

CRITICA DE LA CONCIENCIA CONTEMPORANEA DE CATASTROFE

Por RAMON GARCIA COTARELO

I

Seguramente hay pocas personas medianamente informadas en nuestras sociedades que pongan en duda la afirmación de que las tres catástrofes que amenazan al mundo contemporáneo son el peligro de una guerra atómica, el incipiente desastre ecológico de magnitudes planetarias y la crisis económica, con su secuela de paro en masa en sociedades hasta hace poco acostumbradas a algo cercano al pleno empleo y de empobrecimiento acelerado en las sociedades menos opulentas.

Tres catástrofes cuyo poder de destrucción, conjuntamente o por separado, es muy superior a lo que la humanidad ha conocido hasta la fecha. La peste negra es un juego de niños comparada con lo que supondría una guerra atómica en eso que los informes militares llaman con sarcasmo inconsciente el «teatro europeo».

A veces, tratamos de consolarnos argumentando que las catástrofes del pasado tenían su origen en la ignorancia de los seres humanos en asuntos científicos. El desconocimiento de las leyes de la naturaleza, por emplear una expresión más que dudosa desde diversas perspectivas, pero que transmite la idea que pretende exponerse, convertía a las personas en víctimas directas de aquella ignorancia. Desde entonces acá ha llovido mucho, se ha averiguado también mucho sobre el mundo en que vivimos y, salvo terremotos, maremotos, huracanes y algún desgraciado tropezón cósmico, es poco probable que grandes colectividades humanas hayan de padecer calamidades naturales. Pero tal es, en realidad, el elemento inquietante de nuestra situación: que las catástrofes que padecemos, o podemos padecer, no son

naturales; son *artificiales*, humanas o, lo cual no deja de ser paradójico, *racionales*. Probablemente es nuestro deseo —o destino— racional de dominar a la naturaleza externa el que nos hace víctimas de la «naturaleza interna», por decirlo así. No quisiera parecer oscurantista al argumentar de este modo. Creo que las lucas provienen de la razón y que son de desear, aunque no esté muy seguro de por qué. En último término, la fe en la razón sólo es eso, fe. Al contrario que el oscurantismo, creo que tan angustiosa situación es precisamente la única que tiene verdadero interés. De aquí puede inferirse cómo el intento positivista deriva hacia dos resultados que son contradictorios: *a)* de un lado, hay una pretensión aparentemente bien intencionada de encontrar las claves explicativas del comportamiento humano, poco más o menos como los científicos experimentales explican el mundo natural. Si la ciencia nos permite dominar a la naturaleza exterior, también nos permitirá dominar a la interior. Conociendo, dominando, a la naturaleza interior podremos librarnos de las plagas que azotan a nuestra civilización. Es una propuesta simple que, en el fondo, sólo puede plantear un problema cuantitativo o temporal: *aún* no conocemos bastante de nosotros mismos, pero dejad que llevemos la psicología, la sociología, la ciencia política a la altura de las ciencias naturales y los peligros habrán desaparecido. A pesar de ser tan simple, la propuesta recibe un mentís originado en sí misma; *b)* la ciencia no es algo que esté en nosotros y nos pertenezca, al margen de la realidad física que explica, como el ojo y la mano; es algo que deriva necesariamente de la propia esencia de la realidad exterior. Aplicada, a pesar de todo —y como necesaria caricatura de sí misma—, a la «realidad interior», supone establecer una distancia entre el sujeto que conoce y el objeto conocido inexistente, por lo demás, en el mundo humano, en el *Lebenswelt* schutziano, en el que todo objeto de conocimiento se obstina en declararse también sujeto de lo mismo. Resulta de esto que no se ve por qué hemos de estar seguros de conjurar las catástrofes racionales aplicando criterios científicos en lugar de intensificarlas, por ejemplo.

Las tres plagas que azotan al mundo de hoy tienen una apariencia muy mala. Desde luego, es preciso hacer lo que se pueda para evitarlas o impedir las, si es que aún estamos a tiempo; dicho sea sin ánimo de sentar plaza de apocalíptico, desde la más absoluta y conforme de las integraciones, pero con una pizca de sentido de la justicia y de la congruencia que obliga a preguntarse si, en cierto modo, las medidas que se adoptan no buscan ocultar el interés por agravar la situación, si el afán por subrayar la conciencia de la catástrofe no trata de agudizar la catástrofe de la conciencia en un mundo sombrío y finisecular intentando suprimir hasta la idea de la esperanza. *Mundus perescit*, musitaba Silvestre I al filo del año 1000, y otros mil años

después, mucho más viejos, conjuramos el apocalipsis en visiones de comedor para solaz de las visitas.

