

## Angel Cappelletti *revisited* a las Puertas del Tercer Milenio

### Angel Cappelletti *revisited* on the Threshold of the Third Millenium

Elías CAPRILES

*Cátedra de Estudios Orientales. Grupo de Estudios de Asia y Africa  
Universidad de Los Andes, Venezuela*

#### RESUMEN

Aunque Angel Cappelletti no escribió libro alguno desarrollando explícitamente un sistema filosófico propio, en sus numerosas obras sobre otros autores expresó sus propios puntos de vista, constituyendo un sistema filosófico completo que —no por mera coincidencia— responde a las necesidades del momento histórico que vivimos. De este modo, en vez de alcanzar la arrogancia de un Hegel, desarrolló la humildad de un Sócrates. En el trabajo se compara además la cosmovisión de Cappelletti con la del autor.

**Palabras clave:** Cappelletti, filosofía, sistema filosófico.

#### ABSTRACT

Though Angel Cappelletti did not write any work explicitly expounding his own philosophical system, in his many works on other authors he expressed his own viewpoints, thus developing a complete philosophical system that—not as a mere coincidence—does respond to the needs of the historical moment in which we live. Therefore, instead of achieving the arrogance of a Hegel, he developed the humility of a Socrates. In this work Cappelletti's viewpoints are also compared to those held by the author.

**Key words:** Cappelletti, philosophy, philosophy system.

Recibido: 20-09-96 • Aceptado: 15-05-97

## INTRODUCCIÓN

Mi intención original era escribir, a modo de homenaje a Angel J. Cappelletti (quien falleció el 24 de noviembre de 1995 en Rosario, Argentina), un artículo sobre la filosofía de este notable ideólogo del anarquismo, estudioso e intérprete de la filosofía clásica y medieval, expositor de la sociología, la economía y la política de los últimos siglos, amante del Oriente, filósofo monista y enciclopedista del conocimiento.

A raíz de la implantación de la dictadura militar en Argentina tras el golpe del general Videla el 24 de marzo de 1976, el reconocido profesor, ideólogo, activista y filósofo bonaerense se trasladó a Caracas, Venezuela, donde fue acogido por el profesor Ernesto Mayz Vallenilla, quien lo incorporó al personal docente y de investigación de la Universidad Simón Bolívar. Muchos de los más importantes estudiosos y creadores en el campo de la filosofía surgidos durante las últimas décadas en Venezuela fueron formados en mayor o menor medida por el ilustre pensador, quien fue también el inspirador de una buena parte de los jóvenes anarquistas de esta tierra.

Durante sus muchos años en el país, el profesor Cappelletti completó y publicó una gran parte —quizás la mayor— de sus aproximadamente 100 libros y 1000 artículos académicos originales, los cuales constituyen uno de los capítulos más importantes del acervo de la filosofía latinoamericana. En ellos, el profesor Cappelletti disertó sobre la organización política ácrata y la economía de la abundancia de los llamados “pueblos primitivos”; la aparición del Estado y de la propiedad; la democracia directa de los antiguos griegos; la filosofía de los presocráticos y, con especial gusto, la de Heráclito de Éfeso; la filosofía de Sócrates y sus discípulos (sus queridos cínicos, su no tan amado Platón, los megáricos); el Estagirita; la filosofía del helenismo y en particular de los estoicos; los neoplatónicos; los gnósticos cristianos de ideales ácratas (como Carpócrates) y los padres de la Iglesia; la escolástica y la totalidad de la filosofía medieval; la organización ácrata de las ciudades libres de la Edad Media; Giordano Bruno; las filosofías del Asia; la historia de la política y las condiciones sociales de numerosas civilizaciones (incluyendo las más importantes del Asia); los utopistas europeos; el pensamiento político y sociológico moderno en general —y, en particular, el de los grandes anarquistas y, sobre todo, de Kropotkin y Malatesta—; el movimiento ácrata en Latinoamérica (al que dedicó la antología *El anarquismo en América Latina*, publicada por la Editorial Ayacucho)... y así sucesivamente, pasando por una larga serie de temas, que difícilmente podría ser enumerada sin omitir algún área a la cual haya hecho importantes aportes originales.

Conscientes de lo anterior, muchos de quienes, en nuestro país, se ocupan del estudio y la enseñanza de la filosofía, piensan y hablan de Angel Cappelletti como uno de los más grandes “historiadores de la filosofía” que haya nacido en suelo americano. Aunque esto es sin duda alguna cierto, y aunque quienes así piensan y hablan creen estar rindiéndole homenaje al profesor y maestro, la verdad es que considerar a Angel Cappelletti como un mero historiador de la filosofía es obviar sus mayores y más significativos méritos, ya que el pensador bonaerense fue más que un estudioso y un expositor de distintas áreas del pensamiento universal. En prácticamente todas sus obras, nuestro autor desarrolló su propio punto de vista filosófico al cartografiar el área en que estaba incursionando. Y, puesto que incursionó en tantas áreas, su obra podría compararse con una joya de múltiples facetas, cada una de las cuales es diferente, de modo que al ojo desprevenido no le parece conectada con las demás, pero todas las cuales constituyen una misma joya y todas cuyas perpendiculares apuntan hacia el mismo núcleo. Angel Cappelletti tuvo, pues, la virtud de haber elaborado un

sistema filosófico completo y unitario que abarcó e integró múltiples áreas, haciendo creer a otros que no hacía más que un estudio erudito de las fuentes más importantes de diversas culturas.

No puede haber ideas nuevas, como no sea por la combinación coherente y sistemática de ideas viejas; quienes se atribuyen a sí mismos las síntesis constituidas por las “nuevas ideas” sin mencionar las fuentes de las que ellas procedieron, evitando citas a fin de hacer creer al lector que ellos inventaron la totalidad de su propio pensamiento, engañan a otros a fin de engañarse a sí mismos y sentirse autosatisfechos. Esto es la antítesis misma de lo hecho por Cappelletti, quien ni siquiera hizo ver a los demás que él estaba elaborando ideas nuevas en base a las viejas, sino que disimuló su propio aporte como un estudio erudito de las ideas de otros. Esta actitud de Cappelletti es el perfecto contrario de la arrogancia y la infatuación de un Hegel; ella lleva a su extremo lógico la del genuinamente humilde y sabio Sócrates.

Ahora bien, puesto que Cappelletti jamás escribió obra alguna en la cual expusiese explícita y sistemáticamente su propio pensamiento, la única manera de presentar sus puntos de vista filosóficos, así como el sentido profundo de su proyecto político, social, económico y cultural, era por medio de una hermenéutica de sus obras, conferencias, clases universitarias y conversaciones personales. Esto lo hice cuando nuestro autor me pidió que hiciese la presentación de su libro *Textos y ensayos de filosofía medieval*, la cual más adelante amplié y presenté como un artículo en el número 7 de la revista *Trasiego*<sup>1</sup> bajo el título “Angel Cappelletti: Una filosofía de la unidad, la unidad de una filosofía”. Al escuchar mi presentación del libro y, luego, leer el trabajo ampliado, Cappelletti se mostró muy satisfecho, diciendo que había hecho un resumen preciso de sus convicciones (aunque había obviado alguna de las áreas en las que él incursionó).

Finalmente, las circunstancias me hicieron escribir este ensayo en forma tal que el mismo pudiese ser insertado en la serie “Reflexiones a las puertas del tercer milenio”<sup>2</sup>—lo cual difícilmente podría ser más apropiado, ya que la *Weltanschauung* y las distintas propuestas del maestro bonaerense contienen muchas de las claves que permitirán lograr que la transición al tercer milenio constituya el alba de una nueva era de armonía y no el umbral del Apocalipsis—.

Ahora bien, esta propuesta me planteó un nuevo problema, pues cuando se tiene una visión precisa y todoabarcadora acerca del problema que es más importante para uno y al cual uno ha dedicado sus más profundas e innovadoras reflexiones, y surge la oportunidad de escribir sobre ese problema para un amplio y bien preparado público, es muy doloroso abstenerse de exponer la propia visión y resignarse a presentar la sostenida por otro autor. Este es precisamente mi caso, pues en el libro *Individuo - sociedad - ecosistema*<sup>3</sup> traté a profundidad el problema del sentido de la evolución de la humanidad y el significado de la encrucijada en la que nos encontramos a las puertas del “tercer milenio”, en la cual debemos escoger entre el sendero que conduce a la supervivencia y a una nueva era de plenitud, armonía, igualdad y genuina libertad, y el que conduce a nuestra rápida autodestrucción al cabo de una terrible agonía.

1 Mérida, Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación

2 La versión original de este trabajo fue escrita para la serie en cuestión, que está siendo publicada los domingos en el Suplemento Cultural del diario *Últimas Noticias* (Caracas, Venezuela).

3 Mérida 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.

No renunciaré, pues, a insertar mis propias convicciones en este ensayo; lo que haré será intentar distinguir bien entre las ideas de Cappelletti a este respecto y las mías propias. Ahora bien, dadas las coincidencias entre las ideas de Cappelletti acerca de este importante asunto y las mías propias, no parece fácil separar estrictamente las unas de las otras, de modo que mi exposición de las suyas sea precisa y no se transforme en una presentación de las mías bajo el manto de una dilucidación del pensamiento del importante pensador bonaerense. En particular:

(1) En lo que respecta a la ontología, Cappelletti se declaraba monista y, a veces, pan-teísta. En cambio, yo me declaro no-dualista, no-substantialista y no-teísta. Ahora bien, ambas posiciones coinciden en excluir la creencia en una multiplicidad de sustancias, la creencia en la existencia de una divinidad supramundana, la creencia en una dualidad substancial entre lo espiritual y lo material, etc. Y ambas concepciones coinciden también en celebrar la naturaleza como algo sagrado, en vez de considerarla como algo abyecto e indigno de confianza.

(2) En lo que respecta a la mística, ambos aceptamos la posibilidad de una comunión en la vivencia directa del absoluto. Ahora bien, dado que el vocablo “mística” ha estado asociado a concepciones dualistas, Cappelletti prefería hablar de “magia”, y, por otra parte, no insistía en que la comunión mística en cuestión debía implicar una superación del conocimiento y de toda experiencia conceptual —ni estaba consagrado a la práctica de ningún sistema tradicional de mística inmanentista—. En cambio, el sentido y el eje de mi propia vida radica en la práctica de la enseñanza conocida como “dzogchén”, que ha sido transmitida en el Tibet dentro de las tradiciones budistas y bönpo, y cuyos orígenes se entrelazan con los del budismo ch’an o zen y del taoísmo chinos, los del zurvanismo persa, los del shivaísmo hindú y los del ismaelismo y el sufismo islámicos (así como con los de algunas tradiciones establecidas en Occidente, que incluyen la masonería, el rosacrucismo, etc.).

(3) En lo que respecta a la filosofía de la historia, ambos coincidimos en considerarla como un proceso progresivo de “Caída” a partir de una condición primordial, la cual todavía se encontraba manifiesta en cierta medida en el paleolítico.

(4) En lo que respecta al ideal político, económico y social, ambos estamos de acuerdo en la necesidad de lograr la extinción del Estado, de la propiedad, de las desigualdades sociales y de todas las instituciones de manipulación y de control de los individuos humanos. Ahora bien, en este campo particular sí debo reconocer la influencia de Cappelletti, que me condujo a señalar de manera precisa mis diferencias con respecto a la ideología marxista y a reconocer explícitamente mis coincidencias con muchos aspectos del pensamiento ácrata.

En otros aspectos, las coincidencias entre ambos son menores o inexistentes. Ahora bien, los aspectos del pensamiento, tanto de Cappelletti como de quien esto escribe, que tienen mayor relevancia “a las puertas del tercer milenio”, son precisamente aquéllos en los cuales coincidimos. Espero no traicionar esta vez las convicciones del gran amigo sureño, aunque sin dejar de exponer las mías propias.

## **ONTOLOGÍA Y MÍSTICA PARA EL TERCER MILENO**

Jamás oí al profesor Cappelletti hablar de la transición al tercer milenio como algo que tuviese una significación especial para la humanidad. Quizás le habría parecido supersensitivo pensar que la transición en cuestión —determinada en referencia al nacimiento de una figura religiosa como Jesús de Nazaret— pudiese estar relacionada con la superación

de los díscolos, injustos, dolorosos y autodestructivos sistemas políticos, sociales, económicos, culturales, psicológicos y espirituales que se han ido desarrollando por milenios, pero cuyo desarrollo se ha exacerbado de manera aterradora durante los últimos siglos. Y, si lo pensó, no quiso decirlo, quizás porque el cientificismo imperante podría utilizar una declaración de este tipo para descalificar el inestimable aporte de sus obras, que podría ayudarnos a evitar que la transición al tercer milenio fuese el preludio de una agonía que culminase en nuestra extinción, y lograr que ella representase la transición a una nueva era de igualdad política, económica y social, de libertad absoluta en la plena responsabilidad del individuo, de autogestión integral y de comunión mística de todos los seres humanos en la develación del Absoluto.

La actual crisis ecológica en general y humana en particular tiene sus raíces en el paulatino desarrollo de la sensación de separatividad de los individuos humanos, que nos hace creernos separados e independientes del medio ambiente, sintiendo que éste —incluyendo al resto de los individuos humanos— representa una amenaza para nuestro propio bienestar, confort y felicidad.

Ya las traducciones generalizadas del libro del *Génesis* nos invitaban a domar a la naturaleza —considerada por la interpretación simplista de la ideología cristiana como algo intrínsecamente indigno de confianza, peligroso y aliado al mal— y transformarnos en sus amos. Descartes no deformó la interpretación popular de la religión cristiana cuando postuló la existencia de tres substancias: la substancia increada, que era Dios, y las dos substancias creadas, que eran la *res cogitans* o “cosa pensante” —el principio al que pertenecerían el alma humana y todo lo espiritual, que no era espacial (ni, por lo tanto, físico)— y la *res extensa* o “cosa espacial” —el principio al que pertenecería todo lo que es espacial (y por lo tanto físico), incluyendo el cuerpo humano, y al que pertenecen también las pasiones “que deben ser dominadas si el alma ha de lograr la salvación y la vida eterna”—. ¿No era lógico, desde este punto de vista, declarar, como Descartes, que “el hombre debe ser el amo y señor de la naturaleza”?<sup>4</sup>

El punto de vista filosófico de Cappelletti era todo lo contrario del que sostenían las interpretaciones populares del cristianismo: uno que coincidía, más bien, con lo que Dumézil designó como “la visión mágica” del universo y de la vida, que es la que imperó en el paleolítico y que se conservó en las tradiciones místicas y/o filosóficas de distintas culturas: en el concepto chino del Tao, en el concepto polinesio del “manas”, en las versiones monistas de la religión hindú, en las concepciones no-teístas del budismo, en la *Weltanschauung* que desembocó en la filosofía de los presocráticos, en las filosofías inmanentistas de varios genios místicos europeos, etc., etc.

Cappelletti fue un entusiasta de todas las visiones monistas, no-dualistas, no-substancialistas y/o inmanentistas del mundo: desde las de las tradiciones orientales de sabiduría a las que me referí arriba, hasta las que se encuentran en las filosofías de los presocráticos y de los filósofos místicos europeos posteriores. Nuestro amigo se emocionaba ante la afirmación de Eckhart según la cual el ser es Dios y ante la tesis de Plotino según la cual el absoluto es lo Uno y el ser representa ya un límite; ante la negación que hace Nagarjuna de la posibilidad de decir algo sobre el único absoluto que se manifiesta en y como todos los

4 También desde un punto de vista diferente, que era el del empirismo, Francis Bacon desarrolló un proyecto similar. Sin embargo, ambos filósofos comparten una concepción mecanicista del universo, que se encuentra en la base del proyecto de dominio del medio ambiente.

entes relativos, y ante el Advaita Vedanta para el cual el mundo en su totalidad es Brahmán y Brahmán es uno con el Atman (alma o psiquis) único, que es el Atman universal (*paratman*). Al igual que para su admirado Giordano Bruno, el mundo era para él un “animal santo y venerable”; la absoluta potencia y el acto absoluto no se diferenciaban en su identidad última, y, en definitiva, bien que hubiese individuos innumerables, todo era uno, y conocer esta unidad era el objeto y término de toda filosofía.

Ahora bien, entre los distintos monismos Cappelletti debe haber tenido sus preferencias. En su juventud, nuestro autor intimó con Vicente Fatone, un importante filósofo argentino que estudió el tibetano en Dalhousie (uno de los más reconocidos centros de cultura tibetana en India) y quien fue gran admirador y expositor de la filosofía *madhyamika* de Nagarjuna, que contrastó con el Advaita Vedanta de Shankaracharya, para el cual el mundo era ilusión y la verdadera realidad no era física. Creemos que Cappelletti concuerda con Fatone, pues ¿cómo podría un pensador cuyo mayor interés sea el sociopolítico, concordar con una visión del mundo para la cual lo físico y lo social son ilusorios e irreales? Y ¿cómo podría admirar igualmente a Shankara, defensor del casteísmo ortodoxo que adaptó las tesis de Nagarjuna a los dogmas del hinduismo ortodoxo, y a este último, originador de la filosofía no-dualista y paladín del budismo igualitario? Algo similar sucede con las preferencias de Cappelletti entre los presocráticos: nuestro autor se adhirió al monismo dinámico de Heráclito, para el cual todos los entes son expresiones de una realidad absoluta única en perpetuo movimiento (‘que se enciende según medidas y se apaga según medidas’), y rechazó el monismo estático de Parménides (que algunos desinformados consideran como el único monismo presocrático griego posterior a los milesios), con su hipostización del ser y su negación de la realidad del mundo cambiante: tal como lo hubiese hecho Heráclito si hubiese tenido la oportunidad de estudiar las doctrinas de Parménides, el profesor Cappelletti deja bien clara su oposición a la negación eleata del mundo y del movimiento, que es negación de la importancia y la relevancia, no sólo de lo social, sino incluso de la base biológica de la vida.

