

OLAVO DE CARVALHO

*La Nueva Era y la Revolución Cultural:
Fritjof Capra y Antonio Gramsci*

3ª edición,
revisada y aumentada

*The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity.*

William Butler YEATS,
The Second Coming.

NOTA PREVIA

La “Nueva Era”, de la que Fritjof Capra se ha convertido en renombrado portavoz, y la “Revolución Cultural” de Antonio Gramsci tienen algo en común: ambas pretenden introducir en el espíritu humano modificaciones amplias, profundas e irreversibles. Ambas invitan a la ruptura con el pasado y prometen a la humanidad un nuevo cielo y una nueva tierra.

La “Nueva Era” está obteniendo una inmensa repercusión en los círculos científicos y empresariales brasileños. La Revolución Cultural, sin hacer tanto ruido, ejerce, desde hace tres décadas, una influencia notable en el desarrollo de la vida política y cultural de este país.

Ninguna de las dos ha sido sometida jamás al más breve examen crítico. Aceptadas por mera simpatía a primera vista, penetran, se propagan, adquieren poder sobre las conciencias, se convierten en fuerzas decisivas en la conducción de la vida de millones de personas que nunca han oído hablar de ellas, pero que padecen los efectos de su impacto cultural.

Para los adeptos y propagadores conscientes de las dos nuevas propuestas no hay nada más reconfortante que la pasividad atónita con que el público letrado brasileño lo acoge todo, lo admite todo, lo absorbe todo y lo copia todo, con ese talento para la imitación automática que compensa la falta de verdadera inteligencia.

Pero la “Revolución Cultural” de Gramsci y el movimiento de la “Nueva Era” no son simples modas que se pueden adoptar y abandonar a placer, con la despreocupación de quien se cambia de calzoncillos. Son propuestas de una envergadura inmensa, que, una vez aceptadas, incluso implícitamente, incluso informalmente, incluso hipotéticamente, llevan a consecuencias de alcance incalculable. Esas consecuencias no respetarán, ciertamente, ni siquiera a los que hayan adherido a sus causas por mero pasatiempo, sin una clara conciencia de las responsabilidades en juego. No respetarán a nadie que esté dentro de su radio de acción. Y todos lo estamos.

Es, por tanto, una frivolidad suicida absorber ideas como esas sin un examen crítico preliminar. Este examen lo inauguro con el presente librito, consciente de que, al hacerlo, me adelanto a una lerdá opinión pública que ni de lejos se ha planteado aún las cuestiones aquí discutidas. Pero no por eso lo hago con menor atraso en relación a las exigencias de mi propia conciencia, que me exige este trabajo desde que por primera vez hablé en público sobre estos asuntos, en 1987. Conferenciante prolífico, soy tardo en escribir, motivo por el que mi sentimiento de urgencia se transforma, a veces, en sentimiento de culpa. La urgencia, en este caso, era la de aclarar la conexión entre esas dos corrientes de pensamiento; conexión que, una vez percibida, revela la inconsistencia de ambas, y de ambas nos liberta. Por no percibirla, la mente brasileña gira hoy en falso alrededor del eje marcado por esos dos polos. Por su número de adeptos y por los lugares estratégicos que algunos de éstos ocupan en la sociedad, Capra y Gramsci dominan las dos corrientes mentales más activas de este país. El hecho de que nunca hayan sido relacionados y de que incluso la idea de relacionarlos suene a extraña muestra precisamente que el país no tiene clara conciencia de las alternativas entre las que se debate, y que su vida mental tiende a escindirse en devociones estancas a dioses que se desconocen mutuamente y que mutuamente se hostilizan en las tinieblas, como espadachines con los ojos vendados. Se trata aquí, por tanto, de aclarar un conflicto subconsciente, en el que el destino de un país se decide entre las sombras de un sueño. Brasil sonámbulo: ¿para que apoyas con dinero y lisonjas a tus intelectuales, si no es para que te iluminen a ti mismo, para que te digan lo que te sucede por debajo de la superficie del noticiario?

Los tres capítulos que componen este libro reproducen, en la medida de lo posible, el contenido de clases y conferencias que he dado sobre los respectivos temas, sea en el Seminario Permanente de Filosofía y Humanidades, que dirijo en el Instituto de Artes Liberales, sea fuera de él. El capítulo sobre Fritjof Capra fue redactado y distribuido entre mis alumnos en septiembre de 1993, cuando se anunciaba la inminente llegada a Brasil del gurú de la Nueva Era, promovida por la Universidad Holística de Brasilia. Los otros, complementos naturales suyos como se verá, han sido escritos ahora, en febrero de 1994, especialmente para este libro. Los apéndices ilustran detalles que ayudan a la comprensión del Capítulo II.

Reconozco que, al menos por lo que se refiere a Gramsci, el examen que presento es superficial, que habría aún millares de cosas por decir que aquí no son dichas.¹ Pero alguien tiene que empezar, y, a falta de mejores cerebros que se dispongan a digerir el asunto, la cosa me ha tocado a mí. En cuanto a Capra, está lejos de representar a la “Nova Era” en su totalidad; a pesar de que algunos ven en él una síntesis de ese movimiento, constituye sólo uno de sus síntomas, aunque agudo y sonoro. Que nadie me censure, por tanto, lo incompleto de estos análisis: mis muestras llevan la etiqueta de muestras, con altiva modestia. Tampoco tiene este trabajo la menor pretensión de interferir en el curso de las cosas. Su único anhelo es proporcionar, a los que tengan un sincero deseo de comprender los acontecimientos, algunos medios para hacerlo. Los que tienen ese deseo son siempre pocos, en medio del vocerío, entusiástico o amenazador, de los que creen saberlo ya todo y que sólo aguardan con impaciencia que el mundo se curve ante sus propuestas. A aquéllos, pocos y silenciosos, por tanto, está dedicado este trabajo. De entre ellos, destaco al novelista Herberto Sales, que leyó en versión dactilográfica el primer capítulo e hizo referencias generosas al mismo, que le agradezco conmovido. Tanto más conmovido porque, si yo tuviese que escoger un gurú estilístico, ése no sería otro, en la presente fase de nuestra literatura, que Herberto Sales. Destaco también al valiente grupo de alumnos y oyentes que desde hace años acompaña mi trabajo con un interés que me reconforta.

Rio de Janeiro, febrero de 1994
Olavo de Carvalho

CAPÍTULO I

LANA CAPRINA, O: LA SABIDURÍA DEL SR. CAPRA

¹Me limito al estudio de la estrategia y, más brevemente, de algunos aspectos de la gnoseología, sin tocar por ejemplo la sociología gramsciana, que merecería - no por su valor científico, sino por la fuerza persuasiva de su alucinante falsificación de la realidad - un examen más atento. Prometo hacerlo en el libro *El Antropólogo Antropófago. La Miseria de las Ciencias Sociales*, que saldrá el año que viene. Tampoco he podido más que mencionar de lejos las concepciones estéticas y literarias de Gramsci, tan influyentes hasta hoy, pero sobre las que no pretendo escribir nada nunca, si los dioses me ahorran ese castigo.

A comienzos de noviembre² llegará a Brasil el Sr. Fritjof Capra, llamado por la Universidad Holística de Brasilia para hablar sobre la Nueva Era que él anuncia en su libro *El Punto de Mutación*.

La voz del Sr. Capra no clamará en el desierto. La Universidad Holística ya ha reunido una congregación de intelectuales locales para decirle amén. Entre los acólitos se cuentan Fray Betto y el ex-rector de la Universidad de Brasilia, Christovam Buarque. El Sr. Capra, como se ve, no es un escritor como los demás: es un líder, una autoridad espiritual y, admitámoslo enseguida, un profeta.

El contenido de sus profecías es bastante conocido: *El Punto de Mutación* está incluso en manos de los niños, que debaten sobre él en las escuelas. Pero, según la Universidad Holística, eso no es suficiente. El Sr. Capra tiene que ser oído por todos los amigos de la especie humana. Pues, aunque homónimo de un cineasta que se hizo célebre por sus películas de *happy end*, no garantiza ningún final feliz para nuestro siglo a no ser que la humanidad siga sus consejos. Pasemos por tanto a examinarlos con la urgencia que el caso requiere.

Según el Sr. Capra, la historia del mundo ha llegado a un *turning point*, y tiene que cambiar su rumbo. Los tres principales cambios que están en el orden del día son los siguientes: primero, la humanidad va a dejar de consumir combustibles fósiles (petróleo); segundo, el patriarcado va a acabar; tercero, el paradigma científico vigente va a ser substituido por otro, de base holística. Estas tres cosas ya están sucediendo, pero, asegura el Sr. Capra, urge acelerar su consumación, que marcará el advenimiento de la Nueva Era.

Al hablar del primer punto, el Sr. Capra es muy breve, como es propio de los profetas. En vez de los largos análisis que concede a los otros dos temas, emite apenas esta profecía: “Esta década será marcada por la transición de la era del combustible fósil a una nueva era solar, accionada por energía renovable oriunda del Sol.” Como su libro fue publicado en 1981, la década a que se refiere el Sr. Capra terminó en 1990. Bien, no todos los profetas aciertan. Pero, si la mencionada profecía viene a cumplirse con cuatro, cinco o nueve décadas de atraso, el Sr. Capra siempre podrá alegar que S. Juan Evangelista tampoco fue muy preciso respecto a la fecha del Apocalipsis.

Como muchos otros profetas, el Sr. Capra puede quejarse de ser un incomprendido. Yo, por ejemplo, no comprendo cómo el mundo podrá haber saltado directamente de la era de los combustibles fósiles a la de la energía solar, sin pasar por la era atómica, en la que estábamos ya en la fecha de emisión de la profecía y en la que seguimos estando después de la fecha de su vencimiento. Pero tal vez la intuición profética del Sr. Capra actúe a la velocidad de la luz, saltando etapas. He ahí, por lo demás, un buen motivo para que saltemos enseguida al punto siguiente, ya que el primer capítulo de la mutación no ha tenido un *happy end*.

El patriarcado consiste, según el Sr. Capra, en un conjunto de tres elementos: primero, el dominio del hombre sobre la mujer; segundo, el dominio de la especie humana sobre la naturaleza; tercero, el predominio de la razón (facultad masculina) sobre la intuición (facultad femenina). Son tres aspectos de un fenómeno único, que el Sr. Capra resume como la supremacía del *yang* sobre el *yin*.

Es, como se ve, un tipo especial de patriarcado, muy diferente del que podemos encontrar en los libros de historia y sociología. Pues éstos nos dicen que el aumento del poderío técnico sobre la naturaleza ha echado por tierra el régimen de propiedad rural en el que se apoyaba el patriarcado; y que el advenimiento del Imperio de la Razón, cobijado en el seno de la Revolución Francesa, promovió inmediatamente la

² Escrito en septiembre de 1993.

igualdad de derechos entre hombres y mujeres, dando el tiro de gracia a la autoridad del *pater familias*. O sea, que de las tres cosas que el Sr. Capra reúne bajo el título común de “patriarcado”, dos son precisamente lo contrario. Pero a los profetas les tienen sin cuidado las ciencias profanas. *Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae*, ya nos lo había advertido la Biblia. El Sr. Capra, en efecto, no piensa como nosotros.

Pero hay algo en él que al menos algunos de nosotros podemos comprender perfectamente bien. Siendo la lógica, a su entender, una expresión del abominable patriarcado cuyo fin desea, no podría obedecer a ella en modo alguno sin tornarse, *ipso facto*, ilógico. Luego por una simple cuestión de lógica opta por ser ilógico. Cualquiera bebé puede comprender esto. Lo difícil es comprenderlo cuando ya no se es un bebé. Para ser admitido en los cielos de la Nueva Era, el lector debe por tanto hacerse como los niños.

He aquí un caso típico. Para librarse del odioso patriarcado, dice nuestro profeta, la humanidad debería inspirarse en el ejemplo de la civilización china, cuya concepción de la naturaleza humana, expresada sobre todo en el *I Ching*, “está en flagrante contraste con la de nuestra cultura patriarcal”. Pues buscando munición anti-patriarcal en las páginas del *I Ching*, el lector encontrará, en el hexagrama 37, las siguientes recomendaciones: “La esposa debe ser siempre guiada por la voluntad del señor de la casa, esto es, por el padre, por el marido o por el hijo adulto. El lugar de ella está dentro de casa.” La vida que Betty Friedan le pidió a Dios. Es más, según nos informa Marcel Granet en su obra clásica *La Civilisation Chinoise*,³ el feudalismo chino, período en el que fue redactada la mayor parte de los comentarios del *I Ching*, “reposa sobre el reconocimiento del predominio masculino”. La China a la que el Sr. Capra se refiere no debe por tanto ser la misma que los geógrafos profanos conocen por ese nombre.

Lo que el Sr. Capra no puede de modo alguno es ser acusado de sinofilismo tendencioso. Pues, si bien rechaza la lógica occidental, no por eso se inclina ante las exigencias de la oriental. Según él, el *yang* representa la razón analítica, que divide, y el *yin*, la intuición, que unifica. Los chinos, al no entender nada de estas sutilezas, representaron al divisor *yang* mediante un trazo continuo, y al unificador *yin* mediante un trazo dividido por la mitad. En la Nueva Era, las ediciones del *I Ching* vendrán ya debidamente rectificadas.

Mientras esas ediciones no aparezcan, el Sr. Capra ya va tratando, por su cuenta, de introducir en el pensamiento chino unas modificaciones más serias. Dice, por ejemplo, que en la civilización china el hombre no procura dominar la naturaleza, sino integrarse en ella. De nuevo, la sabiduría china del Sr. Capra ha pillado desprevénida a la China: un chino ni siquiera entendería esa frase, por la sencilla razón de que en su lengua no hay una palabra que signifique “naturaleza” en el sentido occidental, es decir, a la vez el mundo visible y el orden invisible que lo gobierna (ambigüedad que las lenguas modernas han heredado del griego *physis*). El chino es en esto, con perdón de la palabra, más “analítico”: tiene un término para designar el mundo visible (*khien*), y otro (*khouen*) para el orden invisible. En compensación, el mundo visible o *khien* abarca, “sintéticamente”, tanto a la naturaleza terrestre cuanto a la sociedad humana. El Sr. Capra no dice en cuál de las dos “naturalezas” el hombre debería integrarse, pero es evidente que nadie puede integrarse en ambas simultáneamente y de un mismo modo. Los antiguos chinos ya habían advertido eso, y solucionaron la contradicción proponiendo una dualidad de actitudes para hacer frente a ese doble aspecto de la naturaleza: el sabio, dice el *I Ching*, tiene que procurar acti-

³ Libro I, Cap. III.

vamente integrarse en el orden invisible o *khouden* (llamado por eso “perfección activa”) y contornar suavemente las exigencias de la naturaleza terrestre (*khien* o “perfección pasiva”). Dicho de otro modo: integrarse en el orden celeste, integrando en sí mismo y superando dialécticamente el orden terrestre (y por tanto absorbiéndolo, a su vez, en el orden celeste). Lo “celeste” y lo “terrestre”, en este sentido, se identifican respectivamente con el *dharma* y con el *kharma* de la tradición hindú. El hombre no se “integra” en el *kharma*, sino que “lo absorbe” en la medida en que se integra en el *dharma*: se libera del peso de la tierra en la medida en que atiende al llamado celeste. Exactamente en el mismo sentido dice el cristianismo que el hombre vence la necesidad natural en la medida en que sigue las vías de la Providencia. No es exactamente lo que dice el Sr. Capra.

El ideograma *Wang* (“el Emperador”) aclara esto mejor. Constituye, por sí mismo, un compendio de cosmología china. Se compone de tres trazos horizontales - el Cielo encima, la Tierra abajo, el Hombre en medio, formando la tríada *Tien-Ti-Jen*, “Cielo-Tierra-Hombre” - cortados por un trazo vertical, el *Tao*, que se traduce algo convencionalmente por Ley o Armonía. La Armonía consiste en que cada cosa esté en el lugar que le corresponde, de modo que, por detrás de todos los cambios por los que pasa el mundo, el orden supremo no sea violado (aunque en este mundo de apariencias lo sea necesariamente, pues, como dice el Evangelio, “es necesario que haya escándalo”; pero al final todos los desórdenes parciales son reintegrados en el orden total).

En la Tríada china, el hombre es llamado “hijo del Cielo y de la Tierra”. Al ser el Cielo el padre, se ve enseguida, por el hexagrama 37, quién es el que manda. El hombre gobierna por tanto el mundo visible, pero no lo hace por arbitrio propio, sino en nombre de un orden trascendente. *Tien* no significa el “cielo” en el sentido material, sino la “perfección celeste” o más precisamente la “voluntad del Cielo”; en inglés, que el Sr. Capra comprende mejor, no *sky*, sino *heaven*, morada del Espíritu Santo. El sabio o emperador aprehende en lo invisible la voluntad del Cielo y la pone por obra en la Tierra. En la sala central de su palacio, cumple diariamente ritos de un complejo simbolismo geométrico y numerológico (similar al del pitagorismo), mediante los cuales los arquetipos celestes “descienden” (exactamente como en la misa “desciende” el Espíritu Santo) para traer a la Tierra el orden y la armonía. Si el emperador deja de hacer los ritos, la Tierra - sociedad y naturaleza a la vez - entra en convulsión, y se extienden por todas partes la ignorancia, el miedo, la violencia, el hambre, la peste.

No era sólo la interrupción de los ritos lo que podía provocar la catástrofe. “El emperador - escribe Max Weber en *La Religión de la China* - tenía que comportarse según los imperativos éticos de las escrituras clásicas. El monarca chino era básicamente un pontífice. Tenía que probar que era de verdad “hijo del Cielo”, el regente aprobado por los Cielos, para que el pueblo, bajo su gobierno, viviese bien. Si los ríos reventaban los diques o la lluvia no caía a pesar de todos los ritos, era la prueba - se creía expresamente - de que el emperador no tenía las cualidades carismáticas requeridas por el Cielo.”

El hombre gobierna la Tierra, pero en nombre del Cielo. Gobierna como *pontifex*, “constructor de puentes”, que une la Tierra al Cielo a través del Recto Camino, el *Tao*. Si se aparta del Recto Camino, pierde de vista la Voluntad del Cielo y ya no puede gobernar más que en nombre propio, como tirano y usurpador. Entonces, de rebote, pierde su poder y cae bajo el dominio de las potencias terrestres a las que antes gobernaba. Como la Tierra designa a la vez la naturaleza física y la sociedad humana, el rebote puede significar tanto una revolución civil o un golpe militar, como una tempestad o un terremoto. El monarca que cae representa, por analogía, a cualquier

hombre que, desobedeciendo el orden celeste, pierde de vista su destino ideal y cae presa de las pasiones abismales. Es la situación descrita en el hexagrama 36, *El Oscurecimiento de la Luz*: “Primero subió al Cielo, después se sumergió en las profundidades de la Tierra.” El comentario tradicional, resumido por Richard Wilhelm, es el siguiente: “El poder de las tinieblas ha subido a un lugar tan alto que puede acarrear daño a cuantos estén del lado del bien y de la luz. Pero al final el poder de las tinieblas perece por su propia oscuridad.”

Ya se ve que el consejo del Sr. Capra, afectado por la ambigüedad de la palabra “naturaleza”, puede tener dos significados opuestos: diciendo que debemos “integrarnos en la naturaleza”, ¿pretende que obedezcamos a la Voluntad del Cielo o que nos sumerjamos en las profundidades de la Tierra? Los oráculos de los profetas, cuando son oscuros, merecen una interpretación. Interpretemos.

En la versión del Sr. Capra, no se menciona el Cielo. La tríada queda reducida a una dualidad: de un lado el hombre, del otro la naturaleza visible. El macho y la hembra. El *yang* y el *yin*. A cada uno de ellos sólo les queda la alternativa de subyugar al otro o de “integrarse” en él. El hombre de la civilización industrial optó por la primera hipótesis. El Sr. Capra aboga por la segunda.

Es verdad lo que dice el Sr. Capra, que la civilización occidental optó por dominar la naturaleza. Pero es verdad también que, al menos desde el Renacimiento, la civilización occidental ha suprimido (exactamente como el Sr. Capra) toda referencia a un orden trascendente (*Tien*) y ha dejado al hombre sólo, frente a la naturaleza material. Desde entonces, la historia de las ideas occidentales ha estado marcada por una oscilación pendular entre las ideologías de la dominación y las ideologías de la sumisión: clasicismo y romanticismo, revolución y reacción, historicismo y naturalismo, cientificismo y misticismo, activismo prometeico y evasionismo quietista, marxismo y existencialismo y, *last not least*, revolución cultural socialista *versus* ideología de la “Nueva Era”.