En términos algo imprecisos se nos ha hablado de «crisis de civilización», cuyo alcance y significado exacto todo el mundo ignora, pero de la que cabe esperar lo peor. En términos que conviene concretar se recomienda un «cambio de conciencia», algo que nos permita superar esa oscura y amenazante «crisis de civilización». Tal prédica de la transformación de la conciencia, la única, por otro lado, que permitirá superar la conciencia de catástrofe, adquiere ya visos de tradicionalismo en Occidente y ha gozado de notable impulso merced a la penetración de corrientes filosófico-religiosas orientales, así como formas de comportamiento y actitudes fundamentadas en cosmovisiones extrañas a la tradición judeo-cristiana propia de esta parte del planeta. Esta recomendación de cambiar la conciencia plantea, también, el sempiterno e interesante problema de si es posible transformar la realidad cambiando la idea que de ella tenemos o bien ésta sólo puede modificarse mediante una alteración previa de aquélla. Un problema que no tiene fácil solución y que, en todo caso, no vamos a encontrar aquí.

Cuanto sigue es un intento de reflexionar en un orden sencillito y pegado a la realidad, sobre lo que pueda estar pasando, qué sentido tienen los acontecimientos que parecen orientarse hacia una situación claramente catastrófica y de qué modo cabe articular un cambio de mentalidad, de forma de pensar que elimine la obsesión por la catástrofe.

II

Todavía no hace mucho tiempo que Occidente era una hartura de auto-complacencia. El orden social establecido parecía ser eterno. El capitalismo, el orden socio-económico de la burguesía, había nacido de una revolución del *ancien régime* que, por cierto, también se creía eterno, al igual que el Imperio romano antes, y tenía la inquietud de ese mismo origen. Es el problema del principio de legitimidad que establece toda ruptura o revolución. La burguesía partía hacia su destino histórico poseída de una idea de la relatividad de su origen inquietante y, en cierto modo, instigadora del pensamiento y de la invención; inquietante en cuanto que suscitaba la inquietud, estado anímico que los humanos inteligentes tienen en alta estima. Pero ese estado es, al mismo tiempo, fatigoso y difícil de mantener, sobre todo si tiene tanto éxito que va suavizando la realidad, generalmente áspera. Esta se hace tan dócil que tiende a perpetuarse. La perpetuación de la realidad —de un estado de la realidad— es la eternidad, o sea, algo inimaginable. La inquie-

tud se apaga. Un afán tranquilizador y de consolación prevalece sobre la mirada crítica y comienza la justificación. A partir de este momento cuiebra la reflexión burguesa; se autoembelesa. No sólo conocemos ya muy bien la realidad, sino que hasta cuando hay revolución podemos integrarla en un contexto de significado que entendemos (aunque varíen los significantes): cualquier revolución termina siempre legitimando alguna forma de dominación, de poder en uno u otro de sus sutiles matices.

Un pensamiento así hastiado o consolado, según se mire, encuentra una explicación a su propia inutilidad: la perfección de lo real en su formulación más cruda y el mal menor de lo existente, susceptible de reforma, pero sin muchas pretensiones, dado lo deplorable de la naturaleza humana. Esa explicación lleva, además, el título que le dan sus críticos: es el triunfo y la consolidación presuntamente definitiva del neocapitalismo. Son los enemigos del capitalismo los que esconden el fracaso de su empeño tras tan curiosa noción en la que el prefijo trata de insinuar que, derrotado el primer capitalismo, ha tenido que transmutarse en otro, un neocapitalismo, distinto de aquél. En todo caso, se busque o no se busque su racionalización, el fracaso es evidente, aunque sólo sea por el hecho de que su enemigo se vale de la expresión para caracterizarse. De este modo se justifica igualmente el paso de la conciencia inquieta a la autocomplaciente, ramplona y miserable.

Lo curioso es averiguar qué se entiende (o entendía) en uno u otro caso por neocapitalismo; porque si bien se entendía algo similar, se entendía quizá de modo diferente. Para la burguesía, lo característico del neocapitalismo, al que también llamaba «sociedad industrial» en expresión aparentemente neutra que también han tratado de emplear sus adversarios con la noción paralela de «revolución científico-técnica», era el fin de las ideologías. Hacia la época de la formulación de tan interesante hecho nadie se ponía de acuerdo sobre lo que significaba la ideología, pero no había discrepancias acerca de su fin. Este fin era más un deseo que una observación y fácil de entender por vía más literaria que de otro tipo: el fin de las ideologías era la formulación paterno-burguesa tradicional frente a los impulsos románticos de la juventud. En cierto modo, el capitalismo se reconocía a sí mismo como adulto y se recriminaba su propio pasado; un pasado condenado a la desaparición, a la no existencia merced a la ambigüedad del concepto de ideología y de la cosa misma.

Para los fatigables críticos, inventores del desafortunado término, el neocapitalismo era el triunfo del mal a causa de dos factores distintos y complementarios: uno, la traición del Estado, del poder, del orden, que había pasado a ser lo que siempre amenazó con no ser, esto es, equitativo; y dos, la propia realización de su profecía en el sentido de que, siendo la equidad

un valor, sólo cabe alcanzarlo desde el poder. El poder es tan astuto que toma en cuenta las sombrías predicciones de sus enemigos y tiene el mal gusto (o la delicadeza, según pareceres) de transformarse, de incorporar las críticas de los críticos, y encontrar la base de su legitimidad en la aquiescencia de la *mayoría* de los ciudadanos. Automáticamente puede decirse que se ha perdido el aliciente de lucha contra el poder, que era la arbitrariedad de éste. Nada más cierto: un poder calculable, previsible, pierde una porción importante de su encanto.