Ahora bien, aunque nuestro autor haya rechazado las tesis que sostienen la irrealidad del mundo, no abrazó un punto de vista materialista ingenuo (como el que expresa Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, donde interpreta la materia como una ‘categoría filosófica’ a fin de rechazar la superación del concepto de ‘materia’ por la física de nuestro siglo), sino que —como ya vimos— adoptó una visión mística que, de paso, valoriza correctamente los aportes de la filosofía oriental.

Cappelletti expuso su propia ontología monista en sus dos obras sobre Heráclito de Efeso<sup>5</sup> y, sobre todo, en *La filosofía de Heráclito de Efeso*, que según su propia afirmación es su predilecta entre todas cuantas produjo en su vida.<sup>6</sup> En esta última obra, Cappelletti señala que la interpretación platónico-popular del sabio efesio como un campeón del mero devenir y del cambio absoluto (adoptada incluso por Bergson y Guénon) constituye un craso error, pues para el filósofo de Efeso lo más importante era la unidad subyacente en el

5 (1) Cappelletti, Angel J., 1969, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Avila; (2) Cappelletti, Angel J., 1972, *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.

6 Cfr. La entrevista que le hizo Fernando Báez para el suplemento dominical *Aleph* del diario *Correo de Los Andes* de la ciudad de Mérida, publicada en junio de 1993.

cambio.<sup>7</sup> En efecto, la identificación por Heráclito del *arjé* con el Fuego no es el resultado de un intento simplista por reducir la realidad a un principio que es identificado con un concepto que se define por contraste con su contrario: el Fuego, que no es más que una *metáfora* para la *physis* —siempre cambiante en su movimiento constante— es uno con el *Lógos*: el uno y el otro son aspectos del único principio o *arjé*, que constituye la verdad, tanto de la pluralidad y el movimiento, como de la unidad y la ausencia de cambio.

Ahora bien, puesto que todo es el *arjé*, que no tiene contrarios y que no es mutuamente exclusivo con nada, y puesto que todo concepto es por naturaleza excluyente (definiéndose *per genus proximum* —por el género inmediatamente superior en el que se lo incluye— *et differentiam specificam* —por el contrario con el que es mutuamente exclusivo—), ningún concepto puede corresponder al *arjé*. Aunque Cappelletti no haya subrayado este hecho, es autoevidente que quien acceda al *Lógos* dejará de interpretar el *arjé* en términos de conceptos que excluyen a sus contrarios —y, probablemente, a la larga desarrollará una comprensión que capta la unidad e interdependencia de los contrarios, ninguno de los cuales puede constituir la verdad absoluta de lo que interpreta—. Es por esto que, al afirmar algo de la *physis*, Heráclito por lo general afirmaba también su contrario: a fin de liberarnos del error y la atadura representada por tomar la comprensión conceptual unilateral por verdad absoluta, y darnos acceso al *Lógos*. Por un lado Heráclito dice que “a los que están entrando en los mismos ríos otras y otras aguas sobrefluyen” —lo cual puede parecer un intento de negar toda unidad— pero por otra afirma que:<sup>8</sup>

«(Quienes) escuchan, no a mí, sino al *Lógos*, sabiamente confiesan que todo es uno.»

7 Aunque diversos autores han atribuido a Heráclito la doctrina del *pantha rei* o “todo fluye”, un estudio más detenido de los fragmentos del efesio mostrará que difícilmente podría éste haberse aferrado a la idea de cambio, y que difícilmente podría haber supuesto —como muchos intérpretes modernos del pensamiento antiguo— que un estado de cambio total implicaría un pluralismo ontológico: el sabio de Efeso parecía saber que, si el cambio es total y absoluto, hará imposible la existencia de múltiples sustancias. G. S. Kirk ha señalado que:

«Tanto Platón como Aristóteles aducen escasas citas directas de Heráclito y no se interesaron, en realidad, por emitir un juicio *objetivo* exacto de sus predecesores más antiguos. Platón le menciona, en ocasiones, en un tono humorístico e irónico e insiste, sobre todo, en una de sus opiniones, sc. “todas las cosas fluyen”..., que se le atribuye libremente en sus diálogos... Es probable que (Heráclito) expresara la universalidad del cambio con mayor claridad que sus predecesores, aunque lo más importante para él era la idea correlativa de la *medida* inherente al cambio, la estabilidad subsistente.»

Por su parte, Angel J. Cappelletti escribe (Cappelletti, Angel J., 1969):

«Heráclito no es, como explícitamente sostiene Spengler y tácitamente supone Bergson, un campeón del puro devenir, un defensor de la multiplicidad absoluta. Debemos considerarlo, ante todo, un filósofo (...) de la unidad.

«(...) se trata del cambio y del devenir del Uno, que se hace múltiple, aunque permanece en el fondo de las cosas múltiples y más allá de todas ellas, siempre Uno.»

8 En verdad, lo que Heráclito niega con el ejemplo del río es la unidad-mismeidad y substancialidad de los entes múltiples de nuestra experiencia. Y al negar la existencia de una multiplicidad de sustancias, Heráclito está en concordancia con las posiciones ontológicas, tanto de Cappelletti como de quien esto escribe. La diferencia entre los dos últimos es que, mientras que Cappelletti infiere de la negación de una multiplicidad de sustancias que “todo es uno”, quien esto escribe señala que del absoluto no puede decirse ni que es uno, ni que es múltiple; ni que es nada, ni que es algo; ni que es ser, ni que es no ser: el absoluto es lo que no tiene contrarios y no se define en relación a nada, mientras que los conceptos en términos de los cuales definimos las cosas son siempre relativos a sus contrarios (*differentiam specificam*) y están contenidos en géneros más amplios (*genus proximum*).

...y, en última instancia, lo reduce todo al fuego:  
«Todas las cosas son canje del fuego y el fuego lo es de todas las cosas.»

...o bien —como vimos— lo reduce al *Lógos*, pues Fuego y *Lógos* no son para él dos principios diferentes, sino dos aspectos (o quizás simplemente dos nombres) de un único principio.

Por un lado, Heráclito nos muestra, pues, que el mundo es constante cambio, reconociendo la pluralidad que es condición del cambio; por el otro, afirma la unidad de todas las cosas. El filósofo de Efeso sabía que ninguna idea correspondía exactamente a lo *dado* y que, siempre que en un nivel se podía afirmar algo de algo, en otro nivel podía afirmarse lo contrario; es a fin de librarnos del error constituido por tomar la interpretación unilateral como un absoluto cuando ella es en verdad tan cierta como su contrario, que Heráclito afirmaba constantemente ideas opuestas, mostrando la unidad de ambas, o bien recurría a la paradoja.<sup>9</sup>

Cappelletti también hizo evidente su oposición al pensamiento de Pitágoras —a quien Heráclito atacó airadamente en los fragmentos 129 y 40 DK—<sup>10</sup> y, de paso, negó que aquél haya podido ser el primero en utilizar el término ‘filosofía’. En efecto, el carácter autoritario, elitista, aristócrata y reaccionario que se atribuye tanto a Pitágoras como a su secta (y que parece encontrarse también en Platón, Aristófanes —acusador de Sócrates, maestro de los cínicos— y otros) es incompatible con la apertura ácrata, por una parte, y con la intención crítica que denota la estructura del término ‘amor a la sabiduría’, por la otra. Del mismo modo, creo que el profesor Cappelletti estuvo bien consciente de que la lista de contrarios asociados entre sí que se atribuye a los pitagóricos, uno de los cuales es ensalzado y el otro denigrado, constituye una condena a la mitad del mundo y de nosotros mismos, la cual nos impedirá el acceso a la totalidad y nos anclará en el conflicto interior en la medida en que hagamos algo condenable, negativo e indeseable de la mitad de nuestro ser.<sup>11</sup> En efecto, los dualismos órficos, pitagóricos y eleatas se encuentran en la raíz de los dualismos ontológicos y de todo tipo desarrollados por Platón y Aristóteles, que la corriente principal

9 «El camino rectilíneo (de traslación) y el curvo (de rotación) del rodillo del batanero (carda cilíndrica) es uno y el mismo.» «El camino hacia arriba y el hacia abajo es uno y el mismo.» «En el círculo, principio y fin coinciden.»

10 DK 129: «Pitágoras, hijo Mnesarco, llevó las investigaciones más lejos que los demás hombres y, eligiendo entre esos escritos (por él estudiados) reivindicó como sabiduría personal suya lo que no era sino vasta erudición (*polimathía*) y arte de maldad.» DK 40: «El hecho de aprender muchas cosas no instruye la inteligencia, pues de otra manera habría instruido a Hesfodo y Pitágoras, como a Jenófanes y Hecateo.»

11 Considérense las siguientes asociaciones:

limitado	ilimitado
impar	par
unidad	pluralidad
derecha	izquierda
masculino	femenino
quietud	movimiento
recta	curva
luz	oscuridad
bien	mal
cuadrado	rectángulo

Con ellas, tanto las hembras como el ánima (aspecto femenino inconsciente según la ‘psicología de la profundidad’ de Jung) de los varones están condenadas a la identificación con el mal. Por otra parte, si el movimiento es mal, será mejor morirnos de inmediato, pues vivir en la inmovilidad del espíritu y del cuerpo sería peor que estar muertos.



de la filosofía occidental ha considerado como enormes avances conceptuales.<sup>12</sup> Por supuesto, para Cappelletti estos supuestos ‘avances’ no fueron tales, pues el monismo orgánico de los presocráticos era superior al pluralismo posterior, y la idea presocrática de que el *arjé* era al mismo tiempo causa material y causa eficiente era superior a la separación entre los distintos tipos de causa que desarrollarían sus sucesores y que alcanzaría su cúspide en la doctrina aristotélica de las ‘cuatro causas’.

Definitivamente, en la filosofía griega a partir de Sócrates, el profesor Cappelletti sólo encuentra méritos en unos pocos: entre los socráticos menores, en los cínicos (quienes habrían sido, para él, los más fieles intérpretes de éste); entre las escuelas del helenismo, en los estoicos, y, entre los académicos, en los neoplatónicos. Ahora bien, aunque nuestro autor celebra que Plotino haya intentado retornar a un monismo en algún sentido similar al de Heráclito, no deja de reconocer la superioridad de la ontología de este último sobre la del famoso neoplatónico, e incluso sobre la de Porfirio.

Ya vimos que Cappelletti se sintió profundamente atraído por la mística, entendida como posibilidad de una aprehensión directa de la realidad absoluta libre de dualismo y multiplicidad. En mi opinión, la praxis de la mística no-dualista y no-supramundana es de la mayor relevancia para que la transición al tercer milenio constituya la transición a una era de armonía y plenitud y no el umbral del Apocalipsis, ya que para extraer las raíces de la crisis ecológica no basta con obtener una convicción intelectual del hecho de que somos parte de la naturaleza en carne, sangre y espíritu, y de que el resto de los seres humanos (e incluso de los seres vivos en general) y nosotros como individuos compartimos un mismo

12 Estos dualismos se conjugaron con el dualismo de la interpretación popular de la ideología cristiana —y, en el caso de San Agustín, se mezclaron a su vez con el más venenoso de todos los dualismos, que es el maniqueo— para producir las ideologías dominantes de Occidente. Ya las traducciones a lenguas modernas del libro del Génesis dan la impresión de que la naturaleza ha de ser empleada como un útil por los seres humanos. Como anotó Thomas A. Sancton en la revista *Time* del 2-1-89:

«...La tierra era la creación de un Dios monoteísta quien, después de darle forma, ordenó a sus habitantes, en las palabras del Génesis: “Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra y *subyugada*: y tened dominio sobre los peces del mar y sobre las aves del aire y sobre todas las cosas vivientes que se muevan sobre la tierra”. La idea de dominio podía ser interpretada como una invitación para usar la naturaleza como un útil. Así, la difusión del cristianismo, que en la opinión general preparó el terreno para el desarrollo de la tecnología, pudo al mismo tiempo haber contenido las semillas de la desenfundada explotación de la naturaleza que a menudo acompañó al progreso técnico.»

Una mala interpretación de la doctrina cristiana también ha difundido la idea de que la naturaleza es fuente de mal y de pecado, a tal punto que el historiador Jules Michelet escribía ya en el siglo XIX:

«Algunos autores afirman que, poco tiempo antes de la victoria del cristianismo, a través de las costas del mar Egeo corrió una voz misteriosa que decía “el gran Pan ha muerto”.

«El antiguo dios universal de la Naturaleza había dejado de existir, lo cual dio lugar a una gran alegría, pues se creía que, puesto que la Naturaleza había muerto, la tentación había muerto. Finalmente el alma humana, azotada tanto tiempo por la tempestad, iba a descansar.

«¿Fue ése el fin del antiguo culto, su derrota, el eclipse de las antiguas fórmulas religiosas? En absoluto. Podemos verificar en cada línea de los primeros monumentos cristianos la esperanza de que la Naturaleza desapareciera, de que la vida llegara a su fin, de que el fin del mundo estuviera cerca...

«...Los primeros cristianos, en conjunto e individualmente... maldicen a la Naturaleza. Ellos la maldicen como un todo, al extremo de ver en una flor la encarnación del mal o del demonio. Puedan llegar, tan pronto como sea posible, los ángeles que arruinaron las ciudades del Mar Muerto, y plegar con una vela la vana faz de la Tierra, de modo que para el santo todas las tentaciones del mundo puedan perecer.

«Si el evangelio dice “el día está cerca”, los Padres dicen “ahora, ya”.»

No podemos generalizar tanto como lo hace Michelet. Algunos cristianos interpretaron erróneamente las enseñanzas de su religión, pero otros vivieron por ellas y las encarnaron en su experiencia. San Francisco de Asís es uno de los más notorios ejemplos universales de comunión con la Naturaleza y respeto del mundo no-humano, constituido por el “hermano lobo”, los “hermanos animales” en general, la flora y el mundo mineral. Del mismo modo, muchas comunidades de órdenes religiosas cristianas se distinguieron por sus actitudes ecológicas.

cuerpo. A ese fin, es indispensable obtener, además, una vivencia directa de la inefable realidad absoluta de la que somos parte y que constituye nuestra verdadera esencia y naturaleza, y estabilizar luego esta vivencia, de modo que en nuestra vida cotidiana sintamos que el universo es nuestro propio cuerpo —y, en consecuencia, cuidemos espontáneamente de la ecosfera en su totalidad, sin siquiera tener que proponérselo—. Quizás la rápida propagación de los sistemas místicos orientales en el Occidente de hoy no sea tan sólo un producto del desarrollo de las comunicaciones y la “globalización” en general, sino, principalmente, una respuesta natural de la mente humana a la grave crisis que enfrentamos —la cual representa la reducción al absurdo del proyecto políticoeconómico y científicotecnológico de Occidente, así como del estado mental fragmentario y delusorio que se ha ido desarrollando desde tiempo inmemorial (pero que se ha desarrollado durante el último siglo en mayor medida que en los milenios anteriores)—.

Sin embargo, como es de suponer, Cappelletti no fue uno de esos occidentales ingeniosos que se lanzaron irreflexivamente tras los grupos religiosos orientales que se iban estableciendo en occidente, ni cayó en el error de “meterlos a todos en un mismo saco”. Nuestro amigo poseía en cierto grado el ojo del minero, que puede determinar cuándo lo que brilla es oro y cuando no lo es. Al juzgar a las tradiciones místicas, Cappelletti tenía en cuenta la ontología de las mismas (que debía ser monista, no-dualista, no-substantialista y/o inmanentista), su estructura interna (que no debía estar basada en la obediencia irreflexiva a un maestro que es considerado abismalmente superior al común de los mortales), su actitud hacia la naturaleza y lo manifiesto en general (que no debía ser de rechazo o de desprecio, sino de celebración de todo lo viviente como parte de un todo sagrado), su actitud hacia el Eros y el placer (que no debía ser castradora) y, sobre todo, su visión política, social y económica (que debía ser igualitaria y ácrata).

Es por todo lo anterior que Cappelletti se hizo eco de las ideas de Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y en general de los representantes del taoísmo ‘metafísico’ —en quienes el historiador del pensamiento ácrata Max Nettlau encontró ‘algunos de los más antiguos antecedentes conceptuales del anarquismo’—<sup>13</sup> pero, en cambio, rechazó rotundamente las teorías y prácticas del taoísmo alquímico posterior o ‘taoísmo de *shen hsien*’. Es también por ello que el profesor Cappelletti alabó al gnóstico Carpócrates —cuya ideología política podría ser considerada como un ‘comunismo libertario’— y admiró las tendencias del mismo signo que aparecieron entre los tántricos de la India y del Tíbet, entre los ismaelitas y sufíes en el islam, y así sucesivamente en las múltiples religiones (en el seno del cristianismo, entre los gnósticos, los cuáqueros y, en cierta medida, los anabaptistas).

Sin embargo, las convicciones ácratas de nuestro autor, su desconfianza hacia todo tipo de líderes y de organizaciones humanas, y el observar a los numerosos grupos religiosos orientales que se establecieron en Occidente para enriquecerse, divinizar a sus líderes permitiéndoles obtener un sentido de identidad suprahumano, y servir a las masas como “opio de los pueblos”, no le permitieron llegar a practicar las disciplinas que eran propugnadas por los místicos a los que tanto admiró. Cappelletti parece haber permanecido en el campo de lo intelectual y de lo conceptual, contentándose con el estudio teórico de las filo-

13 A fin de sentir el sabor ácrata del taoísmo metafísico, cfr. Antiguos maestros taoístas de Huainan (autoría de los textos) y Cleary, Thomas (selección de los fragmentos y traducción al inglés), Barcelona 1992, Los libros de la liebre de marzo, *El tao de la política*.

sofías orientales y místicas en general, en vez de dar el “salto místico” que proporciona acceso a la vivencia directa y no-conceptual de la verdadera esencia y naturaleza del universo.

