1994, otoño). Le droit et l'esprit [El derecho y el espíritu]. *Revue Commentaire*, pp. 609-612.
- Marinetti, F. T. (1973a). L'imagination sans fils et les mots en liberté [La imaginación sin ataduras y las palabras en libertad]. En L. Brion-Guerry (Dir.). *L'année 1913* (pp. 376-379). Paris: Editions Klincksieck (Trabajo original publicado en 1913).
- Marinetti, F. T. (1973b). Le Music-Hall [El Music Hall]. En L. Brion-Guerry (Dir.). *L'année 1913* (pp. 546-547). Paris: Ed. Klincksieck. (Trabajo original publicado en 1913).
- Marrou, H.-I. (1963). De la persécution de Diocletian à la mort de Grégoire le Grand (303-604) [De la persecución de Diocleciano a la muerte de Gregorio el Grande (303-604)]. En L.-J. Rogier (Dir.). *Nouvelle Histoire de l'Église, vol. 1* (pp. 263-516). Paris: Editions du Seuil.
- Maslow, A. (1985). El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser (R. Ribé, Trad.). México: Coed. Colofón-Kayrós. (Trabajo original publicado en 1968).
- Maslow, A. (1990). La amplitud potencial de la naturaleza humana (I. Livas, Trad.). México: Ed. Trillas. (Trabajo original publicado en 1971).
- Maslow, A. (1991). Motivación y Personalidad (C. Clemente, Trad.). Madrid: Ed. Díaz de Santos. (Trabajo original publicado en 1954).
- May, R. (1977). Orígenes y significados del movimiento existencial (C. Sánchez, Trad.). En R. May, E. Angel y M. Ellenberger (Eds.). Existencia. Una nueva dimensión en psiquiatría y psicología (pp. 19-57). Madrid: Editorial Gredos. (Trabajo original publicado en 1958).
- May, R. (1990a). La psicología y el dilema del hombre (D. Ares y M. Wald, Trads.). México: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1967).
- May, R. (1990b). Amor y voluntad (A. Baez, Trad.). México: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1969).
- Mellor, A. (1949). La torture [La tortura]. France: Les horizons littéraires.
- Melville, M. (1974). La vie des Templiers [La vida de los templarios]. Paris: Editions Gallimard.

- Merani, A. (1976). Historia crítica de la Psicología. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Meslin, M. (1946). Le christianisme dans l'Empire Romain [El cristianismo en el Imperio Romano]. Paris: Librairie du Recueil Sirey.
- Morand, M.-C. (1989). El Renacimiento (F. Ezcurra y P. Yohn, Trads.). En Historia de la Pintura, tomo 2 (pp. 331-401). Bilbao: Asuri de Ediciones. (Trabajo original publicado en 1977).
- Moreau, J. (1956). La persécution du christianisme dans l'Empire Romain [La persecución del cristianismo en el Imperio Romano]. Paris: PUF.
- Morin, E. (1981). Pour sortir du vingtième siècle [Para salir del siglo XX]. Paris: Editions Fernand Nathan.
- Morin, E. (1982). Science avec conscience [Ciencia con conciencia]. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Morin, E. (1990). Introduction à la pensée complexe [Introducción al pensamiento complejo]. Paris: ESF.
- Moro, T. (1994). Utopia. (Trad. no mencionado). México: Ed. Porrúa. (Trabajo original publicado en 1516).
- Mousnier, R. (1958). Progrès scientifique et technique au XVIIe siècle [Progreso científico y técnico en el siglo XVII]. Paris: Librairie Plon.
- Mumford, L. (1950). Technique et civilisation [Técnica y civilización]. Paris: Editions du Seuil. (Trabajo original publicado en 1934).
- Mumford, L. (1970). The myth of the machine. The pentagon of power [El mito de la máquina. El pentágono del poder]. New York: Harcourt Brace Janovich.
- Naranjo, C. (1993). La agonía del patriarcado. Barcelona: Ed. Kayrós.
- Obolensky, D. (1963). Neuf siècles de l'Eglise [Nueve siglos de la Iglesia]. En L.-J. Rogier (Dir.). Nouvelle Histoire de l'Eglise, vol. 2 (pp. 11-14). Paris: Editions du Seuil.
- Oltra, E. (1977). Paideia Precolombina. Argentina, Ediciones Castañeda.
- Ortiz Quezada, F. (1992). Yuhcatiliztli. Ser e identidad nacional. México: Ed. Némesis.