Neocapitalismo, sociedad industrial (y no deja de ser graciosa la pervivencia de la expresión *saint-simoniana*), revolución científico-técnica, son los términos que designan una misma actitud desde los dos lados de la trinchera: la de la convicción/resignación. La racionalidad se ha hecho «científica» (hasta el socialismo es «científico», para distinguirlo de otro al que más que utópico habría que llamar «literario») y el presente tiene muchos visos de ser, sino eterno, muy perdurable. Hemos atrapado a la historia en una trampa complicada.

III

El peligro de hacer juegos malabares con la ambigüedad es que no hay forma humana de librarse de ella. El fin de las ideologías, como acta testimonial de la realidad (o puro programa político) probablemente era una ideología más. Esta fue, de hecho, la línea de investigación crítica durante una temporada: se revelaba el carácter ideológico de las corrientes metodológicas de la época en materia de ciencias sociales: funcionalismo, funcional-estructuralismo, behaviorismo, sistemismo, teoría de los juegos, cibernética, etc. La crítica llegaba a remontarse a sus progenitores teóricos: el darwinismo social, la psicología de la *Gestalt*, la fenomenología (o cierta fenomenología), el interaccionismo simbólico y hasta la mismísima y respetada sociología del conocimiento.

Avanzaba la crítica al neocapitalismo desde el propio capitalismo; sin embargo, al igual que el último en enterarse de que vive en el mar es el pez, asimismo el crítico del neocapitalismo es el último en enterarse de qué sea el capitalismo, caso de ser algo. Ello explica por qué la crítica no formulaba propuesta alguna; sólo imprecisas recomendaciones para volver a algún callejón sin salida del pasado. Su elaboración teórica se limitaba a postularse a sí misma como medio y fin al unísono. La dialéctica de la negatividad era un enunciado de gran belleza plástica, pero de escasa contundencia conceptual. De ser algo, el espíritu humano es afirmación. Se admite que toda afir-

mación contiene una negación de lo que no es ella misma; pero, en verdad, esto no nos lleva muy lejos. La crítica al neocapitalismo se limitaba a ensalzarse como crítica en abstracto y a ridiculizarse como propuesta en concreto.

La crítica al neocapitalismo producía recomendaciones extraídas no del estudio de penosas y desagradecidas realidades sociales, sino de otras ocupaciones humanas también muy dignas, por ejemplo, de los movimientos artísticos. La única justificación que puede uno encontrar a la propuesta crítica marcusiana de que el agente de la ruptura con la realidad sean los estudiantes, las mujeres, las minorías nacionales y otros desamparados, es la valoración estética del gesto. No hay en ello verdaderamente racionalidad crítica o revolucionaria, sino, más bien, una paráfrasis del sermón de la montaña.

Por lo demás, ¿acaso no nos encontramos en un mundo lúcido, mercantilizado, transaccional? El proceso de racionalización, de secularización, ha llegado, al parecer, a su fin. La *Entzäuberung* maxweberiana se ha generalizado de tal modo que ya nadie la discute; nadie niega que la racionalidad científica preside las relaciones de los seres humanos con la realidad exterior y con ellos mismos. Tan indiscutible se ha hecho el principio que ha acabado constituido en el eje conceptual —tanto más importante cuanto menos expresamente invocado— de las teorías de la modernización, al mismo paso con que los mecanismos del mercado han penetrado, silenciosa y profundamente, en los entresijos del quehacer científico, de forma que el único limbo de inocencia que hoy resta está habitado por quienes siguen creyendo que la ciencia está libre del interés, ese ingrato fardo que obstaculiza los otros movimientos del espíritu humano.

El intento de «modernización», sin embargo, en función de las necesidades tecnológicas, predicado por sociólogos con el mismo grado de fe con que los apóstoles difundieron el Evangelio, no puede alcanzar la propia esencia, el mecanismo generador de ideas y actitudes de las otras culturas. El mundo se ha vuelto muy complejo, y si hacemos una generalización, quizá indebida, de la teoría de la «lógica de la acción colectiva», de Mancur Olson, tropezamos con la intranquilizadora sospecha de que la «acción colectiva» del planeta entero, por adoptarse en claves culturales que suponen mundos (o, cuando menos, imágenes del mundo) abismalmente separados u opuestos, puede carecer de lógica y conducir a la situación más ilógica de todas, que es la destrucción del planeta y de la especie. Por primera vez en la historia, el hombre puede contemplar el cataclismo futuro como un apocalipsis generado por los propios seres humanos y, como decíamos al principio, por medios «rationales». El apocalipsis divino ha dejado el lugar al terreno. Pero es un apocalipsis al fin y al cabo, lo cual demuestra, entre otras cosas, que

la *Entzäuberung* no ha sido completa y no puede serlo porque se trata de una forma de evolución del racionalismo no aplicable directamente, aunque lo parezca, a países y culturas muy distintos.