Así, pues, aunque podría decirse que el profesor Cappelletti unió la ontología de Heráclito a la ética, la antropología y la concepción sociopolítica de los estoicos, como resultado de ello no produjo una combinación puramente ‘occidental’ de ideas (si es que Heráclito y los estoicos pueden ser llamados ‘occidentales’), pues las convicciones del Oriente forman parte inextricable de su *Weltanschauung* —encontrándose entre los elementos de ésta que pueden ser considerados como más significativos en lo que respecta a hacer posible que la transición al tercer milenio represente la transición a una nueva era de armonía y plenitud—.

### **FILOSOFÍA DE LA HISTORIA:**

#### **¿CUÁNTOS MILENIOS LLEVA EL MAL SOBRE LA TIERRA?**

Como se acaba de señalar, la visión sociopolítica y ética del profesor Cappelletti es la de los estoicos. En lo que respecta a la ontología, éstos hicieron explícitamente lo que nuestro autor ha hecho de manera más bien implícita: adherirse a la ontología heraclíteica. Ahora bien, a diferencia del Efesio, y basándose en una concepción antropológica y en una filosofía de la historia derivadas de las de éste, pero que al mismo tiempo poseían rasgos propios bien definidos, los estoicos pusieron el mayor énfasis en la necesidad de transformar la sociedad a fin de depurarla de las contradicciones introducidas por la escisión entre gobernantes y gobernados, amos y esclavos, ricos y pobres, propietarios y no-propietarios. La coherente y lógica combinación de la ontología monista heraclíteica y la teoría sociopolítica y la ética libertarias producida por los estoicos constituye el núcleo de las ideas éticas, antropológicas y sociopolíticas del profesor Cappelletti, y se acerca mucho a la que, a mi juicio, haría posible que la transición al tercer milenio representase el comienzo de la nueva era que todos anhelamos.

¿Qué es lo que permite que teogonías y cosmogonías, religiones y filosofías de distintos lugares, razas y épocas a menudo coincidan entre sí? Cappelletti comparte con los estoicos el supuesto de una naturaleza humana única y de una tendencia “evolutiva” (o más bien degenerativa) común a todos los seres humanos. De hecho, en el paleolítico los individuos humanos todavía no se consideraban separados del resto de la naturaleza ni de los otros individuos humanos; su espiritualidad era una celebración de lo sagrado del mundo y no un culto a supuestos dioses que se encontrasen por encima del mundo y a los que se debiese obedecer. Por lo tanto, no había ninguna intención de dominar al medio ambiente o a los otros individuos; no había Estado en el cual unos imperasen sobre otros, y no existían ni la propiedad (pública o privada) ni las diferencias económicas y sociales que se desarrollarían mucho más tarde. La religiosidad del paleolítico era comunión de individuos humanos en la develación del principio único inmanente, y celebración de lo sagrado en el mundo.

Así, pues, antes de la aparición de dioses supramundanos y de la práctica de la agricultura, y de la posterior aparición de las ciudades, *todas* las sociedades humanas eran lo que el antropólogo Pierre Clastres designó como ‘sociedades indivisas’, en las cuales no había ni gobernantes ni gobernados, ni ricos ni pobres, ni propietarios ni no-propietarios. La estructura de la psiquis de los seres humanos era tan indivisa como la sociedad, de modo que éstos no sentían que una parte de ella debía dominar a otra, ni que ellos como individuos debían dominar al resto de la naturaleza, ni que el trabajo fuese algo indeseable que debía ser realizado a fin de obtener un fruto ‘con el sudor de la propia frente’. La visión de

los seres humanos era mágica, monista, horizontal: lo divino estaba en el mundo y no en un 'más allá', ni era patrimonio de dioses que se encontrasen por encima de los humanos. El trabajo, que era experimentado más bien como un juego, tomaba un mínimo de dos y un posible máximo de cuatro horas diarias, ya que nadie pensaba en acumular riquezas para aumentar el 'nivel de vida'. Esto es, sin duda alguna, lo que la tradición judeocristianamusulmana designó como 'paraíso terrenal'.<sup>14</sup>

Según el etnólogo Jacques Cauvin, la ruptura de este estado paradisiaco se completa cuando, en el Medio Oriente, aparecen las primeras estatuillas de una diosa madre y de un dios toro, hacia quienes los humanos tienden sus brazos anhelantes —poco tiempo después de lo cual aparece la agricultura y, con ella, la necesidad de trabajar duramente durante muchas horas al día—. <sup>15</sup> Dicha ruptura resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivientes como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo—. Al fragmentarse la psiquis y la sociedad, aparecieron en ambos planos las relaciones psicológicas de control y dominio, y surgieron la propiedad privada y el Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan: la condición misma que el pensamiento ácrata aspira a superar.

Es por esto que este punto es de tanta importancia para el profesor Cappelletti: habiendo reconocido que —como lo señalaron, de maneras más o menos elaboradas, los estoicos, Engels y Kropotkin— la familia, la propiedad privada y el Estado se desarrollan interdependientemente a partir de una condición paradisiaca originaria —el bíblico Paraíso Terrenal, la Edad de Oro de los estoicos, la Era de la Verdad o *satyayuga* de los hindúes—, el profesor Cappelletti reconoce la posibilidad de superar los efectos de dicho desarrollo y recrear una psiquis y una sociedad indivisas en las cuales se manifiesten los ideales ácratas e igualitarios propios del pensamiento libertario.

- 14 Cabe recordar que, en el Suplemento Cultural del Diario *Ultimas Noticias* (Caracas, Venezuela), el profesor Cappelletti publicó un artículo en el que exponía los descubrimientos de la paleopatología, según los cuales los fósiles humanos del paleolítico y de comienzos de neolítico no mostraban signos de muertes traumáticas causadas por otros individuos —lo cual indica que en esos períodos no existían conflictos humanos tales como guerras o luchas que condujesen al asesinato (lo cual tiene también que ver tanto con el carácter indiviso que la psiquis humana conservaba todavía en el paleolítico, como con el hecho de que todavía no habían surgido ni el Estado, ni la propiedad privada o colectiva, ni la pareja exclusivista en la cual cada parte posee a la otra y ambas poseen a los hijos)— pero sí mostraban en muchos casos signos de curación de heridas facilitada por el cuidado de otros individuos. En otras palabras, la paleopatología sugiere que en el paleolítico todavía los seres humanos conservaban una condición similar a la del "Paraíso terrenal", la "Edad de Oro" grecorromana o la "Era de la verdad" (*satyayuga*) de los hindúes. (Cabe señalar que el artículo de Cappelletti se basó en el de Martine Lochouart titulado "De quoi mouraient les hommes primitifs", que apareció en *Sciences et Avenir*, No. 553, Marzo de 1993, pp. 44-7, y que me había sido facilitado por el profesor Michel Du-bourdieu, de la Facultad de Ciencias de la ULA.)
- 15 Cauvin, Jacques (1987), "L'apparition des premières divinités". París, *La Recherche*, N° 195, diciembre de 1987. Cauvin señala que las "teorías ecológicas" de etnólogos como Kent Flannery están erradas, pues en el momento en el que surgió la agricultura, en el área había abundante vida silvestre apta para la caza, la pesca y la recolección. Cauvin infiere que la aparición de la agricultura es el resultado de la transformación de la psiquis que se expresa en la aparición de los dioses supramundanos: lo sagrado pasa a estar por encima del mundo; hemos "caído" y en adelante habremos de "ganarnos el pan con el sudor de nuestras frentes" (cambiando las dos o tres juguetonas horas diarias que los cazadores-pescadores-recolectores invertían en asegurar su subsistencia, por las jornadas completas de duro trabajo que requiere la agricultura).

Por ello Cappelletti dio tanta importancia a las conclusiones de Pierre Clastres, para quien las tribus amerindias prehispánicas —a excepción de las que habían devenido en Estados imperialistas, tales como los incas y los aztecas— estaban caracterizadas por una ‘economía de la abundancia’ en la cual las necesidades eran satisfechas con un mínimo de trabajo al día (que era experimentado como juego más que como trabajo) y en la cual nadie aspiraba a obtener más de lo que obtenía. Así encontramos que el pensamiento ácrata, a pesar de coincidir con el marxismo en la postulación de un ‘comunismo primitivo’, se contrapone a éste al afirmar que el comunismo en cuestión no estaba caracterizado por la penuria sino por la abundancia, y al negar que el proceso de evolución económica haya representado un perfeccionamiento paulatino (idea que los marxistas tomaron de la filosofía del progreso constante que fue sostenida por Hegel).

Hemos dejado atrás el Paraíso Terrenal, pero el proceso de dejarlo atrás no ha constituido una evolución, ni constituirá una evolución el recuperarlo. El comunismo primitivo no es inferior al comunismo postcapitalista. Este último representará la recuperación de la condición indivisa tanto de la psiquis como de la sociedad que permite la captación de la realidad tal como es: libre de divisiones y de multiplicidad, tal como la describieron Heráclito y Lao-tse, Nagarjuna y Plotino, Shankara y Chuang-tse, Bruno y el Cusano, Eckhart y Spinoza. Y la recuperación de esta condición indivisa de la psiquis constituye a su vez la condición misma que hará posible que la transición al tercer milenio no represente el umbral del Apocalipsis, sino la inauguración de la nueva era de amor e igualdad.<sup>16</sup>

Es fácil ver que la visión de la historia que, a rasgos generales, comparto con el profesor Cappelletti, implica una evaluación negativa de la ciencia, el “progreso” y la técnica (aunque el desarrollo de la ciencia y de la técnica y el predominio del ideal del “progreso” hayan sido necesarios para lograr la reducción al absurdo del error humano básico a la que me referiré a continuación, y para la conformación del nuevo mundo del tercer milenio). En efecto, el profesor Cappelletti a menudo se hacía eco de las palabras de Malatesta, quien declaró creer en la infalibilidad de la ciencia tanto como en la del Papa.

Por lo que podría parecer una extraña coincidencia, una serie de profecías de distintas religiones anuncian la restitución de la condición primordial indivisa al final de los tiempos —tal como lo prevé la filosofía cíclica de la historia indogrecorromana, para la cual al final del ciclo se restituirá la Edad de Oro o Era de la Verdad—. Según profecías de los textos sagrados del cristianismo, el Cristo del “Segundo Advenimiento” vendrá montado en un caballo blanco, armado de una espada, a fin de derrotar a las fuerzas del mal e instaurar el reino de Dios durante un Milenio. En el judaísmo, se espera la llegada del Mesías, quien liberará y redimirá al pueblo de Dios.<sup>17</sup> En el islam, el Mahdí o Mehedí —o sea, el Guía— vendrá al final de los tiempos para completar la obra de Mahoma e imponer la justicia en el

16 Este proceso de degeneración no es linealmente gradual, sino más bien espiral, ya que durante el mismo aparecen períodos en los que florecen las mejores cualidades de la humanidad y se manifiestan algunas de las características de la Edad de Oro o Era de la Verdad originaria. Aunque la economía de la Grecia de las ciudades libres tuvo el terrible defecto de estar basada en la esclavitud, en ellas los ciudadanos ‘libres’ llegaron a disfrutar de una democracia directa del tipo que aspiran a implantar los ideólogos de la acracia —lo cual, a su vez, permitió un desarrollo inigualado de la cultura. Tampoco la Edad Media es sólo la época de oscuridad feudal que imagina el marxismo; al lado del horror feudal y en lucha perenne contra el mismo se alzó la ciudad libre, gobernada federativamente por sus propios ciudadanos sin que un soberano se alzase sobre ellos, y con una distribución económica de tipo igualitario.

17 La identificación del “pueblo de Dios” con el pueblo judío es sumamente desafortunada. El “pueblo de Dios” estaría constituido por todos quienes escuchen y sigan el llamado de la sabiduría.

mundo. En el hinduismo, es el Kalki, guerrero místico montado en un caballo blanco, quien vendrá al final de la Era de la Oscuridad para poner fin a la injusticia e implantar la nueva era de armonía, equidad y plenitud. En el budismo sūtrico, es el Buda Maitreya quien inaugurará la nueva Edad de Oro; ahora bien, en el *vajrayana* ciertas enseñanzas asociadas al *Tantra Kalachakra* nos hablan de la instauración de un Milenio de armonía, justicia y espiritualidad, y en regiones en las cuales están difundidas estas enseñanzas —tales como el Tíbet, Bután, Mongolia y parte de China— muchos budistas esperan que, antes del advenimiento de Maitreya, el rey guerrero Guesar de Ling, montado en un caballo blanco, aparecerá para derrotar las fuerzas del mal e imponer la justicia en el mundo.

El motivo del milenio de armonía y plenitud al final de los tiempos aparece, pues, en sistemas geográficamente tan distantes como el cristianismo y el tantrismo budista. Ahora bien ¿debemos creer en profecías en una época como la nuestra, en la cual sólo se acepta lo que ha pasado por el “tamiz de la ciencia”? Aunque yo no tomo a la ciencia como criterio de verdad (pues, como hemos dicho, ella es tan infalible como el Papa), tampoco puedo, ni mucho menos, tomar a las profecías como algo infalible. Sin embargo, es evidente que, de seguir en la dirección en que hemos estado marchando, en menos de medio siglo habremos caído al abismo: nuestra supervivencia depende de la restitución de la condición primordial, y esta restitución tendrá que producirse en el futuro inmediato, o no podrá producirse jamás. ¿Será mera coincidencia que esto esté ocurriendo justo al final del segundo milenio después de Jesucristo? Mientras que en las escrituras cristianas no se encuentra mención alguna acerca del momento en el cual comenzará el milenio en cuestión (y por lo general al final de cada milenio aparecen doctrinas apocalípticas y milenaristas),<sup>18</sup> el *Tantra Kalachakra* sí contiene menciones más o menos precisas de las fechas en las que tendrán lugar las “guerras de Kalachakra” o “guerras finales” y en las que comenzará el milenio de armonía y plenitud —y *las fechas en cuestión coinciden aproximadamente con la entrada del próximo milenio*—.<sup>19</sup>

Como puede observarse en lo ya señalado, casi todas las profecías coinciden en afirmar que el advenimiento del milenio de armonía y plenitud será el resultado de la actividad de dirigentes místicos con una “misión” mesiánica. Esto podría resultar negativo porque, esperando a esos dirigentes, las masas podrían olvidar sus propias responsabilidades y descargarlas en “aquéllos que han de venir”, lo cual postergaría la transformación que es imperativa. Del mismo modo, ello podría crear el riesgo de que líderes poseídos por el error, proponiéndose a sí mismos como Mesías, puedan tomar el poder y conservarlo para sí, dando lugar a una nueva forma de opresión. En consecuencia, es preferible entender dichas profecías en su sentido esotérico, según el cual el Mesías es un estado de nuestra propia conciencia, y su misión es la misión que ese estado impone a cada uno de nosotros. En efecto, la

18 Al final del primer milenio después de Jesucristo también circularon rumores y terrores apocalípticos, pero entonces no se enfrentaba una crisis ecológica que amenazara con poner fin a la vida en el planeta en menos de medio siglo, ni había el error humano básico alcanzado su reducción al absurdo.

19 Distintos intérpretes del sistema astronómicoastroológico del *Kalachakra* nos dan distintas fechas para el inicio del milenio en cuestión. Mientras que quienes trabajan por su manifestación nos dan fechas que están muy cerca de coincidir con la transición al “tercer milenio”, los que luchan por evitar la implantación de la igualdad, la armonía y la plenitud establecen su inicio en el siglo XXII —cuando, si todavía no se ha producido la transformación total que es imperativa, ya no habrá manera de evitar la extinción de la vida en el planeta (e incluso ya podría haber tenido lugar dicha extinción)—.

única manera de evitar la aparición de una nueva forma de opresión será si el pueblo aprende a no delegar su propio poder, responsabilidad e iniciativa en individuo alguno, aunque pueda unirse por el influjo de figuras carismáticas<sup>20</sup> para poner en práctica una estrategia política común.

Ahora bien, ¿será que, de seguir en la dirección en que marchamos, en poco tiempo habremos destruido la base de la vida? El conocido manifiesto *A Blueprint for Survival*, producido en 1972 por la revista *The Ecologist* y apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, afirmó que:

**«Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo, sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables.»**

A su vez, Michel Bosquet advertía hace ya varias décadas que:

«La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo.»

Arturo Eichler ha señalado que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero al mismo tiempo ha dicho que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del próximo siglo. Por su parte, Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

«Si no podemos invertir algunas de (las) tendencias (imperantes) en el futuro próximo, corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de Africa, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil... para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente.»

Sacrificamos a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos "privilegiados", pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros

20 En el sentido que David Cooper da al término. Según Cooper, el líder carismático es quien descubre el liderazgo en otros y ayuda a esos otros a devenir sus propios líderes (y, así, a pasar a ser a su vez "líderes carismáticos"), en vez de pretender erigirse en guía de otros. A su vez, Chögyam Trungpa dice que el "amigo espiritual" no camina delante de nosotros, como un guía o como alguien superior, sino que camina *con* nosotros.

miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

Lo anterior (que tomé de *Individuo - sociedad - ecosistema*) y, en particular, las referencias hechas a distintas profecías, va mucho más allá de lo que Cappelletti haya escrito o dicho en su vida. Y, puesto que ya he ido más allá de las convicciones de nuestro filósofo, creo que este es el momento apropiado para introducir *mi propia elaboración* de la filosofía de la “evolución” psicosocial y de la historia que considera a ésta como un proceso de degeneración y posterior regeneración. Advirtiendo al lector que algunas partes de lo que sigue pueden requerir entrenamiento filosófico y ser de difícil comprensión (por lo cual quien desee continuar con una lectura más fácil puede saltarse lo que sigue y continuar donde comienza la sección titulada “Visión política, económica y social”), expongo algunas de las ideas presentadas en mi libro *Individuo - sociedad - ecosistema*:

Según una de las versiones de la enseñanza budista de las “cuatro nobles verdades”, éstas son: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *dukkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *dukkha*, que es la *avidya* (en tibetano, *ma-rig-pa*) o “des-Sabiduría”: la carencia de *vidya* (en tibetano, *rig-pa*), que es la sabiduría no-conceptual que capta directamente la verdadera naturaleza de la realidad y la sabiduría conceptual sistémica que emana de aquélla. Así, pues, la causa del *dukkha* es el error esencial que caracteriza a todos los seres humanos, el cual consiste en ignorar la totalidad indivisa de la que somos parte (el campo único de energía de Einstein, el holomovimiento de Bohm, el ecosistema global, el Uni-verso) y sobrevaluar<sup>21</sup> la conceptualización de los contenidos abstraídos y tomados como objeto por la conciencia dualista y fragmentaria, como resultado de lo cual tomamos como substanciales, autoexistentes e intrínsecamente separados a los entes que nuestras funciones mentales abstraen dentro de la totalidad en cuestión —incluyendo al ente que somos y que es designado por nuestro nombre—. <sup>22</sup> (3) Hay una superación del *dukkha*, que es lo que el budismo llama “iluminación” y que radica en la manifestación de lo que la enseñanza *rdzogs-chen* denomina *vidya*: la develación no-conceptual de lo *dado*, más allá de toda ilusoria fragmentación, y la sabiduría conceptual sistémica que emana de ella. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *dukkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman “iluminación”.