- Ortoli, S. y Pharabod, J.-P. (1991). El cántico de la cuántica (A. Bixio, Trad.). Barcelona: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1984).
- Orwell, G. (1993). 1984 (R. Vázquez, Trad.). Barcelona: RBA Ediciones. (Trabajo original publicado en 1949).
- Partant, F. (1982). La fin du développement [El fin del desarrollo]. Paris: Librairie François Maspero.
- Pierre, J. (1989). El futurismo (F. Ezcurra y P. Yohn, Trans.). En Historia de la Pintura, tomo 4 (pp. 717-731). Bilbao: Asuri de Ediciones (Trabajo original publicado en 1977).
- Pingle, J. (1983). L'Inquisition ou la dictature de la foi [La Inquisición o la dictadura de la fe]. Paris: Librairie Académique Perrin.
- Pirenne, H. (1963). Histoire économique et sociale du Moyen Age [Historia económica y social de la Edad Media]. Paris: PUF.
- Polin, R. (1968). Ethique et Polithique [Ética y Política]. Paris: Editions du Recueil Sirey.
- Pratella, B. (1973). Manifeste des musiciens futuristes [Manifiesto de los músicos futuristas]. En L. Brion-Guerry (Dir.). L'année 1913 (pp. 290-293). Paris: Ed. Klincksieck. (Trabajo original publicado en 1911).
- Quesada, N. (1994, abril). Amor, erotismo y deseo entre los mexicas y el México colonial. Antropológicas, pp. 14-22.
- Racionero, L. (1987). Filosofías del underground (5a. ed.). Barcelona: Ed. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1977).
- Racionero, L. y Medina, L. (1990). El nuevo paradigma. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Racionero, L. (1992). Textos de estética taoista. Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1983).
- Racionero, L. (1993). Oriente y Occidente. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Read, H. (1973). Arte y Sociedad (M. Carbonell, Trad.). Barcelona: Ediciones Península. (Trabajo original publicado en 1936).
- Redeker, R. (1994, diciembre). Qu'est-ce que l'humanitaire de l'intérieur? [¿Qué es lo humanitario de lo interior?]. Revue Les Temps Modernes, pp. 30-36.

- Rihs, C. (1970). Les philosophes utopistes [Los filósofos utopistas]. Paris: Editions Marcel Rivière et Cie.
- Ritajananda. (1991). Introducción al pensamiento hindú (M. Aguilar y D. San Román, Trads.). Madrid: Arias Montano Editores.
- Robin, R. (1986). Le réalisme socialiste: un esthétique impossible [El realismo socialista: una estética imposible]. Paris: Payot.
- Roche-Pézarid, F. (1989). Introduction [Introducción]. En F. Roche-Pézarid y P. Milza (Dir.). Art et Fascisme (pp. 11-15). Bruxelles: Editions Complexe.
- Rogers, C. (1992a). La naturaleza del hombre (Trad. no mencionado). En J. Lafarga y J. Gómez (Eds.). Desarrollo del potencial humano, vol. 1 (pp. 51-56). México: Ed. Trillas.
- Rogers, C. (1992b). Algunas preguntas y desafíos que afronta la psicología humanista (Trad. no mencionado). En J. Lafarga y J. Gómez (Eds.). Desarrollo del potencial humano, vol. 1 (pp. 51-56). México: Ed. Trillas.
- Rogers, C. (1992c). La persona del mañana. En J. Lafarga y J. Gómez (Eds.). Desarrollo del potencial humano, vol. 1 (pp. 21-228). México: Ed. Trillas.
- Rogers, C. (1992d). ¿Necesitamos una realidad? (Trad. no mencionado). En J. Lafarga y J. Gómez (Eds.). Desarrollo del potencial humano, vol. 1 (pp. 231-240). México: Ed. Trillas.
- Roubier, P. (1946). Théorie Générale du Droit [Teoría General del Derecho]. Paris: Librairie du Recueil Sirey.
- Russell, B. (1978). Religión y Ciencia (S. Ramos, Trad.). México: FCE. (Trabajo original publicado en 1935).
- Russell, B. (1992). Por qué no soy cristiano (J. Martínez, Trad.). México: Ed. Hermes. (Trabajo original publicado en 1957).
- Russollo, L. (1973). L'art des bruits [El arte de los ruidos]. En I. Brion-Guerry (Dir.). L'année 1913 (pp. 297-300). Paris: Ed. Klincksieck. (Trabajo original publicado en 1913).
- Sábato, E. (1983). Páginas de Ernesto Sabato. Argentina: Ed. Celtia.
- Sambursky, S. (1964). Harmony and wholeness in Greek scientific thought [Armonía e integridad en el pensamiento científico griego]. En Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 442-457).