Es sensato preguntarse si estas consideraciones no alimentan un espíritu ordenancista, autoritario o imperialista, que sueña con una sumisión política y militar de la totalidad del planeta a una cantidad reducida de instancias en las que se toman las decisiones de repercusión general, es decir, de sumisión de la periferia al centro, y la situación presente casi parece orientada de necesidad a ese fin. El antiguo imperialismo decimonónico, de carácter político y militar, dio paso en su proceso de desintegración a los Estados nacionales en el curso de lo que H. Lefèbvre ha llamado «la mundialización del Estado». Los nuevos Estados nacionales incrementan sensiblemente la capacidad adquisitiva de los antiguos mercados coloniales, ahora necesitados de todo, desde armas y desodorantes hasta teorías acerca de sí mismos y de cómo habrán de evolucionar si quieren verse libres del maligno. El imperialismo, como se sabe, ha pasado a ser fundamentalmente económico y cultural. Pero los nuevos Estados nacionales entraron en una dinámica insensata (inherente, por lo demás, al principio del Estado nación) que amenaza a la especie. De ahí que hoy sea frecuente escuchar argumentos en contra de la pervivencia del Estado nación, al que se culpa de infinitos males. El Estado nación «soberano» debe desaparecer y, en su lugar, hay que instaurar una especie de gobierno universal, capaz de racionalizar y organizar la vida humana en el planeta. Esto puede ser muy cierto. Casi nadie lo niega. Sólo así puede evitarse la trampa de la «lógica de la acción colectiva». El problema, como siempre, es saber cómo se lleva a cabo. El intento se hizo ya con los organismos internacionales; pero fracasó, sobre todo porque la parcial e inevitable organización democrática de estos foros ha acabado consiguiendo que se encuentren en manos de países a los que, para abreviar, llamamos «la periferia». Al dominar estos países, con sus interminables *cahiers de doléances* los organismos internacionales, las grandes potencias no se deciden a dotarles de mayor eficacia y poder coercitivo (cosa de esperar, por otro lado, pues nadie con sentido común creyó jamás que los países poderosos pudieran admitir una cesión de su soberanía exterior en virtud de criterios de justicia y equidad internacionales). Es muy de temer que, al no cumplir la función de encubrimiento de una relación internacional de dominación que se les encomendó en su día, estos organismos, especialmente los políticos, económicos y jurídicos, es decir, casi todos, vayan siendo despojados de posibilidades, convertidos en cascarones huecos. La experiencia nos dirá si conservan su actual situación más bien testimonial (y, por tanto, de cierto peso) o si pierden por entero su importancia en un contexto interna-

cional de diplomacia a la antigua usanza, de vuelta a los contactos bilaterales o multilaterales (por grupos de países, al margen de los foros internacionales).

IV

Porque lo cierto es que la mundialización del Estado provoca trastornos sin cuento. No estoy tratando de sostener que la existencia del Estado sea la sola causa que explica la amenaza de diversas catástrofes; pero es una de ellas y no de las menores. Si fuera posible demostrar que todos los pueblos del mundo necesariamente se mueven por criterios de puro bienestar económico, de utilidad y de lucro personal, es decir, que se ha universalizado el espíritu de hedonismo benthamiano, del que habla Ghiva Ionescu en un reciente libro, el problema habrá desaparecido. Sería, en efecto, una simple cuestión de «modernización». Pero tal demostración seguramente será imposible, al menos mientras siga habiendo pueblos que profesan fealdad ciega a su religión, por ejemplo (es decir, que no han sido *entzäubert*), religión que los promete la salvación por medio del combate, la pureza y la integración sacras y, en general, mientras haya pueblos que articulan su identidad en torno a principios extraños a los que la civilización occidental conoce.

Por otro lado, la imbricación de las distintas culturas es un hecho. La cultura «racional occidental» no sólo se nutre, desde hace más de dos mil años, de otras ya muertas a las que reconoce como antecesoras, esto es, la griega y la romana (con el trasfondo judaico), sino también de otras vivas, de las que ha tomado elementos diversos. Ciertos ritmos y formas musicales originados en los Estados Unidos y que han invadido luego el mundo entero no son explicables sino en función de la influencia cultural africana en Occidente, especialmente en la cultura anglosajona dominante en Norteamérica. La *chinoiserie* de fines del siglo XVIII es prueba de la influencia de las artes ornamentales chinas en Europa. Conste, por lo demás, que en estos ejemplos no predeterminamos juicio crítico alguno acerca de la calidad estética de los productos del sincretismo cultural. En un plano más abstracto, ciertas filosofías y cosmovisiones orientales —hindúes y chinas— han hecho repetidamente su aparición en el pensamiento y en la literatura occidentales. El orientalismo de Hesse reaparece en el budismo de la generación *beat* por no citar más que un caso, de sobra conocido. Recientemente, cierta antropología, muy teñida de literatura, ha pretendido hacer asequible a los occidentales el mundo cultural psicodélico de algunas tribus americanas.