En este último par de opuestos reside la clave para la comprensión de nuestro profeta. El Sr. Capra da en el blanco (ningún profeta puede realizar el prodigio de equivocarse siempre) al decir que su visión de la historia cultural es una alternativa al marxismo. Para Marx y sus epígonos, la naturaleza es sólo el escenario de la historia humana. Está ahí no como un ser, como una sustancia ontológica que el hombre debe contemplar y respetar en su constitución objetiva, sino como materia prima para ser apropiada y transformada libremente según el arbitrio humano. La naturaleza, en Marx, es *ancilla industriae*. El marxismo continúa la tradición de prometeonismo revolucionario del Renacimiento, potenciándola mediante la sumisión completa y explícita de la naturaleza a la historia. A esto se opone la ideología de la Nueva Era.

Pero no se opone sólo al marxismo en general, sino a una forma específica de marxismo, que también, como ella, quiere operar una “mutación”, un giro de ciento ochenta grados en la orientación del pensamiento humano. El fundador de esta corriente marxista fue el ideólogo italiano Antonio Gramsci (1891-1937). El gramscismo propone una revolución cultural que invierta todos los criterios admitidos del conocimiento, instaurando en su lugar un “historicismo absoluto”, en el que la función de la inteligencia y de la cultura ya no será captar la verdad objetiva, sino sólo “expresar” la creencia colectiva, colocada así fuera y por encima de la distinción entre lo verdadero y lo falso. Es la total sumisión del “objeto” (naturaleza) al “sujeto” (humanidad histórica). En este nuevo paradigma, el énfasis de la actividad científica ya no recae en el conocimiento objetivo de la naturaleza (descripción exacta de su apariencia visible e investigación de los principios invisibles que la gobiernan), sino en su transformación mediante la técnica y la industria, correspondiendo a esto, en la esfera de las

ideas, una especie de “revolución permanente” de todas las categorías de pensamiento que se sucederán en una aceleración vertiginosa del devenir histórico.

En contra de esto se ha levantado la ideología de la Nueva Era. Al prometeonismo revolucionario, opone la “integración en la naturaleza”; a la aceleración de la historia, el equilibrio “ecológico” del Nuevo Orden Mundial; y al historicismo absoluto, el “fin de la Historia”. Capra es inconcebible sin Fukuyama. Capra es la cáscara del meollo que es Fukuyama. Todo el vistoso “esoterismo” de la Nueva Era, con sus iniciaciones secretas, sus gurús, sus magos y sus ritos, no constituye más que el exoterismo, el aparato religioso externo y social, cuyo interior, cuyo “sentido esotérico” es en verdad una ciencia muy moderna, racional y profana: el planeamiento estratégico. Fukuyama es a Capra exactamente lo que el esoterismo es al exoterismo, lo que la Iglesia de Juan es a la Iglesia de Pedro. Pero ambos, cada cual en su plano y mediante sus propios medios, combaten a un mismo adversario.

El gramscismo tuvo mucho éxito en los años 60, inspirando la fiebre pasajera del eurocomunismo y dando nuevo vigor a algunas esperanzas comunistas. En Brasil, conquistó prácticamente a la izquierda entera, y el PT [*Partido de los Trabajadores*] es un partido esencialmente gramsciano, lo admita explícitamente o no. Pero el intento de renovación fue débil y tardío: el comunismo acabó siendo derrotado por la ascensión mundial de la ideología de la Nueva Era. En resumidas cuentas, la mezcla de física cuántica y simbolismos orientales, experiencias psíquicas y sexo libre, promesas de paz y espejismos de auto-realización, que esa ideología ofrece, es infinitamente más seductora que cualquier “historicismo absoluto”. Brasil, siempre atrasado, es uno de los pocos lugares del mundo donde el combate continúa todavía, con un feroz núcleo de gramscianos que ofrecen una quijotesca resistencia local a los ejércitos triunfantes de la Nueva Era.

Pero, si el prometeonismo revolucionario ha representado el máximo de la *hybris*, de la avidez dominadora del hombre sobre la naturaleza, la ideología de la Nueva Era no es otra cosa más que el rebote anunciado por el *I Ching*.

La Nueva Era ha vencido a la revolución gramsciana. Pero ha sido una teratomaquia: un combate entre monstruos. Dirían los chinos que ha sido un combate suicida: que, sin la común obediencia a *Tien*, la lucha entre *Ti* y *Jen* sólo puede terminar en el “Oscurecimiento de la Luz”. La victoria de la Nueva Era anuncia de antemano, por tanto, el próximo paso del ciclo de las mutaciones: la humanidad va a caer de la autoglorificación prometeica a la pasividad inerme; va a integrarse, “ecológicamente”, en el equilibrio del Nuevo Orden Mundial, donde el conformismo colectivo será asegurado mediante el reparto equitativo de los medios de satisfacer las pasiones más bajas y mediante una parodia de religiosidad externa que dará a esas pasiones una aura lisonjera de “profundidad” y “autoconocimiento”.

Esto puede ser interpretado psicoanalíticamente. Gérard Mendel, en su libro *La Révolte contre le Père*, una de las más importantes contribuciones de las últimas décadas al psicoanálisis freudiano, dice que, a lo largo de la historia, el impulso del hombre por superar al padre ha sido, como pretendía Freud, uno de los más poderosos motores del progreso. Pero este impulso, prosigue, puede tomar dos direcciones: o el hombre supera y vence al padre carnal integrándose en el orden racional representado por el padre ideal, o manda enseguida a freír espárragos el orden ideal para, libre de toda traba moral, matar al padre carnal y tomar posesión de la madre. Esta última alternativa es la revuelta prometeica, la que sigue, de rebote, a la caída en lo irracional, la regresión uterina, la “integración” del hombre en las tinieblas. Ahí radica, según Mendel, la importancia antropológica, y también psicoterapéutica, de las palabras de la más célebre oración cristiana: la “revuelta contra el padre” sólo es saludable y fructífera cuando es emprendida “en nombre del Padre”. Traduciéndolo en

términos chinos: el padre carnal es, para el hombre adulto (*Jen*), sólo un aspecto de *Ti*, la Tierra. Hay que someterlo al orden celeste, *Tien* o padre ideal, para ahí poder asumir entonces, sin usurpación ni violencia, el gobierno justo y armónico de la Tierra. Siempre he pensado que el Dr. Freud tenía algo de chino.

En palabras de Mendel, la revolución gramsciana es la rebelión destructiva contra el padre, y la ideología de la Nueva Era, con sus llamamientos a la fusión de las conciencias individuales en una sopa de espejismos holísticos, es la regresión uterina que le sigue. Todas las regresiones uterinas son anunciadas por la exacerbación de la fantasía, por el llamamiento hipnótico de las esperanzas insensatas, por la ante-visión mediúnicamente de delicias sin fin. Todas terminan en la esclavitud abyecta, en la pasividad inerme ante la agresión de las fuerzas abismales, en el oscurecimiento de la luz.

Es inevitable que haya escándalo. La Nueva Era ha vencido al prometeonismo gramsciano, y sale de abajo: ahí viene el hexagrama 36. *There's coming a shitstorm* y Fritjof Capra es su profeta. Pero, al final, que por cierto no se anuncia inminente, el poder de las tinieblas sucumbirá en virtud de su propia oscuridad.

Acabado el período de las tinieblas, asegura el Apocalipsis, la locura de los nuevos profetas que arrastraron a la humanidad al error será exhibida a plena luz del día, y todos la verán.

Como la Nueva Era acaba de empezar, aún no es hora de realizar el *show* completo. Por ahora, todo lo que se puede hacer es ofrecer algunos ejemplos preliminares, que atestigüen, para las generaciones venideras, la realidad de un pasado que les parecerá inverosímil. Como dijo el sabio Richard Hooker ante el avance del puritanismo en el siglo XVI, cuando todo esto haya pasado “la posteridad podrá saber que no dejamos, con el silencio negligente, que las cosas pasasen como en un sueño.”

De ejemplos está lleno el libro del Sr. Capra. Pero es de justicia que los seleccionemos según el grado de importancia que les concede el propio autor. Debemos por tanto ahora examinar el tercer “punto de mutación”: la revolución del paradigma científico.

En este terreno el Sr. Capra no parece estar en desventaja como respecto al mundo chino, que sólo ha conocido por fuentes de tercera mano. Siendo doctor en física por la Universidad de Viena, no puede ignorar la historia de la ciencia occidental como ignora la civilización china. ¿Pero quién ha dicho que no puede? Para los profetas todo es posible.

Según el Sr. Capra, “el paradigma que ahora está en transformación ha dominado nuestra cultura durante muchos centenares de años”; “comprende cierto número de ideas” que “incluyen la creencia de que el método científico es la única aproximación válida del conocimiento; la concepción del universo como un sistema mecánico compuesto de unidades materiales elementales; la concepción de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia”. Esas concepciones tienen los nombres respectivos de: cientificismo, mecanicismo y social-darwinismo o darwinismo social. Repito: según el Sr. Capra, esas concepciones dominan nuestra cultura desde hace muchos centenares de años. Esto sugiere dos preguntas. Primera: ¿Qué es “dominar una cultura”? Segunda: ¿Cuánto son “muchos centenares”?

Decimos que una cierta idea domina una cultura cuando: primero, está acreditada por los intelectuales más importantes de todos los sectores; segundo, las ideas rivales o ya no son fértiles, es decir, ya no se manifiestan en obras poderosas y significativas, o bien han desaparecido completamente de escena. Así, por ejemplo, el cristianismo dominó la Edad Media porque, por un lado, todos los filósofos y los hombres cultos en general eran cristianos y, por otro lado, las corrientes de pensamiento no cristianas, aunque seguían estando vivas al menos en el subconsciente colectivo, no produjeron en ese período ninguna obra digna de atención. Decimos que el

marxismo dominó la cultura soviética hasta la década de los 60 porque en ese período ningún intelectual eminente que residía en la URSS elaboró ninguna idea que se saliese de los marcos conceptuales del marxismo y porque las subcorrientes no marxistas (excepto en el exilio y en lenguas occidentales) no crearon nada significativo.

En ese sentido estricto, ninguna de las tres ideas que componen el “paradigma dominante” ha sido nunca dominante en ninguna parte de Occidente. Desde que surgieron, las tres han sido incesantemente contestadas, combatidas, refutadas, rechazadas total o parcialmente por intelectuales importantes. Por otro lado, corrientes abiertamente hostiles a esas ideas han seguido siendo lo bastante fértiles como para producir algunas de las obras más significativas de sus respectivos campos.

Veamos el mecanicismo. ¿Como puede ser “dominante” una corriente que, desde su nacimiento, ha sido rechazada por gigantes como Leibniz, Schelling, Vico, Schopenhauer, Driesch, Fechner, Boutroux, Nietzsche, Weber, Kierkegaard y muchos otros, hasta ser echada por tierra en el siglo XX por la teoría de Planck?

En rigor, el mecanicismo sólo fue dominante, y aún así con reservas, en una cierta parte del mundo, que para el Sr. Capra es “el” mundo: los círculos universitarios anglosajones. Que ese mundillo tradicionalmente presuntuoso y seguro de sí mismo se abra hoy a nuevas ideas, que se disponga incluso a escuchar a los orientales sin la tradicional incompreensión colonialista, es sin duda una novedad alentadora. Pero una novedad local. No hay medio más seguro de convertir en provinciano a un pueblo que persuadirlo de que es el centro del mundo. A partir de ese momento ese pueblo declara inexistente o irrelevante todo lo que se salga de su campo de visión, y cuando finalmente descubre algo que el resto del mundo ya sabía da a ese descubrimiento aires de revolución mundial.

En cuanto al científicismo, se ha escrito tanto contra él, que es un perfecto error considerarlo dominante incluso en un sentido atenuado del término. Para eso sería necesario excluir del primer plano de la cultura al menos el marxismo, el psicoanálisis, la fenomenología, el neo-tomismo y el existencialismo. Aquí, de nuevo, el Sr. Capra toma como mundialmente dominante la opinión de un grupo reducido.

El darwinismo social, a su vez, sólo llegó a ser dominante, como creencia pública, en un único país del mundo: en Estados Unidos. Nunca entró, por ejemplo, en los países comunistas ni en el mundo islámico, que, sumados, abarcan casi las dos terceras partes de la humanidad. En los países católicos, fue recibido desde un principio como una perversa anomalía, suscitando reacciones de escándalo de las que dan testimonio las encíclicas sociales de los papas, al menos desde León XIII.

Pero, además de afirmar que esas tres creencias “dominan el mundo”, el Sr. Capra encima asegura que lo hacen “desde hace muchos centenares de años”. Contemos la historia.

La más antigua de las tres es el mecanicismo. Pre-anunciado por Descartes, fue formulado plenamente por Isaac Newton (*Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, 1687), pero sólo fue conocido por la intelectualidad europea en general a partir de 1738, cuando Voltaire divulgó en lenguaje comprensible a profanos los *Elementos de la Filosofía* de Newton.

Voltaire promovió la victoria de Newton no sólo haciendo divulgación científica. Difamó tanto con sus groseras ironías al principal opositor de Newton, G.-W. von Leibniz, que sus contemporáneos dejaron de prestar atención a lo que éste decía. Leibniz cayó en descrédito casi hasta el siglo XX, cuando el redescubrimiento de sus ideas produjo avances prodigiosos en matemáticas, en lógica y en las ciencias de la naturaleza. La nueva física de Planck y Heisenberg ha venido a dar razón a Leibniz contra Newton, substituyendo el mecanicismo por el probabilismo. Esa substitución podría haber ocurrido dos siglos antes, si Voltaire, emperador de la opinión pública

en el siglo XVIII, no hubiese tejido en torno a Leibniz una tela de araña de prejuicios duraderos. Por ironía, Voltaire ha entrado en la Historia como el enemigo de todo atraso y de todo prejuicio.

Pero, de cualquier modo, la opinión de Voltaire no se propagó con la velocidad del rayo. Tardó dos o tres décadas, al menos, en convertirse en creencia dominante en toda Europa. En 1780, el mecanicismo gozaba de un prestigio envidiable, y puede ser considerado, desde entonces, como dominante, siempre que dominante no quiera decir unánimemente aceptado, o aceptado sin reservas. No hay que olvidar la oposición que le plantearon el vitalismo de Goethe y Driesch, el contingencialismo de Boutroux y muchas otras corrientes, hasta el tiro de gracia que le dieron Planck y Heisenberg.

En el momento en que el Sr. Capra redactaba *El Punto de Mutación*, el mecanicismo estaba completando por tanto dos siglos de gloria incesantemente contestada y de titubeante reinado sobre las facciones mayoritarias del mundo académico. Esto es muy distinto de un dominio de muchos siglos sobre todo el mundo.

En cuanto al darwinismo social, es hijo del darwinismo biológico y no es posible que naciese antes que su padre. El principio de la “sobrevivencia del más apto” surgió como una teoría biológica y sólo después, poco a poco, se fue transformando en un argumento ideológico para la legitimación retroactiva de la competitividad capitalista.

El Origen de las Especies es de 1859. Herbert Spencer, en sus *Primeros Principios*, publicados en 1862, amplía el alcance de las ideas evolucionistas, haciendo de ellas un principio sociológico. Paralelamente, ocultistas como Allan Kardec y Madame Blavatski toman al vuelo el término “evolución” y le dan un sentido místico, o misticoides: ya no sólo los anfibios evolucionan a reptiles y éstos a mamíferos; también las almas desencarnadas, en el otro mundo, evolucionan a “seres de luz”, subiendo en la escala cósmica mientras los monos bajan de los árboles. Revestida de mil y un sentidos, la palabra “evolución” se propaga y surgen los debates públicos, que atraen la atención de los intelectuales hacia el potencial político-ideológico del evolucionismo. Los debates alcanzan la cumbre de su éxito con la conferencia de Thomas Henry Huxley, *Evolución y ética*, en 1892. Ahí queda abierto el camino hacia la legitimación del capitalismo liberal por la “supervivencia del más apto”. El resto viene con los libros de Gustav Ratzenhofer (*Naturaleza y Finalidad de la Política*, 1893) y William G. Sumner (*Folkways*, 1906), que fundamentan explícitamente la noción de “evolución social”, dando a los ideólogos capitalistas el precioso eslogan que necesitaban. El darwinismo social tiene, por tanto, poco más o menos un siglo. Tenía menos en el momento que el Sr. Capra redactaba su libro.

Finalmente, el científicismo. El rechazo formal y completo, en nombre de la ciencia, de toda explicación filosófica o teológica de la realidad, fue propuesto, por primera vez, por Augusto Comte (*Discurso sobre el Espíritu Positivo*, 1844). Pero Comte aún reservaba para la filosofía la tarea de síntesis y ordenación del conocimiento científico, y Comte sólo fue aceptado sin contestación en un único lugar de este planeta: ¡en Brasil! (En 1914, el positivista Alain atribuía la guerra mundial al hecho de que ningún otro país del globo hubiese seguido el ejemplo de Brasil, que había adoptado en la bandera republicana el positivismo como doctrina oficial del Estado: “Orden y Progreso” es, en efecto, el resumen de la filosofía comtiana.). Una declaración formal y taxativa de científicismo, con el completo rechazo de todas las demás formas de conocimiento como vacías o insignificantes, no tuvo lugar hasta 1934, con Rudolf Carnap, en *Sintaxis Lógica del Lenguaje*. Pero Carnap no era ningún Voltaire, como para contar con la inmediata aprobación de un vasto público. La mayoría de los filósofos del siglo XX rechazó categóricamente el científicismo, que

sólo ejerció dominio sobre algunos grupos determinados, principalmente en el mundo anglosajón. Contemporáneamente a la declaración de Carnap, el matemático y filósofo Edmund Husserl, fundador de la fenomenología - escuela que engendró a Heidegger, Scheler, Hartmann, Sartre y Merleau-Ponty, entre otros -, daba en la Universidad de Praga las célebres conferencias luego reunidas en el libro *La Crisis de las Ciencias Europeas*, en las que negaba el cientificismo desde su base y desde dentro: las ciencias físicas, decía, habían perdido su esencial fundamento científico y ya no servían como modelo de conocimiento de la realidad. Husserl era y es al menos tan influyente como Carnap, aunque no tanto en el mundo anglosajón que es el límite del horizonte mental del Sr. Capra.

En definitiva, el cientificismo, que “domina nuestra cultura desde hace siglos”, está completando sesenta primaveras este año de 1994. Pero, para colmo, su primera manifestación ostensiva ocurrió tres décadas después de la publicación de los primeros trabajos de Max Planck, cuyo indeterminismo ha llegado a ser una de las bases del “nuevo paradigma” cuyo advenimiento ha venido ahora a anunciarnos el Sr. Capra. El nuevo paradigma es un poco anterior al viejo.

El Sr. Capra, como se ve, entiende poco de los asuntos en los que ejerce, para un público multitudinario, una autoridad profética. Triunfa por la carencia de información elemental sobre la cosmología china, en la que dice basar su visión de la historia cultural, así como sobre la historia cultural misma, que procura, mediante groseras generalizaciones y escandalosas alteraciones de la cronología, encajar a la fuerza en un modelo preconcebido.

No cuestiono, aquí, la validez de la propuesta holística en general. Me reservo el derecho de hacerlo en otro trabajo. Sólo creo que tiene que tener defensores un poco más cualificados que el Sr. Capra.

Mi intención ha sido dar un testimonio sobre un hecho de relevancia mundial, que tiene lugar ante nuestra mismísimas narices, y de cuya realidad las generaciones venideras tendrán el derecho de dudar. Pues, para la razón y el sentido común, no es verosímil que millares de intelectuales de prestigio, en su sano juicio, puedan aceptar y aplaudir como un hito de la historia del pensamiento una obra como *El Punto de Mutación*, que no alcanza ni siquiera los requisitos mínimos de información fidedigna, de autenticidad de las fuentes y de rigor conceptual que se exigen a una tesis de licenciatura. De entre tantos otros defectos que un libro puede tener, éste padece el único que no se puede tolerar en hipótesis alguna: la *ignoratio elenchi*, la ignorancia completa del asunto. El Sr. Capra define su libro, pretenciosamente, como un nuevo modelo de historia cultural basado en las concepciones chinas del hombre y del universo. Pero no ha estudiado lo suficiente la historia cultural ni las concepciones chinas para que su opinión respecto a las mismas pueda tener alguna importancia objetiva, fuera de su círculo de convivencia personal. El contenido de su propalada sabiduría del asunto es pura lana caprina.

El éxito de este libro sólo puede ser explicado por un único elemento, enteramente ajeno a su valor intrínseco: su oportunidad. Dice lo que las personas desean oír, en el momento que lo desean. Ofrece una perspectiva seductora a un público que pide ser seducido.

Que ese público no incluya sólo a plebeyos incultos, sino a intelectuales de renombre, y que éstos estén dispuestos a aceptar las promesas del autor sin pedirle siquiera las credenciales científicas que se exigen a un estudiante de facultad, es realmente un acontecimiento inverosímil.