Aplicando este esquema a la crisis ecológica, podríamos decir lo siguiente: (1) Enfrentamos una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana probablemente desaparecerá del planeta durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras esperamos nuestra extinción, estaremos condenados a vivir en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insostenible y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adap-

21 La sobrevaluación consiste en tomar como absolutamente cierto y verdadero (o falso) lo que no es más que relativamente cierto y verdadero (o falso), en tomar los entes que son abstraídos por nuestras funciones mentales como algo substancial, autoexistente e intrínsecamente separado, y en atribuir un valor positivo o negativo a dichos entes creyendo que dicho valor es inherente a los mismos e independiente de nosotros. Este sobrevaluación es el resultado de una actividad vibratoria que parece estar localizada principalmente en el centro del pecho a la altura del corazón. Para mayores detalles, cfr. mi libro *Individuo - sociedad - ecosistema* (Mérida 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes).

22 Para una explicación detallada de la naturaleza del error llamado *avidya*, cfr. mi libro *Individuo - sociedad - ecosistema* (Mérida 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes).



tarse —como consecuencia de lo cual éstos desarrollarán altísimos niveles de *stress* y/o neurosis o psicosis, contraerán graves enfermedades o, en su desesperación, recurrirán al suicidio—. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es precisamente la falta de sabiduría sistémica que se encuentra en la raíz del *duhkha* y que constituye la segunda noble verdad. Ella nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, en consecuencia, nos impulsa a contraponernos a ellos e intentar dominarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos los que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Así aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso eventualmente la extinción de la humanidad (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error asociado a la falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la condición de explotación y de profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

Ya hemos visto que la “evolución” y la historia humanas se desarrollan de manera cíclica —circular o espiral— en términos de una sucesión de edades cada vez menos armónicas y más degeneradas, a partir de una era primitiva de perfección y armonía en la cual el error llamado *avidya* todavía no había comenzado a desarrollarse. Este proceso de progresiva degeneración, que deberá culminar en una regeneración total al final del ciclo, consiste en el acrecentamiento paulatino del error llamado *avidya*, que se va desarrollando hacia su extremo lógico. Este desarrollo se desenvuelve primero muy lentamente y luego cada vez más rápidamente hasta que, *hacia el final de un ciclo cósmico, el error alcanza un “nivel umbral” en el cual es refutado empíricamente y, en consecuencia, puede ser superado.* Esta superación restituye entonces, aunque de una nueva manera, muy distinta de la anterior, la perfección primordial.

En la era de armonía y perfección que inicia cada ciclo de corrupción progresiva y posterior restitución de la armonía y la perfección primordiales, aparecen las semillas del proceso de degeneración que se desarrollará y será completado durante ese ciclo. En la era de perfección y armonía que seguirá, y que iniciará el siguiente ciclo, esas semillas ya no estarán activas. Ahora bien, a partir de un momento dado, sobre la base de los rastros de semillas anteriores se manifestarán y desarrollarán las semillas del nuevo proceso de degeneración que se desenvolverá mucho más adelante, pero que tendrá que seguir un curso muy diferente del que siguió el que ya fue completado.

Como hemos visto, la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad podría corresponder, en cierto sentido, a las formas originales y más puras del “comunismo primitivo” postulado por el marxismo y por el pensamiento ácrata. Ahora bien, Marx y Engels crecieron y florecieron en un clima que todavía estaba marcado por el gran entusiasmo con el progreso que había caracterizado a la Edad Moderna. Más aún, los padres del marxismo tomaron como base para su sistema la filosofía de Hegel, máxima expresión de la concepción de la evolución como perfeccionamiento constante. Así, pues, no pudieron evitar el error de concebir el proceso de evolución humano como un progresivo perfeccionamiento, lo cual implicaba

comprender el “comunismo primitivo” como un estadio inferior a los que lo sucedieron en el proceso de evolución social, cada uno de los cuales debía ser más completo y perfecto que el anterior.

El constante perfeccionamiento del espíritu que suponían la visión moderna y la concepción hegeliana de la evolución y de la historia no parece, sin embargo, haberse producido realmente en parte alguna. Tomando como ejemplo de lo que llamamos “seres humanos primitivos” a los creadores del arte francocantábrico, Andreas Lommel, director del museo etnológico de Zurich, escribe:<sup>23</sup>

«Existe quien prefiere evitar cualquier especulación (con respecto al desarrollo espiritual de quienes crearon el maravilloso arte “primitivo” francocantábrico), puesto que el problema plantea cuestiones insolubles al estudioso de la prehistoria y **sobre todo a cualquier persona convencida ingenuamente de la marcha del progreso**, pues si el “hombre primitivo” fue capaz de producir obras de arte tan primorosas con sus rudos instrumentos de piedra y hueso, **no puede, de ninguna manera, haber sido “primitivo” en el sentido artístico e intelectual, y debe, por el contrario, haber alcanzado un nivel de desarrollo hasta hoy no sobrepasado. Se demuestra así que la evolución artística y mental no se desarrolla paralelamente a los progresos de la civilización material. Aceptar esta hipótesis significaría revolucionar el cuadro del desarrollo humano tal cual lo encaramos, como una progresión más o menos en línea recta.**»

Cabe señalar que las “comunidades salvajes” que fueron estudiadas por una serie de antropólogos (entre los cuales Morgan fue el primero en alcanzar renombre universal, sobre todo a raíz de la obra de Engels, pero entre quienes los trabajos más serios fueron producidos por Sahlins, Lizot, Clastres y otros) y cuyas economías exhibían características comunistas, no son muestras de la primitiva Edad de Oro o Era de la Verdad. Aquéllas se han alejado de ésta en la medida —bastante considerable— en la que se han apartado de la armonía primordial. Esto es evidente en el hecho de que las comunidades en cuestión tenían que guerrear constantemente con otras comunidades y de que la espiritualidad que las caracterizaba era por lo general de tipo “chamánico”.

La futura Edad de Oro o Era de la Verdad representaría la restitución de la armonía primordial y la superación de todas las etapas anteriores. En ella las propensiones para combatir y la necesidad de hacer la guerra a fin de preservar el grupo y su cohesión, habiendo alcanzado su reducción al absurdo, habrían sido superadas. En consecuencia, las sociedades comunitarias de carácter ácrata que en ella prosperarían estarían libres de los avatares de la guerra. Del mismo modo, la espiritualidad que se desarrollaría en dichas sociedades comunitarias sería del tipo que he designado como “metachamánico”: ella reconocería que *tanto* nuestra experiencia cotidiana habitual *como* las experiencias que ocurren en “estados alterados” son meras apariencias, carentes de sustancia y de verdad absoluta.

23 Lommel, Andreas, español, 1976. Las negrillas son mías. Cabe recordar también que, como señala la obra de Time & Life *The Library of Curious & Unusual Facts*, en Europa se realizaba la cirugía del cerebro hace muchos miles de años, y el 80% de los pacientes sobrevivía.

En la próxima Edad de Oro o Era de la Verdad, el sistema político sería la democracia directa (como diferente de la democracia indirecta o representativa), y habrían desaparecido la represión y el gobierno externo al individuo, las divisiones de clases y todo tipo de propiedad. En ella, una tecnología suave que se integraría con la naturaleza, producida y orientada por la sabiduría para facilitar las tareas de supervivencia de los seres humanos, sustentaría una red de pequeñas comunidades organizadas en base a valores comunitarios y cooperativistas. Así, pues, esta nueva era podría corresponder al comunismo libertario concebido por los pensadores ácratas, al comunismo postsocialista en el cual —según el marxismo— se extinguiría el Estado y se lograría una verdadera igualdad, o a la sociedad comunitaria concebida por los comunitaristas cristianos, budistas, etc.

El error llamado *avidya*, que se va haciendo cada vez más pronunciado a medida que transcurre el ciclo cósmico, debe desarrollarse hacia su extremo lógico a fin de alcanzar su reducción al absurdo. Sólo cuando el mismo se ha desarrollado hasta un nivel umbral en el cual la autointerferencia demuestra que él no funciona, se hace posible su superación y, en consecuencia, puede iniciarse una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad.

El desarrollo del error fue produciendo un creciente desarrollo tecnológico a partir del inicio de la utilización del fuego y de una serie de nuevos útiles para el trabajo. Mientras que en un país oriental como el Tíbet la rueda estuvo prohibida hasta nuestro siglo, en Occidente se dio rienda suelta al proceso de investigación científica dirigida a la innovación tecnológica, a tal punto que el historiador de la magia Julien Tondriau ha afirmado que “el Gólem —tecnológico, podemos suponer— es la materialización del sueño que abrigó la Edad Media”.

En efecto, en la Edad Moderna se impuso el proyecto científico-tecnológico concebido por el error. Luego, en la que fue denominada “Edad Contemporánea”, dicho proyecto logró determinar completamente la forma de vida, la experiencia y las pautas de interacción de los seres humanos. Ahora bien, en la medida en la que las fue determinando, fue dando cada vez más impulso al desarrollo del error que lo concibió y desarrolló, y así lo ha llevado a su reducción al absurdo en la crisis actual, lo cual permitirá su superación y con ella la consolidación de la Edad Postmoderna, que dará inicio a la próxima Edad de Oro o Era de la Verdad.

El proyecto científico-tecnológico es el de Prometeo, quien robó el fuego a los dioses, se transformó en el dios de los tecnólogos y, como castigo por su osadía, fue amarrado a una roca en el Cáucaso donde los buitres le picotearían y desgarrarían constantemente el hígado —el cual volvería a crecerle de nuevo cada vez que terminara de ser devorado—. El proyecto en cuestión es también el de Sísifo y el de Tántalo: el primero encadenó a Thánatos y por un tiempo nadie murió en la tierra; el segundo robó a los dioses el secreto de la preparación de la *Ambrosía*, bebida de la inmortalidad. Ambos fueron condenados a unos suplicios proverbiales, los cuales —como ha señalado Iván D. Illich— ilustran el estado mental de los habitantes de nuestras ciudades.

Como ya he sugerido, se trata también del proyecto de los creadores del Gólem, quienes dieron vida al androide en cuestión moldeando una estatuilla con barro y escribiendo en su frente las letras *alef*, *mem* y *tau*, cuya sucesión constituye la palabra *emeth*, que en hebreo significa “verdad”. El homúnculo, que debía realizar las tareas domésticas de sus amos, crecería un poco cada día; cuando se hiciera demasiado grande para el tamaño del hogar, bastaría con borrar la *alef*, dejando en su frente la palabra *meth*, que significa “muerte”, y él se volvería de nuevo barro. Ahora bien, en un momento dado los amos se distraje-

ron y lo dejaron crecer demasiado; cuando finalmente alcanzaron su frente y pudieron borrar la *alef*, fue tanto el lodo que les cayó encima que los sepultó, matándolos.

El proyecto en cuestión es también el del aprendiz de brujo de Goethe, el del Dr. Frankenstein, el de los hombres que pidieron a Jesús la palabra con la que se podía resucitar a los muertos y el de los constructores de Babel. Estos últimos intentaron alcanzar el paraíso construyendo una estructura material, pero sólo obtuvieron la más extrema confusión y el más extremo desorden.

Como aprendices de brujo científicos, hemos creado un Gólem y una Babel tecnológicos que nos han sumido en la más extrema confusión, nos han hecho enfrentar los infernales castigos de Prometeo, Sísifo y Tántalo, y nos han llevado al borde de nuestra autoaniquilación. Por ello, *sabemos* que en la base de nuestro proyecto había algo que no funcionaba —que no es otra cosa que el error fundamental llamado *avidya*— y no nos queda más remedio que superarlo.

Ya Spinoza nos hablaba de un error, que caracterizó como “lo incompleto y abstracto”. Y en efecto, independientemente de lo que haya querido significar Spinoza, el error que se ha ido desarrollando con la evolución y la historia humanas puede ser caracterizado como la comprensión *incompleta* —en el sentido de “fragmentaria”— que resulta de la *abstracción* de segmentos del continuo de lo dado.

Hegel, a su vez, nos decía que el error se revelaba por las contradicciones que producía.<sup>24</sup> En efecto, la crisis ecológica que enfrentamos puede ser considerada como la *gran contradicción* que revela como tal el error inherente al estado mental de fragmentación que concibió el proyecto tecnológico y a la razón instrumental que se desarrolló con éste, demostrando que ese error, su proyecto y la razón que éste produjo *no funcionan*.

Así, pues, podemos ver la evolución y la historia de la humanidad como un proceso de desarrollo paulatino del estado de fragmentación, sobrevaluación y error que nos ha caracterizado durante los últimos milenios —el cual ha producido las relaciones instrumentales de proceso primario<sup>25</sup> típicas de la civilización europea, que nos hacen tratar a los otros seres humanos y a la naturaleza como meros medios para lograr fines egoístas— y en general de todo lo que ha de ser superado para que sobrevenga una nueva “Edad de Oro”. Como dice el filósofo hindú Shri Aurobindo: «El final de un estadio evolutivo está caracterizado por un poderoso recrudescimiento de todo lo que tiene que salir de la evolución.»

Ese recrudescimiento permite que se haga evidente que lo que ha de ser superado *no funciona*. Y, lo que es más importante, al estirar lo que ha de ser superado como si se tratase de una liga, más allá de su máxima resistencia, hace que reviente. Sólo de esta manera podrá ser superado lo que ha de ser superado para que se produzca el advenimiento de una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad.

Mientras que las primeras computadoras eran analógicas y funcionaban en base a un aumento continuo o una disminución continua de cantidades (por ejemplo, mediante el aumento continuo o la disminución continua de la magnitud de una corriente eléctrica), las computadoras actuales son casi todas digitales y tienen un funcionamiento binario en base

24 McTaggart señaló que esta idea no es compatible con la idea hegeliana de que las ideas y la realidad son autocontradictorias. En cambio, ella sí es compatible con la filosofía que aquí esbozo.

25 Más adelante definiré brevemente el proceso primario y el proceso secundario de que habló Freud en su *Proyecto* de 1895.

a las alternativas de “sí” y “no”. El cerebro humano, en cambio, procesa *ambos* tipos de señales. El hemisferio cerebral normalmente situado a la derecha procesa las señales analógicas, mientras que el hemisferio cerebral normalmente situado a la izquierda procesa las señales digitales.<sup>26</sup> Nuestra experiencia y nuestros actos son el resultado de la combinación de ambos procesos (así como del funcionamiento de una o dos regiones más de nuestro encefalo y sistema nervioso central); en consecuencia, no pueden ser reducidos ni al uno ni al otro.

En términos de los conceptos introducidos por Sigmund Freud en su *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895, el funcionamiento analógico del cerebro humano corresponde al proceso primario, mientras que su funcionamiento digital corresponde al proceso secundario. Según Fenichel<sup>27</sup> el proceso primario carece de negativos, no posee ninguna indicación de tiempo y modo verbales, pone el énfasis en las relaciones y *no en quién es quién en ellas*, y es metafórico. El proceso secundario, en cambio, tiene negativos, especifica tiempo y modo verbales, pone el énfasis en quién es quién en las relaciones, y es literal.

El proceso primario no distingue claramente a qué sujetos deben ser aplicados los distintos tipos de relaciones; esa distinción es hecha claramente por el proceso secundario, pero este último está siempre determinado por el primario y no es capaz de determinarlo *completamente* a su vez. Debido a esto y al hecho de que en el proceso primario no existe la negación, una vez que en un sistema humano se introducen relaciones instrumentales y relaciones de conflicto y éstas comienzan a desarrollarse, no hay forma de limitar su desarrollo al campo de las relaciones internas del individuo, al de las relaciones entre individuos, al de las relaciones entre sociedades, o al de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente. Dadas las características del proceso primario, la única forma de superar las relaciones que han de ser superadas es desarrollándolas hasta el extremo en el cual completan su reducción al absurdo y, no pudiendo ser “estiradas” aún más, se revientan, como una liga que es estirada más allá de su máxima resistencia.

Esto explica por qué en la evolución humana —tanto colectiva a largo plazo como individual a corto plazo— lo que ha de ser superado tiene necesariamente que ser exagerado de modo que crezca exponencialmente hacia su extremo lógico. El proceso primario, como todo proceso analógico, carece de negativos. En consecuencia, aunque en el proceso secundario nos demos cuenta de que ciertas relaciones de proceso primario **no** funcionan, el **no** que les demos a esas relaciones en el proceso secundario será incapaz de interrumpirlas en el proceso primario, en el que no existe el **no**. Ahora bien, lo curioso no es que nuestro intento consciente de detener una relación de proceso primario no pueda lograr su objetivo, sino que dicho intento *podría tener un efecto contrario al que intenta producir, y exacerbar esa relación en vez de interrumpirla*.