Esta imbricación de modos e ideas, por supuesto, tampoco es nueva: Helio-gábalo es ya un ejemplo típico de sincretismo cultural. Lo nuevo ahora es que la interrelación cultural parece ser universal o de todas las culturas, unas con otras. Porque si la recepción de las exóticas en la occidental es detectable por varias vías, la de la occidental en las exóticas es abrumadora y no merece mayor comentario a fuer de evidente.

Ahora bien, la imbricación cultural se hace en torno a un tronco común en el que, como ramas disparatadas, se injertan las otras culturas. Ello ha producido el fenómeno paradójico de que, en la mayoría de los países «no occidentales», haya una especie de curiosa dualidad cultural: *a)* de un lado, la cultura occidental/racionalista, que sirve para organizar la sociedad, para viajar, para el comercio y que es compartida por sectores minoritarios, escogidos, urbanos y relativamente dominantes en sus sociedades; *b)* de otro lado, la cultura propia, la autóctona, que puede —y suele— tener un sistema de valores completamente distinto y es compartida generalmente por la inmensa masa de la población, mayoritaria, subprivilegiada y rural. En las condiciones extremas, esta cultura tradicional sólo sirve para administrar la vida cotidiana en pequeñas localidades y organizar los ritos de tránsito, pero se encuentra al margen, a veces, hasta de la economía monetaria.

Como era de esperar, el intento de homologación cultural, paralelo al de unificación algo autoritaria del mundo, ha conducido a título de reacción a un surgimiento acelerado de los nacionalismos. El nacionalismo, en cuanto identificación de la persona con un territorio y con una comunidad más o menos vaporosamente concebida, aunque en lo fundamental lo sea en términos ideológicos y, sobre todo, lingüísticos, tiene un arranque básicamente cultural que, sin embargo, pronto se complica con diversas consideraciones de carácter político o, lo que es lo mismo, con el afán de estructurar la comunidad a la que se identifica como nación en torno a líneas de poder y sumisión administradas por la elite que ha tenido la perspicacia de definir la nación. En el fondo no hay gran diferencia entre esta forma de poder y la de los antiguos reyes-sacerdotes.

La fórmula del tronco común es excesivamente rígida. Es de suponer que la situación que propugnan las culturas «no occidentales» es la de igualdad entre todas las civilizaciones, la de los intercambios recíprocos y universalmente beneficiosos en una estructura descentralizada. La vertiente política de esta propuesta sería una especie de federación de Estados. No obstante, por su propia naturaleza, la federación tiende a superar las barreras políticas y a convertirse en un sistema que relaciona pueblos, culturas, naciones. Si el Estado nacional admite su supresión por arriba mediante una federación de Estados, acabará teniendo que admitir la supresión por

abajo, puesto que lo que acabaría federación serían instancias territoriales distintas de las del Estado nacional, por más pequeñas; y no habíamos ya de la posibilidad de que la federación fuera no solamente la vinculación de entes territoriales, sino también personales, colectividades profesionales, asociaciones de defensa de ciertos derechos, etc.

La propuesta de una federación universal y *voluntaria* de Estados nacionales es, por tanto, una quimera; una quimera simpática, pero una quimera en los términos en que hoy está planteada. La misma existencia del Consejo de Seguridad de la ONU y el derecho de veto en su seno es buena prueba de la falta absoluta del deseo de establecer mecanismos democrático-federales. El consejo de superar el Estado nacional no reza, evidentemente, con los más fuertes de ellos, cuyo deseo de diluirse en una comunidad libre e igual de los pueblos de la tierra es inexistente. Como, por otro lado, no se puede proceder abiertamente a una transformación autoritaria y represiva del orden internacional, porque no ha lugar a ello y provocaría una protesta universal, se dejan las cosas como están y se admite a título de mal menor la variedad de un mundo multicultural mezclado y separado al mismo tiempo, organizado a base de Estados de los que todos maldicen y a los que todos apoyan, aunque la existencia de esta situación implica un riesgo permanente de conflictos.

V

Cualquiera de las tres catástrofes que nos amenazan es capaz de causar un mal irreversible a la civilización; *lo que sucede es que son males de naturaleza diversa*. La catástrofe ecológica y la guerra atómica pueden hacer un daño inmenso, pero material (aun advirtiendo que sólo cabe llegar a la guerra atómica a través de la depravación moral) y, además, el desastre ecológico es selectivo, pues hay quienes lo padecen antes y más que otros. La crisis económica produce un daño moral, además de material, porque afecta o trata de afectar al proceso de emancipación de los pueblos.