- Sampedro, J.-L. (1993). Capitalismo, Marxismo y Sabiduría. Revista Uno Mismo, 4, 8-9.
- Sánchez, A. (1991). Las ideas estéticas de Marx. México, Ediciones Era (Trabajo original publicado en 1965).
- Santoni, E. (1993). Panorama des religions [Panorama de religiones]. Bruxelles: Marabout.
- Sejourné, L. (1956). Thought and religion in Ancient Mexico [Pensamiento y religión en el México Antiguo]. Glasgow: Thames and Hudson.
- Siegel, S. (1991). Estadística no paramétrica aplicada a las ciencias de la conducta (J. Aguilar, Trad.). México: Ed. Trillas. (Trabajo original publicado en 1956).
- Simonnet, D. (1983). El ecologismo (P. Sentis, Trad.). México: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1979).
- Slater, P. (1978). Paseo por la Tierra (G. Damasso y S. Tarditti, Trads.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1974).
- Smirnov, A., Rubinstein, S., Leontiev, A. y Tieplov, B. (1991). Psicología (F. Villa, Trad.). México: Ed. Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1960).
- Soustelle, J. (1992). Los olmecas. México, FCE.
- Spengler, O. (1993a). La decadencia de Occidente, vol. 1 (M. Morente, Trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini. (Trabajo original publicado en 1917).
- Spengler, O. (1993b). La decadencia de Occidente, vol. 2 (M. Morente, Trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini. (Trabajo original publicado en 1917).
- Suzuki, D. T. y Fromm, E. (1992). Budismo Zen y Psicoanálisis (J. Campos, Trad.). México, FCE. (Trabajo original publicado en 1960).
- Tarkovski, A. (1992). El Sacrificio (C. Carrillo, Trad.). México: UAM Iztapalapa. (Trabajo original publicado en 1987).
- Theobald, A. (1972). Alternativas para el futuro (R. Hanglin, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós.
- Touraine, A. (1992). Critique de la modernité [Crítica de la modernidad]. Paris: Fayard.
- Toynbee, A. (1957). Le défi [El reto]. En G. Picon (Dir.). Panorama des idées contemporaines (pp. 279-283). Paris: Editions Gallimard.