Puesto que, como hemos visto, en el *analógico* proceso primario no existe el “no”, cuando *conscientemente* damos un “no” a una función-relación de nuestra psiquis, el “no” que le da el proceso secundario y la atención que a ella dirige la conciencia, en el proceso primario no hace más que poner un énfasis especial en la función-relación que está siendo

26 (1) Bateson, Gregory (1979), *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Nueva York; (2) Pribram, Karl H. y Merton Gill (1976), *Freud's "Project" Re-assessed*. Nueva York, Basic Books; (3) Wilden, Anthony (1972; 2a edición 1980), *System and Structure*. Londres, Tavistock.

27 Fenichel, Otto (1945), *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York, Norton.

negada. En un proceso mental en el que no existe la negación, este énfasis alimenta la función-relación que está siendo negada, reforzándola en vez de truncarla. Es así como la conciencia y el proceso secundario impulsan el circuito de realimentación positiva que produce la exacerbación de las funciones-relaciones que se demuestran contraproducentes para los seres humanos y que en consecuencia han de ser superadas. Aunque Gregory Bateson identificó este circuito de realimentación positiva con el *Thánatos* freudiano, el hecho de que la intencionalidad de la conciencia pueda impulsarlo muestra que el concepto de “instinto” que Freud tomó de la Biblia es insuficiente para explicarlo.

El circuito sistémico que Bateson relacionó con el *Thánatos* freudiano constituye una verdadera teleonomía que hace que las relaciones de proceso primario que han de ser superadas se desarrollen hasta el “nivel umbral” en el cual se rompen, y podamos así acceder a lo que Bateson designó como “sabiduría sistémica”. En efecto, sólo la reducción al absurdo empírica del error y la fragmentación, de la opinión y de la ciencia divorciada de la sabiduría, y de la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, podría restituir la sabiduría característica de la era primordial —la Edad de Oro o Era de la Verdad— y producir así una genuina armonía social.

Hegel desconoció el proceso primario, cuyo funcionamiento es analógico, y se ocupó exclusivamente del proceso secundario, cuyo funcionamiento es digital. En consecuencia, su interpretación dialéctica de la historia reduce a ésta a *una de las formas de verla* desde el punto de vista del proceso secundario. Y —lo que es peor— presa de la confusión entre mapa y territorio propia del error humano fundamental, Hegel consideró su mapa digital de proceso secundario (y todos los mapas digitales de proceso secundario que le parecían válidos) como algo *dado*: como el *territorio mismo* que por él es interpretado.

Así, pues, aunque llegó a ver que el proceso que llamó “dialéctico” estaba relacionado con la reducción al absurdo, habiendo desconocido el (analógico) proceso primario, Hegel pudo limitar la reducción al absurdo a las tesis que para él iban surgiendo repentina y discontinuamente en el (digital) proceso secundario y entenderla meramente como la demostración, que se produce al final de cada estadio dialéctico, de que la tesis que en él imperaba no funcionaba y debía ser superada. En cambio, pasó por alto el proceso de reducción al absurdo que se produce en el proceso primario, que consiste en el acrecentamiento *gradual y continuo* de un error fundamental que tiende a desarrollarse hasta su extremo lógico, y la comprobación definitiva, al final del proceso, de que el error en cuestión *no funciona*.

Como vimos, el error, la inautenticidad, la fragmentación y las relaciones instrumentales tienen que desarrollarse hasta su extremo lógico porque en el proceso primario no existe el *no* y, en consecuencia, ellos sólo pueden desconectarse cuando su desarrollo los hace alcanzar un “nivel umbral” en el que se comprueba que ellos *no funcionan*. Ahora bien, ¿cómo pueden desconectarse al alcanzar ese nivel umbral, si en el proceso primario jamás puede dárseles un “no”? Una liga que es estirada, al alcanzar el límite de su resistencia no tiene que decir “no puedo estirarme más”, sino que simplemente se rompe. Ya se señaló que algo similar sucede con el error, la inautenticidad, la fragmentación y las relaciones instrumentales: *si ciertas condiciones están dadas*, al desarrollarse hasta el punto en el cual su funcionamiento se hace imposible, ellos simplemente se desconectan.

Habiendo desconocido el proceso primario y sus características, Hegel pudo entender invertidamente el proceso evolutivo. En vez de presentarlo como un proceso de acrecentamiento del error, la inautenticidad y la fragmentación, lo presentó como un proceso de acrecentamiento de la verdad, la plenitud y la autenticidad. Desde su perspectiva digital, esto era expresado diciendo que la unificación (o síntesis) se revelaba de nuevo como posi-

ción (o tesis), para ser superada en una nueva unificación (o síntesis) *más plena y verdadera que la primera*. En nuestros días, es esencial que entendamos que lo que Hegel llamó “proceso dialéctico” es el desarrollo de un error y una contradicción, los cuales se van acrecentando hasta que, a la larga, se transforman en conflicto y, finalmente, obstruyen el funcionamiento al que sirven de base y pueden caer por su propio peso.

Según el conocido principio del marxismo, es necesario que la contradicción sea reconocida como tal para que se transforme en conflicto y, así, pueda ser superada.<sup>28</sup> En nuestros días, hemos de reconocer como tal la contradicción básica: el error que se encuentra en la raíz del proceso evolutivo de la humanidad. El reconocimiento de que el decisivo conflicto representado por la crisis ecológica, los conflictos entre grupos humanos y los conflictos que experimentan los individuos en sus vidas emanan del desarrollo del error, alimentará el conflicto y hará que éste nos impulse a superar dicho error. Pues, según el principio atribuido a Heráclito: «Es del conflicto que la más bella armonía puede surgir.»

En verdad, lo que Hegel llamó “proceso dialéctico” no es (como creyó éste) el desarrollo progresivo de la verdad, sino el desarrollo progresivo del error que —tomando prestada la frase de Spinoza— caractericé como “lo incompleto y abstracto”, por impulso del circuito de realimentación positiva que Bateson identificó con el *Thánatos* postulado por Freud. “Dialéctica” significa “a través del Logos”. Puesto que al considerar el desarrollo dialéctico Hegel tomó en cuenta tan solo el proceso secundario, estaba reduciendo el Logos a los cálculos del proceso secundario, e ignorando los cálculos del proceso primario. Y tomando en cuenta el proceso secundario e ignorando el primario, era una posibilidad válida —aunque sólo una entre otras— considerar el desarrollo en cuestión como una sucesión de posiciones, negaciones y unificaciones-que-se-vuelven-posiciones.

Ahora bien, si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría entendido que las ideas del proceso secundario no lo son todo y no pueden explicarlo todo. Entre otras cosas, se habría dado cuenta de que el nivel digital de la razón no puede explicar plenamente (como no puede tampoco dirigir a voluntad) el nivel analógico asociado al corazón: en términos de la famosa expresión de Blaise Pascal, “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”. Además, se habría visto forzado a invertir su esquema y, probablemente, habría también sido capaz de explicar correctamente algunos de los “principios dialécticos” que los marxistas consideran más importantes (pero que, limitados a las herramientas conceptuales hegelianas, éstos han sido incapaces de comprender cabalmente).

Si hubiese tomado en cuenta el proceso primario, Hegel habría podido explicar, en particular, el fenómeno de “transformación en los contrarios” que caracteriza a lo que ha sido llamado “desarrollo dialéctico”. Este fenómeno podría tener su origen en el hecho de que, mientras una relación de proceso primario —la cual, como tal, pone el énfasis en el tipo de relación que se da entre las partes y no en la identidad o las posiciones de éstas en dicha relación— se desarrolla por impulso del *Thánatos*, en el proceso secundario, que sí establece claramente quién es quién en la relación y cuál es la posición<sup>29</sup> que cada uno tiene en ella, las posiciones de las partes pueden irse intercambiando sucesivamente. Así, pues, a medida que la relación de proceso primario se desarrolla, en el proceso secundario la posición que ocupan las partes puede invertirse una y otra vez.

28 Este principio es entendido por mí en un sentido muy diferente del marxista..

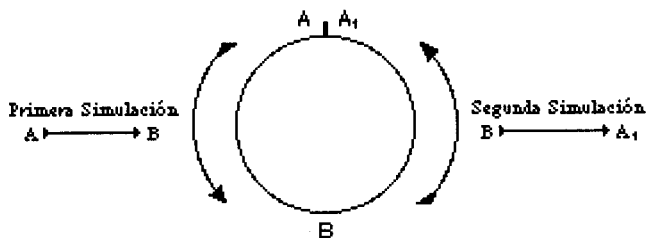
29 En este caso no estoy utilizando el término “posición” como sinónimo de “tesis”, sino en el sentido de “ocupar un lugar”, “jugar un papel” o “cumplir una función”.

En una relación de opresión, los oprimidos pueden rebelarse, pero, puesto que la relación de opresión no ha cambiado en el proceso primario de los insurgentes, cuando éstos obtengan el poder podrían muy bien tomar el lugar de los opresores, cambiando su posición de proceso secundario dentro de la misma relación de proceso primario. Así, pues, aunque impongan nuevas doctrinas y sistemas, oprimirán a otros en una medida mayor aún que aquélla en la que ellos fueron oprimidos, hasta que sean derrocados y oprimidos por aquéllos a quienes ellos oprimieron. Por ejemplo, en la Revolución Francesa la burguesía derrocó a la aristocracia que la “oprimía” y tomó el lugar del opresor, oprimiendo al proletariado y a los campesinos en una medida mucho mayor que la de su propia opresión por la aristocracia. En efecto, la relación de proceso primario se va acentuando mientras en el proceso secundario los sujetos cambian de lugar, o mientras nuevas posiciones producen nuevas negaciones y se unifican con ellas para producir nuevas posiciones, cada una de las cuales irá alcanzando su reducción al absurdo hasta que el error mismo —aquello que se ha ido desarrollando durante toda la evolución en el proceso primario— alcance su reducción al absurdo y pueda ser superado.

En particular, fue un grave error de la *Fenomenología* de Hegel el no reconocer que la autoconciencia tendría que ser superada en la vivencia mística que disuelve nuestra ilusoria individualidad y afirmar, en cambio, que la autoconciencia era un logro que debía ser conservado a fin de que el hombre autoconsciente pudiese “reconocerse en la naturaleza”. El aferramiento a su propio ego y a su ilusoria individualidad impidió a Hegel descubrir que la autoconciencia es un producto del desarrollo de la ilusión de separatividad y del error que —tomando la frase de Spinoza— caractericé como “lo incompleto y abstracto”: del error que oculta la Totalidad, haciéndonos sentirnos separados del Logos en el sentido heraclíteo del término.

Si conservamos nuestra autoconciencia y, desde ella, nos “reconocemos en la Naturaleza”, seremos víctimas de un mecanismo del tipo que Laing llamó “elusión” y representó en términos de una “espiral de simulaciones”. Laing escribe:

«La elusión es una relación en la cual uno simula estar fuera de su “sí-mismo” original; entonces, simula estar de regreso desde esta simulación, con el objeto de que parezca que uno ha regresado al punto de partida. Una doble simulación simula la no-simulación. El único modo de descubrir el propio estado original es deshacer la primera simulación, pero una vez que uno añade a ésta una segunda simulación, hasta donde puedo ver, no hay fin para la serie de posibles simulaciones. Soy. Simulo no ser. Simulo que soy. Simulo que no estoy simulando estar simulando...





«Las posiciones A y A<sub>1</sub> en el perímetro del círculo están separadas por una barrera impermeable que es más delgada y transparente de lo que uno puede imaginar. Comience en A y muévase hacia B. En vez de regresar en la dirección de las agujas del reloj a A, continúe en la dirección contraria hacia el punto A<sub>1</sub>. A y A<sub>1</sub> están “tan cerca y no obstante tan lejos”. Están tan cerca que uno dice “¿no es A<sub>1</sub> tan bueno como A, si es indistinguible de A?”.»

Claro está, si lo que uno valora es el estado que Laing representó con el punto A, uno creerá que ha llegado a A, pues no podría aceptar que lo que ha alcanzado no sea más que su imitación.

Ahora bien, con el punto A podemos representar el estado libre de la ilusión de separatividad y del error que corresponde al “sentimiento oceánico” del infante, a la vivencia de los “hipotéticos” seres de la Edad de Oro o Era de la Verdad, y a la auténtica vivencia mística. Con el punto B, a su vez, podemos representar la autoconciencia, que corresponde a la culminación del proceso de *negación fenomenológica* del estado representado por A. Finalmente, con el punto A<sub>1</sub> podemos representar el “reconocimiento de la autoconciencia en la naturaleza” que postuló Hegel, el cual resulta de la *negación fenomenológica* de la *negación* representada como punto B en el diagrama —y, aunque simula la no-separatividad representada por A, es en verdad una ilusión producida por la autoconciencia y por el autoengaño que Sartre llamó “mala fe” y que Laing llamó “elusión” y explicó en términos de la “espiral de simulaciones” —.

Hegel pudo cometer este error gracias a su invención del concepto de “negación dialéctica”. La negación de la lógica formal excluía o disolvía el objeto de la negación y, en caso de doble negación, la segunda negación restituía lo que la primera había negado. En cambio, la negación dialéctica, que para Hegel funcionaba por igual en la dinámica que describió en la *Ciencia de la lógica* y en la dinámica que describió en la *Fenomenología del espíritu*, debía ser entendida como una *Aufhebung* o “superación” que conservaba lo negado, incorporándolo en una nueva posición que representaba mayor verdad, autenticidad y totalidad que el estadio anterior, que era el que había sido objeto de la negación. Hegel escribe: «El superar (*das Aufheben*) expresa su verdadera significación doble, que ya hemos visto en lo negativo: es al mismo tiempo un negar (*Negieren*) y un conservar (*Aufbewahren*).»

Según Hegel, cuando la negación dialéctica postulada por él era negada a su vez, no se restituía lo que la primera negación había negado, haciendo desaparecer la segunda negación, sino que se conservaba, *tanto* lo que la primera negación había negado *como* el resultado de esta primera negación, incorporando a ambos en lo que resultaba de la segunda negación. Así, pues, las posiciones negadas por ambas negaciones eran incorporadas en una unificación (síntesis) que se transformaría de inmediato en una nueva posición (tesis), la cual representaría mayor verdad, autenticidad y totalidad que los dos estadios anteriores: el que era objeto de la primera negación, y el que había resultado de ésta y que era objeto de la segunda negación.

No hay mucho que decir aquí de la negación característica de la lógica formal, que es la misma para los lógicos formales, para Hegel y para el autor de este trabajo. Quizás lo único que valga la pena decir acerca de la negación de la lógica formal es que la aparición de la sabiduría debe revelar que ninguno de los dos extremos de la dualidad que resulta de ella —por ejemplo, a y no-a— puede corresponder exactamente a lo que interpreta, y que am-

bos extremos se implican mutuamente, dependen el uno del otro para ser lo que son, e integran un todo indivisible. Así, pues, siempre que tengamos contrarios producidos por la negación de la lógica formal, la sabiduría deberá captar la *coincidentia oppositorum* y, de esta manera, liberarnos del dualismo.

De lo que sí hay mucho que decir es del otro tipo de negación considerado por Hegel. Este creía que todo era pensamiento y, en consecuencia, pensaba que el cambio y el movimiento que hacían posible el devenir, la evolución y la historia se producían en el reino del pensamiento. Además, tenía la necesidad ideológica de considerar la evolución diacrónica de la humanidad y sus instituciones como un aumento de verdad y totalidad. En consecuencia, era lógico que se viese impulsado a postular un tipo de negación capaz de explicar el cambio y el movimiento en el pensamiento, la cual, conservando en cierto modo lo negado, en vez de hacer aumentar la fragmentación, la falsedad y la inautenticidad, hiciera aumentar la totalidad, la verdad y la autenticidad.

Decimos que en nuestras sensaciones todo es movimiento y cambio. Ahora bien, la idea de movimiento y cambio sólo surge cuando el pensamiento compara dos percepciones sucesivas —o sea, cuando compara las interpretaciones conceptuales de dos momentos sucesivos de la sensación—. Entonces, *el pensamiento* tiene que negar la condición revelada por su percepción anterior, pues dicha condición ha sido sustituida por una nueva condición. Ahora bien, esa negación no se produce en lo interpretado, que no es conceptual y que no puede contemplar la posibilidad de negación, sino en la interpretación, que —al contrario de lo que creyó Hegel— nunca puede corresponder exactamente a lo que interpreta.

Así, pues, es legítimo aplicar a la determinación (*Bestimmung*) efectuada por el pensamiento el principio de Spinoza *Omnis determinatio est negatio* (“la determinación es siempre una negación”) y afirmar, como lo hizo Hegel en la *Ciencia de la lógica*, que la determinación es siempre negación de lo indeterminado.<sup>30</sup> Ahora bien, al hacerlo es necesario aclarar que la determinación, entendida en este sentido, es un proceso *del pensamiento y no de lo que el pensamiento interpreta*. En contradicción a lo que creyó Hegel, el pensamiento jamás puede corresponder exactamente a lo que interpreta. Más aún, lo que el pensamiento interpreta *no* es ni una forma, ni un aspecto, ni una proyección del pensamiento mismo, sino algo que pertenece a un orden muy diferente. Si todo esto queda bien claro, a fin de explicar el “movimiento de la realidad” no necesitaremos una negación como la negación metafísicoontológica de Hegel.

En verdad, en procesos de desarrollo fenomenológico como el que Hegel consideró en la *Fenomenología del espíritu* interviene un tipo de negación que llamaré *negación fenomenológica*, la cual *conserva lo negado pero no representa un aumento de la verdad, la plenitud y la autenticidad, sino un incremento del error (o falsedad), de la fragmentación y de la inautenticidad*. La negación fenomenológica conserva lo negado porque, en vez de superarlo, *produce la ilusión* de haberlo superado. Y puesto que dicha negación introduce una nueva ilusión y un nuevo engaño, produce un incremento, no de verdad, plenitud y autenticidad, sino de falsedad, fragmentación e inautenticidad. Esto es precisamente lo que ilustra el diagrama de Laing que hemos considerado, y que la filosofía de la historia que He-

30 En lenguaje hegeliano, podría decirse que la determinación es “la negación del Ser Indeterminado que es idéntico con la Nada”, siempre y cuando se advierta que esta nada debe ser entendida como ausencia de entes y no como ausencia de ser.

gel postuló en la *Fenomenología* no pudo reconocer, adoleciendo en consecuencia de una visión totalmente invertida.