Cada vez está más claro que la actual crisis mundial cumple una función ejemplificadora y punitiva; está tratando de someter a los países del Tercer Mundo. Si creyéramos en la teoría de la conspiración en la historia podríamos dar la siguiente de la crisis actual: para frenar la oleada revolucionaria en Occidente, en el período de entreguerras, se arbitró la fórmula del Estado del bienestar en las sociedades industriales avanzadas. Para frenar la segunda oleada, en forma de la sublevación de los pueblos del Tercer Mundo, ya no puede repetirse el procedimiento; no puede recurrirse de nuevo a esa

especie de soborno social que era el Estado del bienestar, porque precisamente la pobreza de los países del Tercer Mundo era la garantía de que se disponía de los fondos necesarios para aquella actividad; por tanto, es preciso mantener aquella pobreza. Por suerte o por desgracia, la teoría de la conspiración en la historia es tan falsa como la donación de Constantino. No hay más conspiración en la historia que la celeberrima *List der Vernunft* hegeliana, cómodo concepto que sólo alcanza todo su esplendor *a posteriori*, aunque, cuando menos, sea de notable utilidad. Por ejemplo, en este caso, la *List der Vernunft* ha conducido a que la pobreza de los países del Tercer Mundo, en efecto, quede garantizada mediante un endeudamiento tan colosal y sin precedentes que esa misma pobreza se ha convertido en poder: si los países del Tercer Mundo no pagan, los países desarrollados pueden sumirse en el caos económico y financiero. Siguiendo la misma línea, cabe decir que estamos ante una curiosa versión de la dialéctica del señor y el siervo.

En el fondo, los tres riesgos citados, aunque de consecuencias distintas, se encuentran interrelacionados y son inseparables. La catástrofe ecológica se hace amenazadora porque el sistema económico existente, en su irracionalidad, no permite tomar medidas que garanticen el equilibrio del medio ambiente. Una organización de la economía basada en el crecimiento del PNB exclusivamente sólo puede esquilmar el planeta. Que así sucede con las economías de libre mercado, basadas en la búsqueda del lucro personal, es la evidencia misma; pero también se da en las economías planificadas, aunque por razones algo distintas. Se dice que en épocas de crisis vuelve a operar la racionalidad del mercado de Adam Smith, y, en su momento, la mano invisible reduce de nuevo el precio del petróleo, por ejemplo, restableciendo el equilibrio entre oferta y demanda en el mercado de productos energéticos. No obstante, queda clara la escasa eficacia de esta mano invisible cuando se recuerda el dato de que los Estados Unidos consumen el 40 por 100 del total de la producción energética del mundo.

A su vez, el sistema económico, incapaz de detener el desastre ecológico, está también sometido a las crisis internas más tradicionales. Ya hemos hablado de la relación que hay entre la crisis económica y los países del Tercer Mundo. Algo más debe decirse sobre una crisis de recesión mundial que dura ya diez años y ha demostrado fehacientemente que el keynesianismo no resuelve los problemas de las crisis cíclicas. Al contrario, la crisis —caracterizada por una contracción del mercado y una especie de «huelga» de inversiones privadas— parece estar originada en la incompatibilidad entre la generalización de la función asistencial del Estado y los mecanismos del mercado. Esta es la situación que se encuentra en la base de la celebrada

teoría de la «crisis fiscal del Estado», de James O'Connor. Dicho en términos algo crudos: de no reconstruirse la tasa de beneficio reorganizando la división internacional del trabajo, se hará presionando sobre los distintos agentes de las economías nacionales y a unos costos sociales que no se pueden prever.

Por último, la amenaza de la guerra mundial tiene una conexión indudable con la crisis económica generalizada. La reconstitución de las relaciones de poder entre el centro y la periferia tropieza hoy con el enojoso hecho de que hay dos centros mundiales que se disputan la hegemonía. Y no es tampoco trivial la convicción de que, dados los avances de la tecnología, una guerra mundial sólo dejaría vencidos. A la inversa de esas beatíficas sociedades primitivas de que nos hablan los antropólogos, en las que los juegos sólo dejan ganadores, el juego de la guerra hoy sólo dejará perdedores. La sutil cuestión que debe averiguarse aquí es en qué momento llega un pueblo a considerarse tan amenazado (bien en su seguridad militar, bien en el disfrute de un elevado nivel de vida) que prefiera conscientemente el dalgado margen del azar de la guerra que la certidumbre de la sumisión o la decadencia.

No hay, pues, conspiración en la historia. Pero ello no debe alegrarnos sin más, ya que en ciertas ocasiones, como acabamos de ver, es posible que la conspiración en la historia sea algo bueno. Muchos pensarán que, más que bueno, puede ser óptimo, pues, conspirativa o no, se trataría, en definitiva, de algún tipo de racionalidad, siempre más cercana a nosotros que el hecho de vernos sometidos a las ciegas fuerzas de la no-razón. En realidad, casi puede decirse que los tres factores de riesgo, en su interrelación, componen una incógnita que no es posible despejar en el estado actual de nuestros conocimientos y de nuestras formas de organización social. Parfraseando al filósofo, cabría decir que, más que aprestarse a un «salto a la libertad», el ser humano debe aprestarse a un «salto a la aniquilación»; lo cual es una perspectiva deplorable.