Pero - decía Aristóteles - no es verosímil que todo siempre pase de manera verosímil. Lo inverosímil ha pasado. Eso testifica que, después de siglos de furia iconoclasta volcada contra todas las creencias del pasado y los valores de otras civilizacio-

nes, la opinión letrada de Occidente finalmente se ha cansado de ser arrogante; pero, en vez de un arrepentimiento sincero, está representando ante nosotros una parodia de conversión, que muestra todos los rasgos del fingimiento histeriforme. Atontada por la visión súbita de sus propias culpas, ha abjurado de toda precaución crítica como quien repele un vicio del pasado; y se ha entregado, inerme y crédula, al culto del primer ídolo que le ha ofrecido una promesa de alivio. Piensa o finge pensar que ese ídolo es su salvador. En verdad es su Némesis.

Pero no es sólo ella la que está engañada. El profeta del engaño también se engaña: se imagina que trae al mundo la sabiduría, cuando lo que trae es el oscurecimiento y la confusión. Se imagina que trae una nueva profecía, cuando lo que trae es el cumplimiento de una vieja maldición.

Pero no puedo concluir estas consideraciones sobre el profeta de la Nueva Era sin hacer, también yo, una profecía: en los siglos venideros, cuando puedan estudiar nuestro tiempo con alguna objetividad, el fenómeno de la Nueva Era será considerado un escándalo que testifica contra la inteligencia humana.

Es necesario que llegue el escándalo. Nada se puede hacer por evitarlo. Ni siquiera voy a sugerir, como Jesús, que aten a su portador a una pesada piedra, para lanzarlo al fondo del mar. Pues, como diría el hexagrama 36, ya está en el fondo. Todo lo que puedo hacer es dejar a la posteridad, si llega a tener noticia de estas páginas, un testimonio personal de estos tiempos oscuros: No todos han creído en el falso profeta.⁴

ANEXO

Hay en el libro del Sr. Capra una infinidad de errores y contrasentidos, además de los mencionados. Indicarlos y corregirlos todos requeriría un voluminoso comentario: una ley constitutiva de la mente humana concede al error el privilegio de poder ser más breve que su rectificación.

Pero vale la pena ofrecer algunas muestras, para que el lector vea cuán fértil en consecuencias puede ser un error en las premisas:

1. El Sr. Capra combate el uso de la energía nuclear, incluso para fines pacíficos, pero, al mismo tiempo, hace de la física moderna uno de los fundamentos del “nuevo paradigma” que propone. Separa la física en cuanto modalidad de conocimiento teórico de la naturaleza de sus aplicaciones prácticas, como si una no derivase de la otra necesariamente.

El Sr. Capra es, en esto, perfectamente inconsecuente con el método holístico por el que aboga. Para el holismo, toda separación estanca entre una idea y sus manifestaciones prácticas no pasa de un abstractismo. Holísticamente hablando, el efecto benéfico o destructivo de los artefactos nucleares tiene que estar arraigado en el pro-

⁴ Habiendo enviado a Fray Betto una copia de este capítulo antes de su publicación en libro, recibí de él una respuesta de dos líneas, que es un singular documento psicológico. Dice así: “A pesar de sus reservas, el evento [NB: recepción al Sr. Capra] fue bueno para quien estuvo allí.” Debe haber sido una verdadera juerga, me imagino. Pero el ilustre fraile no me comprendió. Lejos de mí el restar valor al evento en sí - la organización del programa, el servicio de megafonía o la calidad de los canapés. Lo que yo he dicho que no vale nada es la filosofía del Sr. Capra, sobreentendiendo que celebrarla en un congreso de intelectuales es tirar el dinero; y cuanto mejor el evento, más lamentable el desperdicio. En el caso, sin embargo, de que el autor de la misiva haya pretendido alegar la calidad del evento como un argumento a favor del Sr. Capra, eso sería lo mismo que decir que el precio de la vela prueba la calidad del difunto. Además, ¿qué opinión se puede tener de un pensador que argumenta a favor de una filosofía alegando que le da la oportunidad de frecuentar lugares agradables? [N. de la 2ª ed.]

pio *modus cognoscendi* que los ha producido. Si el Sr. Capra ve conexiones incluso entre el mecanicismo y la estructura de la familia patriarcal, ¿cómo puede estar ciego a las relaciones, mucho más próximas, entre el contenido teórico de una ciencia y sus aplicaciones prácticas?

2. En nuestra sociedad, afirma el Sr. Capra, el trabajo entrópico (trabajo repetitivo que no deja efectos duraderos, como por ejemplo preparar una cena que será consumida inmediatamente) es desvalorizado, y por eso es atribuido a las mujeres y a los grupos minoritarios. Esa desvalorización, nos dice, es típica de la sociedad industrial.

En ese caso, tendríamos que considerar sociedades industriales a las tribus del Alto Xingu, las ciudades-Estado de la antigua Grecia, la sociedad europea de la Edad Media. No ha existido jamás una sociedad en la que los trabajos entrópicos hayan sido más valorados que los otros.

Pero, según el Sr. Capra, ha existido. Da como ejemplos los monasterios de monjes budistas y cristianos, en los que cocinar es una honra y limpiar letrinas un mérito envidiable. ¿Será necesario explicar al Sr. Capra que una orden monástica no constituye una “sociedad”, sino una comunidad minoritaria que presupone la existencia en torno suyo de una sociedad a cuyos valores poder oponerse? Si, dentro de un monasterio, el trabajo entrópico tiene valor es justamente porque no lo tiene en la sociedad mayor de su entorno. Los trabajos humildes adquieren allí dentro un valor espiritual y disciplinar justamente en la medida en que en el “mundo” tienen poco prestigio social o valor económico. La desvalorización social del trabajo entrópico no es una característica de la sociedad industrial, sino de la sociedad humana en general; inversamente, su valorización espiritual es un rasgo distintivo de las minorías espiritualizadas rodeadas en alguna forma por el rechazo religioso del “mundo”.

3. “Tradiciones como el vedanta, el yoga, el budismo y el taoísmo se asemejan mucho más a psicoterapias que a filosofías o religiones”, dice el Sr. Capra. Bien, si hay un rasgo característico del Occidente moderno, que lo distingue radicalmente de las tradiciones orientales, es justamente el desarrollo, en él, de una psicología como ciencia independiente de cualquier referencia mística o religiosa; y, en consecuencia, el esfuerzo por dar una explicación “psicológica” a todos los fenómenos espirituales. Al englobar las tradiciones espirituales de Oriente en el concepto de “psicoterapia”, el Sr. Capra muestra la típica incapacidad del científico moderno para aprehender todo cuanto hay en ellas de puramente metafísico y de no psicológico.

Decir, además, que esas tradiciones “se basan en el conocimiento empírico y, así, presentan más afinidades con la ciencia moderna” es pretender enmarcar a la fuerza las ideas orientales en una moldura occidental y moderna, para hacerlas aceptables por el provincianismo académico. Lo que pasa es que, en esa operación, todo cuanto hay en ellas de esencialmente oriental se pierde por completo. El vedanta, por ejemplo, afirma categóricamente que la experiencia no puede proporcionar conocimiento espiritual de ninguna especie, y esta afirmación es incluso uno de los puntos básicos de la doctrina, que el Sr. Capra parece desconocer completamente: toda experiencia es acción, y la acción, no siendo lo contrario de la ignorancia, no puede destruirla (cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, libro 10).

Por ese ejemplo, se ve que el Sr. Capra está mucho más preso a los esquemas mentales del académico occidental medio de lo que desearía dejar entrever. Alguien más cercano a la perspectiva oriental jamás procuraría explicar las doctrinas sapienciales de la India o de la China a la luz de la moderna psicología occidental, sino que, al contrario, emitiría sobre ésta, en nombre de aquéllas, un juicio bastante severo

(ver, por ejemplo, WOLFGANG SMITH, *Cosmos and Transcendence*, New York, 1970, o TITUS BURCKHARDT, *Scienza Moderna e Sagesza Tradizionale*, Torino, 1968).

4. Después de destacar el sentido holístico de las concepciones fisiológicas de Hipócrates, el Sr. Capra insinúa que ese sentido desapareció completamente de la medicina occidental y ahora tenemos que ir a buscarlo en la tradición china: “La noción china del cuerpo como un sistema indivisible de componentes inter-relacionados está mucho más próxima a la moderna aproximación sistémica que al modelo cartesiano clásico.” Si el Sr. Capra no siguiese el hábito occidental moderno de saltar directamente del pensamiento griego al Renacimiento, se habría dado cuenta de que la misma concepción holística domina todo el pensamiento médico y biológico del Occidente medieval, especialmente el de S. Alberto Magno y Roger Bacon. En verdad, las concepciones chinas son mucho más parecidas a las de la Edad Media que a las de la “moderna aproximación sistémica”.

5. Al explicar la psicoterapia de Arthur Janov, el Sr. Capra dice que, según este eminente psiquiatra, las neurosis son tipos simbólicos de comportamiento que “representan las defensas de la persona contra el excesivo dolor asociado a los traumas de la infancia”. Cualquiera que haya leído a Janov sabe que, en su teoría, la etiología de las neurosis no es de orden traumática, sino que reside en la frustración constante y habitual de las necesidades básicas, frustración que a veces ni siquiera es percibida a nivel consciente. Un trauma, en la psicopatología de Janov, sólo es un factor añadido. La minimización de la importancia etiológica de los traumas es justamente lo que singulariza al sistema de Janov. Aunque conoce el asunto de oídas, el Sr. Capra no deja de opinar al respecto con aire de profesor: “El sistema conceptual de Janov no es lo suficientemente amplio como para explicar experiencias transpersonales...”. Lo que ciertamente no es amplio es el conocimiento que el Sr. Capra tiene del sistema de Janov.

SUGERENCIAS DE LECTURA

Además de las obras citadas en el texto, el lector podrá consultar con provecho las siguientes:

1. Quien aprecie el holismo y desee tener una información seria al respecto, sin aberraciones caprinas y con enseñanzas más valiosas, lea el libro de Joël de Rosnay, *Le Macroscopie. Vers une Vision Globale* (Paris, Le Seuil, 1975). El profesor de Rosnay dio clases en el MIT y trabaja en el Instituto Pasteur de Paris. Es interesante leer también las obras de Edgar Morin, que fue por cierto quien lanzó la expresión “nuevo paradigma”. Ver especialmente *La Méthode*, en dos tomos (*I. La Nature de la Nature*, Paris, Le Seuil, 1977; *II. La Vie de la Vie*, id., 1980).

2. El *I Ching* tiene tres traducciones occidentales famosas: la de James Legge (versión brasileña de E. Peixoto de Souza y Maria Judith Martins, São Paulo, Hemus, 1972), la de Richard Wilhelm (versión inglesa de Cary F. Baynes, London, Routledge and Kegan Paul, 1951, varias reediciones; versión brasileña de Lya Luft y Alayde Mutzembecher, São Paulo, Nova Acrópole), y la de P.-L. F. Philastre: *Le Yi: King. Livre des Changements de la Dynastie des Tsheou*. Annales du Musée Guimet, t. huitième, 2 vols. (Paris, Adrien Maisonneuve, 1975). Un estudio serio del asunto requiere el examen de las tres. La de Wilhelm es más didáctica y fácil de consultar. Legge enfati-

za mucho las conexiones estructurales entre las partes y abre el camino a un estudio más profundizado. De las tres la de Philastre es con mucho la más interesante, pues es la única que transcribe íntegramente y en su orden las glosas de las diez “generaciones” de comentaristas chinos.

3. Sobre los símbolos de la tradición china, ver el libro clásico de René Guénon, *La Grande Triade* (Paris, Gallimard, 1957). Conviene recurrir además, en cuanto a los ideogramas, a la obra monumental del Padre L. Wiegner, *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents*, transl. by L. Davrout, s. j. (New York, Dover, 1965; la primera edición es de 1915).

4. Sobre el pensamiento chino es también indispensable, para quien desee profundizar en el asunto, estudiar: en cuanto a las concepciones cosmológicas, Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, Albin Michel, 1968) y *La Religion des Chinois* (Paris, Payot, 1980). En cuanto a las instituciones y al gobierno, Granet, *La Civilisation Chinoise* (Paris, La Renaissance du Livre, 1929). Sobre la moral, el derecho y las clases sociales, Max Weber, *The Religion of China*, transl. by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York, The Free Press, 1951).

5. Un “nuevo modelo de historia cultural” basado en concepciones orientales es algo que ya estaba realizado al menos desde 1945, en *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, de René Guénon (Paris, Gallimard). Un monumento de sabiduría.

6. Sobre la disputa Leibniz-Newton se puede leer: José Ortega y Gasset, *La Idea de Principio en Leibniz y la Evolución de la Teoría Deductiva* (en *Obras Completas*, t. 8, Madrid, Alianza, 1983); Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne 1660-1715* (Paris, Gallimard, 1961); Edwin A. Burt, *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, trad. José Viegas Filho y Orlando Araújo Henriques (Brasília, UnB, 1983).

CAPÍTULO II

S. ANTONIO GRAMSCI Y LA SALVACIÓN DE BRASIL

El que desee resumir en un esquema coherente el conglomerado caótico de elementos que se agitan en el escenario brasileño, tiene que empezar a esbozarlo colocando en el centro un personaje que nunca ha estado aquí, del que la mayoría de los brasileños nunca ha oído hablar, y que además está muerto desde hace más de medio siglo, pero que, desde el reino de las sombras, dirige en secreto los acontecimientos en esta parte del mundo.

Me estoy refiriendo al ideólogo italiano Antonio Gramsci. Como entre las izquierdas se ha convertido en praxis no pronunciar jamás el nombre de Gramsci sin añadir la mención de que se trata de un mártir, me apresuro a declarar que pasó once años en una prisión fascista, desde donde remitió al mundo, mediante no sé qué clase

de artificio, los treinta y tres cuadernos de notas que hoy constituyen, para los fieles restantes del comunismo brasileño, la biblia de la estrategia revolucionaria. Pero no estriba sólo en eso la razón del aura beatífica que rodea al personaje. Constituye un capítulo importante de esa estrategia, tal como la ve Gramsci, la creación de un nuevo calendario de santos, que podrá desbancar, en la imaginación popular, el prestigio del santoral católico (dado que la Iglesia, según él, es el mayor obstáculo para el avance del comunismo). El nuevo panteón estaría enteramente constituido por líderes comunistas célebres y se basaría en el criterio según el cual “Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht son mayores que los mayores santos de Cristo” - palabras textuales de Gramsci. Los seguidores del nuevo culto, con toda lógica, han colocado en lo más alto de la escala celeste al creador del calendario, motivo por el que no se puede hablar de él sin la correspondiente unción. Y yo, temeroso como soy de todas las cosas del más allá, no podía iniciar esta breve exposición del gramscismo brasileño sin la previa invocación de su patrono, en quien se depositan, en este momento, muchas esperanzas de salvación de Brasil. Digo, pues: *Sancte Antonie Gramsci, ora pro nobis*.

Una vez cumplida esta devota formalidad, vuelvo a los hechos. Gramsci estaba, decía, meditando en la cárcel. Mussolini, que había mandado encarcelarlo, creía estar prestando un servicio al mundo con el silencio que imponía a aquel cerebro que consideraba temible. Lo que pasó fue que en el silencio de la cárcel el mencionado cerebro no paró de funcionar; es más, empezó a engendrar ideas que difícilmente se le habrían ocurrido en la agitación de las calles. Los hombres solitarios se vuelcan en su interior, se vuelven subjetivistas y profundos. Gramsci transformó la estrategia comunista de una grande amalgama de retórica y fuerza bruta en una delicada orquestación de influencias sutiles, penetrante como la programación neuro-lingüística y más peligrosa, a largo plazo, que toda la artillería del Ejército Rojo. Si Lenin fue el teórico del golpe de Estado, Gramsci fue el estratega de la revolución psicológica que debe preceder y allanar el camino al golpe de Estado.

Gramsci estaba especialmente impresionado por la violencia de las guerras que el gobierno revolucionario de Rusia había tenido que acometer para someter al comunismo a las masas recalcitrantes, apegadas a los valores y praxis de una vieja cultura. La resistencia de un pueblo con gran arraigo religioso y conservador a un régimen que, según decía, estaba destinado a beneficiarle colocó en peligro la estabilidad del gobierno soviético durante casi una década, haciendo que, como reacción, la dictadura del proletariado - en la intención de Marx una breve transición hacia el paraíso de la democracia comunista - amenazase eternizarse, cerrando el camino a toda evolución futura del comunismo, como de hecho sucedió.

Para solventar esa dificultad, Gramsci concibió una de esas ideas ingeniosas que sólo se les ocurren a los hombres de acción cuando la imposibilidad de actuar les obliga a meditaciones profundas: amaestrar al pueblo en el socialismo *antes* de hacer la revolución. Hacer que todos piensen, sientan y actúen *como* miembros de un Estado comunista mientras viven aún en un marco externo capitalista. Así, cuando llegue el comunismo, las resistencias posibles ya estarán neutralizadas de antemano y todo el mundo aceptará el nuevo régimen con la mayor naturalidad.

La estrategia de Gramsci invierte la fórmula leninista, según la cual una vanguardia organizadísima y armada toma el poder por la fuerza, auto-proclamándose representante del proletariado y sólo después trata de persuadir a los entontecidos proletarios de que, sin sospecharlo lo más mínimo, habían sido los autores de la revolución. La revolución gramsciana es a la revolución leninista lo que la seducción es al estupro.

Para realizar esa inversión, Gramsci estableció una distinción, de enorme importancia, entre “poder” (o, como prefiere llamarlo, “control”) y “hegemonía”. El po-

der es el dominio sobre el aparato del Estado, la administración, el ejército y la policía. La hegemonía es el dominio psicológico sobre las masas. La revolución leninista tomaba el poder para establecer la hegemonía. El gramscismo conquista la hegemonía para ser llevado al poder suavemente, imperceptiblemente. Ni que decir tiene que el poder, fundado en una hegemonía previa, es un poder absoluto e incontestable: domina a la vez por la fuerza bruta y por la anuencia popular - esa forma profunda e irrevocable de anuencia que estriba en la fuerza del hábito, principalmente de los automatismos mentales adquiridos que, en virtud de una repetición incesante, se vuelven inconscientes y quedan fuera del alcance de la discusión y de la crítica. El gobierno revolucionario leninista reprime las ideas contrarias mediante la violencia. El gramscismo espera llegar al poder cuando ya no queden ideas contrarias en el repertorio mental del pueblo.

El propio Gramsci reconoce que ese plan es tremendamente maquiavélico, pero esto equivale para él a un título honorífico, ya que Maquiavel es uno de sus gurús. Gramsci se limita a adaptar a Maquiavel a las exigencias de la ideología socialista, colectivizando al “príncipe”. En el lugar del *condottiere* individual que para llegar al poder utiliza los recursos más repugnantes, con la conciencia tranquila de quien está salvando la patria, Gramsci pone una entidad colectiva: la vanguardia revolucionaria. El Partido, en resumidas cuentas, es el nuevo príncipe. Como la sangre fría de los hombres se vuelve más fría cuanto más apoyados se sienten por una colectividad, la conciencia del nuevo príncipe está más tranquila aún que la del antiguo. El *condottiere* del renacimiento no tenía más apoyo que el suyo propio, y en las noches frías del palacio tenía que soportar solo los conflictos entre conciencia moral y ambición política, y encontraba en el patriotismo una solución de compromiso. En el nuevo príncipe, la producción de analgésicos de conciencia es un trabajo en equipo, y entre las filas de los militantes hay siempre una inmensa reserva de talentos teóricos que pueden ser convocados para montar justificaciones de lo que sea.

Por eso los intelectuales, en la estrategia gramsciana, desempeñan un papel destacado. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que sus ideas sean importantes en sí mismas, pues, para Gramsci, la única importancia de una idea estriba en el apoyo que da, o quita, a la marcha de la revolución. Gramsci divide a los intelectuales en dos tipos: “orgánicos” e “inorgánicos” (o, como prefiere llamarlos, “tradicionales”). Estos últimos son unos excéntricos que, al basarse en criterios y valores oriundos de otras épocas, al carecer de una definida ideología de clase y al emitir ideas ignoradas por las masas, no ejercen la menor influencia en el proceso histórico y acaban yendo a parar al cubo de la basura del olvido, a no ser que tengan la habilidad de adherir rápidamente a una de las corrientes “orgánicas”. Los intelectuales orgánicos son los que, con o sin vinculación formal a movimientos políticos, son conscientes de su posición de clase y no gastan una palabra siquiera que no sea para elaborar, aclarar y defender su ideología de clase. Naturalmente, hay intelectuales orgánicos “burgueses” y “proletarios”. Éstos son la flor y nata y el cerebro del nuevo príncipe, pero aquéllos también son de alguna utilidad para la revolución pues, por su medio, los revolucionarios conocen la ideología del enemigo. Gramsci mencionaba como prototipo de intelectuales orgánicos burgueses a Benedetto Croce y Giovanni Gentile: el liberal antifascista y el ministro de Mussolini.