- Tuchle, H. (1963). L'Espagne et la catholicité de l'Eglise [España y el catolicismo de la Iglesia]. En: L.-J. Rogier (Dir.). Nouvelle Histoire de l'Eglise, vol. 2 (pp. 7-19). Paris: Editions du Seuil.
- Turk, A., Turk, J. y Wittes, J. (1987). Ecología, contaminación, medio ambiente (C. Gerhard, Trad.). México: Nueva Editorial Interamericana. (Trabajo original publicado en 1972).
- Twain, M. (1977). Cartas de la Tierra (A. Varela, Trad.). Buenos Aires: Coed. Arca-Galerna. (Trabajo original publicado en 1962).
- Ullmo, J. (1964). Remarques sur l'histoire conceptuelle et le positivisme [Notas sobre la historia conceptual y el positivismo]. En Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 506-516). Paris: Hermann.
- Vázquez, A. (1994). Escuelas Esotéricas de Occidente. Barcelona: Ediciones 29.
- Villeda, C. (1991, marzo). [Entrevista a Hugo Aréchiga Urtuzuástegui]. Revista Muy Interesante, pp. 32-35.
- Villey, M. (1975). La formation de la pensée juridique moderne [La formación del pensamiento jurídico moderno]. Paris: Editions Montchrestien.
- Vincent, B. (1977). Paul Goodman o la recuperación del presente (J. Batalló, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1976).
- Wachsmann, P. (1974, mayo). Les sciences devant la justice [La ciencias ante la justicia]. Revue Autrement, pp. 149-162.
- Walsh, R. (1987). Seguir vivos (J. Balderrama, Trad.). Argentina: Ed. Estaciones. (Trabajo original publicado en 1984).
- Walsh, R. y Vaughan, F. (1987). ¿Qué es una persona? (M. Guastavino, Trad.). En R. Walsh y F. Vaughan (Comps.). Más allá del ego (pp. 75-88). Barcelona, Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1980).
- Watts, A. (1970). The way of Zen [El camino del Zen]. Great Britain: Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1957).
- Watts, A. (1987a). La sabiduría de la inseguridad (J. Fibla, Trad.). Barcelona: Kayrós. (Trab. original publicado en 1951).
- Watts, A. (1987b). El gran mandala (N. Pompeia, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1968).

- Watts, A. (1987c). El gurú tramposo (J. Fibla, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1974).
- Watts, A. (1988). Naturaleza, hombre y mujer (J. M. Aranciba, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1958).
- Watts, A. (1990). Las dos manos de Dios (D. Clark y C. Carbó, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1963).
- Watts, A. (1991a). Psicoterapia del Este, Psicoterapia del Oeste (R. Hanglin, Trad.). Barcelona, Ed. Kairós. (Trabajo original publicado en 1961).
- Watts, A. (1991b). Om, La sílaba sagrada (D. Rosenbaum, Trad.). Argentina: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1980).
- Watts, A. (1993). Nueve Meditaciones (M. Guastavino, Trad.). Barcelona, Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1974).
- Watzlawick, P., Weakland, J. y Fisch, R. (1976). Cambio (A. Guera, Trad.). Barcelona: Ed. Herder. (Trabajo original publicado en 1974).
- Watzlawick, P. (1987). Lo malo de lo bueno o las soluciones de Hécaté (X. Moll, Trad.). Barcelona: Ed. Herder. (Trabajo original publicado en 1986).
- Weber, M. (1967). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [La ética protestante y el espíritu del capitalismo]. Paris: Librairie Plon. (Trabajo original publicado en 1904/1905).
- Weill-Brunschwig, A. (1964). Variations sur le thème de l'humanisme technologique [Variaciones sobre el tema del humanismo tecnológico]. En Mélanges Alexandre Koyré II (pp. 573-586). Paris: Hermann.
- Wescott, R. (1982). Estados de conciencia. En J. White (Ed.). La experiencia mística (pp. 39-58). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1972).
- White, J. (Ed.). (1982). La experiencia mística. Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1972).
- Whitehead, A. N. (1957). Le devenir de la religion [El devenir de la religión]. En G. Picon (Dir.). Panorama des idées contemporaines (pp. 540-542). Paris: Editions Gallimard.