Al llegar a este punto, el pensamiento actual, cuando meros en nuestro entorno cultural, preocupado por la «crisis de civilización», suele detenerse ante un curioso trilema: o bien se cierran los ojos a la evidencia y se sostiene la tesis del equilibrio «natural», por así decirlo, de las cosas y la improcedencia de intervenir en nuestro destino (actitud que llamaremos de «que todo siga como está»); o se propone una adaptación de la mentalidad a la situación de perpetuo riesgo e incertidumbre, que bien pudiera ser la culminación de la teoría de la evolución moral de Lawrence Kohlberg (actitud que llamaremos «vivir al borde del abismo», que es la principal responsable de la actual conciencia de catástrofe); o se propugna un cambio de mentalidad,

un intento de recuperar la iniciativa para las ideas y los planes de convivencia en lugar de que éstos vayan a remolque de las transformaciones ciegas de la realidad (actitud que llamaremos de «cambio de conciencia»).

No es preciso detenernos en las dos primeras: la idea de que, si todo sigue como está y no se interviene en el desarrollo de la realidad, no sucede nada irreversible es moralmente repugnante a la vista de un mundo en que la condición humana es un lujo de minorías y racionalmente inviable, ya que dejar que todo siga como está, es decir, con tendencias al crecimiento, es justamente el problema que debe resolverse. La actitud que hemos llamado de «vivir al borde del abismo» implica una contradicción en los términos: su mera propuesta indica que nos hemos percatado de que tal es la explicación de la historia de la humanidad: ésta ha sobrevivido gracias a su capacidad para enfrentarse a lo nuevo; tal convicción indica, precisamente, que «lo nuevo» hay que ir a buscarlo ahora en otra parte, seguramente en la propia mentalidad del ser humano. Por eso resulta mucho más interesante el programa del «cambio de mentalidad» o «cambio de conciencia». Esta propuesta, la única que verdaderamente puede conjurar el fantasma de la catástrofe, plantea algunos problemas con cuya mención pretendo terminar la exposición.

En primer lugar, resulta evidente que es casi imposible hablar de cambio de la conciencia si no se recurre al ya muy trillado concepto de «hegemonía». La razón es muy simple: si no se dispone de los medios materiales para ello, el cambio de conciencia es tarea poco menos que imposible en sectores abrumadoramente mayoritarios de la población en las sociedades industriales avanzadas que son conservadores, básicamente insolidarios y mantienen la pretensión de que los contenidos y mensajes de los medios de comunicación, por ejemplo, sigan teniendo el mismo carácter escapista, tranquilizador, autoritario y trivial.

Esta observación tiene ya poco de original; forma parte de una crítica social que se generalizó en los años de 1960 en adelante en alas de una teoría que pretendía ser sustituto y prolongación al mismo tiempo del viejo ideal revolucionario y emancipador del siglo XIX. Hace referencia, por lo demás, a un segundo aspecto o cuestión problemática que ya enunciábamos con anterioridad: la de si es posible transformar la mentalidad de las personas sin cambiar al propio tiempo la estructura económica, social y política o si, por el contrario, ambos cambios son inseparables (lo que, a su vez, plantea el problema subsiguiente de cuál de ellos ha de ser el primero). Todas las informaciones hacen suponer que no se ha cumplido el objetivo revolucionario de dar origen al «hombre nuevo» en cuanto se hubiera acabado con la propiedad privada de los medios de producción. En algunos lugares

del planeta los medios de producción han pasado a ser propiedad del Estado, pero del hombre nuevo no hay más traza que del hombre invisible, con lo que se fomenta la actitud cínica de quienes sostienen el carácter innutable de la naturaleza humana (a la que, además, suelen adornar con todo género de infamias). En verdad, en el otro *Lager*, de los dos en que aparece dividido hoy el mundo, ni siquiera se puede ser crítico con la realidad. La falta de libertad es allí una forma de catástrofe cotidiana.

En Occidente, desde luego, se predica, y es el tercer aspecto, una transformación de la mentalidad como condición del cambio social y político. Esta transformación se nutre de tres elementos: el sincretismo cultural de que hablábamos antes, la crítica radical a la sociedad industrial y la conciencia de que la crisis de civilización deja pocas salidas. El resultado es una prédica extrañamente familiar: las gentes deben ser solidarias, deben terminar con la mitificación del trabajo y de la competitividad y con la creencia de que el único índice que sirve para medir la realización de las personas y su triunfo en la vida sea su capacidad de consumo. El sentido verdadero de la vida sólo puede encontrarse a través de una existencia apacible, en un contexto que sea natural a la par que prudentemente humano y que permita tiempo libre y posibilidades lúdicas en abundancia. En lo fundamental, esta propuesta ya tuvo sus defensores, en los años 1960 y 1970, con Theodore Roszak, Ivan Illich, Murray Bookchin, Paul Goodman, etc., y sus ecos siguen resonando hoy con una pizca de desengaño en los programas ecologistas actuales. Su interés actual, reside, paradójicamente, en el hecho de ser compartidas por los discursos de los poderosos de la tierra. Resulta irrisorio que sean los gobiernos empeñados en aplicar medidas de saneamiento económico (a fin de volver al pleno empleo en una sociedad que sigue mitificando el trabajo, el rendimiento, la competitividad, el triunfo personal) los que formulan ahora (sin duda como solución transitoria) las teorías de la «plena realización de las personas en lo lúdico», sin percatarse de que, cuando aquellas teorías se formularon, la actitud que propugnaban era voluntaria, mientras que ahora se pretende hacer virtud de la necesidad, porque tal decisión es obligatoria.