El concepto gramsciano de intelectual se basa exclusivamente en la sociología de las profesiones y, por eso, es muy elástico: hay lugar dentro de él para contables, policías, funcionarios de correos, locutores deportivos y el personal del *show business*. Toda esa gente ayuda a elaborar y propagar la ideología de clase, y, como elaborar y propagar la ideología de clase es la única tarea intelectual que existe, una *vedette* que agita sus carnes en un espectáculo de protesta puede ser mucho más intelec-

tual que un filósofo, si se trata de un “inorgánico”, como por ejemplo el autor de estas líneas.

Los intelectuales en sentido elástico son el verdadero ejército de la revolución gramsciana, encargado de llevar a cabo la primera y más decisiva etapa de la estrategia, que es la conquista de la hegemonía, un proceso largo, complejo y sutil de mutaciones psicológicas graduales y crecientes, al que la toma del poder pone la guinda como una especie de orgasmo político.

La lucha por la hegemonía no se reduce sólo a combatir formalmente las otras ideologías, sino que penetra en un terreno más profundo, que es el terreno de lo que Gramsci denomina - dándole al término una acepción peculiar - “sentido común”. El sentido común es un conglomerado de hábitos y de expectativas, inconscientes o semiconscientes en su mayor parte, que rigen el día a día de las personas. Se manifiesta, por ejemplo, en frases hechas, en giros verbales típicos, en gestos automáticos, en modos más o menos estereotipados de reaccionar frente a las situaciones. El conjunto de los contenidos del sentido común se identifica, para el hombre imbuido de éste, con la realidad misma, aunque no constituya de hecho más que un retazo bastante parcial y a menudo imaginario de la misma. El sentido común no “aprehende” la realidad, sino que realiza en ella una operación de filtro y de montaje a la vez, según cánones que, siendo heredados de culturas ancestrales, se mantienen ocultos e inconscientes.

Puesto que lo importante no es tanto el convencimiento político expreso como el fondo inconsciente del “sentido común”, Gramsci está menos interesado en persuasiones racionales que en influencias psicológicas, en actuar sobre la imaginación y el sentimiento. De ahí el énfasis que pone en la educación primaria. Sea para formar a los futuros “intelectuales orgánicos”, sea simplemente para predisponer al pueblo a los sentimientos deseados, es muy importante que la influencia comunista alcance a los clientes cuando sus cerebros aún están tiernos y son incapaces de una resistencia crítica.

El sentido común no coincide con la ideología de clase y es precisamente ahí donde radica el problema. En la mayor parte de las personas, el sentido común se compone de una sopa de elementos heteróclitos captados en ideologías de diversas clases. Por ese motivo, movido por el sentido común, un hombre puede actuar de algunas maneras que, objetivamente, van en contra de su interés de clase, como por ejemplo cuando un proletario va a misa. Tras esa sencilla rutina dominical se oculta una mezcla de las más sorprendentes, en la que un valor típico de la cultura feudal-aristocrática, reelaborado y puesto al servicio de la ideología burguesa, aparece reciclado como hábito proletario, gracias al cual un pobre infeliz, creyendo que salva su alma, comete, en realidad, una tremenda canallada contra sus compañeros de clase y contra sí mismo.

Ahí entra en acción la misión providencial de los intelectuales. Su función consiste precisamente en poner fin a ese lío ideológico, reformando el sentido común, organizándolo para que sea coherente con los intereses de clase respectivos, y aclarándolo y difundiendo para que sea cada vez más consciente, para que, cada vez más, el proletario viva, sienta y piense de acuerdo con los intereses objetivos de la clase proletaria y el burgués con los de la clase burguesa. Gramsci denomina *Estado Ético* a ese estado de perfecta coincidencia entre ideas e intereses de clase, que se realiza en una determinada sociedad plasmándolo en leyes que otorgan a cada clase sus derechos y deberes de acuerdo con la clara delimitación de sus campos ideológicos respectivos. Es la alineación definitiva de los dos equipos, antes de comenzar la lucha decisiva que llevará al Partido al poder. El público brasileño ha oído la expresión *Estado Ético*, proferida en un contexto de combate a la corrupción y de restauración de

la moralidad. Pero se trata de un término técnico de la estrategia gramsciana, que designa sólo una determinada etapa de la lucha revolucionaria - una etapa, por cierto, bastante avanzada, en la que la radicalización del conflicto de intereses de clase prepara el comienzo de la etapa orgástica: la conquista del poder. El hecho de que, en el caótico sentido común brasileño, el término *Estado Ético* tenga resonancias moralizadoras completamente ajenas a su verdadera finalidad, muestra sólo que el público nacional ignora la inspiración directamente gramsciana del *Movimiento por la Ética en la Política* y no sospecha lo más mínimo que su único objetivo es politizar la ética, canalizando las aspiraciones morales más o menos confusas de la población para que sirvan a objetivos que no tienen nada que ver con lo que un ciudadano común entiende por moral. El *Estado Ético* no sólo es compatible con la completa inmoralidad, sino que en realidad la requiere, pues consolida y legitima dos morales antagónicas e inconciliables, donde la lucha de clases es colocada por encima del bien y del mal y se convierte en el supremo criterio moral. A partir de ese momento, la mentira, el fraude o incluso el homicidio pueden ser encomiables, si son cometidos en defensa de "nuestra" clase, mientras que la decencia, la honestidad, la compasión pueden tener algo de criminal, si favorecen a la clase adversaria⁵. El hecho de que el discurso moralista

⁵Para Karl Marx, los que captan el sentido del movimiento de la historia y son representantes de las "fuerzas progresistas" quedan *ipso facto* liberados de todos los deberes de la "moral abstracta" de la burguesía; su único deber es acelerar el devenir histórico en dirección hacia el socialismo, sin importar para nada los medios. Basado en ese principio, Lenin codificó la moral partidaria, en la que el único deber es servir al partido. Esa moral, a su vez, dio origen al Derecho soviético, que colocaba los deberes para con el Estado revolucionario por encima de los derechos humanos elementales. La delación de corruptos o traidores, por ejemplo, era en la Unión Soviética una obligación básica del ciudadano. Pero el comunismo es inmoral no sólo en la teoría. En el Estado socialista, todos son funcionarios públicos, y eso basta para que la corrupción se convierta en institucional. En la Unión Soviética nadie conseguía obtener un documento o el arreglo de una línea telefónica sin soltar una propina: al socializar la economía, se socializa la corrupción. La deshonestidad desciende de las clases dominantes y corrompe a todo el pueblo. Lo mismo ha pasado en China, país que ha destacado además por ser el mayor distribuidor de tóxicos de este planeta. La justificación, en un principio, era que los tóxicos debilitarían a la "juventud burguesa" y facilitarían el avance del socialismo, siendo, por tanto, benéficos para el progreso humano. Las drogas sólo han llegado a ser un problema a escala mundial gracias al comunismo chino, que es, pues, culpable de crimen de genocidio, de lo cual, hasta hoy, nadie ha tenido el valor de acusarle.

También según la moral comunista, las personas profundamente apegadas a los ideales burgueses son enfermos incorregibles; tienen, por tanto, que ser aisladas o exterminadas. Sesenta millones de personas fueron ejecutadas en la Unión Soviética en nombre de la reedificación de la cultura y de la personalidad. En Camboya, el genocidio fue adoptado como procedimiento normal y legítimo.

Han sido también los comunistas quienes, basándose en los descubrimientos de Pavlov, han desarrollado el sistema del *lavado de cerebro*, para despersonalizar a los prisioneros y llevarlos a cometer crímenes que no habían cometido.

Ha sido también el comunismo el que ha establecido el sistema de romper sin aviso previo acuerdos internacionales, tratados de paz y compromisos comerciales, institucionalizando en el mundo el gangsterismo como norma de conducta diplomática, que después fue copiada por Hitler. Los campos de concentración y de exterminio son también un invento comunista imitado por el nazismo.

El gobierno comunista de la URSS creó el mayor sistema de espionaje interno del que se tiene noticia en la historia humana, la KGB, y gracias a ésta se convirtió en el primer gobierno esencialmente policial del mundo.

El comunismo ha sido además el primer régimen que ha instituido a escala continental la mentira sistemática como norma de enseñanza pública, y el falseamiento de la ciencia como medio de control de la opinión.

Decir que todo eso puede ser un enorme entramado de coincidencias, que no hay ninguna conexión intrínseca entre todos esos horrores y la ideología socialista, es solamente una mentira más propagada por los intelectuales activistas cuya formación marxista les ha vuelto para siempre cínicos, hipócritas e incapaces del más mínimo sentimiento moral.

tradicional de la burguesía brasileña haya podido ser usado de ese modo como arma para asestar un golpe mortal a la hegemonía burguesa, pone en evidencia no tanto la habilidad de la izquierda gramsciana cuanto la estupidez paquidérmica de nuestra clase dominante. Por otro lado, el hecho de que los agentes del gramscismo finjan creer en el carácter apolítico y puramente higiénico de la campaña moralizante - apaciguando así los temores de los que serán sus primeras víctimas - es sólo una expresión de la doblez de su lenguaje, algo que es inherente a una estrategia en la que el camuflaje lo es todo. Son lecciones de Antonio Sólo-su-Cabecita Gramsci.

Es casi imposible que, a estas alturas, no le venga en mente al lector la expresión "inversión de valores". Esa inversión es, en efecto, uno de los objetivos prioritarios de la revolución gramsciana, en la fase de la lucha por la hegemonía. Pero, sobre este particular, Gramsci es bastante exigente: no es suficiente derrotar a la ideología explícita de la burguesía; es necesario extirpar, además, todos los valores y principios heredados de las civilizaciones anteriores, que la burguesía de algún modo ha asumido y que se encuentran hoy en el fondo incosciente del sentido común. Se trata, así pues, de realizar una gigantesca operación de lavado de cerebro, que debe borrar de la mentalidad popular, y sobre todo del fondo inconsciente del sentido común, toda la herencia moral y cultural de la humanidad, y sustituirla por principios radicalmente nuevos, fundados en el primado de la revolución y en lo que Gramsci denomina "historicismo absoluto" (lo explico más adelante).

Una operación de esa envergadura trasciende infinitamente el plano de la mera predicación revolucionaria y abarca mutaciones psicológicas de inmensa profundidad, que no pueden realizarse en poco tiempo ni a plena luz del día. El combate por la hegemonía requiere una pluralidad de canales de actuación informales y aparentemente desvinculados de la política, a través de los cuales se puede ir inyectando imperceptiblemente en la mentalidad popular una gama completa de nuevos sentimientos, de nuevas reacciones, de nuevas palabras, de nuevos hábitos, que poco a poco van cambiando de dirección la pauta del comportamiento.

Por eso Gramsci da relativamente poca importancia a la predicación revolucionaria abierta y, en cambio, mucha al valor de la penetración camuflada y sutil. Para la revolución gramsciana vale menos un orador, un agitador de renombre, que un periodista discreto que, sin tomar postura explícita, va cambiando suavemente el cariz de las noticias, o que un cineasta cuyas películas, sin ningún mensaje político ostensible, aficionan al público a una nueva imaginativa, que engendra un nuevo sentido común. Periodistas, cineastas, músicos, psicólogos, pedagogos infantiles y consejeros familiares se convierten en tropa de elite del ejército gramsciano. Su actuación informal penetra profundamente en las conciencias, sin ninguna intención política declarada, y deja en ellas las marcas de nuevos sentimientos, de nuevas reacciones, de nuevas actitudes morales que, en su momento oportuno, se integrarán armoniosamente en la hegemonía comunista⁶.

La participación intensa de intelectuales marxistas en la campaña por la "Ética en la política" es señal inequívoca de que esa campaña no moralizará la política, sino que sólo politizará la ética, convirtiéndola en sierva de objetivos intrínsecamente inmorales. El que viva lo verá.

⁶ Un ejemplo característico de la mutación de la escala moral es la campaña contra el SIDA. Es más que evidente que la liberación sexual favorece la diseminación de esa enfermedad. Sin embargo, periodistas y agitadores culturales de todo el mundo están llevando a las personas a creer que el conservadurismo moral, en especial católico, es el culpable de la difusión del SIDA, al oponerse a la distribución de preservativos. Hacer de un efecto desastroso de la liberación sexual un argumento contra la moral conservadora es un truco sofisticado que sólo se les puede ocurrir a mentalidades completamente perversas. Los liberacionistas dan así un ejemplo horrendo de insensibilidad moral, de hipocresía cínica. Ocultar las propias culpas mediante la acusación lanzada contra un inocente es uno de los comportamientos más bajos que se pueden concebir. Por otro lado, desde el punto de vista meramente prácti-

De ese modo, se van introduciendo millones de pequeñas alteraciones en el sentido común, hasta que el efecto acumulativo se condensa en una repentina mutación global (una aplicación de la teoría marxista del "salto cualitativo" que tiene lugar al final de una acumulación de cambios cuantitativos). Al esfuerzo sistemático de producir ese efecto acumulativo Gramsci lo denomina, significativamente, "agresión molecular": la ideología burguesa no debe ser combatida en el campo abierto de los enfrentamientos ideológicos, sino en el terreno discreto del sentido común; no mediante el avance masivo, sino mediante la penetración sutil, milímetro a milímetro, cerebro a cerebro, idea a idea, hábito a hábito, reflejo a reflejo.

Obviamente, la mutación deseada no abarca solamente el terreno de las convicciones políticas, sino principalmente el de las reacciones espontáneas, de los sentimientos básicos, de las series de reflejos que determinan inconscientemente la conducta. Las conductas sedimentadas en el inconsciente humano desde hace siglos o milenios tienen que ser desarraigadas, para dejar sitio a una nueva constelación de reacciones. Es importante, por ejemplo, barrer de la imaginativa popular figuras tradicionales de héroes y de santos que expresan determinados ideales, pues esas figuras están imantadas con una fuerza motivadora que dirige la conducta de los hombres en una dirección contraria a la propuesta gramsciana. Tienen que ser substituidas por un nuevo panteón de ídolos, en el que, como ya he dicho, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo, Lenin, Stalin y obviamente el propio Gramsci ocupan el lugar de S. Francisco de Asís, Santa Teresita del Niño Jesús y *tutti quanti*. Gramsci copió en esto una idea de Augusto Comte: cambiar el calendario de santos de la Iglesia por un panteón de héroes revolucionarios. La única diferencia es que los ídolos de Comte eran los de la Revolución Francesa: Gramsci actualizó el almanaque.

Ciertamente, un lavado de cerebro de tan grande alcance no puede limitarse a extirpar de la cabeza humana creencias religiosas, imágenes, mitos y sentimientos tradicionales: debe extenderse también a las grandes concepciones filosóficas y científicas. Gramsci quería destruir éstas desde su base, todas a la vez, y substituir las por una nueva cosmovisión inspirada en el marxismo o, mejor dicho, en una caricatura hipertrófica del marxismo que el propio Marx rechazaría con desprecio. Pues Marx se consideraba, sobre todo, heredero de grandes tradiciones filosóficas como el aristotelismo, y construyó su filosofía con la finalidad de convertirla en una ciencia, en una descripción objetivamente válida de las bases del proceso histórico. Para Gramsci, las tradiciones filosóficas deben ser eliminadas todas de una vez, y junto con ellas la distinción entre "verdad" y "falsedad". Pues Gramsci no es un marxista pura-sangre. A través de su maestro Antonio Labriola, recibió un fuerte influjo del pragmatismo, escuela según la cual el concepto tradicional de verdad como correspondencia entre el contenido del pensamiento y un estado de cosas debe ser abandonado en beneficio de una noción utilitaria y meramente operacional. Según ésta, "verdad" no es lo que corresponde a un estado objetivo, sino lo que puede tener aplicación útil y eficaz en una determinada situación. Injertando el pragmatismo en el marxismo, Labriola y Gramsci proponían que se tirase a la basura el concepto de verdad: en la nueva cos-

co, la esperanza en el poder de los preservativos es una insensatez, por decir lo mínimo. Va acompañada del no querer ver la parte de razón que tienen las personas religiosas en esa cuestión. ¿Cuál es el porcentaje de aidéticos entre católicos practicantes, evangélicos, monjes budistas, judíos ortodoxos, musulmanes devotos? Es prácticamente nulo. Una buena campaña moralizante, por desagradable que fuese (y para mí también lo sería, pues personalmente estoy más por la liberación), haría más para contener el avance del SIDA que la distribución de trillones de preservativos. En este momento de la historia, cualquier campaña moralizante, por ñoña que nos parezca, es una iniciativa digna de elogio, una contribución a la salvación de la especie humana. Si mañana o pasado la población de Brasil adhiere en peso a los pentecostales, al obispo Macedo o a la renovación carismática, el SIDA estará vencido entre nosotros. Esto es una obviedad que sólo no ven los intelectuales.

movisión, toda actividad intelectual ya no debería buscar el conocimiento objetivo, sino la mera "adecuación" de las ideas a un determinado estado de la lucha social. A esto denominaba Gramsci "historicismo absoluto". En esta nueva cosmovisión, no hay lugar para la distinción - burguesa, segundo Gramsci - entre verdad y mentira. Una teoría, por ejemplo, no se acepta por ser verdadera, ni se rechaza por ser falsa; sólo se exige de ella una cosa única y decisiva: que sea "expresiva" de su momento histórico y principalmente de las aspiraciones de la masa revolucionaria. Dicho de modo más claro: Gramsci exige que toda actividad cultural y científica se reduzca a mera propaganda política, más o menos camuflada.

La "filosofía" de Gramsci desemboca, por tanto, en un escepticismo teórico que completa la anulación de la inteligencia en virtud de su total sumisión a las exigencias de una acción práctica; esta acción, una vez realizada, obtendrá como resultado el eliminar la inteligencia de la faz de la tierra, mediante la supresión de las condiciones que posibilitan su ejercicio: la autonomía de la inteligencia individual y la fe en la búsqueda de la verdad. Una vez substituida la primera por la institución de regimientos de "intelectuales orgánicos" de carnet, y la segunda por la concentración de todas las energías intelectuales en el noble menester de la propaganda revolucionaria, ¿qué quedará de la capacidad humana de discernir entre verdad y mentira?

Gramsci es, en resumidas cuentas, el profeta de la imbecilidad, el guía de hordas de imbéciles para quienes la verdad es la mentira y la mentira la verdad. Solamente otro imbécil como Mussolini podía considerarlo "una inteligencia peligrosa". El peligro que hay en ella es el de la malicia que obscurece, no el de la inteligencia que ilumina; y la malicia es la contrahechura simiesca de la inteligencia. Pero la reacción de Mussolini es significativa. Se da en ella la típica envidia mórbida del ceporro de derechas hacia el intelectual izquierdista, su sombra junguiana que no comprende y que precisamente por eso le parece, por sus habilidades vistosas, nada menos que el prototipo de la inteligencia. La atracción es mutua, como se puede ver por el culto a Nelson Rodrigues que se da entre los izquierdistas a quienes escarneció como nadie. La relación entre la patanería derechista y la pseudo-intelectualidad izquierdista, es la del amor-odio de un matrimonio sadomasoquista. Matrimonio entre *le genti dolorosa / C'hanno perduto il ben dello intelletto... Non ragioniam di lor, ma guarda e passa*.

Para cualquiera que piense con su propia cabeza, las teorías de Gramsci no presentan el menor interés, como tampoco lo presentan las antiguas escuelas escépticas griegas, de las que el gramscismo es una reedición mal actualizada. La refutación del escepticismo es, como se sabe, la primera prueba del aprendiz de filósofo. El escepticismo - negación de toda certeza - es refutado mediante la sencilla afirmación de que esa negación también es incierta; tampoco el gramscismo resiste a un enfrentamiento consigo mismo: al negar la veracidad objetiva, se reduce a una "manifestación de aspiraciones". Al reducir toda cultura a propaganda, pone de manifiesto que también él es mera propaganda. Ni siquiera tiene la pretensión de ser verdadero: no pretende probar ni demostrar nada; sólo quiere seducir, inducir, conducir. El tipo de mentalidad que se interesa por pensamientos de ese género es ciertamente inmune a cualquier preocupación por la veracidad, pero es movido por una ambición insaciable que le hace revolver sin descanso las tinieblas, en una "acción" estéril, nerviosa, destructiva, de la que promete en vano hacer nacer un mundo. Por una inevitable y trágica compensación, cuanto menos apto es un hombre para ver el mundo, con mayor furia

se empeña en transformarlo - en transformarlo a imagen y semejanza de su propia oscuridad interior⁷.

Si nos preguntamos ahora cómo es posible que una filosofía tan burda haya conseguido tener en Brasil una audiencia tan amplia como para llegar a inspirar el programa de un partido político, la respuesta debe tener en consideración tres aspectos: primero, la predisposición de la intelectualidad brasileña; segundo, las condiciones del momento; tercero, la naturaleza misma de esa filosofía.