Søren Kierkegaard criticó el concepto hegeliano de una transición que, aunque no es gradual, no llega jamás a una ruptura y conserva un elemento del estadio anterior. Así, pues, en contraposición a Hegel, Kierkegaard —más dado a la mística que el primero— insistió en la necesidad de dar un “salto” (*Springet*) de lo ético a lo religioso. Con esto, el filósofo danés afirmaba la necesidad de disolver la autoconciencia en la vivencia mística. Sucede que, como advierte Chögyam Trungpa:

«Si tenemos éxito en mantener nuestra autoconciencia por medio de técnicas espirituales, entonces el desarrollo espiritual auténtico es altamente improbable. Nuestros hábitos mentales se hacen tan fuertes que es difícil penetrarlos. Podríamos ir tan lejos como para alcanzar el estado completamente demoníaco de egoidad total.»

La disolución de la autoconciencia no implica el retorno al estado del niño que es incapaz de arreglárselas solo en el mundo. Todo lo aprendido durante el proceso de socialización del individuo es conservado después de la disolución de la autoconciencia, de modo que lo único que perdemos con dicha disolución es la obstrucción producida por la autoconciencia. Como dice el poemita inglés:

«Muy feliz era el ciempiés,  
hasta que el sapo una vez  
le dijo: “¿qué orden al andar siguen tus remos?”  
lo cual forzó su mente a tal extremo  
que, enloquecido, a una zanja fue a caer  
mientras pensaba cómo hacer para correr.»

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel considera como el estadio más avanzado de la evolución de la humanidad a aquél en el cual la autoconciencia obtiene el reconocimiento conceptual sobrevaluado de que lo que consideraba como “otro” en relación a ella misma no es en verdad “otro”. Ahora bien, como todo conocimiento conceptual sobrevaluado, este reconocimiento es error, y es aún más erróneo que nuestro conocimiento normal, pues nos da la impresión de que hemos superado el error y alcanzado la verdad. Y, en efecto, Hegel llegó incluso a creer que al final del proceso, por medio de sus mal entendidas negaciones fenomenológicas, se superaba la autoconciencia: o bien llegó a A<sub>1</sub>, o bien intentó por todos los medios llegar a ese punto de extrema inautenticidad.

Para concluir, cabe mencionar que, aunque el desarrollo de la evolución y de la historia constituye un proceso de degeneración progresiva, durante ese proceso se van produciendo también las llamadas “grandes creaciones del espíritu humano”. Estas se producen quizás en mayor medida en períodos específicos atravesados por culturas específicas, tales como los que correspondieron, por ejemplo, a las democracias griegas, a las ciudades libres del medioevo europeo o a las sociedades que vivieron según los moldes tántricos en India, Tibet y otras naciones asiáticas.

## VISIÓN POLÍTICA, ECONÓMICA Y SOCIAL

Ya en su temprana juventud, Cappelletti descubrió su propio, innato anarquismo y, desde entonces y hasta el momento de su muerte, admiró con fervor a todos los grandes representantes de esta ideología y asimiló sus respectivas propuestas: las de protoanarquistas como William Godwin y utopistas libertarios como Owen y Fourier, las del mutualismo libertario de Proudhon (el reivindicador del término “anarquismo”), las del socialismo anarquista pronunciadamente violento de Bakunin (extremo que el autor de este artículo no comparte, condenando radicalmente todo lo que pueda ser considerado como “terrorismo”), las del comunismo ácrata no-violento de Kropotkin, las del “anarquismo sin calificativos económicos” de Fernando Tarrida del Mármol, Ricardo Mella, Gustav Landauer y Errico Malatesta (que consistiría en aplicar el sistema económico que mejor respondiese a cada situación, en vez de aferrarse al mutualismo, al colectivismo o al comunismo), las del anarcoecologismo de Murray Bookchin, etc.

Con respecto a la organización económica, Cappelletti adoptó como su ideal la posición de Kropotkin, aunque pragmáticamente aceptó que la de Mármol/Mella/Landauer/Malatesta era más fácilmente aplicable y debía ser privilegiada. Del mismo modo, nuestro amigo hizo suyo el rechazo, por parte de Malatesta y Landauer, de la “fundamentación materialista y determinista de la concepción anarquista de la sociedad y de la historia” (como ya vimos, Malatesta señaló que “creía en la infalibilidad de la ciencia tanto como en la del Papa”), y acogió concepciones religiosas del anarquismo como la de Tolstoi y las de algunos de los más radicales seguidores de Gandhi.

Debido en parte a sus ideales y convicciones, y en parte a su aguda inteligencia y su incisiva percepción de la situación histórica actual, en el preciso momento cuando la desintegración de la Unión Soviética apagaba el entusiasmo por los ideales socialistas y comunistas en una gran parte de los marxistas (quienes sintieron que su proyecto político había fracasado y que el capitalismo se apoderaría necesariamente del mundo), el profesor Cappelletti se entusiasmaba ante la posibilidad de una final materialización de los ideales ácratas —y, en consecuencia, de la implantación, al fin, de un sistema igualitario abierto, no autoritario, federativo y comunitario—.

Quizás sea en este campo donde se haga más evidente la relevancia del pensamiento de Cappelletti como medio para lograr que la transición al tercer milenio represente, no nuestra extinción, sino la superación del error que se ha ido acrecentando por milenios y del mal que se desarrolló con él, en la recuperación del carácter indiviso tanto de la psiquis como de la sociedad. En efecto, los científicos más conscientes del planeta insisten en que la única forma de garantizar nuestra supervivencia y la continuidad de lo que llamamos “civilización” es transformando *de manera inmediata* las prácticas políticas y económicas imperantes y reestructurando profundamente la tecnología —las cuales, “coincidentalmente”, deberán ser transformadas en base a pautas muy similares a las que concibieron los grandes ideólogos del anarquismo—.

En lo político, son imperativas la implantación de la democracia directa y la concomitante superación de los sistemas de gobierno coercitivo externos al individuo, que parecen haberse encontrado en la raíz de las primeras divisiones de la sociedad en grupos diferentes y que, a la larga, crearon intereses privados a los que luego tuvieron que responder, sentando las bases para las divisiones de clases.

En lo socioeconómico, son necesarias la abolición de la propiedad y de la división de la sociedad en clases, lo cual implica necesariamente la redistribución a nivel mundial de

los medios de producción —y, en particular, el traslado al Sur de gran parte de los que ahora se encuentran en el Norte— y la transferencia de las tierras de los latifundistas y de la agroindustria a los agricultores, preferiblemente organizados de manera natural en comunidades, de modo que puedan cultivar los productos de consumo que ellos mismos y el pueblo en general necesitan para su adecuada alimentación.

A su vez, la transformación de la tecnología y de los modos de producción debe hacer a la industria mucho más liviana y permitirle integrarse con el “medio ambiente”, poniendo fin a la destrucción de este último.<sup>31</sup> En cada una de las áreas de producción —agrícola, pecuaria, industrial y así sucesivamente— es necesario redistribuir los medios de producción, revolucionar la tecnología y transformar los modos de producción.

Tal como lo predijeron P. Kropotkin y William Morris, la división del trabajo en agrícola e industrial, manual e intelectual, y así sucesivamente, debe ser superada, de modo que todos los individuos realicen actividades productivas de bienes de consumo necesarios para la supervivencia y puedan también realizar las actividades que prefieran entre las que hasta ahora se consideraron creativas, que comprenden la artesanía, el arte, la filosofía, etc. En ambos planos —el de la labor productiva y el de la actividad recreativa— el trabajo deberá ser igualmente creativo y satisfactorio.

Del mismo modo, las grandes concentraciones industriales y demográficas deberán ser sustituidas por una red de pequeñas comunidades autosuficientes que integren el trabajo agrícola con la pequeña industria acoplada al ecosistema. Estudios soviéticos realizados con la ayuda de satélites artificiales han mostrado que las grandes ciudades son como tumores en el organismo mundo, que deben ser extirpados si dicho organismo ha de sobrevivir. Por otra parte, el desmantelamiento de las ciudades es también indispensable para la erradicación del crimen, de la “enfermedad mental”, de la neurosis, de la dependencia con respecto a drogas duras y en general de todos los males sociales. Aunque nos parezca curioso, las estadísticas reunidas por Theodore Roszak<sup>32</sup> sugieren que, en naciones como los EE. UU., la mayoría de los habitantes de las ciudades preferiría vivir en el campo o en los suburbios que en las grandes ciudades, y se mudaría a aquellos lugares si tan solo encontrasen nuevos medios de vida que les permitiesen hacerlo. (Por supuesto, las comunidades del mañana no serán suburbanas sino campesinas: puesto que el concepto de “suburbio” implica el de “urbe”, el desmantelamiento de las ciudades habría de implicar el desmantelamiento de los suburbios.)

A pesar de la notable influencia que Cappelletti ejerció sobre mi pensamiento en este campo, es probable que lo que sigue no concuerde totalmente con el pensamiento de nuestro autor [ciertamente, Cappelletti no habría citado a Mao Zedong (Mao Tsetung) ni habría hecho tantas referencias al marxismo].

31 Interesantes ideas acerca de la transformación de la tecnología han sido avanzadas, entre otros, por Iván D. Illich (Illich, Iván, 1971, *Deschooling Society*, Nueva York, Harper & Row, versión francesa, 1971, *Une société sans école*, París, Éditions du Seuil; Illich, Iván, español 1974, *La convivencialidad*, Barcelona, Barral Editores; Illich, Iván, español 1974, *Energía y equidad*, Barcelona, Barral Editores), E. F. Schumacher (Schumacher, E. Fritz, 1973, *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*, Londres, Blond & Briggs), Armory Lovins (Lovins, Armory B., 1977, *Soft Energy Paths*, Nueva York, Harper & Row; Lovins, Armory B., 1978, “Soft Energy Technologies”, *Annual Review of Energy*; Lovins, Armory B., 1980, “Soft Energy Paths”, *AHP Newsletter*, San Francisco, junio 1980) y Barry Commoner (Commoner, Barry, 1979, *The Politics of Energy*, Nueva York, Knopf).

32 Roszak, Theodore (1978), *Person/Planet*. Nueva York, Doubleday/Anchor.

Según la ideología marxista, el comunismo —en el cual todo gobierno externo al individuo y toda represión habrán desaparecido, al igual que toda división de clases, todo tipo de propiedad y toda clase de salario proporcional— no podrá ser instaurado repentinamente en Estados capitalistas (ni, menos aún, en Estados protocapitalistas o precapitalistas). Según esta doctrina, después del capitalismo debería producirse un estadio de socialismo, que habría de preparar las condiciones para la futura transición al comunismo.

En el plano político, el socialismo habría de ser una etapa en la cual los trabajadores, habiendo obtenido el poder, instauran una “dictadura del proletariado” que aplica estrictas restricciones a los capitalistas y a las fuerzas “reaccionarias” con el objeto de despojarlas de su poderío económico y político y así poner fin a la explotación económica de los trabajadores y reformar radicalmente el Estado en base a los principios de la justicia social. En la etapa final del socialismo, el Estado “comenzaría a marchitarse”, hasta que, en el comunismo, podría finalmente desaparecer, pues no habría ya una clase a la cual reprimir y los individuos habrían aprendido a convivir armónicamente sin necesidad de ser regulados desde arriba. Así, pues, en el comunismo habrían desaparecido la represión y el gobierno externo al individuo.

Cabe señalar que, aunque se ha afirmado que la doctrina marxista de la extinción del Estado no tiene su origen en Marx sino en Engels, y que ella sólo es desarrollada en profundidad por Lenin, en *La miseria de la filosofía* Carlos Marx declaraba ya que:

«La clase trabajadora sustituirá... a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no existirá más un poder político propiamente dicho, porque el poder político es, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil.»

Mientras que, en *El manifiesto comunista*, Marx y Engels afirmaban que:

«Cuando las diferencias de clase hayan desaparecido... y toda la producción esté concentrada en manos de los individuos asociados, el poder público perderá (su) carácter político. En sentido estricto, el poder político es el poder organizado de una clase para la opresión de la otra...»

La tesis marxista según la cual la dictadura del proletariado prepararía el terreno para la futura extinción espontánea del Estado fue objeto de demolidoras críticas por parte de los ideólogos del pensamiento ácrata, para quienes el ejercicio del gobierno por el Estado —y más aún un ejercicio totalitario como el que implicaba el término “dictadura del proletariado”— sería absolutamente incapaz de conducir a la disolución del Estado y a la implantación del comunismo que concibió la doctrina marxista.

Para los ideólogos en cuestión, el Estado, en sus estadios primitivos, fue la estructura que dividió la sociedad en estratos, haciendo posible la aparición posterior de las divisiones económicas en la sociedad. Desde entonces —señala Bakunin— “el Estado siempre forma parte de la herencia de la clase privilegiada”. ¿Cómo podría entonces exigírsele que se transformara en algo contrario a su naturaleza y cumpliera funciones contrarias a aquéllas para las cuales se desarrolló? La toma del poder por el proletariado crearía una nueva clase dominante —que no sería de proletarios, sino de burócratas— y llevaría a la perpetuación

del poder de unos sobre otros. Al atribuir al Estado aún más funciones de las que ya tiene, no se haría más que crear un instrumento más potente de tiranía.

Es lógico preguntarse, en efecto, cómo podría una dictadura conducir al establecimiento de la democracia directa —o anarquía libertaria— cuando el fin está implícito en los medios y esos medios condicionan a aquéllos a quienes se les aplican. Bateson anota con respecto al conflicto entre el ideal democrático y la ingeniería social en los EE. UU.:

«El aporte de la Dra. Mead consiste en que ella, fortalecida por el estudio comparativo de otras culturas, logró trascender los hábitos de pensamiento habituales en su propia cultura y pudo decir virtualmente lo siguiente: “Antes de aplicar las ciencias sociales a nuestros asuntos nacionales, tenemos que reexaminar y cambiar nuestros hábitos de pensamiento con respecto a los medios y los fines. Hemos aprendido, en nuestra inserción cultural, a clasificar las conductas en ‘fines’ y ‘medios’, y si seguimos definiendo los fines como separados de los medios y aplicando las ciencias sociales como medios crudamente instrumentales, usando las recetas de la ciencia para manipular a las personas, llegaremos a un sistema de vida totalitario y no a un sistema democrático”. La solución que ella propone es que observemos la “dirección” y los “valores” implícitos en los medios, en vez de mirar más allá, hacia una meta definida en un plan de acción y reflexionar sobre esa meta preguntándonos si justifica o no justifica los medios empleados en la manipulación. Tenemos que descubrir el valor de un acto planificado: un valor que está implícito en el acto mismo y que se realiza simultáneamente con él, y no por separado, en el sentido de que el acto derive su valor de la referencia a un fin o meta futura.

«...hay una discrepancia —una discrepancia básica y fundamental— entre la “ingeniería social”, manipular a la gente para lograr una sociedad planeada de antemano en todo detalle, y el ideal de la democracia, “el supremo valor y responsabilidad moral de la persona humana individual”. Los dos temas contrapuestos han estado implícitos por mucho tiempo en nuestra cultura: la ciencia ha tenido tendencias instrumentales desde antes de la Revolución Industrial, y el énfasis en el valor del individuo es aún más antiguo. La amenaza de conflicto entre ambos ha aparecido sólo recientemente, con el aumento de la conciencia del tema democrático y del énfasis puesto en el mismo, y la simultánea difusión del tema instrumental. Finalmente, el conflicto es ahora una lucha de vida o muerte acerca del papel que deben jugar las ciencias sociales en el ordenamiento de las relaciones humanas. No es exagerado decir que el conflicto ideológico tras la Segunda Guerra Mundial es acerca del papel de las ciencias sociales. ¿Vamos a poner las técnicas para manipular a la gente y el derecho a usarlas en manos de unos cuantos individuos planificadores, orientados hacia objetivos predeterminados y hambrientos de poder, para quienes la instrumentalidad de la ciencia tiene un atractivo natural? Ahora que tenemos las técnicas, ¿vamos, a sangre fría, a tratar a la gente como cosas? ¿O qué vamos a hacer con esas técnicas?

«(Los planificadores) ignoran que en la manipulación social los útiles no son martillos ni destornilladores. Un destornillador no es afectado seriamente cuando, en

una emergencia, lo usamos como cuña; y la visión de la vida que tiene un martillo no será afectada porque usemos su mango como simple palanca. Pero en la manipulación social nuestros útiles son gente, y la gente aprende y adquiere hábitos que son mucho más sutiles y todoabarcadores que el truco que les enseña el planificador... Donde encuentren ciertos tipos de contexto, tenderán a ver a éste último como si estuviese estructurado en términos de una pauta familiar anterior. El planificador podrá derivar una ventaja inicial de los trucos aprendidos por el niño; pero el éxito final de su plan puede ser destruido por los hábitos mentales aprendidos con el truco.»

La contradicción entre la tendencia instrumental y el motivo democrático se ha ido desarrollando desde la aparición misma de este último y de los medios de difusión de masas. Probablemente, a sabiendas, la ingeniería social decidió desarrollar y explotar esa contradicción a fin de producir la ilusión de que en el “capitalismo democrático” se vive en libertad, cuando en verdad se está dominado más efectivamente que en ningún otro sistema, y hacer que los conceptos negativos de “dominador” y “dictatorial” sean vistos como la esencia del “enemigo” marxista, quien los ha encarnado de manera menos subrepticia.

Pero retornemos a la consideración del problema de la extinción del Estado y la transición a la nueva era. Es evidente que tanto los argumentos aducidos por los ideólogos del pensamiento ácrata como los expresados por Bateson son suficientes para explicar por qué en Estados como la ex-Unión Soviética y los países del Este de Europa la dictadura estatista que fue identificada como “dictadura del proletariado” no condujo ni a la desaparición del Estado y de todo medio central de control y planificación, ni al establecimiento del comunismo, sino a un largo período de opresión y, finalmente, a la implantación del capitalismo.