- Wilber, K. (1987a). El ojo de la ciencia y el de la psicología transpersonal (M. Guastavino, Trad.). En R. Walsh y F. Vaughan (Comps.). Más allá del ego (pp. 336-344). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1980).
- Wilber, K. (1987b). Dos modos de conocer (M. Guastavino, Trad.). En R. Walsh y F. Vaughan (Comps.). Más allá del ego (pp. 364-373). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1980).
- Wilber, K. (1987c). Cuestiones cuánticas. (P. de Casso, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1984).
- Wilber, K. (1988a). La conciencia sin fronteras (M. Guastavino, Trad.). México: Coed. Colofón-Kayrós. (Trabajo original publicado en 1979).
- Wilber, K. (1988b). Un dios sociable (J. Fibla, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1983).
- Wilber, K. (1990). El espectro de la conciencia (E. Tramps, Trad.). Barcelona: Kayrós. (Trab. original publicado en 1977).
- Wilber, K. (1993). Psicología integral (D. González, Trad.). Barcelona: Ed. Kayrós. (Trabajo original publicado en 1986).
- Wunenburger, J.-J. (1979). L'utopie ou la crise de l'imaginaire [La utopía o la crisis de lo imaginario]. Paris: Jean Pierre Delarge Editeur.
- Yalom, I. (1984). Psicoterapia Existencial (Diorki, Trad.). Barcelona: Ed. Herder. (Trabajo original publicado en 1980).
- Zaid, G. (1988). De los libros al poder. México: Ed. Grijalbo.
- Zevallos, C. (1990). Libro del mes. [Reseña de Enciclopedia Biográfica de Ciencia y Tecnología de Isaac Asimov]. Revista Muy Interesante, 6, 25.

## FUENTES DE LAS ILUSTRACIONES

## \*\*\*\*\* CAPITULO I \*\*\*\*\*

- "Adán" y "Eva", por A. Durer. En de Urbina, J. (dir.). (1989). El Prado. España: Aguilar. p. 248.
- Dibujo de Siva-bindu. En Jung, C. (1985). Psychologie et orientalisme. France: Editions Albin Michel. p. 25.
- Arthur Koestler. En: Cahier L'herne Arthur Koestler. (1973). France: L'herne. s/p.
- Arnold Toynbee. En Enciclopedia Salvat del Estudiante. (1976). España: Salvat de Ediciones. Tomo 2, p. 135.
- Oswald Spengler. En Nouvelle Encyclopédie Bordas. (1989). Italie: Editions Bordas. p. 5197.
- Karl Jaspers. En Gran Dictionnaire Encyclopédique Larousse. (1982). France: Librairie Larousse. Tome 10, p. 5823.

## \*\*\*\*\* CAPITULO II \*\*\*\*\*

- "La mesa de los Pecados Capitales", por El Bosco. En de Urbina (dir.). Ob. cit. p. 184.
- "Les effets du bon gouvernement dans les campagnes", por Ambrogio Lorenzetti. En Duby, G. (1985). Histoire de la Vie Privée. France: Editions du Seuil. Tome 2, p. 175.
- F. Capra. En Capra, F. (1992). El punto crucial. Argentina: Ed. Integral. Ilustración de contraportada.
- Yin y yang. En Verdugo-Fuentes, W. (1987). La isla de los inmortales. México: UAEM. p. 78.

## \*\*\*\*\* CAPITULO III \*\*\*\*\*

- "Le jardin de l'artiste à Vétheuil", por C. Monet. En Patin, S. (1991). Monet. Italie: Gallimard. p. 76.
- "En la pradera", por P-A. Renoir. En Canaday, J. (1986). Apreciación Estética Pintura. México: CEMPAE. Lámina 4.
- "La iglesia de Auvers-sur-Oise", por V. Van Gogh. En La pintura en el Museo d'Orsay. (1991). España: Aguilar. p. 97.
- Universidad de París. En Enc. Salvat del Estudiante. Ob. cit. Tomo 2, p. 98.
- Sociedad medieval; feudo; monjes copistas. En Enc. Salvat del Estudiante. Ob. cit. Tomo 2, pp. 98 y 100. Juglar, en Tomo 5, p. 150.
- Relojes de mesa y sus maquinarias, siglo XVII. En Landes, D. (1987). L'heure qu'il est. France: Editions Gallimard. p. 137
- Evolución en la escritura musical. En Enc. Salvat del Estudiante. Ob. cit. Tomo 5, p. 153.
- Ilustración de perspectiva. En Jean, G. (1994). Voyages en Utopie. Paris: Editions Gallimard. p. 33
- Sacramentos. En Duby, G. Histoire de la Vie Privée. Ob. cit. p.135.