A lo largo de nuestra historia intelectual, solamente tres corrientes de pensamiento han logrado ejercer una influencia duradera y profunda en las capas intelectuales brasileñas: el positivismo de Augusto Comte, el neotomismo de León XIII y el marxismo. Las tres corrientes tienen en común que no son propiamente filosofías, sino programas de acción colectiva, destinados a moldear o remodelar el mundo se-

¿Quieren un retrato moral de Antonio Gramsci? Pueden encontrarlo en una de las fábulas que mandaba desde la prisión para que se las leyesen a su hija:

"Mientras un niño duerme, un ratón se bebe la leche que su madre ha preparado para él. Cuando el niño despierta, se pone a llorar porque no encuentra la leche; la madre, a su vez, también llora. El ratón tiene remordimientos, da golpes con su cabeza contra la pared, pero al final se da cuenta de que eso no sirve para nada. Entonces, corre hacia la cabra para conseguir más leche. Pero la cabra le dice al ratón que sólo le dará leche si le da hierba para comer. Entonces, el ratón se va al campo, pero el campo es árido y no puede dar hierba si no es regado. El ratón se va a la fuente, pero ésta ha sido destruida por la guerra y el agua se pierde; hace falta que el albañil arregle la fuente. El albañil necesita piedras y el ratón se va a buscarlas a una montaña, pero los especuladores han talado todos los árboles de la montaña y ésta no quiere dar piedras. El ratón le cuenta toda la historia al niño y éste promete que, cuando crezca, plantará árboles en la montaña. Y así la montaña dará piedras, el albañil arreglará la fuente, la fuente dará agua, el campo dará hierba, la cabra proporcionará leche y, finalmente, el niño podrá comer y ya no llorará." (Laurana Lajolo, *Antonio Gramsci. Uma Vida*, trad. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1982.)

Las fábulas han sido siempre, a lo largo de los tiempos, un depósito de símbolos portadores de una enseñanza espiritual. Por medio de ellas, el niño tenía acceso al conocimiento de las posibilidades humanas más elevadas, y este conocimiento, de enorme potencial al estar cristalizado en un lenguaje mágico y alusivo, era suficiente para defender su alma de la total inmersión en la banalidad esterilizante del medio adulto. Las fábulas representaban, de ese modo, el hilo de continuidad del núcleo más puro del alma humana en medio de la agitación alienante de la "historia".

Gramsci consigue aquí invertir la función de la fábula, transformándola en un medio de enseñar al niño, con realismo literario, el proceso de producción capitalista - desde la materia-prima hasta la comercialización - para inocularle, de un solo golpe, el odio a los malditos especuladores y la esperanza en la futura utopía socialista, donde "todo será más hermoso".

Lo que Gramsci hizo con su propia hija, ¿por qué no lo iba a hacer con los hijos de los demás? Es necesario que el mensaje comunista llegue a los cerebros cuando todavía son tiernos e indefensos, para, cerrándoles el acceso a toda concepción de orden espiritual, encerrarlos para siempre en el círculo de hierro de la mundanidad "histórica" (ver más adelante, Cap. III).

Gramsci revela aquí toda la mezquindad de su concepción del mundo, en la que la economía no sólo es el motor de la historia, sino el confín del horizonte humano.

Que un tipo de esa calaña pueda ser objeto de culto sentimental entre los militantes, muestra que la ideología comunista lleva en sus entrañas una perversión de los sentimientos, una mutilación del alma humana. Hace falta mucho *agitprop* para hacer de Gramsci un personaje digno de admiración. Pero entre militantes izquierdistas he visto a algunos sujetos, capaces de proferir toda suerte de blasfemias contra la religión ajena, tener estremecimientos de emoción religiosa ante el santo nombre de Antonio Gramsci. Ese sentimentalismo pseudo-religioso no es un exceso de celo: es la esencia misma del gramscismo, que beatifica lo mundano para ahogar y pervertir el impulso religioso y transformarlo en devoción partidaria. ¿Quieren ver un botón de muestra? Narrando la muerte de Gramsci, la agiógrafoa Laurana Lajolo (ob. cit., p. 148) acaba hablando de los cuadernos "en los que Antonio Gramsci había depositado, en sentido laico e historicista, la inmortalidad de su alma, la posibilidad de supervivencia intelectual en la historia". Sólo un gramsciano fanático es incapaz de ver lo ridículo que es teologizar hasta ese punto la fama literaria. Si la idea fuese válida, los inmortales de la Academia ya no serían inmortales figuradamente, sino literalmente - y nuestras oraciones por la vida eterna no tendrían que ser dirigidas a Jesucristo, sino a la persona del Sr. Josué Montello.

gún las aspiraciones de sus épocas y de sus mentores. El positivismo parte de la constatación de que la Revolución Francesa, al demoler las concepciones cristianas, dejó su obra a medias, puesto que no colocó en su lugar una nueva religión; el positivismo constituye esa nueva religión, con templo, calendario de santos, ritual y todo lo demás; y las teorías filosóficas no son más que el soporte del nuevo Estado teocrático que Comte pretende fundar. El neotomismo es la reacción que, al nuevo Estado teocrático, opone una llamada a retornar a lo antiguo, debidamente revisado y actualizado. Finalmente, el marxismo es el programa de acción del movimiento socialista. En los tres, las ideas, las teorías, no tienen un valor intrínseco sino que sirven sólo como retaguardias psicológicas de la acción práctica. Ninguno de los tres quiere interpretar el mundo; lo que quiere es transformarlo. (Es necesario hacer una matización respecto al neotomismo: no hay que confundirlo con el tomismo, si con esta palabra se designa la filosofía de Sto. Tomás de Aquino. El tomismo es filosofía en sentido pleno; el neotomismo es, en cambio, un movimiento cultural y político - ideológico, en definitiva - dedicado a la difusión de esa filosofía, entendida como solución ya preparada de todos los problemas y, por tanto, vaciada de buena parte de su sustancia filosófica. En resumidas cuentas, todo lo que es neo-algo es, por definición, sólo una nueva piel de la que ese algo es el meollo. Observaciones semejantes se podrían hacer, con reservas, también sobre el positivismo y el marxismo: en la raíz de ambos hay algo de filosofía auténtica, sofocada por el desarrollo hipertrófico de un programa de acción práctica, deducido de aquélla a trancas y barrancas.).

Las filosofías que se repliegan desde la especulación teórica a la propuesta de acciones prácticas son filosofías de la decadencia; marcan las épocas en que los hombres no consiguen ya comprender el mundo y se dedican a agitarse para escapar de un mundo incomprensible. La sofística nace, en Grecia, del fracaso de las primeras especulaciones cosmológicas de Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Parménides y Heráclito; al ser incapaz de resolver las contradicciones entre las diversas teorías, traslada el centro de las preocupaciones humanas a la vida práctica inmediata: a la política del día. Los sofistas son profesores de retórica, que enseñan a los jóvenes políticos los medios para influir sobre las conciencias. A la sofística opone Sócrates la dialéctica y el ideal de la demostración apodíctica que orientará los esfuerzos griegos hacia el saber científico. Cinco siglos más tarde, tras el olvido de las grandes síntesis teóricas de Platón y Aristóteles, vuelven a ser dominantes las escuelas practicistas: los cínicos, los cirenaicos, los megáricos y, en parte, los estoicos. Y así prosigue la historia del pensamiento occidental, en un movimiento pendular entre el empeño de la comprensión teórica y la caída en el escepticismo practicista. El fondo común de donde emergen el positivismo, el marxismo y el neotomismo es la disolución del racionalismo clásico, llevado a un callejón sin salida por la crítica kantiana y que tiene en el idealismo alemán su canto del cisne. Positivismo, marxismo y neotomismo son las filosofías de una época que no tiene ninguna filosofía; de una época que ansía transformar el mundo en la misma medida en que es incapaz de realizar el esfuerzo teórico necesario para comprenderlo.

En un texto clásico - *Crisis de la filosofía occidental* (1874) -, el filósofo ruso Vladimir Soloviev previó que la filosofía, como actividad intelectual esencialmente individual, opuesta al pensamiento colectivo de la religión y de la ciencia, estaba en vías de extinción y dejaría su lugar a algo totalmente diferente. Esperaba el advenimiento de una gran síntesis, pero lo que se vio fue el advenimiento del "siglo de las ideologías". Pues bien, Brasil entra en el curso espiritual del mundo exactamente en el momento que Soloviev hace ese diagnóstico: hemos recibido masivamente el impacto de las nuevas ideologías, antes de haber podido vivir la tradición filosófica que las precedió. Nuestro contacto con las fuentes filosóficas de la civilización de Occi-

dente ha continuado siendo superficial, a la par que nos hemos entregado en cuerpo y alma a las retóricas colectivistas. Un siglo después seguimos sin tener todavía una buena traducción de Aristóteles, pero publicamos, ya en la década de los 60, las obras completas de Antonio Gramsci.

Por otro lado, todo intento nuestro de penetrar más hondamente en el campo de la filosofía ha sido limitado por la timidez, por la inseguridad, que nos hacía apegar-nos como niños a la protección de algún super-ego extranjero de moda. Cinco décadas de actividad filosofante en la Universidad de São Paulo [USP] han sido resumidas en el título demoledor del libro recién publicado de Paulo Arantes: *Un departamento francés de ultramar*. Despachos de importación, representantes autorizados, imitación, pedantería, oscilación entre la falsa conciencia y la conciencia de culpa señalan todos nuestros esfuerzos filosóficos universitarios por lograr tener un pensamiento independiente. En definitiva, el intelectual con pretensiones filosóficas sólo halla alivio cuando desiste de ello y recae en el pensamiento colectivo; abdicando de la posibilidad de interpretar el mundo, se alinea, contrito y obediente, en una de las corrientes que pretenden transformarlo. Las conversiones al catolicismo, al comunismo y a las ideologías cientificistas originadas en el positivismo constituyen - independientemente de los motivos personales de cada caso - un melancólico *ritornello* en la historia de los fracasos de nuestras ambiciones filosóficas. La caída en el pensamiento colectivo es vivida como un retorno de la oveja descarriada, como una liberación de las culpas, como un reencuentro con la infancia perdida. Al reintegrarse en una comunidad ideológica el ex-filósofo arrepentido encuentra además un alivio del aislamiento que aprisiona al intelectual en el medio subdesarrollado, y la entrada en el grupo solidario remeda el descubrimiento de un "sentido de la vida".

La intelectualidad brasileña estaba, por todos esos factores, hondamente pre-dispuesta a la opción gramsciana, donde la vida intelectual deja de ser el esfuerzo solitario del que *cherche en gémissant*, y se convierte en la participación en un "sentido de la vida" amparado por la solidaridad colectiva. El Partido es llamado a veces por Gramsci "intelectual colectivo". Es el refugio de los débiles. En él el ascenso al estatus de intelectual es abaratado: ya no cuesta la penosa adquisición de conocimientos, la investigación personal, la lucha directa con las incertidumbres. Se obtiene mediante el contagio pasivo de creencias, de un vocabulario común, de tics distintivos⁸. La

⁸El fenómeno de la pseudo-intelectualidad es uno de los rasgos más característicos del llamado Tercer Mundo, y es ella, y no el proletariado o las masas hambrientas, la base social de los movimientos revolucionarios. Eric Hoffer, que ha estudiado el asunto con más seriedad que nadie, explica ese fenómeno por las condiciones peculiares en que, en esta parte del globo, ha tenido lugar, con la reforma modernizadora emprendida por las potencias occidentales, la demolición del modo de vida comunitario-patriarcal. Escribe a comienzos de la década de los 50, se refiere sobre todo a Asia, pero habla en términos que se aplican con precisión al Brasil de hoy:

"En toda Asia, antes del advenimiento de la influencia occidental, el individuo estaba integrado en un grupo más o menos compacto - la familia patriarcal, el clan o la tribu. Del nacimiento a la muerte, se sentía parte de un todo eterno y continuo. Jamás se sentía solo, jamás se sentía perdido, jamás se veía como un trozo de vida fluctuando en una eternidad de nada. La influencia occidental [...] destruyó y corroyó la manera tradicional de vida. El resultado no fue la emancipación, sino el aislamiento y el desamparo. Un individuo inmaduro fue arrancado del calor y de la seguridad de una existencia colectiva y dejado huérfano en un mundo frío.

El individuo recién surgido puede alcanzar algún grado de estabilidad [...] solamente cuando le ofrecen abundantes oportunidades de auto-afirmación o auto-realización. Solamente así podrá adquirir la auto-confianza y la auto-estima [...]. Cuando la auto-confianza y la auto-estima parecen inalcanzables, el individuo en formación se convierte en una entidad altamente explosiva. Intenta obtener una impresión de confianza y de valor abrazando alguna verdad absoluta e identificándose con los actos espectaculares de un líder o de algún cuerpo colectivo - sea una nación, una congregación, un partido o un movimiento de masas.

sociedad circundante legitima la parodia: ante esas marcas exteriores, el mostrenco de derechas cree píamente estar en presencia de un intelectual. Los medios de comunicación hacen el resto.

El segundo factor, la situación del momento, se puede describir más o menos así: desde la derrota de la lucha armada, la izquierda andaba en busca de una estrategia con la que orientarse. Al no ser capaz de crear una nueva y al no encontrar en el repertorio mundial otra a su disposición, la izquierda ha adherido a Gramsci casi por automatismo, como sonámbula, arrastrada por la carencia de opciones.

De hecho, el comunismo internacional sólo ha tenido, a lo largo de su historia, un número pequeño de propuestas estratégicas. Marx no presentó ninguna. La primera que tuvo éxito fue la de Lenin. Consistía en la formación de una elite auto-proclamada, en la toma del poder con un golpe súbito, en la posterior conversión forzada del proletariado a una causa vencedora que se presentaba como suya. La propuesta de Lenin consiguió predominar sobre el *socialismo evolutivo* de Edward Bernstein, lo que provocó la escisión entre los partidos comunistas y la social-democracia, que defendía la toma del poder por vía pacífica, electoral y gradual. Hoy día la social-democracia es la gran vencedora, dominante en toda Europa; pero, en tiempo de Lenin, su rechazo por parte de los comunistas parecía predecir su fracaso, lo que aparentemente fue confirmado por la caída de varios gobiernos socialdemócratas ante el avance del nazismo. La tercera gran estrategia fue la de Mao Tsé-tung. En las circunstancias de China, no había un proletariado urbano suficiente ni siquiera para dar apoyo moral a la guerra revolucionaria, y como, por otro lado, el ejército revolucionario, expulsado de los grandes centros, había acabado por iniciar una "gran marcha" por los campos, el apoyo de las poblaciones campesinas se volvió fundamental, y Mao teorizó la cosa *a posteriori*, transformando la revolución proletaria en "guerra revolucionaria obrero-campesina" -circunstancia que le habría provocado arcadas a Karl Marx, quien consideraba a los campesinos como una horda de reaccionarios incurables. Paralelamente, el sometimiento del movimiento comunista internacional a los intereses de la política exterior soviética hizo nacer una cuarta estrategia, que encontró su más clara manifestación en el *Front Popular*, y que consistía fundamentalmente en una alianza de los comunistas con los "elementos progresistas"

Hace falta una rara constelación de circunstancias para que la transición de una existencia comunitaria a una individual siga su curso sin ser desviada o invertida por complicaciones catastróficas. [...] El individuo que surgía en Europa, al final de la Edad Media, contempló panoramas deslumbrantes de nuevos continentes, de nuevas rutas de comercio, de nuevos conocimientos. El aire estaba cargado de nuevas expectativas y se tenía la sensación de que el individuo por sí sólo era capaz de cualquier empresa. El cambio [...] produjo una explosión de vitalidad [...].

Esa excepcional combinación de circunstancias no estaba presente en Asia. Allí, en vez de ser estimulado por perspectivas deslumbrantes y oportunidades jamás soñadas, [el individuo] se encontró enfrentando una vida estancada, debilitada, y extraordinariamente pobre. Es un mundo donde la vida humana es la cosa más abundante y barata. Es, además, un mundo analfabeto. [...]

La minoría letrada es, así, impedida de adquirir un sentido de utilidad y de valor tomando parte en el mundo del trabajo, y es condenada a una vida de pseudo-intelectuales charlatanes y llenos de ínfulas.

El extremista de Asia es hoy generalmente un hombre de cierta instrucción que tiene horror al trabajo manual y un odio mortal al orden social que le niega una posición de mando. Todo estudiante, todo administrativo y funcionario menos graduado se siente como un escogido. Esa gente charlatana y fútil es la que da el tono en Asia. Viviendo vidas estériles e inútiles, no poseen autoconfianza y auto-respeto, y suspiran por la ilusión de peso e importancia.

*Es principalmente a esos pseudo-intelectuales a los que la Rusia comunista dirige su llamada. Les ofrece la promesa de convertirse en miembros de una elite gobernante, la perspectiva de actuar en el proceso histórico y, con su verborrea doctrinaria, les proporciona una sensación de peso y profundidad." (Eric Hoffer, *The Ordeal of Change*, London, Sidgwick & Jackson, 1952)."*

Es la descripción exacta de los líderes del PT [Partido de los Trabajadores].

de todas las demás corrientes, incluso de derechas. Con eso, so pretexto de antifascismo, simpatizó hasta Benedetto Croce. Finalmente, la quinta estrategia del movimiento comunista surgió de la revolución cubana y de la guerra de Vietnam. No tiene un autor definido, sino que es el resultado de injertos y mezclas de varias proveniencias. Fusionaba, en un amplio proyecto de guerrillas, el combate rural y el urbano. Una de sus versiones ha sido la "teoría foquista" difundida por un chiflado, llamado Régis Débray, que ha tenido gran acogida en América Latina y que propone, para hacer frente al poder aplastante del imperialismo norteamericano, la formación de variados y simultáneos "focos" de guerrillas. La teoría se resume en el *slogan* que fue pintado en los muros de todas las universidades: "Uno, dos, tres, muchos Vietnam". Sus resultados son conocidos. Entre las diversas mezclas, una especialmente interesante fue la que fusionó la estrategia comunista - hasta entonces fundamentalmente proletaria y campesina, al menos de nombre - con las herejías de Herbert Marcuse, según el cual proletarios y campesinos se habían integrado en el "sistema" y la revolución ya no tenía más representantes autorizados que los estudiantes e intelectuales, por un lado, y, por otro, la masa de los miserables y marginados, el amplio *Lumpenproletariat*, del que el viejo Karl Marx aconsejaba a sus militantes comunistas huir como se huye de un asaltante a mano armada. Uno de los resultados locales de este injerto fue que, tras el fracaso de la lucha armada, los militantes brasileños presos pasaron a alimentar una vaga esperanza en el potencial revolucionario del *Lumpen*, y, para adelantar trabajo, trataron de ir enseñando tácticas de guerrilla a los delincuentes con los que convivían en el presidio de Ilha Grande. (Más tarde aún, la fusión del gramscismo con los restos del marcusismo ha transformado en uno de los platos de resistencia del menú izquierdista la defensa de la legitimidad de la delincuencia como "protesta social"; esto, en polaridad con la ola de combate moralista a los "ladrones de guante blanco", ha establecido una doble moral para el juicio de los crímenes: blanda con el *Lumpen*, aunque mate o estupre, rigurosa con los ricos y con la clase media, cuando cometen delitos contra el patrimonio - la más curiosa inversión ya observada en la historia de la moralidad.)

En esa reseña de las estrategias comunistas, ¿dónde entra el gramscismo? No entra. Se quedó fuera, restringido a algunos círculos locales italianos, y sólo alcanzó una difusión mayor, incluso en Italia, después de la década de los 50, con la edición de las obras completas de Gramsci por Einaudi. A partir de 1964, la facción comunista brasileña fiel todavía a la orientación moscovita de la alianza con la burguesía creyó ver en Gramsci un potencial renovador de esa estrategia, con la que coincide al menos en lo referente al carácter eminentemente incruento de la lucha revolucionaria y en la cuidadosa exclusión de todo radicalismo que pueda estrechar la base de las posibles colaboraciones. El editor Ênio Silveira, portavoz de esa corriente, emprendió entonces la publicación al menos de las principales obras de Gramsci: *La concepción dialéctica de la historia; Maquiavelo, la política y el Estado moderno; Los intelectuales y la organización de la cultura; literatura y vida nacional y Cartas de la cárcel*.

Estas obras se leyeron mucho, pero, en una atmósfera dominada por la obsesión de la lucha armada, no ejercieron influencia práctica inmediata. Su potencial quedó retenido hasta la derrota de la lucha armada, que provocó, como era inevitable, un retorno generalizado a las tesis del combate pacífico y aliancista defendidas por el PC pro-Moscú. La reanudación del idilio de la izquierda armada con la desarmada tuvo lugar, naturalmente, con un fondo musical orquestado por el maestro Antonio Gramsci. A decir verdad, no había otro capaz de poner música a esa escena. La izquierda se volvió gramsciana casi sin darse cuenta, llevada por el entrechoque de los

acontecimientos, como bolas de billar que, golpeándose unas a otras, al final van todas a parar a la tronera.