En efecto, aunque poco después de haber tomado el poder Lenin estableció los soviets locales que habían surgido espontáneamente como la base de un orden en el cual el mando fluía también desde la base hacia el vértice, y no sólo desde el vértice hacia la base, al cabo de poco tiempo el líder soviético privó de gran parte de su poder a los soviets locales y estableció un sistema monolítico de gobierno en el cual el mando fluía sólo de arriba hacia abajo. Después de la muerte de Lenin, este sistema fue reforzado considerablemente por Stalin y, en general, en los Estados marxistas se desarrollaron gobiernos cada vez más poderosos, omnipresentes y represivos, con enormes burocracias, tremendos privilegios para las clases dirigentes, un poderosísimo mecanismo de conservación del poder y un desarrollo desmedido que se negaba a tomar en cuenta sus propios efectos sobre el medio ambiente y sobre la psiquis humana.<sup>33</sup> Como hemos visto, esto era precisamente lo contrario a lo que habían previsto Marx y Engels, para quienes a la larga la dictadura del proletariado produciría la dilución progresiva y final disolución del gobierno, la burocracia y el Estado.

Es evidente que, además del atolladero estructural inherente a la tesis de que la dictadura podía conducir a la desaparición del Estado y de que la retribución proporcional al aporte podía conducir a la superación de toda medición proporcional, en los desarrollos que tuvieron lugar en la ex-Unión Soviética y los países marxistas de Europa oriental entraron

33 Estos desarrollos llevaron a Cornelius Castoriadis a desarrollar su teoría acerca de la sociedad burocrática y produjeron las críticas que hicieron a la burocracia soviética autores marxistas como Pannekøek, Iring Fetscher y A. M. Moro, así como pensadores ácratas de nuestra época entre quienes se cuentan Abraham Guillén y Gastón Leval.



en juego también numerosas condiciones secundarias. En la Unión Soviética el poder pasó a manos de un individuo con una inmensa sed de poder como lo fue Stalin. En ella y en otros países marxistas que no habían desarrollado el capitalismo para el momento de la revolución,<sup>34</sup> ésta marcó el inicio de la construcción de un capitalismo de Estado —etapa inicial de la revolución, que el marxismo considera indispensable en una situación tal—, el cual, como hemos visto, una vez desarrollado, se dedicó a competir con los Estados capitalistas en los términos que éstos les imponían —PNB, crecimiento económico, nivel de vida y maquinaria bélica— y terminaron convirtiéndose en lo que los ideólogos marxistas yugoslavos del grupo “Praxis” designaron como “estatismo”:<sup>35</sup> una degeneración clasista y burocrática del capitalismo de Estado.

Para consejistas tales como Pannekœk y Rosa Luxemburgo —partidarios de una organización en la cual las decisiones políticas fueran tomadas por fuerzas de base constituidas en consejos locales de trabajadores y vecinos, en vez de ser impuestas por una cúpula de jerarcas del partido, militares y científicos— la contradicción que impidió el desarrollo del socialismo y la posterior transición del socialismo al comunismo no estaba presente en la doctrina original de Marx. Ella habría sido el resultado de una deformación introducida por Lenin, quien, poco tiempo después de la “toma del poder”, despojó de todo poder a los soviets locales e impuso la autoridad central, instaurando así un sistema político muy diferente al que Marx había ideado para el estadio socialista de la sociedad. Como señala Iring Fetscher, aunque durante mucho tiempo Marx no especificó cuál iba a ser la “forma política” de la dictadura del proletariado que, en el estadio socialista, debería preparar las condiciones para el advenimiento del comunismo, finalmente:<sup>36</sup>

«...creyó encontrarla en la constitución de la Comuna de París. Al hacer el panegírico de la Comuna de París en su obra *La guerra civil en Francia*, Marx creó el mito de una moderna **democracia directa sin burocracia**, que Lenin retomó en 1917 para dar legitimidad marxista a los soviets de obreros y campesinos que habían surgido espontáneamente, y que consideraba útiles desde un punto de vista táctico.»

Independientemente de que la contradicción entre fines y medios se haya encontrado ya presente en la doctrina original de Marx o haya sido introducida por Lenin, es evidente que ella constituye la causa principal del “fracaso” de los regímenes marxistas de la ex-U-

- 34 Según Marx, el socialismo se establecería antes que en ninguna otra parte en las sociedades capitalistas avanzadas y, por ende, en el plano económico no sería un estadio de desarrollo, sino de reorganización, de las fuerzas productivas. Aunque sería absurdo pensar que la causa de la caída de los regímenes marxistas haya sido que los mismos se implantaron en países que todavía no habían desarrollado el capitalismo, sí es cierto que esto último hizo que en ellos se intentara antes que nada desarrollar el capitalismo de Estado que —como se verá a continuación— luego degeneró en “estatismo”.
- 35 Cappelletti, Angel J. (1978), *El pensamiento de Kropotkin. Ciencia, ética y anarquía*. Madrid, Zero, S. A., p. 225. El profesor Cappelletti refiere a Marcuse, Herbert, 1971, pp. 86-100.
- 36 Fetscher, Iring (1967; español, 1971), *Carlos Marx y el marxismo*. Caracas, Monte Avila Editores, p. 209. Las negrillas son mías. Cabe recordar, no obstante, que en la Primera Internacional Marx logró finalmente imponer una estructura de mando en la cual éste fluía desde el vértice hacia la base, derrotando la estructura que preconizaba Bakunin, en la cual el mando debía fluir desde la base hacia un vértice cuya función era sólo expresar las decisiones de la base. Aun más, después de haber encontrado la forma política de la dictadura del proletariado en la Comuna de París, en *El Capital* Marx adoptó un modelo impositivo.

nión Soviética y Europa oriental: el socialismo no podía ser construido por los medios que proponían los marxistas.

Mao Zedong no reconoció lo anterior, pero tampoco pensó que bastaría con reestructurar la economía sobre la base de un modelo como el estalinista para que se iniciara un proceso natural de transición hacia el socialismo y el comunismo. En vez de implantar la democracia directa, el líder chino construyó un sistema casi tan centralizado y monolítico como el soviético, y si bien dentro de dicho sistema las comunas tenían un cierto grado de autogestión, las mismas debían sembrar los cultivos que les imponía la autoridad central a fin de cumplir con determinadas cuotas de producción. La tesis de Mao era que el centralismo monolítico no sería un obstáculo para el desmantelamiento del Estado y la abolición final de toda diferencia de clase, siempre y cuando: (1) se diera más importancia a la transformación de la superestructura ideológica y en general de la mentalidad de las masas, que al aumento de la producción y de los "niveles de vida"; (2) se llevara a cabo una revolución cultural, y (3) se continuara la revolución ininterrumpidamente en vez de considerarla como algo que concluye con la toma del poder y la transformación de los modos de producción. Y, en su práctica revolucionaria, Mao trató por todos los medios de hacer que la revolución china cumpliera con estas condiciones.

Sin embargo, a la muerte de Mao, su país tomó un rumbo similar al que había seguido la Unión Soviética. Como resultado, hoy en día el Estado y el sistema totalitario no parecen haberse debilitado en absoluto, mientras que las diferencias de clase han retornado a niveles que no habían estado presentes desde los comienzos mismos de la revolución. Esto último es el resultado del avance vacilante de una tendencia procapitalista que ha producido un aumento de la sensación subjetiva de carencia, del egoísmo, de la avaricia, de la corrupción y de la criminalidad.

El místico hindú Shri Aurobindo, a pesar de haber militado durante su juventud en agrupaciones ácratas francesas, afirmó que las dictaduras ejercidas por los regímenes marxistas generarían una tremenda sed de libertad que terminaría produciendo la disolución del Estado y de todo gobierno externo al individuo. Por supuesto, en la época de Aurobindo la ingeniería social y los modernos medios de control social —tales como los medios de difusión de masas, la "educación obligatoria" y otras instituciones de derecha— no estaban tan desarrollados como ahora, y los Estados occidentales no habían logrado convencer al mundo de que el capitalismo era más efectivo que el socialismo para el logro de los objetivos que ellos impusieron al resto del mundo (incluyendo los Estados llamados "socialistas"). Aunque las cosas podrían cambiar con los próximos virajes de la situación mundial, no cabe duda de que el "afán de libertad" que apareció a fines de la década de los ochenta en los Estados marxistas no aspiraba a establecer una democracia directa de tipo federalista autogestionario, sino un sistema de opresión capitalista con fachada liberal al estilo occidental. En efecto, a raíz del retiro soviético de Europa oriental y el posterior desmembramiento de la U.R.S.S., las exrepúblicas soviéticas y la mayoría de los Estados de Europa oriental que habían tenido gobiernos marxistas intentaron implantar el capitalismo, a menudo en su versión "neoliberal". Sólo recientemente se ha percibido una tendencia en algunos de ellos a reconquistar algunos de los moderados "logros sociales" de los anteriores regímenes marxistas.

Podría argüirse que, puesto que en la primera mitad del siglo no habría sido posible impulsar en parte alguna la transición al comunismo ácrata, los sistemas más cercanos a la justicia social que era posible implantar eran los que se aproximaran en lo posible al socialismo concebido por Marx, y que éstos tendrían la doble función de mantener vivos los

ideales socializadores y el activismo político dirigido a realizar esos ideales, y de contener la expansión de los imperios capitalistas. A esto podría responderse, no obstante, que fue precisamente la repulsión que produjo en gran parte del mundo el totalitarismo soviético, identificado erróneamente con el concepto de “comunismo”, lo que hizo que éste se volviese objeto de oprobio para gran parte de la población mundial, y que con ello pareciese corroborarse la predicción de Kropotkin: «Los comunistas con sus métodos, en lugar de poner al pueblo en la vía del comunismo, acabarán por hacer odioso hasta ese nombre.»

Pero volvamos nuestra vista al plano económico. Para el pensamiento ácrata, sólo un economismo —como lo era hasta cierto punto el marxismo— pudo haber producido la tesis según la cual la “dictadura del proletariado” conduciría la sociedad de manera automática hacia el comunismo en el cual desaparecerían el gobierno y el salario proporcional. La idea de que el Estado era una superestructura producida por las estructuras económicas, que reflejaba estas últimas, hizo que muchos marxistas pasaran por alto el problema del poder y afirmaran simplistamente que éste se transformaría y luego desaparecería como consecuencia de la transformación de la estructura que lo producía.

En el plano económico, el marxismo resumió el principio correspondiente al socialismo en la máxima “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según su trabajo”. El principio correspondiente a la economía comunista que habría de suceder a la socialista fue resumido a su vez en la máxima “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”.<sup>37</sup>

Ahora bien, aun desde un punto de vista economista, tendríamos que dudar de la tesis según la cual la implantación en la sociedad del principio económico del socialismo más adelante daría lugar espontáneamente al comunismo. Las transformaciones económicas que según el marxismo habrían de corresponder al socialismo reforzarían pautas de interacción que, dadas las características del proceso primario, impedirían la siguiente transición al comunismo.

Fue por esto que Kropotkin criticó duramente el colectivismo híbrido que en el plano económico, según el marxismo, debería caracterizar a la “etapa socialista”, afirmando que éste constituía un ideal imposible (y, en cuanto tal, utópico) y representaba un obstáculo para la transición al comunismo para la cual supuestamente debería preparar el terreno. Según el príncipe ácrata, la propiedad colectiva de los medios de producción y la remuneración a cada uno según el producto de su trabajo teniendo como medida el tiempo empleado en realizarlo, no pueden constituir un primer paso necesario en la construcción del comunismo, pues:

«Estamos persuadidos de que el individualismo mitigado del sistema colectivista no podría existir junto con el comunismo parcial de la posesión por todos del suelo y de los instrumentos de trabajo. Una nueva forma de producción requiere una nueva forma de retribución. Una forma nueva de producción no podría mantener la antigua forma de consumo, como no podría amoldarse a las formas antiguas de organización política. (El salario) era la condición necesaria para el desarrollo de la producción capitalista; morirá con ella, aunque se trate de disfrazarla bajo la

37 Estos principios corresponden, respectivamente, al principio económico del colectivismo de Bakunin y al principio económico del anarcocomunismo de Kropotkin.

forma de “bonos de trabajo”. La posesión común de los instrumentos de trabajo traerá consigo necesariamente el goce en común de los frutos de la labor común... Una sociedad no puede organizarse sobre dos principios completamente opuestos, sobre dos principios que a cada paso se contradicen. Y la nación o la comunidad que se procura semejante organización, veráse obligada, bien a volver a la propiedad privada o bien a transformarse inmediatamente en sociedad comunista.»

Esta predicción acerca del retorno a la propiedad privada se ha cumplido en los Estados de Europa Oriental y en las repúblicas que otrora constituyeran la Unión Soviética; en Vietnam y otros países que todavía se declaran marxistas ha comenzado a cumplirse, y en China durante años ha habido un vacilante proceso en esa dirección (que parece haberse consolidado en el congreso del Partido Comunista realizado en octubre de 1992). Todo parece indicar que el principio económico marxista del socialismo contenía contradicciones irreconciliables, que Capital y Estado eran inseparables, y que el intento de acabar con el régimen de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción conservando el Estado y empleándolo como principal instrumento de lucha contra el capitalismo y la burguesía necesariamente tenía que producir una nueva clase dominante.<sup>38</sup>

Como ya hemos visto, a pesar de autodesignarse como “Estados socialistas”, los Estados en cuestión nunca estuvieron cerca de instituir el principio del socialismo enunciado en la frase “de cada cual según sus posibilidades, a cada cual según su aporte”. A pesar de que por lo general no son los científicos, los políticos y los militares quienes más trabajan, en los países llamados “socialistas” los ingresos de éstos siempre fueron muchas veces superiores a los de los trabajadores industriales y a los de los campesinos. Como señala Arturo Eichler:

«...el coeficiente de desigualdad entre el 10% más rico y el 10% más pobre de la población, es en Francia de 1 a 76, en los Estados Unidos de 1 a 29, en Alemania Occidental de 1 a 20, en Inglaterra de 1 a 15, y en Checoslovaquia, un país socialista, de 1 a 10.»

Según datos proporcionados por Angel Cappelletti, en la antigua Unión Soviética el sector de mayores ingresos recibía un salario 30 veces mayor que el que devengaba el sector de menores ingresos. En China, que durante el régimen de Mao Zedong fue el país que más se acercó al establecimiento del principio económico del socialismo, el sector de mayores ingresos recibía 8 veces el salario obtenido por el sector de menores ingresos; más adelante, durante la Revolución Cultural, el sector de mayores ingresos llegó a recibir un salario sólo 4 veces mayor que el del sector de menores ingresos, y se aspiraba a reducir aun más esta proporción. Hoy en día, a pesar de que el gobierno chino todavía se proclama mar-

38 Los marxistas soviéticos han insistido en que la burocracia de su país no podría ser considerada como una clase dominante porque ella no poseía los medios de producción, que pertenecían al Estado. Sin embargo, como ha señalado entre otros el profesor Cappelletti, Marx había ya reconocido al mandarinato chino como clase dominante, a pesar de que en ese país las tierras pertenecían al Emperador y la clase en cuestión sólo tenía en sus manos la administración de las mismas.

xista, en el gran país asiático las diferencias económicas entre el sector de mayores ingresos y el de menores ingresos son muchísimo mayores que *antes* de la Revolución Cultural.

Pero volvamos al caso específico de la antigua Unión Soviética. En ella se trató de incrementar la producción ofreciendo a los trabajadores incentivos materiales, lo cual hizo doblemente imposible, no sólo la transición del socialismo al comunismo, sino incluso el establecimiento del socialismo. Y, después de que el bloque soviético librara contra los Estados Unidos y sus aliados varias guerras “calientes”, una prolongada guerra fría y una guerra económica más prolongada aún, su economía fue paradójicamente estrangulada por el abrazo de los Estados Unidos.<sup>39</sup> Así, pues, la U.R.S.S. perdió la “guerra fría” (que dependía del progreso tecnológico y económico), se vio obligada a “liberalizar” su propio sistema económico y político y a permitir que sus satélites se deshiciesen de los gobiernos que les habían impuesto y, finalmente, tuvo que disolverse —de modo que los gobiernos marxistas de las repúblicas que la habían constituido fueron sustituidos por gobiernos capitalistas—. Este aparente triunfo del capitalismo sobre el marxismo hizo que en los EE. UU. Hayek y los Chicago Boys creyeran ver confirmada la creencia mandevilliana en que es necesario dar plena libertad a los individuos para que desarrollen sus “pequeños vicios privados” a fin de que puedan producir beneficios públicos.

Es evidente que para implantar el cooperativismo autogestionario en el cual desaparecería la propiedad y el gobierno externo al individuo se requiere una preparación. Aunque la reducción al absurdo del error y de las relaciones sociales y de proceso primario contrarias a nuestra armonía y a nuestra plenitud, que ha sido producida por la crisis ecológica, constituye una preparación efectiva para la desaparición de las clases sociales, de la propiedad y del salario proporcional, de la represión y del gobierno externo al individuo, la gente en general no está lista para asumir repentinamente plena responsabilidad por sus actos y, descartando espontáneamente las conductas que perjudicarían a otros, dedicarse a trabajar por el bien común.

Lo que sigue podría divergir aún más del pensamiento de Cappelletti, pues la ideología anarquista a la que él se adhirió, por lo general plantea la necesidad de educar intensivamente a la población a fin de prepararla para la autogestión integral. Esto plantea otro problema —considerado ya por Platón y, mucho más adelante, por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*— que es: ¿quién educa al educador? En verdad, se requerirían condiciones muy especiales para que el gran educador pudiese ser la praxis revolucionaria.