- "La question à l'eau". En: Mellor, A. (1949). La torture. France: Les horizons littéraires. p. 81.
- Los templarios. En Ollivier, A. (1958). Les templiers. France: Editions du Seuil. p. 37.
- Jihad. En Enc. Salvat del Est. Ob. cit. T. 2, p. 263.
- Lutero. En Enc. Salvat del Est. Ob. cit. T. 2, p. 142.
- Max Weber. En Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse. Ob. cit. Tome 10, p. 10 900.
- Erich Fromm. En Funk, R. (1987). Fromm. Vida y Obra. Argentina: Ed. Paidós. p. 178.

#### \*\*\*\*\* CAPITULO IV \*\*\*\*\*

- "Guerra", por Gino Severini. En Historia de la Pintura. (1989). Bilbao: Asuri de Ediciones. Tomo 4, p. 721.
- Calvin y Hobbes, por Bill Watterson. En Watterson, B. (1989). Calvin y Hobbes 2. México: Promexa. s/p.
- Dibujo de Isaac Asimov, por D. Colombo. En: Asimov, I. (1984). Ranger del Espacio. Barcelona: Bruquera. p. 3.
- Mark Twain. En Enc. Salvat del Estudiante. Ob. cit. Tomo 5, p. 114.
- Anuncio clasificado. En periódico La Prensa (16 de noviembre, 1995). p. 51.
- Escena del film "Tiempos Modernos", de Charles Chaplin. En Racionero, L. (1990). Del paro al ocio. España: Anagrama. Ilustración de portada.
- Claudio Naranjo. En: Naranjo, C. (1993). La agonía del patriarcado. Barcelona: Kayrós. Contraportada.
- Anuncio en revista Tiempo Libre. (febrero, 1992). p. 48.

#### \*\*\*\*\* CAPITULO V \*\*\*\*\*

- "La Tierra de Cockaigne", por Brueghel el Viejo. En La Antigua Pinacoteca de Munich. (1991). España: Aguilar. p. 74.
- Alfabeto de Utopía, por Pedro Egidio. En Jean, G. Ob. cit. pp. 42-43
- Aldous Huxley. En Jean, G. Ob. cit. p.121.
- Escenas del film "1984", de Michael Anderson. En Jean, G. Ob. cit. p. 123.
- Fragmentos del volante "Kingdom News" no. 34 (Spanish kn34-S). (1995) Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.

#### \*\*\*\*\* CAPITULO VI \*\*\*\*\*

- Gaia. En Thompson W. (Ed.). (1992). Gaia. Barcelona: Kayrós. Ilustración de portada.
- Luis Racionero. En Racionero, L. (1987). Filosofías del underground. España: Anagrama. Ilustración de contraportada.
- Abraham Maslow. En Maslow, A. (1985). El hombre autorrea-



lizado. México: Kayrós-Colofón. Ilustración de contraportada.

• Lewis Mumford. En: Mumford, L. (1970). The myth of the machine. The pentagon of power. USA: Harcourt Brace Janovich. Ilustración de contraportada.

• Marilyn Ferguson. En: Ferguson, M. (1990). La Conspiración de Acuario. España: Kayrós. Ilustración de contraportada.

• Aurobindo. En Aurobindo. (1959). La vie divine. France: Editions Albin Michel. p. 4.

• Ken Wilber. En Wilber, K. (1988). Un dios sociable. Barcelona: Kayrós. Ilustración de contraportada.

• Alan Watts. En Watts, A. (1994). La vida como juego. Barcelona: Kayrós. Ilustración de contraportada.

• Edgar Morin. En Morin, E. (1980). La méthode. France: Editions du Seuil. Tomo II, ilustración de contraportada.

Ilustraciones en Dedicatoria, Introducción, Conclusiones y Bibliografía; Grabados de Jean-Louis Dudonnay. En La Quinzaine Littéraire (agosto, 1991). pp. 17, 3, 27 y 35.