Ahora, la prensa brasileña acaba de descubrir, con un retraso de diez años, que el programa del PT es gramsciano. Pero, a parte de tardío, este descubrimiento es inexacto: no sólo el PT es seguidor de Gramsci: todos los hombres de izquierda de este país lo son desde hace una década, sin darse cuenta. El gramscismo domina el ambiente simplemente por la ausencia de otras propuestas y también por una razón especial: al actuar menos en el campo del combate ideológico explícito que en el de la conquista del subconsciente, se propaga por mero contagio de modas y hábitos mentales, de manera que pone informalmente a su servicio a una legión de personas que nunca han oído hablar de Antonio Gramsci. El gramscismo no cuenta tanto con la adhesión formal de militantes como con la propagación epidémica de un nuevo "sentido común". Su facilidad de reclutar colaboradores más o menos inconscientes es, por eso, sencillamente prodigiosa.

Este es el tercer factor al que me refería. El gramscismo es menos una filosofía que una estrategia de acción psicológica, destinada a predisponer el fondo del "sentido común" a aceptar la nueva pauta de criterios propuesta por los comunistas, abandonando, como "burgueses", valores y principios milenarios.

Que esa "filosofía", para propagarse, no cuente tanto con la persuasión racional como con la eficacia de la penetración sutil en el inconsciente de las masas, se ve claramente por su énfasis en la conquista de las mentes infantiles - un terreno donde el avance de la izquierda está causando un daño incalculable a millones de niños brasileños, usados como conejillos de Indias de una desastrosa experiencia gramsciana. Finalmente, que esa corriente ha tenido éxito en Brasil, lo atestigua la miseria intelectual de un medio donde los intelectuales, incapaces de soportar el aislamiento, buscan menos la verdad y el conocimiento que un carnet de intelectual orgánico, que les garantiza el apoyo psicológico de un amplio grupo solidario y los aureola con un ambiguo prestigio ante los mostrencos de derechas, su mal disimulada pasión.

Eso sólo podía pasar aquí.

ANEXOS

1

El número de los adeptos conscientes y declarados del gramscismo es pequeño, pero eso no impide que sea dominante. El gramscismo no es un partido político, como para necesitar militantes inscritos y electores fieles. Es un conjunto de actitudes mentales, que puede estar presente en quien jamás ha oído hablar de Antonio Gramsci, y que coloca al individuo en una postura tal ante el mundo que empieza a colaborar con la estrategia gramsciana sin tener la menor conciencia de ello. No se puede entender el gramscismo sin percatarse de que su nivel de actuación es mucho más profundo que el de cualquier otra estrategia izquierdista. En las demás estrategias, hay objetivos políticos determinados, a cuyo servicio se ponen varios instrumentos, entre ellos la propaganda. La propaganda es, en todas ellas, un *medio* perfectamente distinto de los *finés*. Por eso la actuación del leninismo, o del maoísmo, es siempre nítida y visible, incluso en la clandestinidad. En el gramscismo, en cambio, la propa-

ganda no es un medio de realizar una política, sino la política misma, la esencia de la política, y, más aún, la esencia de toda actividad mental humana. El gramscismo transforma en propaganda todo lo que toca, contamina con objetivos propagandísticos todas las actividades culturales, incluso las más inocuas aparentemente. En él, hasta los simples giros de frase, los modos de vestir o de gesticular pueden tener valor propagandístico. Esta omnipresencia de la propaganda es lo que caracteriza al gramscismo y le da una fuerza que sus adversarios, acostumbrados a medir la envergadura de los movimientos políticos por el número de adeptos formalmente comprometidos, no pueden valorar ni siquiera mínimamente.

Un detalle que indica con claridad estas diferencias es la actitud del gramscismo ante el arte comprometido. Otras estrategias exigen al artista que dote a sus obras de un sentido político determinado, o que, al menos, su visión del mundo, expresada en *cada* obra, sea coherente con la interpretación marxista. La literatura comprometida del leninismo, del estalinismo o del maoísmo, es por tanto una colección de obras y cada una por sí sola es una pieza de propaganda con valor autónomo. En el gramscismo, en cambio, lo que interesa es sólo el *efecto de conjunto* de la masa de obras literarias en circulación. Ese efecto de conjunto debe tender al cambio del sentido común deseado por el Partido, sin importar que cada obra, considerada aisladamente, no tenga nada de marxista o que incluso carezca completamente de valor propagandístico.

Gracias a eso, el juicio gramsciano de cada obra es mucho menos rígido y dogmático que el de otras corrientes marxistas - lo cual ha contribuido sobremanera a aumentar su prestigio entre los intelectuales ansiosos de conciliar sus ideales marxistas con su deseo personal de libertad.

En el gramscismo, *cualquier* obra literaria puede contribuir a la propaganda marxista, incluso sólo en virtud del contexto en que es divulgada - así, por ejemplo, en un periódico el contenido de las noticias tomadas individualmente interesa menos que su lugar en la página, al lado de otras noticias cuyo efecto de conjunto imprime un nuevo sentido a cada una de ellas.

El primer objetivo del gramscismo es muy amplio y general: nada de política, nada de predicación revolucionaria, sólo dar un giro de ciento ochenta grados a la cosmovisión del sentido común, cambiar los sentimientos morales, las reacciones básicas y el sentido de las proporciones, sin un enfrentamiento ideológico directo que lo único que lograría es provocar prematuramente antagonismos indeseables.

Los cambios conseguidos de ese modo pueden ser, sin embargo, mucho más profundos y decisivos que los obtenidos por la mera adhesión consciente de un electorado a las tesis comunistas. Los cambios de criterio moral, por ejemplo, tienen efectos explosivos. Esos cambios pueden ser inducidos a través de la prensa, sin necesidad de un ataque frontal y explícito a los criterios admitidos. Un caso que ilustra esto perfectamente bien y que demuestra el alcance de la estrategia gramsciana en Brasil es el de las noticias sobre la corrupción. La campaña por la *Ética en la política* no ha surgido con una intención moralizante, sino como una propuesta política anti-liberal. En una entrevista al *Jornal do Brasil*, uno de los fundadores de la campaña, Herbert de Souza, Betinho, dejó eso perfectamente claro. La campaña surgió en una reunión de intelectuales de izquierda que buscaban una fórmula contra Collor, mucho antes de que hubiese alguna denuncia de corrupción en el gobierno. Más tarde, esas denuncias dieron a la campaña una fuerza inesperada, consiguiendo la adhesión de las masas de clase-media moralista que, políticamente, lo tendrían todo para oponerse a cualquier propuesta explícitamente izquierdista. Pues bien, la campaña ha ejercido una influencia decisiva en la dirección de los noticieros de los periódicos y de la TV. Esa influencia ha sido tan grande que ha introducido en los juicios morales un cam-

bio profundo. Impresionado por el contenido escandaloso de las noticias, el público no se da cuenta en absoluto de que la publicación de las mismas supone ese cambio, que no aprobaría conscientemente. Dicho cambio consiste en hacer que los crímenes contra el patrimonio público parezcan infinitamente más graves e indignantes que los crímenes contra la persona humana. P. C. Farias, un trémulo defraudador incapaz de darle una patada a un perro, era presentado como un Al Capone, al mismo tiempo que se minimizaba la gravedad de la delincuencia armada. Si por un lado los periodistas de izquierda promueven un ataque masivo a los ladrones de guante blanco y por otro lado los intelectuales de izquierda luchan para que los jefes de bandas de asesinos armados sean reconocidos como "líderes populares" legítimos, el efecto conjugado de esas dos operaciones es muy nítido: atenuar la gravedad de los crímenes contra la persona, cuando son cometidos por la clase baja y útiles políticamente para la izquierda, y enfatizar la de los crímenes contra el patrimonio, cuando son cometidos por miembros de la clase dominante. He ahí la lucha de clases transformada en el supremo criterio de la moral, desbancando el precepto milenario, arraigado en el sentido común, de que la vida es un bien más sagrado que el patrimonio.

Para que esas dos operaciones ocurran simultáneamente, produciendo un resultado unificado, no es necesario que emanen de un mando central organizado. Basta que los intelectuales involucrados en ambas comulguen, aunque sólo sea vagamente, con el espíritu revolucionario gramsciano, para que, en una especie de complicidad implícita, cada uno realice su tarea y todos los resultados converjan en la dirección de los fines gramscianos. Esto no excluye, obviamente, la hipótesis de un mando unificado, pero, para el éxito de la estrategia gramsciana, la unidad de mando, al menos ostensible, es bastante prescindible en la fase de la lucha por la hegemonía.

Es interesante saber que, en la constitución del Estado soviético, el homicidio doloso era castigado con sólo diez años de cárcel y los crímenes contra la administración pública hacían incurrir al culpable en la pena de muerte. No podía ser de otro modo, dado el poco valor que, en la perspectiva marxista, tiene la vida individual cuando no está puesta al servicio de la revolución. Pues bien, los noticieros sobre corrupción han conseguido introducir en la mente brasileña el hábito de juzgar las cosas según una escala moral soviética; y lo han hecho con mucha más eficiencia de lo que se lograría con años y años de debates explícitos. Si ese cambio fuese explícito, sería rechazado con horror por un pueblo que todavía tiene vivos, en el fondo, los sentimientos cristianos. Sin embargo, ese cambio, introducido subrepticamente como criterio subyacente, penetra a escondidas en el sentido común, lo pervierte hasta la raíz y lo prepara para aceptar pasivamente, en el futuro, aberraciones aún mayores, que serán impuestas por un Estado socialista⁹.

La actuación espontánea, aparentemente inconexa, de miles de intelectuales - en sentido gramsciano - en distintos sectores de la vida pública, puede ser fácilmente orientada hacia donde desea la revolución gramsciana, sin que sea necesario para ello ni siquiera un oculto comité central de super-cerebros que dirija el conjunto de la operación. Basta que se establezca una complicidad inicial entre ciertos grupos, para

⁹ La propuesta del PT de dar premios a los ciudadanos que delaten casos de corrupción, habría sido repelida con horror de haber sido presentada hace algunos años, cuando la corrupción no era menor pero los sentimientos morales de la población brasileña conservaban unos vestigios de normalidad porque todavía no habían sido corrompidos por la "campaña de la Ética". Hoy, es aceptada con aplausos por los que no perciben en ella lo que verdaderamente es: la instauración del Estado policial en nombre de la moralidad, la corrupción de todas las relaciones humanas por la universalización de la sospecha, el incentivo al espionaje de todos contra todos. Para que el Estado no pierda dinero, será necesario que todos los brasileños pierdan su dignidad y el respeto a sí mismos, transformándose en alcahuetes premiados.

que, sobre todo al no haber ningún enfrentamiento crítico con otras corrientes, el gramscismo avance como sobre raíles engrasados, por el camino que lleva a la conquista de la hegemonía. Ya ha penetrado a fondo, por ese camino, en la mentalidad brasileña. Cuando un partido político asume públicamente su identidad gramsciana, significa que la fase del combate informal - la decisiva - está a punto de terminar, porque sus resultados han sido logrados. Va a empezar la lucha por el poder. Lo que caracteriza a esta nueva fase es que todos los adversarios *ideológicos* ya han sido vencidos o están moribundos; ningún otro planteamiento ideológico se opone al gramscismo, y los adversarios políticos que quedan lo refuerzan aún más, puesto que, al no poseer alternativa mental, piensan dentro de los esquemas conceptuales y valorativos delineados por él y sólo pueden combatirlo en nombre de él mismo. Eso es hegemonía.

2

Gramsci jura que es leninista, pero como atribuye a Lenin algunas ideas inventadas por él, de las que Lenin nunca oyó hablar, las relaciones entre gramscismo y leninismo son un lío que los estudiosos intentan aclarar dando vueltas y más vueltas a los textos con paciencia de exegetas católicos. Una de esas ideas es la de "hegemonía", central en el gramscismo. Gramsci dice que fue la "mayor contribución de Lenin" a la estrategia marxista, pero el concepto de hegemonía no aparece en ninguna parte de los escritos de Lenin. Algunos exegetas han intentado resolver el enigma identificando la hegemonía con la dictadura del proletariado, pero eso no puede ser porque Gramsci dice que una clase sólo establece una dictadura cuando *no tiene* la hegemonía. Las relaciones entre Gramsci y Marx también son embarulladas, como se ve por el uso del término "sociedad civil": para Marx, sociedad civil es el término opuesto y complementario de "Estado", y, enseguida, se identifica con el reino de las relaciones económicas, o infraestructura. En Gramsci, la sociedad civil, sumada a la sociedad política o Estado, constituye la superestructura que se asienta sobre la base económica.

Ésas y otras dificultades de interpretación del pensamiento de Gramsci derivan, en parte, del carácter fragmentario y disperso de sus escritos. Tal vez puedan resolverse, pero lo que es realmente espantoso es que, pocos años después de haber sido revelado al mundo el legajo de los textos gramscianos, y antes de que algún examen serio ofreciese una interpretación aceptable de su sentido, fuese adoptado como norma directiva por varias organizaciones, empezando a producir efectos prácticos sobre los que nadie, en esas condiciones, podía tener el más mínimo control. Esa adhesión precipitada a una idea que no se comprende denota una tremenda irresponsabilidad política, un deseo ávido de actuar sobre la sociedad humana sin medir las consecuencias. Es evidente que nadie adhiere a Gramsci con otro propósito que no sea el de implantar el comunismo en alguna parte del mundo. Pero, como el gramscismo es un pensamiento oscuro y a veces incomprensible, no hay ningún motivo para creer que su aplicación vaya a producir ni tan siquiera ese resultado, por lamentable que sea. Puede suceder, por ejemplo, que la estrategia gramsciana no genere otro efecto que el de volver ateos a los burgueses, retirando así los frenos que la religión imponía a su codicia y a su maquiavelismo. Algo muy parecido ha pasado en la propia tierra de Gramsci: es imposible que no haya conexión entre la decadencia de la fe católica y la transformación de Italia en una Sodoma capitalista. La nueva cultura materialista y gramsciana que ha dominado la atmósfera intelectual italiana desde la década de los 60 ha contribuido sobremanera a ese resultado; lo que no se ve es qué provecho han

podido sacar de ahí los comunistas. Los izquierdistas brasileños deberían pensar en la experiencia italiana antes de lanzarse a aventuras gramscianas que, en la educación como en la política, pueden llevar a resultados tan confusos como las ideas que los inspiran.

3

El término "Estado ético" es uno de los primores de ambigüedad que se encuentran en el batiburrillo gramsciano. Unas veces designa el Estado comunista, otras el Estado capitalista avanzado, otras cualquier Estado. De modo más general, Gramsci denomina "ético" a todo Estado que procura elevar la psique y la moral de sus ciudadanos al nivel alcanzado por el "desarrollo de las fuerzas productivas", dándose por supuesto que el Estado comunista hace eso mejor que nadie. La idea es intrínsecamente inmoral: consiste en someter la moral a las exigencias de la economía. Si, por ejemplo, una determinada fase del "desarrollo de las fuerzas productivas" requiere que todos los habitantes de una región sean trasladados al extremo opuesto del país, como pasó muchas veces en la Unión Soviética, es "ética" la conducta de un chico que denuncie a su padre a las autoridades por intentar huir a una ciudad vecina. La asquerosa admiración que los brasileños están demostrando en los últimos tiempos por los hermanos que delatan a sus hermanos, por las esposas que delatan a sus maridos, es un síntoma de una nueva moralidad, inspirada en valores gramscianos. No hay duda de que el nuevo criterio es "ético" en sentido gramsciano, es decir, económicamente útil, puesto que la delación generalizada de padres, hermanos, maridos y amantes puede resarcir algunos prejuicios sufridos por el Estado. Pero eso no atenúa lo más mínimo su inmoralidad intrínseca.

4

Desde 1987 al menos, hablo en cursos y conferencias del gramscismo petista, a auditorios en los que no faltan periodistas. Pero la prensa brasileña, refractaria a todo lo nuevo, hasta 1994 no ha informado al público sobre la inspiración gramsciana del petismo, cuando ya no era una tendencia latente sino que se había exteriorizado en el programa oficial del partido. El primero en dar la alarma fue Gilberto Dimenstein, en la *Folha de S. Paulo*, inmediatamente después de la publicación de este libro que, por cierto, ni siquiera sé si lo ha leído; pero se limitaba a mencionar el nombre del ideólogo italiano, sin decir nada del contenido de sus ideas. No tuvo la menor repercusión. Más tarde he leído dos o tres frases alusivas a Gramsci, en otros periódicos y en la revista *Veja*. Todo muy sumario, dicho en el tono de uno que da por supuesta la comprensión de un auditorio versadísimo en gramscismo. Es el viejo recurso escénico del histrionismo brasileño: dar por supuesto que el oyente sabe de qué estamos hablando es un modo de inducirle a creer que sabemos de qué hablamos. En realidad, fuera de los círculos del petismo ilustrado, sólo saben de Gramsci unos cuantos académicos, entre los cuales Oliveiros da Silva Ferreira, que, en la década de los 60, defendió una tesis sobre el tema en una USP llena de aromas gramscianos. Gramsci sigue siendo esotérico, leído sólo en familia, a salvo de cualquier crítica que no sea amigable - una crítica que condena los medios y está de acuerdo con los fines, en una atmósfera de culto y devoción que raya la pura y simple memez. Pero por el mundo civilizado circulan críticas devastadoras, que probablemente jamás llegarán al conocimiento del pú-

blico brasileño. Indico las de Roger Scruton¹⁰ y Alfredo Sáenz¹¹, que abordan el tema desde lados muy diferentes al de este libro, pero que llegan a conclusiones no menos reprobatorias.

Tengo que mencionar como excepción eminente, aunque tardía, un artículo de Márcio Moreira Alves¹². Recupera parcialmente la honra de la prensa brasileña, mostrando que hay en ella al menos un cerebro capaz de saber de Gramsci algo más que el nombre, y al menos un reportero que no elude la noticia. Explica en líneas generales la estrategia gramsciana y el estado presente de su aplicación por parte de los líderes petistas, llegando a la conclusión de que, en vez de crear una democracia como el partido promete, va a producir la dictadura de una camarilla de intelectuales. Es lamentable, sólo, que en el reducido espacio de su columna el siempre sorprendente Moreira Alves no haya podido abarcar asunto tan vasto más que en un resumen pesadamente técnico, de difícil asimilación para el público. *O Globo* tendría que darle dos páginas enteras para que pueda expresar en lenguaje claro y llano las enseñanzas allí contenidas, quizá las más importantes y urgentes que la prensa brasileña ha transmitido al público en los últimos años.

Es especialmente acertada su observación de que el propio programa del PT reconoce - oficialmente, por así decir - la hegemonía de la izquierda, principalmente en el campo cultural pero también en el de la política, puesto que proclama la entrada actual de Brasil en un nuevo "bloque histórico" (sistema cerrado de relaciones entre la economía y la superestructura cultural, moral y jurídica). Es digna de la mayor atención, en el programa del PT, la parte referente a la "revolución pasiva". El paso al nuevo "bloque histórico" será realizado por la elite activista en virtud del "consenso pasivo" de la población. Esto quiere decir, en pocas palabras, que no será necesario que el pueblo manifieste su apoyo al programa del PT para que éste se considere autorizado a promover la transformación revolucionaria de la sociedad. La mera ausencia de reacción contraria, por no decir de rebelión, será interpretada como aprobación popular: quien calla otorga, en suma. La propuesta es de un cinismo descarado. Confiere al PT el derecho divino de actuar en nombre del pueblo sin necesidad de escucharlo, ya que el silencio equivaldrá al aplauso. Durante siete décadas el silencio de un pueblo oprimido fue interpretado como "aprobación pasiva" por el gobierno de la URSS. Con lenguaje técnico pero incisivo, Márcio Moreira Alves muestra que por ese camino no se puede llegar a una democracia. No estoy de acuerdo con él sólo en un punto: piensa que la estrategia petista es una traición a los ideales de Gramsci, y yo estoy seguro de que es la más pura encarnación del gramscismo universal¹³.

Lo más lamentable de toda esa historia es que la masa de los militantes del PT no tiene la más mínima capacidad intelectual para comprender las sutilezas de la estrategia gramsciana y va dejándose conducir como sonámbula por los guías iluminados, sin hacer preguntas respecto a la verdadera meta de la jornada.

¹⁰ Roger Scruton, *Thinkers of the New Left*, Harlow (Essex), Longman, 1985.