Otro problema de la educación es que —como lo supieron los sabios taoístas— ella surge cuando se ha perdido la espontaneidad natural que beneficia a todos los seres, y constituye un pobre sustituto para dicha espontaneidad. La educación mantiene la fractura de la psiquis en un aspecto o principio que dirige y otro que es dirigido, pues su función es inculcar en el individuo principios en base a los cuales, por medio del control, habrá de organizar su conducta y experiencia. Esto introduce una mecánica invertida que hace que nuestros intentos de hacer el bien produzcan mal, que nuestros intentos de imponer el orden provoquen desorden, y así sucesivamente.

En consecuencia, aunque no pretendo negar la necesidad de la educación en tanto que no se haya restituido el orden primordial, creo necesario señalar que, más importante

39 El profesor Cappelletti señala que esto tuvo que ver con el restablecimiento por Breznev, Andropov y Chernenko del modelo estalinista de producción, que ponía todo el énfasis en el desarrollo de la industria pesada y de armamentos, descuidando la pequeña y mediana industria y la producción de bienes de consumo.

que ésta, es el trabajo de cada individuo sobre su psiquis y sobre las relaciones que constituyen la sociedad y a los individuos que en ella conviven, destinado a producir la revolución interior que libera al individuo de la fractura en un principio que gobierna y otro que es gobernado, y que permite que a través de ella o él emane el flujo del Logos o Tao que beneficia a todos los seres.

En conclusión, aunque, sin duda alguna, se requiere un proceso de preparación para la instauración del cooperativismo autogestionario en el cual desaparecerían la propiedad y el gobierno externo al individuo, en el momento histórico actual sería un grave error concebir la etapa de transición del capitalismo al cooperativismo en cuestión en términos del ideal político y económico correspondiente al “estadio socialista” que postula el marxismo. Sin embargo, no sería correcto imaginar que lo único que haría falta sería “educar a las masas” para ese fin.

La causa profunda de la crisis ecológica es el error fundamental producido por la interacción de la sobrevaluación conceptual y la conciencia fragmentaria, el cual, al desarrollarse, generó las relaciones instrumentales que se encuentran en la raíz de la técnica. Tanto el error como las relaciones en cuestión han sido reducidos al absurdo por la mencionada crisis y, en consecuencia, deben ser superados.

Así, pues, si las relaciones instrumentales y el error siguieran imperando en la psiquis de los individuos, no se ganaría gran cosa con sustituir los actuales sistemas políticos, sociales y económicos por otros. En el pasado, esto no hizo más que cambiar de lugar a distintos grupos sociopolíticos dentro de las relaciones de poder y las estructuras opresivas y explotadoras imperantes, que se conservaron inalteradas. En nuestros días, ello significaría seguir adelante por el sendero que conduce a una rápida autoaniquilación.

La reestructuración global que haría posible nuestra supervivencia y que instauraría la nueva Edad de Oro o Era de la Verdad sólo podrá ser efectiva si ella comprende una transformación de la psiquis de cada ser humano que, por una parte, erradique progresivamente el error fundamental (permitiendo que se manifieste de manera igualmente progresiva lo que Bateson designó como “sabiduría sistémica”) y, por la otra, ponga fin a las estructuras de poder y a las relaciones instrumentales. Quienes se dediquen a trabajar por dicha reestructuración habrán de iniciar de inmediato la transformación de su psiquis, continuarla ininterrumpidamente durante su acción política y cultural —la cual, además de impulsar el cambio político, social, económico, cultural, etc., que es imprescindible para la supervivencia, habrá de extender la transformación de la psiquis a otros individuos— y, sin interrumpirla jamás, ayudar a extenderla a la totalidad de la sociedad una vez que se superen los sistemas actuales.

Esto implica la combinación de la práctica de los métodos supremos de liberación interior transmitidos por las tradiciones universales de sabiduría, con el trabajo sobre nuestras relaciones con otros individuos dirigido a modificar radicalmente las relaciones que nos constituyen, y con la realización de una verdadera revolución cultural, axiológica e institucional. Sólo esta combinación nos permitiría poner fin a las pautas de experiencia, conducta y comunicación que se encuentran en la raíz de la opresión y la explotación de los seres humanos y de la naturaleza, que restringen nuestra libertad, y que producen insatisfacción, frustración y sufrimiento.

Evidentemente, por el mero hecho de dedicarse al activismo político, el individuo no obtendrá la capacidad para implantar la justicia y hacer que sus ideales se hagan realidad. Esto ha sido reconocido incluso por ideólogos del marxismo-leninismo; por ejemplo, el di-

rigente chino Liu Xiaoxi (Liu Shaoshi), “purgado” durante la “Revolución Cultural”, escribió:

«Nuestro partido no cayó del cielo. Nació de la sociedad china. Cada miembro del Partido vino de esa sociedad y está en contacto permanente con todos sus elementos sórdidos: por ende, no es extraño que los comunistas, sean de origen proletario o no proletario, veteranos o principiantes, hayan conservado dentro de sí hasta cierto punto las ideas y los hábitos de la vieja sociedad.»

Todos —los activistas políticos y el pueblo en general— hemos internalizado las estructuras de interacción que caracterizaban a la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, en el proceso primario seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación, que reproduciríamos en el nuevo orden social. Cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser “oprimidos” pero nos volveríamos “opresores”, y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no produciríamos más que un cambio de amos.

En términos de las ideas de Michel Foucault, podríamos decir que si los revolucionarios están todavía penetrados, atravesados y dominados por el poder tradicional, difícilmente podrán evitar seguir reproduciéndolo en sus nuevas creaciones, ya que:

«Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o como una prohibición, a quienes “no lo tienen”; (por el contrario, dicho poder) los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos.»

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Gran conocedor de la interacción entre nuestra propia imagen negativa y odiada —la sombra o *phantasia* inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente, Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos a sí mismos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar, odiar e intentar destruir la pantalla como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, por tales medios sólo lograrían dar más fuerza dentro de sí al mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior.

En términos antipsiquiátricos, quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los “otros internalizados” que constituyen lo que Freud llamó “superyó” y por la serie de relaciones de opresión en términos de las cuales éstos funcionan; en consecuencia, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos “otros internalizados” ejercen dentro de ellos. Por esto en *La muerte de la familia* David Cooper recuerda

el dilema del poeta japonés Basho en su *Viaje hacia el norte profundo*, cuando encontró al niño abandonado a la orilla del camino: habiendo comprendido que aún no sabía lo que era bueno para sí mismo, e incluso si la vida valía o no la pena, el poeta y buscador de la verdad decidió no recoger el niño. La historia es extrema pero, precisamente por eso, ilustra claramente el asunto que nos concierne.

Más aún, individuos poseídos por el error, el odio y las relaciones de opresión podrían proyectar en la clase dominante los aspectos de sí que no pueden aceptar —por ejemplo, sus propios aspectos opresivos, explotadores, manipuladores, etc.— y ensañarse en esos aspectos hostigando y exterminando a los miembros de la clase en cuestión, con lo cual darían más fuerza a sus propios aspectos destructivos, opresivos y sádicos. Estos, tarde o temprano, volverían a emerger a su conciencia y, entonces, tendrían que ser exorcizados de nuevo buscando nuevas víctimas que los encarnaran y pudieran ser destruidas como si fuesen esos aspectos. Así, se produciría un circuito de realimentación positiva en el cual el sacrificio de víctimas propiciatorias por los “revolucionarios” alimentaría tanto la culpa que éstos experimentan como la imagen oscura y negativa que es esculpida por dicha culpa, y a su vez el desarrollo de la culpa y de la imagen oscura haría que los “revolucionarios” necesitaran un número creciente de víctimas en quienes proyectarlas e intentar destruirlas.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podremos apreciar plenamente la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:

«Para arreglar tu imperio, primero arregla tu provincia;  
para arreglar tu provincia, arregla tu aldea;  
para arreglar tu aldea, arregla primero tu clan;  
para arreglar tu clan arregla tu familia;  
para arreglar tu familia, arréglate antes a ti mismo.»

Más recientemente, el lama tibetano Chögyam Trungpa propuso algo similar:

«Cuando los seres humanos pierden su conexión con la naturaleza, con el cielo y la tierra, entonces ya no saben cómo nutrir su medio ambiente... Los seres humanos destruyen su ecología al mismo tiempo que se destruyen los unos a los otros. Desde esa perspectiva, curar a nuestra sociedad va mano a mano con curar nuestra conexión personal y elemental con el mundo fenoménico.

«Si quieres resolver los problemas del mundo, antes tendrás que poner en orden tu propio hogar, tu propia vida. Eso es una especie de paradoja. La gente tiene un deseo genuino de ir más allá de sus entumecidas vidas individuales para beneficiar al mundo. Pero si no comienzas en casa, entonces no tendrás esperanza de beneficiar al mundo... No hay duda de que, si lo haces, el paso siguiente surgirá naturalmente. Si no lo haces, entonces tu contribución a este mundo sólo podrá producir aún más caos...»

«Hay quienes sienten que los problemas del mundo son tan urgentes que la acción política y social debería tomar precedencia sobre el desarrollo individual. Éstos pueden sentir que deberían sacrificar sus propias necesidades en forma completa con el objeto de trabajar por una causa más amplia. En su forma extrema, este tipo de pensamiento justifica las neurosis individuales y la agresión como productos



de una sociedad con problemas, de modo que la gente siente que puede aferrarse a sus neurosis e inclusive usar su agresión para efectuar el cambio.

«De acuerdo con las enseñanzas de Shambhala, sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra experiencia individual de salud mental está intrínsecamente ligada a nuestra visión de una buena sociedad humana. De modo que tenemos que hacer las cosas por pasos. Si tratamos de resolver los problemas del mundo sin superar la confusión y la agresión en nuestro propio estado mental, entonces nuestros esfuerzos sólo contribuirán a aumentar los problemas básicos, en vez de resolverlos. Es por eso que el viaje individual del guerrero debe ser emprendido antes de que podamos abordar el problema más amplio de cómo ayudar a este mundo. Sin embargo, sería algo extremadamente desafortunado si la visión Shambhala fuese tomada sólo como otro intento de construirnos a nosotros mismos mientras ignoramos nuestras responsabilidades hacia los demás.»

Otro lama tibetano —Namkhai Norbu, quien adoptó la nacionalidad italiana y vive en el país mediterráneo— escribió:

«En muchas ideologías políticas el principio es luchar para construir una sociedad mejor. ¿Pero cómo? Destruyendo la vieja (sociedad); por ejemplo, (mediante una) revolución. En la práctica, no obstante, los beneficios que emanan de esto son siempre relativos y provisionales, y nunca se alcanza una verdadera igualdad, (pues sigue habiendo) distintas clases sociales. Una sociedad mejor sólo puede surgir de la evolución del individuo...

«Si entendemos de veras cuál es la verdadera relación entre la sociedad y la conciencia del individuo y, en base a ese principio, intentamos colaborar a fin de mejorar la sociedad, finalmente el progreso podrá dar beneficios concretos a todos, sin distinciones. Y podrá sobrevenir una era en la cual, liberados de la red del dualismo que es la base de todos los problemas y conflictos entre la gente, todos disfrutaremos de un auténtico bienestar y una genuina felicidad.»

¿Quiere decir todo esto que debemos posponer toda acción política dirigida al cambio social hasta que hayamos superado totalmente el error producido por la sobrevaluación y la fragmentación y nos hayamos liberado totalmente de las relaciones instrumentales que caracterizan a nuestra psiquis? Ciertamente no. Si tuviéramos que estar plenamente transformados para poder emprender la acción política, probablemente la mayoría de nosotros moriría antes de emprenderla y el mundo llegaría a su fin antes de que hayamos hecho nada por transformarlo. Como ha indicado el mismo Namkhai Norbu, no hay que esperar hasta que la transformación individual haya sido completada para emprender la acción social. En efecto, debemos emprender la segunda mientras llevamos a cabo la primera y trabajar simultáneamente en ambas.

Como señaló Carlos Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales —y, como explicaron más recientemente Wilhelm Reich, Gregory Bateson, David Cooper y otros psiquiatras, cada individuo está constituido por sus relaciones con otros individuos (y por las relaciones de sus “otros significativos” con otros individuos, y así sucesivamente)—. Si somos el conjunto de nuestras relaciones sociales,

no podemos pretender transformar nuestra psiquis sin transformar el conjunto de relaciones sociales en las cuales funcionamos en nuestra vida diaria. En las tradiciones de la “filosofía perenne”, a fin de transformar la psiquis se emprendía una serie de prácticas que el individuo podía o debía realizar individualmente, pero se daba igual importancia a la transformación de las relaciones sociales en la comunidad de practicantes. Del mismo modo, en repetidas ocasiones los representantes de la “filosofía perenne” intentaron transformar la sociedad más amplia en la cual se insertaban las comunidades de practicantes. Así, pues, la transformación de la psiquis del individuo implica la transformación del grupo microsocioal —y en última instancia también macrosocioal— en el cual éste se desenvuelve. Es por esto que el teórico y activista anarcoecologista M. Bookchin nos dice:

«La tarea de los revolucionarios no es “hacer” la revolución. Esta sólo es posible si el pueblo todo participa en un proceso de experimentación e innovación orientado a la transformación radical tanto de la vida cotidiana como de la conciencia. La tarea de todo revolucionario será, entonces, provocar y promover ese proceso.»

Esto implica el desarrollo de una genuina autogestión, no en el sentido limitado en el cual se propone que, dentro de una sociedad planificada y gobernada centralmente, en la cual un gobierno elitista decide lo que se debe producir, los trabajadores tomen parte en la dirección de una fábrica o de una comuna agrícola, sino —como señala Castoriadis— en el desarrollo de una actividad autónoma de las masas...

«...que instituye nuevas formas de vida colectiva; elimina a medida que se desarrolla no sólo las manifestaciones, sino los fundamentos mismos, del antiguo orden —y, en particular, (elimina) toda categoría u organización separada de “dirigentes”, cuya existencia significaría *ipso facto* la certidumbre de una vuelta a ese antiguo orden o, mejor dicho, atestiguaría que ese antiguo orden no ha desaparecido—; crea en cada una de sus etapas puntos de apoyo para su desarrollo ulterior, y los arraiga en la realidad.»

Ahora bien, en mi opinión, tanto en el plano de la transformación de la psiquis como en el de la transformación de la sociedad, debemos aceptar el “liderazgo carismático” —aunque, por supuesto, *no* el mando— de quienes hayan llevado su transformación interior más allá que la mayoría y, en consecuencia, puedan evitar las trampas del autoengaño, que sostienen la opresión por medio de los intentos de poner fin a ella. Lo que Voline dice de la influencia de los “sabios” en materia de arte puede ser extendido a su influencia en la conducción de la sociedad:

«Es necesario en todo momento escrutar, verificar, analizar, reflexionar por sí mismos; es necesario crear personalmente, libremente, en resumen, es necesario no someterse, no plegarse a ninguna autoridad, sea la que sea. Sólo una cierta influencia de algún sabio, pensador o artista, realmente potente y valiosa, influencia libre y científicamente aceptada en una medida razonable, puede ser preciosa, útil y aprovechable.»

La crisis ecológica es el resultado de los intentos de individuos poseídos por el error inherente a la conciencia fragmentaria, de destruir el lado “negativo” de la moneda de la vida (el lado “muerte”, “dolor”, “enfermedad”, “sufrimiento”, “esfuerzo”, “incomodidad”, etc.) con el objeto de conservar tan sólo la cara “positiva” (o sea, la cara “vida”, “placer”, “salud”, “bienestar”, “ocio”, “comodidad”, etc): poniendo corrosivo sobre el lado que queremos destruir, abrimos un hueco a través de la moneda, destruyendo la cara que deseábamos conservar. El individuo de visión fragmentaria no logrará detener el proceso de destrucción de la vida, pues sus intentos de detenerlo surgirán de la misma perspectiva que originó la crisis y, al igual que los proyectos y las acciones que la produjeron, estarán dirigidas miopemente hacia la conservación del lado positivo de la moneda de la vida y la destrucción de la cara negativa de la misma.

Así, pues, a fin de lograr que la transformación necesaria sea efectiva, ella tiene que comprender un trabajo sobre la psiquis del individuo y sobre sus relaciones sociales, dirigido a producir una revolución de la experiencia y la conducta. Esta transformación —al igual que la que hemos de llevar a cabo en todos los otros campos, incluyendo el político, el social, el económico y el cultural— tendría que ser continuada sin interrupción, y no ser considerada como algo que concluye con la erradicación de los sistemas políticos, sociales y económicos imperantes. Como advirtió Heráclito, la cerveza se corrompe si no es agitada. Y, como señaló en uno de sus *doha* el místico hindú Sarahapada:

«Cuando (en invierno) el agua estancada es helada por el viento  
(congelándose) toma la apariencia y la textura de una roca.

Cuando los seres sencientes poseídos por el error son molestados por pensamientos (sobreevaluados)

lo que todavía no tiene configuración (fija) se vuelve muy duro y sólido.»

La transformación en el plano de la cultura es especialmente importante. Ella deberá, entre otras cosas: (1) modificar radicalmente las relaciones interpersonales eliminando todo tipo de relación a fábrica capitalista y la diversificación del trabajo, y desarticulando el tipo de relaciones impuestas por la técnica; (2) liberar a los miembros de la sociedad de toda creencia, de todo tabú y de toda pauta cultural arbitraria, y (3) generalizar la transformación de la psiquis que pondrá fin a la división entre un aspecto o principio que gobierna u otro que es gobernado y permitirá el libre flujo de la espontaneidad del Tao o Logos, que beneficia naturalmente a todos.

Para que la transición al próximo milenio represente, no el preludio de nuestra extinción en medio de una horrible agonía, sino la restauración de la condición primordial que fue designada como Edad de Oro o Era de la Verdad y la superación del mal, se impone, pues, una *revolución total* —la cual, como tal, no podría establecer sistemas políticos dictatoriales ni sistemas económicos distintos del que finalmente se deba alcanzar, ni podría estar limitada a la esfera sociopolítica y económica, sino que deberá incluir lo cultural y, por encima de todo, lo psicológico y lo espiritual—.