En la medida en que este cambio de conciencia propugnado supone una nueva valoración de la felicidad rural, se trata de una típica reacción en la historia de la humanidad, que se agudiza en tiempos de cambios críticos que implican transformación de formas tradicionales de vida. Es el caso de Horacio frente al mundo civilizatorio romano, el de la poesía pastoril como glorificación de unas relaciones agrarias idílicas frente al atropellado proceso de urbanización de la cultura renacentista, el del romanticismo frente a la industrialización del siglo XIX. En la actualidad, el problema es más intere-

sante y más grave porque no quedan ámbitos de vida tradicional a los que referirse ni cabe propugnarlos como solución a los millones de personas amontonadas en las ciudades. No hay más remedio que inventarlos, y hasta la fecha no se ha dado prueba de un ingenio torrencial. Es posible que, de tener alguno, el secreto de la posmodernidad resida en el intento de considerar como vida tradicional las formas de organización de las sociedades industriales del siglo xx, de las sociedades de consumo, de aquellas que habían tratado de resolver el problema de la supervivencia a base de negar todo tradicionalismo y de glorificar la iniciativa personal y la aceptación del cambio como única forma de existencia permanente; es decir, de nosotros mismos, lo cual nos lleva exactamente al punto de partida.

Entre la dificultad de hacer el «salto» de que hablábamos antes y el hecho de que sea el poder político —siempre justificativo— el que abogue por el cambio de mentalidad, éste se propone más que nunca mirando hacia el pasado en lugar de hacia el futuro, con lo que sus posibilidades de éxito no son muy grandes. Y, sin embargo, no hay más remedio que hacerlo y hacerlo mirando hacia el futuro. La ciencia ha hecho realidad uno de los sueños de la utopía: un aumento tal de la riqueza y de la productividad del trabajo que hoy la sociedad puede mantenerse con muchísimo menos esfuerzo. Pero lo ha hecho realidad de una forma que no se ajusta a los planes de la utopía, ya que sólo libera a algunos de todo el trabajo y de modo obligatorio en una sociedad dominada aún por la ética calvinista de realización de los seres humanos. La aceptación de la racionalidad económica de generación de riqueza (que hoy nadie parece dispuesto a discutir, ni siquiera quienes son arrojados por ella a la pobreza) que supone el aumento de competitividad y la inversión masiva en sectores de producción de tecnología refinada —los únicos que producen beneficios— obliga a encarar un futuro en el que sectores enteros de la población se encuentran desempleados, pues resultará más barato recogerlos en los sistemas de la Seguridad Social y prestaciones de desempleo que encajarlos en el mercado laboral.

Pero esta situación, a la larga, no es viable sin un cambio profundo de mentalidad que transforme radicalmente las relaciones humanas. Y que este cambio no sea un subterfugio del poder en tanto se vuelve a los viejos buenos tiempos en que todo el mundo trabajaba, consumía y contribuía a esquilmar el planeta. El cambio de mentalidad, insisto, sólo puede hacerse mirando hacia el futuro, esto es, inventando. En nuestras sociedades no puede hablarse, en verdad, de garantía de derechos fundamentales en tanto no esté resuelto el problema de la desocupación masiva, y ello sólo puede resolverse transformando convicciones muy arraigadas sobre el trabajo personal y la jornada laboral y relativizando necesariamente conceptos hasta ahora

inmutables, como el de la propiedad privada. Una transformación de la mentalidad en este sentido ayudaría a resolver la crisis económica sin renunciar a los ideales igualitarios de Occidente y, al propio tiempo, abriría el camino para conjurar también la catástrofe ecológica mediante el correspondiente cambio de mentalidad en hábitos también muy arraigados, como la pasión por el consumo ostentoso o la convicción de que la plenitud humana se alcanza en el ámbito privado de la intimidad, y ello sin contar con la imprescindible relativización de la estructura familiar y el repunte absoluto del proceso educativo en nuestras sociedades. De ir abriéndose paso estos cambios de conciencia, necesariamente cambiarían las relaciones y líneas de poder político en el seno de las sociedades industriales avanzadas y, conjuntamente con la tendencia a fomentar las formas de autogobierno comunitarias, podrían, sin que ello parezca necesariamente una especulación selvática, reducir el riesgo mundial de guerra.

No estoy muy seguro de que un programa así goce de un aplauso generalizado, pero sería interesante escuchar las propuestas en sentido contrario, así como sus justificaciones en un mundo como el nuestro, en el que cualquier dato, por inocente que sea, despierta la indignación moral de los más complacientes. En todo caso, si quisiera terminar afirmando que la conciencia de la catástrofe, que contiene un elemento estético de cierto refinamiento, presenta un inconveniente: que, en realidad, es el principal obstáculo para un cambio de mentalidad, que sería su negación.