¹¹ Alfredo Sáenz, S. J., "La estrategia ateísta de Antonio Gramsci", en *Ateísmo y Vigencia del Pensamiento Católico. Actas del Cuarto Congreso Católico Argentino de Filosofía*, Córdoba, Asociación Católica Interamericana de Filosofía, 1988, pp. 355-366.

¹² "A *revolução passiva*", *O Globo*, 28 de junio de 1994

¹³ Hay pensadores de quienes uno diverge con el mayor respeto. Entre los marxistas, ése es para mí el caso de un Adorno, de un Horkheimer, de un Marcuse, y hasta de un Lukács. Pero por Gramsci, como el lector ya debe haber notado, no consigo sentir el menor respeto, porque él no respeta nada y se porta ante dos milenios de civilización con la petulancia de los ignorantes. Me parece una imbecilidad tener ante cualquier escritor una reverencia mayor de la que él tiene ante Moisés, Jesucristo o la Virgen María. Pero la atmósfera de culto en torno al nombre de Antonio Gramsci está tan cargada de celo, que acaba cohibiendo por contagio inconsciente hasta a los mejores cerebros, impidiéndoles llegar a una visión objetiva y crítica del pensamiento de Gramsci.

CAPÍTULO III

LA NUEVA ERA Y LA REVOLUCIÓN CULTURAL

Las ideas de Capra y de Gramsci son puras ficciones, pero no por eso las semejanzas entre ellas son una mera coincidencia. El simple listado basta para poner en evidencia su raíz común:

1 - Ambas corrientes son radicalmente “historicistas” - o sea: para ellas, toda “verdad” no es más que la expresión del sentimiento colectivo de un determinado momento histórico. Lo que importa no es si ese sentimiento colectivo capta una verdad objetivamente válida, sino que, por el contrario, ese sentimiento, por sí mismo, vale como criterio único del pensamiento correcto.

2 - En ambas, el sujeto activo del conocimiento no es la conciencia individual, sino la colectividad. Difieren solamente, en la superficie, respecto a la delimitación de ese místico “sujeto colectivo”. Para Capra, es “la humanidad”, o, más vagamente aún, “nosotros” (es característico de los doctrinarios de la Nueva Era, como Capra o Marilyn Ferguson, dirigirse a un auditorio universal en la primera persona del plural, de modo que no sabemos si el que habla es un Autor divino que oculta su supra-personalidad en un plural mayestático, o si es la auto-conciencia colectiva de la humanidad). Para Gramsci, el sujeto colectivo es el “proletariado”, o, más propiamente, el conjunto de los intelectuales orgánicos que lo “representan”, es decir, el Partido.

3 - Ambas corrientes no insisten tanto en probar alguna tesis como en inducir un “cambio de percepción”, un viraje repentino que haga que las personas sientan las cosas de un modo diferente. Con Capra y Gramsci nadie puede discutir, tesis por tesis, demostración por demostración: la conversión tiene que ser integral y súbita, o no se realizará jamás: capristas y gramscistas son “convertidos” o “renacidos”, que en un determinado instante de sus vidas “vieron la luz” mediante una rotación instantánea del eje de su cosmovisión. Lo decisivo, en ambos casos, no es la argumentación racional, sino una adhesión previa, volitiva o sentimental: el sujeto “se siente” de repente, como un todo, identificado con la Nueva Era o con la causa del proletariado, y a continuación pasar a ver los detalles de acuerdo con el nuevo esquema de referencia.

4 - Ambas son “revoluciones culturales”. Pretenden inaugurar un nuevo escenario mental para la humanidad, en el que todas las visiones y opiniones anteriores serán implícitamente invalidadas como meras expresiones subjetivas de un tiempo que pasó. Como, por otro lado, la nueva cosmovisión tampoco se presenta como verdad objetivamente válida sino sólo como expresión de un “nuevo tiempo”, ya no se pueden confrontar las ideas de hoy con las de ayer para saber quién tiene razón: el criterio de veracidad ha sido substituido por el de “actualidad”, y como toda época es actual para sí misma, cada una constituye una unidad cerrada, con sus ideas que sólo

son válidas subjetivamente para ella. Platón tenía las ideas de “su tiempo”; nosotros tenemos las de “nuestro tiempo” - cada uno se sale con la suya.

5 - La dimensión “tiempo” es de esa forma absolutizada, reinando sola en un mundo del que ha sido extirpado todo sentido de permanencia y de eternidad. En Gramsci, la amputación es explícita; en Capra y en la Nueva Era en general, implícita y oculta tras la verborrea mística. Tras esa operación, la mente humana se vuelve incapaz de captar algo de las relaciones ideales que, más allá de lo real empírico, apuntan a la esfera de lo posible, de la infinitud, de lo universal. Lo empírico, el hecho consumado, el horizonte inmediato de las preocupaciones prácticas - personales o colectivas - se convierte en el límite extremo de la visión humana. El “cosmos” de Capra y la “Historia” de Gramsci son bóvedas de plomo que encierran a la imaginación humana en un mundo pequeño, artificialmente engrandecido con la retórica.

6 - Con el sentido de la eternidad y de la universalidad desaparece también el sentido de la verdad, la capacidad humana de distinguir lo verdadero de lo falso, siendo substituida por un sentimiento colectivo de “adecuación” a “nuestro tiempo”. La “supra-conciencia” de la Nueva Era y el “intelectual colectivo” de Gramsci tienen en común la más absoluta falta de inteligencia. Para ambos vale lo que el periodista Russel Chandler dijo de uno de ellos: “La mayor capacidad de la mente humana es su habilidad de discernir entre lo que es verdadero y lo que es falso, de distinguir lo que es real de lo que es ilusorio o aparente. Pero la ‘supra-consciencia’ de la Nueva Era está programada para ignorar esas distinciones.”

7 - Se diluye también la auto-conciencia reflexiva y crítica, por la que el individuo humano es capaz de sobreponerse a las ilusiones colectivas y discernir su tiempo. Al individuo, encerrado en la redoma de su momento histórico, le está vedado ver más allá de éste, ejercer los privilegios de una inteligencia autónoma, tener razón en contra de la opinión mayoritaria - tanto si se trata de la opinión conservadora del *establishment* como del anhelo colectivo de los ambiciosos insatisfechos.

8 - La depreciación de la conciencia individual va acompañada de la negación del criterio de la evidencia intuitiva como base para juzgar la verdad. La intuición, reducida a su aspecto psicológico, inmanente, se convierte sólo en una experiencia interna como cualquier otra, incapaz de una evidencia apodíctica. Se confunde con el sentimiento, con el presentimiento, con la vaga impresión y con la fantasía. De ahí la necesidad de un nuevo criterio, que será, en la Nueva Era, la fantasía misma, adornada con el título de intuición mística, y en la Revolución Cultural de Gramsci el sentimiento colectivo del Partido, detentor profético del sentido de la Historia.

Las semejanzas son tan substanciales que, a su lado, las diferencias son meramente adjetivas. La filiación común se remonta, al menos, al mito más querido por la ilusión moderna: el mito de la Revolución, del “apocalipsis terreno” que, en un giro súbito de todas las apariencias, transfigurará el mundo, inaugurando un Cielo en la Tierra. El mito de la Revolución es la zanahoria-del-burro que desde hace siglos mantiene a la humanidad enganchada al tren de la Historia en dirección a un espejismo, sin poder lograr otro resultado que la aceleración del devenir, que, al no llegar a ninguna parte, acaba siendo entronizado él mismo como supremo objetivo de la vida: el acontecer por el acontecer, la eternización del flujo de las impresiones, la reducción del hombre a su ser empírico atado a un carrusel sin fin de “experiencias” y de “momentos” atomísticos. En términos orientales, que la jerga de la Nueva Era repite sin

comprender su sentido, es la absolutización de la *Maya*, la prisión eterna en el círculo del *samsara*.

Ni las ideas de Capra ni las de Gramsci necesitan refutación. Su interpretación ordenada y clara ya sirve como refutación. El mero deseo de comprenderlas basta para exorcizarlas. Son ideas que sólo pueden prosperar bajo la protección de una neblina de ambigüedades, y sólo encuentran terreno fértil en las almas que anhelan ilusiones lisonjeras, en cuyo blando regazo puedan olvidar su propia miseria, la miseria de toda vanidad.

APÉNDICE I

Las izquierdas y el crimen organizado

“*Comando Vermelho. A História Secreta do Crime Organizado*”, de Carlos Amorim, es un trabajo de valor excepcional, cuya lectura recomiendo a todos los brasileños que se preocupan por el futuro de este país. Futuro que se puede vislumbrar en las palabras de William Lima da Silva, el “Profesor”, fundador y gurú del “*Comando Vermelho*”, citadas en la p. 255: “Conseguimos lo que la guerrilla no consiguió: el apoyo de la población carente. Voy a los cerros y veo niños predispuestos, fumando y vendiendo hachís. En el futuro, serán tres millones de adolescentes, que os matarán [a los policías] por las esquinas. ¡Imagina lo que serán tres millones de adolescentes y diez millones de parados armados?”

A quien entienda eso como una mera expresión de un delirio megalómano, el libro de Carlos Amorim le demuestra que la siniestra profecía ya se está realizando: el “*Comando Vermelho*” no sólo domina dos quintos del territorio de la grande Río, disfrutando en esa área del monopolio de los secuestros, del comercio de coches robados, del tráfico de drogas, sino que ejerce también allí funciones de gobierno, por medio del terror alternado con lisonjas paternalistas, y ostenta además el liderazgo del contrabando de armas pesadas, siendo hoy una organización mejor equipada que la policía e incluso que las guarniciones locales del Ejército. Las autoridades reconocen que el poder de la mafia de los cerros es absolutamente incontrolable, y que ella prosigue, de victoria en victoria, descontrolando a la policía, humillando a los gobernantes, y atribuyendo a sus operaciones criminales, para colmo de la desfachatez, el sentido épico de una lucha por la liberación de los oprimidos.

No voy aquí a resumir el libro, pues me gustaría que lo leyesen. En las páginas siguientes voy a concentrar más bien mis observaciones en lo que me parece que es su punto flaco. No lo voy a hacer para depreciar los méritos de la obra, que son elevados, sino justamente para realzarlos; pues esa laguna, que estriba en el diagnóstico de las causas y orígenes profundos del crimen organizado, sólo podría ser colmada por una investigación que superaría con creces su finalidad. El autor, de hecho, alude a algunas causas probables, pero centra su atención en el fenómeno del “*Comando Vermelho*” como tal, sin extender su análisis al conjunto de los factores históricos que rodearon, propiciaron y finalmente determinaron su nacimiento. No se trata, por tanto, de señalar aquí algún defecto del libro, sino de sugerir algunas investigaciones suplementarias que proporcionarían material para otro libro, o para varios más.

Una certeza parece dejar definitivamente asentada el libro de Amorim: el “*Comando Vermelho*” nació de la convivencia entre delincuentes comunes y activistas políticos dentro del presidio de Ilha Grande, entre los años 1969 y 1978. Allí los mili-

tantes izquierdistas enseñaron a los delincuentes las técnicas de guerrillas, que éstos usarían más tarde en sus operaciones delictivas, y los principios de organización político-militar sobre los que se estructuraría el “*Comando Vermelho*”, así como la fraseología revolucionaria con la que la banda envuelve hoy de *glamour* sus fechorías.

Lo que no queda claro en modo alguno es el grado y la naturaleza de la participación de las organizaciones de izquierda en la creación del “*Comando Vermelho*”, su responsabilidad histórica en la eclosión de ese fenómeno que hoy aterroriza a la población carioca y que pone en peligro la supervivencia de la joven y frágil democracia brasileña.

Respecto a ese punto el autor se contradice: su narración de los hechos apunta en un sentido, sus opiniones en el sentido contrario. He aquí una de esas opiniones: “Los revolucionarios nunca pretendieron enseñar a los delincuentes a hacer guerrillas. En más de una década de pesquisas, nunca he encontrado el menor indicio de que hubiera una intención - menos aún una estrategia - para involucrar a la delincuencia en la lucha de clases.”

Por tanto, según la interpretación del autor, las nociones de guerrilla habrían sido pasadas a los delincuentes de un manera natural, espontánea, impremeditada, por contactos fortuitos entre individuos, y sin ninguna responsabilidad de las organizaciones izquierdistas.

Pero los hechos narrados por el propio Amorim desmienten frontalmente esa interpretación. Sin llegar a respaldar la tesis policial que ve en el “*Comando Vermelho*” una extensión o un recrudescimiento de la vieja guerrilla revolucionaria, indican, sin embargo, que lo que pasó en Ilha Grande fue algo mucho más comprometedo que unas simples conversaciones casuales. Unos poderosos intereses impiden, hoy, una investigación más profunda de esos episodios. Los presos políticos de entonces se han convertido en gente importante, diputados, ministros, procuradores, con poderes suficientes para disuadir cualquier mirada curiosa que se lance sobre un pasado que prefieren mantener protegido entre neblinas. No dudo de que la ambigüedad del propio Amorim haya brotado del prudente deseo de evitar una confrontación con esa gente, cuyos partidarios y simpatizantes ejercen una completa hegemonía sobre su ambiente de trabajo: las redacciones de los periódicos. Pero por mi parte no espero nada de ellos. En el tiempo en que eran perseguidos políticos, les ayudé cuanto pude, escondiendo forajidos y armas, redactando y distribuyendo propaganda contra la dictadura, porque veía en sus rostros el emblema de la verdad, hostilizada por la mentira oficial. Hoy, que están a un paso del poder, ya veo en su semblante la careta de la hipocresía, que anuncia para muy pronto, en este país, un nuevo imperio de la falsedad. Todo sacerdocio se convierte, antes o después, en un culto a sí mismo: tras haber servido a la verdad, ellos ocupan hoy el lugar de ésta en el altar de un culto degenerado.

Investigar el sentido de los episodios de Ilha Grande es romper un tabú, es violar el precepto consagrado según el cual la maldad, la bajeza, la hipocresía son monopolio de la derecha.

La convivencia entre presos políticos y delincuentes comunes es antigua en Brasil, reconoce Amorim. Viene desde 1917, con las primeras detenciones de agitadores sindicalistas y anarquistas. Se intensificó durante y después de la rebelión comunista de 1935. Desde entonces fue constante y sistemático el esfuerzo de los comunistas por adoctrinar a delincuentes e involucrarlos en la lucha política. Uno de los líderes del 35, Gregório Bezerra, cuenta en sus memorias cómo “transformó a guardias penitenciarios y delincuentes en militantes comunistas”. Durante los años del Estado Nuevo, cuenta Amorim, “el contacto con intelectuales, militares radicales, políticos y sindicalistas lavó el cerebro de algunos carteristas y rateros. A partir de esa convivencia, mu-

chos hombres dejaron atrás sus carreras en la delincuencia y optaron por la militancia revolucionaria”.

Nada de eso, sin embargo, provocó la menor alteración de conjunto en el mundo de la delincuencia: “En las calles, la delincuencia seguía igual: inconexa, violenta, desorganizada. El fenómeno de la concienciación y el nacimiento del llamado crimen organizado sólo aparecerían en la década de los 70.”

Hubo entonces, por tanto, la introducción de un factor nuevo, de una diferencia específica en el tipo de influencia ejercida por los militantes sobre los delincuentes. Esa diferencia residió esencialmente en el contenido de las informaciones transmitidas: en vez de simple adoctrinamiento ideológico, los delincuentes recibieron enseñanzas prácticas, que realizaron en cuanto salieron de la cárcel. ¿Qué enseñanzas fueron ésas?

Primero, unos principios de organización, que incluían desde la estructura jerárquica y disciplinar del grupo armado hasta los sistemas de comunicación en código.

Segundo, unas técnicas de propaganda o *agitprop*, que les permitieron transformar los asaltos y secuestros en espectáculos de protesta - “propaganda armada”, en la jerga izquierdista -, que se ganan la simpatía al menos parcial de la población y de la *intelligentzia*.

Tercero, unas tácticas de acción armada. Aquí la lista es grande. De entre los procedimientos usados por la guerrilla y copiados por el “*Comando Vermelho*”, cabe destacar los siguientes:

1 - Realización de asaltos simultáneos en varios bancos, para desorientar a la policía.

2 - Con el mismo objetivo, bombardear los puestos policiales con decenas de alarmas falsas, el día de los asaltos planeados.

3 - No salir para una operación armada sin dejar montado un “puesto médico” para atender a los heridos (que antes los bandidos abandonaban a su propia suerte, exponiéndose a la delación por venganza).

4 - En caso de emergencia, invadir pequeñas clínicas particulares seleccionadas de antemano, obligando a los médicos a atender a los heridos.

5 - Planificación y organización de secuestros.

6 - Designar para cada operación a un “crítico”, que no participa en la acción sino que sólo observa e indica los errores para perfeccionar la acción siguiente.

7 - Planear las acciones armadas con exactitud, para obtener en el tiempo mínimo el máximo rendimiento con el menor derramamiento de sangre. (Hoy el “*Comando Vermelho*” tarda cuatro o cinco minutos en asaltar un banco).

8 - Técnicas para que la banda se retire del local de la acción en un tiempo récord, aprovechando la configuración de las calles, los atascos, etc., o provocando deliberadamente accidentes de tráfico.

9 - Planificación cuidadosa de todas las acciones, según el principio de Carlos Marighela: “Somos fuertes donde el enemigo es débil. O sea: donde no se nos espera.”

10 - Información y contra-información como base de la planificación.

11 - Sistema de “aparatos” - casas compradas en puntos estratégicos de la ciudad, para ocultar fugitivos tras las operaciones, guardar material bélico etc.

El cuarto y último grupo de enseñanzas se refería a la selección de las mejores armas para cada tipo de operación, y además a la fabricación de explosivos apropiados para su uso en la guerrilla urbana, como cócteles molotov con una fórmula especial preparada por algunos estudiantes de química y “bombas de fragmentación con

clavos acondicionados junto a la pólvora y al azufre en un tubo de PVC o en una lata del tamaño de una de cerveza”.

El conjunto forma un curso completo de guerrilla urbana, apoyado además por una bibliografía especializada, que incluía *El Pequeño Manual del Guerrillero Urbano*, de Carlos Marighela, *Guerra de Guerrillas*, del Che Guevara, y *La Revolución en la Revolución*, de Régis Débray, a parte de la *Guerrilla Vista por Dentro*, de Wilfred Burchett. Este último no es más que un reportaje hecho en Vietnam por un corresponsal de guerra inglés; pero entre los militantes era tan apreciado como las obras de los guerrilleros profesionales, y su circulación llegó a ser prohibida en Brasil durante los gobiernos militares, porque “enseña cómo los vietcong fabricaban su munición, incluso con una fórmula para frabricar pólvora casera. Explica también cómo funcionaba el sistema de túneles para la fuga de los comandos guerrilleros, con una iluminación a partir de generadores movidos a rueda de bicicleta. El libro habla además de los códigos, del correo basado en papelitos pasados de mano en mano, de aldea en aldea. Un manual de guerra revolucionaria que contiene largas explicaciones de táctica y estrategia. En suma, dinamita pura”. Remataban la bibliografía algunos clásicos de la literatura marxista - Marx, Lenin - y obras menores de adoctrinamiento.

Todas esas enseñanzas fueron más tarde llevadas a la práctica por el “*Comando Vermelho*”, que hasta demostró poseer un dominio más extenso de las mismas que las propias organizaciones guerrilleras: “El crimen organizado fue mucho más allá de lo que la lucha armada había conseguido en los años 70, tanto en materia de infraestructura como de disciplina y organización internas”. Como bien resumió el asaltante de bancos Vadinho (Oswaldo da Silva Calil), que lo vio todo de cerca en Ilha Grande, “los alumnos ascendieron a profesores”.

Amorim opina enfáticamente que “no hubo intención” de enseñar la guerrilla a los delincuentes, que la transmisión de esas enseñanzas se dio de manera “involuntaria”, como resultado espontáneo de la “convivencia fortuita en las cárceles”. Ante los hechos narrados, es difícil creer en esa opinión, es difícil hasta admitir que el propio Amorim crea en ella. Más sensato es considerarla como una concesión verbal: al haberse atrevido a divulgar unos hechos que son profundamente comprometedores para las izquierdas, Amorim ha preferido dejar que la narrativa hable por sí misma, sin asumir personalmente la conclusión que ella impone. Maña de reportero, que con mucha prudencia teme más a las lenguas de sus colegas de profesión que a las balas del “*Comando Vermelho*”.

Lo que me hace interpretar las cosas de ese modo es la desproporción entre la fuerza de la narrativa y la timidez de los argumentos en los que Amorim apoya su opinión. Cualquier principiante de periodismo sabe que la exposición de los hechos ejerce sobre el lector una influencia más profunda que la opinión expresa. La verdadera intención de un periódico está en su manera de seleccionar y ordenar las noticias, y no en lo que afirma en sus editoriales. Las cabezas de los reporteros funcionan de modo análogo: las inteligencias más narrativas que analíticas, se expresan más plenamente contando hechos que montando argumentos.

El principal argumento que Amorim presenta en defensa de su tesis es que, a lo largo de doce años, no ha encontrado indicios o pruebas “de una intención, y menos aún de una estrategia” en el sentido de que los militantes enseñasen la guerrilla a los delincuentes.

El argumento se destruye a sí mismo. En primer lugar, no existe otra prueba de intención que la lógica misma del acto, por la cual desde las consecuencias nos podemos remontar hasta las causas. Todo acto humano que no puede ser explicado por la mera accidentalidad presupone una intención, y todo accidente es, por definición, momentáneo: no existen accidentes continuados; la mera casualidad no se prolonga,

inalterada y uniforme, a lo largo de los años, como un par de dados no sigue dando seis y seis incansablemente a lo largo de todas las tiradas. Todo acto reiterado es, por sí mismo, prueba de su intención. Si un hombre se emborracha una vez, dos veces, puede ser sin intención y por el mero efecto acumulado de unos tragos mal calculados; pero si cuatro o cinco veces por semana nos lo encontramos empujando el codo de nuevo hasta dar traspies, ¿hace falta alguna otra “prueba” para certificar que tuvo intención de emborracharse? Pues bien, la transmisión de nociones de guerrilla siguió, en Ilha Grande, durante nada menos que nueve años. ¿Qué más se precisa para comprobar una intención?

Se puede considerar el asunto desde un segundo ángulo. Una intención no es nada más que la previsión de una consecuencia, añadida al deseo de provocar esa consecuencia. Sólo podemos, por tanto, suponer ausencia de intención cuando un hombre no está en condiciones de prever las consecuencias de su acto. Si un marido furioso le pega un guantazo a su mujer y la manda al hospital, podemos admitir que ese bestia no ha medido su fuerza; pero, después de una larga serie de hospitalizaciones de dicha infeliz, ¿debemos suponer que ese tipo aún no ha calculado correctamente la proporción entre el impacto de su castañazo y las consecuencias hospitalarias del mismo, o bien que tuvo la intención de desencadenar precisamente esas consecuencias? En cuanto a nuestros guerrilleros, la hipótesis de ausencia de intención presupone que eran incapaces de percatarse del uso que sus discípulos harían de sus enseñanzas. Si uno de ellos, de vez en cuando, se hubiese ido de la lengua, podría ser una coincidencia. Pero varios de ellos transmitiendo informaciones continuamente a lo largo de años, sin jamás percatarse de las consecuencias de lo que hacían, es más de lo que la credulidad humana puede admitir.

Las pruebas externas sólo son necesarias cuando la lógica de los hechos no habla por sí misma, cuando en los hechos hay algo ambiguo que admite varias interpretaciones, lo que no es nuestro caso. Pero Amorim absuelve a los guerrilleros justamente en base a la ausencia de ese tipo de pruebas. Y sucede que tampoco éstas están realmente ausentes. ¿Quiéren verlo?

Sólo existen en el mundo tres tipos de pruebas: materiales, documentales y testimoniales.

La prueba material está ahí: la presencia de los libros, de los manuales de guerrilla en las manos de los delincuentes es prueba de que alguien se los entregó. Entregar un libro prueba, manifiestamente, el propósito de transmitir informaciones, y de hacerlo de una manera más completa de lo que se podría hacer en unas meras conversaciones ocasionales.

Los libros citados por Amorim eran obras raras, de tirada limitada y circulación prohibida, que sólo se encontraban, cuando se encontraban, en manos de militantes directamente involucrados en las organizaciones de la izquierda armada. El de Régis Débray circuló en un volumen impreso clandestinamente por el ala marighelista del PC, y el de Guevara eran unos apuntes mimeografiados, de poquísimos ejemplares. Hasta el de Burchett (Amorim escribe “Bulcher”, pero la grafía correcta es Burchett), publicado por una editora comercial (*Civilização Brasileira*), tuvo una tirada reducida y enseguida fue incautado, quedando en circulación unos pocos ejemplares que los militantes de izquierda se disputaban a tortas. No eran, en definitiva, libros de interés general, que se le daban a alguien para que los leyese como mero pasatiempo, sino manuales de enseñanza técnica, dirigidos a un público especializado. Transmitir esos libros a los delincuentes es algo más que manifestar una intención de enseñar guerrilla: es realizar esa intención.

En cuanto a las pruebas documentales que atestiguaran una decisión de las organizaciones de izquierda de promover la enseñanza de guerrillas, sólo podrían con-

sistir en las actas de las reuniones de los comités de presos políticos, que declarasen formalmente esa intención. Pero los presos políticos tendrían que estar locos o ser suicidas como para registrar una decisión de ese tenor en actas que ciertamente antes o después irían a parar a manos de la dirección de la cárcel. Es más, nunca hicieron actas de ninguna decisión, por la mismísima razón. Si el historiador tuviese hoy que depender de las actas para estudiar ese período, ni siquiera tendría una prueba de que los comités de presos políticos llegaron a existir. Una prueba documental, en este caso, no es exigible. Los presos políticos no hacen actas, tal como no se hacen actas de una reunión de bandidos para planear un asalto a un banco. El argumento de la falta de pruebas no vale, por tanto, para las pruebas documentales.

Quedan, aún, las pruebas testimoniales. Éstas son ambiguas. Amorim, por cierto, sólo cita dos. Vadinho afirma que hubo enseñanza. El entonces preso político y luego (en el gobierno Brizola) director del mismo presidio de Ilha Grande, José Carlos Tórtima (hoy procurador del Estado), proclama que no: “Es una mentira esa historia de que los presos comunes aprendieron cómo organizarse y las nociones de guerrilla urbana con los presos políticos. Su contenido ideológico es tan individualista que de ningún modo habrían podido absorber una propuesta de apoyo colectivo... Repudio claramente toda insinuación de que los presos comunes fueron formados por los políticos. Eso es un mito propagado por la derecha.”

El Dr. Tórtima es, por lo visto, uno de esos devotos izquierdistas, para quien la sentencia “¡Es de derechas!” constituye, en sí misma y por sí misma, una prueba fulminante contra cualquier argumento. Algo así como el *Roma locuta, causa finita*, una etiqueta fatal que, pegada a una idea, basta para invalidarla para siempre.

Si no pensase así, habría procurado apoyar mejor su testimonio, citando hechos en vez de dispensarse de hacerlo, confiado en la fuerza exorcizante de la frase mágica.

Pero, en verdad, el suyo no es un testimonio; es un parecer, una opinión, que opone a la abominable tesis derechista un argumento de probabilidad lógica: los individualistas recalcitrantes no pueden, en principio, absorber una propuesta de acción colectiva, o al menos es muy poco probable que lo hagan.

Desde un punto de vista hipotético y abstracto, tenemos que darle la razón al Dr. Tórtima: la ley de probabilidades está con él. Pero, en primer lugar, es extraño que un testigo, llamado a mostrar la falsedad de un alegato, se limite a demostrar su improbabilidad. Razonamos por probabilidades cuando no tenemos acceso a los hechos, cuando, al no saber lo cierto, sólo nos queda conjeturar sensatamente. Los testigos no conjeturan: los testigos narran.

Si pasamos de la conjetura a los hechos, el asunto cambia. Hipotéticamente, la absorción de la propuesta de apoyo colectivo por parte de unos individualistas era de hecho improbable; pero el propio libro de Amorim muestra muy claramente que lo improbable se realizó: que los marginales no solamente absorbieron la propuesta sino que también la pusieron en práctica con más rigor, eficiencia y amplitud que los propios militantes políticos; y, organizándose mejor que ellos, llegaron incluso a coordinar el “apoyo colectivo” de la población pobre de los cerros cariocas, superando todo lo que en materia de reclutamiento popular ni siquiera habían soñado los guerrilleros: “Los alumnos se convirtieron en profesores.”

¿De qué vale el argumento de improbabilidad, ante la prueba del hecho consumado? Ante ese hecho, lo que vemos es que el argumento del Dr. Tórtima se revuelve contra la tesis que defiende, y se pone a favor de la que él enfáticamente repudia. Si era poco probable de que los individualistas anárquicos absorbiesen la propuesta de apoyo colectivo incluso aunque ésta les fuese transmitida por hábiles y solícitos profesores de guerrilla, mucho menor, por no decir nula, sería la probabilidad de que lo hiciesen sólo por esfuerzo propio y sin ninguna ayuda pedagógica. El esfuerzo necesa-

rio para aprender sólo es significativamente mayor que el requerido para seguir las lecciones de un buen profesor. Si, por tanto, los individualistas desorganizados se convirtieron en eficientes organizadores colectivos, el mérito muy probablemente no es sólo suyo, ni sólo suya la culpa por el tipo de cosa que han llegado a organizar.

De paso la desastrada argumentación del Dr. Tórtima echa por tierra también las opiniones del propio Amorim a favor del carácter fortuito e impremeditado de las enseñanzas de guerrilla. Si los delincuentes comunes eran unos individualistas anárquicos, ¿cómo iban a poder juntar unos fragmentos de información captados aquí y allí en conversaciones casuales, a punto de componer con ellas una técnica racional apta para desenvolverse en amplias y notables aplicaciones prácticas? Haría falta un QI fuera de lo común, pero hasta los genios tendrían alguna dificultad para aprender organización tan desorganizadamente. Con toda franqueza: pedir que creamos que unos hombres primitivos, bárbaros, indisciplinados y volubles consiguieron aprehender los complejos principios de la organización político-militar de la guerrilla urbana sólo captando aquí y allí unos retazos de conversaciones y luego transformar esa amalgama informe en un técnica de gran eficacia, es realmente infravalorar demasiado nuestra inteligencia.

Contar con la credulidad ajena es, por cierto, un vicio de la izquierda brasileña, adquirido en los años que siguieron a la caída de la dictadura. La revelación de las torturas, de los cadáveres escondidos, confirmando unas denuncias que antes la opinión oficial descalificaba como invenciones de agitadores, desacreditó a la derecha y elevó hasta las alturas la credibilidad de la izquierda. Desde entonces ésta está abusando de su crédito para hacernos tragar patrañas y calumnias de toda especie, sin más garantía que la de haber sido proferidas por quien nos dijo la verdad una vez. ¿Hasta cuándo las atrocidades de la derecha serán fiadoras de las mentiras de la izquierda?

En realidad, lo que el Dr. Tórtima nos endilga como testimonio no vale nada, pues el “testigo” salió de la cárcel en 1971, antes, por tanto, de la fase decisiva de la formación del “*Comando Vermelho*”, acerca del cual sólo sabe lo que ha leído en los periódicos, si es que los ha leído. Eso, por cierto, confirma el carácter probablemente calumnioso de las insinuaciones que le acusan de implicación personal en la enseñanza de guerrilla a los delincuentes. Pero el hecho de que él sea inocente no le califica para declarar inocentes a otros, de los que no sabe nada. ¿Pero quién es el izquierdista brasileño que va a negarse a hablar en público sobre un asunto, del que lo ignora todo, si la invitación le sirve de ocasión para dar unos cuantos puyazos a la “derecha”?

Crear que el “testimonio” del Dr. Tórtima basta para absolver a alguien, a parte de él, exigiría que nuestra fe moviese montañas. Desprovistos de esa fe, hagamos algo que, en el Brasil de hoy, se ha convertido en signo de impiedad: razonemos.

Razonamiento I - El libro de Carlos Amorim informa que los militantes izquierdistas, una vez encarcelados, procuraron fortalecer la unidad disciplinar de sus organizaciones, para poder resistir al ambiente hostil. Por otro lado, el mismo libro desea que creamos que unos hombres tan apegados a una disciplina espartana dejaron escapar, en amenas conversaciones informales con los presos comunes, todos los secretos de técnica militar y de organización política que constituían la sangre y los nervios de la revolución. Quiere que creamos que esos hombres de hierro, capaces de resistir la tortura física y psicológica para no entregar ningún secreto a los policías, se los comunicaron todos a los delincuentes, en bandeja, por mero descuido; que de conversación en conversación fueron dejando escapar la teoría marxista, los principios de *agitprop*, las técnicas militares, los métodos de organización, en fin, todo el conoci-

miento de la guerrilla urbana disponible entonces, sin darse cuenta nunca de que estaban enseñando guerrilla ni de tener la más mínima intención de hacerlo. Nunca he oído algo tan disparatado en mi vida.

Razonamiento II - Si, al revés de los presos comunes, individualistas anárquicos, los militantes eran socializados, politizados y disciplinados, entonces ciertamente no hacían nada importante sin previa consulta al “colectivo”. Luego, una de dos: o la transmisión de las nociones de guerrilla a los delincuentes fue autorizada por el colectivo, o fue hecha en flagrante desobediencia a su prohibición. En esta última hipótesis, tenemos que entender que, a pesar del alto grado de politización allí reinante, reinaba también la más completa anarquía, de modo que el colectivo no conseguía controlar las veleidades individuales de sus miembros y les dejaba a su aire para que, como verdaderos individualistas anárquicos, hiciera cada cual lo que se le viniese en gana. Está claro que, en este último caso, los presos políticos no habrían podido resistir a las presiones del ambiente ni mucho menos hacer, como dijo el Dr. Tórtima, “que los delincuentes se amoldasen a nuestras reglas”. Entonces no hay duda: transmitir a los bandidos las nociones de la guerrilla no puede haber sido una decisión dejada al arbitrio individual. Amorim dice muy claro que, al menos a partir de 1975, etapa decisiva en la formación del “*Comando Vermelho*”, las relaciones entre presos comunes y presos políticos no se daban de individuo a individuo, sino de comité a comité.

Razonamiento III - Si los libros, los manuales de guerrilla, estaban prohibidos de circular en todo el territorio nacional, mucho más lo estaban entre los muros de la prisión. Introducirlos allí y hacerlos circular, incluso exclusivamente entre los militantes, era una gran temeridad. Transferirlos a unos delincuentes comunes, gente exenta de cualquier compromiso ideológico y de toda fiabilidad moral, era ciertamente exponerse al riesgo de delación, a no ser que hubiese un acuerdo previo entre el comité de los políticos y el de los presos comunes, con previsión de graves sanciones contra los infractores. Hipótesis contrarias, sólo hay dos: los presos políticos entregaban a los bandidos obras del Che Guevara y de Carlos Marighela por mero descuido, sin más, como el que reparte entre niños ejemplares del TBO o del Pato Donald; o entonces los presos comunes son los que tenían un organizadísimo servicio de espionaje capaz de burlar la vigilancia de los presos políticos para mangarles unos cuantos ejemplares de las obras explosivas celosamente guardadas. Pero, si era improbable que unos militantes tan descuidados sobreviviesen en Ilha Grande, mucho más lo sería que los “individualistas” anárquicos lograsen montar un servicio de espionaje tan eficiente.

El testimonio de Tórtima y las opiniones de Amorim, por tanto, caen por tierra. Lo que queda en pie es la narrativa de Amorim, que sustenta, con elocuencia terrible, la conclusión que el autor no ha querido asumir personalmente: o los militantes de izquierda enseñaron la guerrilla a los delincuentes con un propósito deliberado, o entonces la adquisición de ese conocimientos por los líderes del “*Comando Vermelho*” es el más prodigioso milagro de absorción espontánea jamás registrado en los anales de la pedagogía universal. Dejo esa hipótesis para los adeptos a la tesis según la cual Dios es brasileño. Respecto a la otra, falta discutir si el propósito de los izquierdistas fue el de captar a los delincuentes para la lucha armada bajo su mando o simplemente el de vengarse por la derrota de la guerrilla dejándole al gobierno militar la semilla del futuro tormento del crimen organizado. Puede haber sido una mezcla de ambas cosas. Algunos policías apuestan por la primera, jurando que el “*Comando Vermelho*” es una extensión del recrudecimiento de la guerrilla urbana, un nuevo brazo armado de las izquierdas. Esa certeza tiene el mismo fundamento que la

del Dr. Tórtima: una opción ideológica previa que hace verlo todo torcido, o “tórtilmo”. Voy a dejar esta cuestión para otra oportunidad, advirtiéndole solamente que no puede ser resuelta mediante el método de las apuestas sentimentales. Pero, en cualquier caso, una cosa es cierta: si los militantes de la izquierda armada entrenaron delincuentes-guerrilleros dentro de la cárcel, los de la izquierda desarmada, fuera de la misma, están dando continuación coherente a su iniciativa, en la medida en que ayudan al “*Comando Vermelho*” a conquistar una posición de fuerza como “liderazgo popular” legitimado artificialmente, y lo integran así en la estrategia global de la izquierda, ya no como fuerza militar, sino política. Si los jóvenes guerrilleros de 1968 no tenían una estrategia definida para aprovechar políticamente la delincuencia, los viejos políticos izquierdistas de 1994 les están dando una, retroactivamente. No se trata de un puente entre generaciones: es que estos viejos son, simplemente, aquellos jóvenes, adiestrados por el tiempo. Los jóvenes mataban y robaban por la revolución; los viejos sacan dividendos políticos de los asaltos y homicidios practicados por otros. Se sirven de la delincuencia doblemente: al protegerla y al denunciarla. En el primer caso, ganan - o por lo menos intentan ganar - los votos de la población pobre, que suponen obediente al “*Comando Vermelho*”; en el segundo, la utilizan como pretexto para denunciar la corrupción de la sociedad capitalista. Alimentan el mal para poder acusarlo, algo que es, sin exageración, el tipo de malicia propiamente diabólica, que imita al demonio en su doble e inseparable papel de tentador y acusador. Si la idea de captar a los delincuentes para la lucha armada era una fantasía insensata, si el deseo de vengarse de la dictadura era una rabieta juvenil, una izquierda más madura y experimentada lo está sabiendo reaprovechar, sacando partido político de lo que, entre neblina, fue engendrado en Ilha Grande. ¿Para quién podría ser dulce ese fruto sino para aquél que, mirando al futuro, plantó su semilla?

APÉNDICE II

El Brasil del PT

La entrevista del teórico del PT, Marco Aurélio Garcia, en el *Jornal da Tarde* del 12 de enero, muestra que, por detrás de una tranquilizante fachada progresista, ese partido no tiene nada que proponer más que el consabido y viejo comunismo.

1. Según el entrevistado, el gobierno del PT no será socialista. Los ingenuos toman esa promesa como una garantía. Pero, sigue Marco Aurélio, ese gobierno será una “democracia popular” y constituirá “un perfeccionamiento del capitalismo” en vistas a “un horizonte socialista” - un horizonte lo suficientemente vago e indistinto como para no alarmar al electorado. Lo que el electorado, nuevo e inculto, ignora por completo es que perfeccionar el capitalismo para llegar al socialismo no es ninguna propuesta nueva, sino la única estrategia de gobierno comunista que ha existido y la única que puede existir, ya que, según Marx, el socialismo no puede ser implantado antes de que el capitalismo desarrolle sus potencialidades hasta su agotamiento. La función del gobierno de transición, “democrático-popular”, es acelerar ese agotamiento. En Rusia, esa fase intermedia se llamó, “Nueva Política Económica”, implantada por Lenin inmediatamente después de la toma del poder por los comunistas. Si el propio Lenin, que subió al poder mediante una revolución armada, no implantó enseguida el comunismo, sino sólo un “capitalismo perfeccionado”, ¿por qué el PT tendría que hacer más, llevado al poder por la vía gradual y pacífica del gramscismo?

2. Marco Aurélio Garcia, continuando en su línea tranquilizante, asegura que los empresarios no perderán nada y tendrán todas las de ganar en el Brasil petista: “Si queremos desarrollar un gran mercado de masas, es evidente que gran parte de la burguesía se va a beneficiar con ello.” Pues es exactamente lo que decía Lenin: no se puede hacer la transición al socialismo sin que, en ese paso, la burguesía gane un montón de dinero con el incremento de los negocios. En eso consistió precisamente la NEP. Pero que nadie piense que los comunistas se ponen tristes por la súbita prosperidad de sus contrarios. Al revés: agitando la promesa de ganancias rápidas, el gobierno comunista hizo que la codicia inmediateista de los burgueses trabajara a favor de la revolución, cumpliendo la profecía de Lenin: “La burguesía trenza la soga con la que será ahorcada.” El truco es sencillo: con el progreso rápido del capitalismo, crece también rápidamente el proletariado, base de apoyo del gobierno comunista. En cuanto esa base sea firme para sustentar al gobierno sin la ayuda de los burgueses, el gobierno aprieta el lazo. A continuación los burgueses muertos o expulsados son substituidos en sus funciones dirigentes por una nueva clase de burócratas de origen proletario al menos nominalmente.

3. Garcia dice que el PT quiere un “Estado fuerte”, dotado de “mecanismos de control del Parlamento, de la Justicia, del Tribunal de Cuentas y de las estatales”. ¿Y qué rayos es eso sino el totalitarismo más descarado? En las democracias, la autonomía de los tres poderes ha sido un mecanismo fiable y suficiente para el control del poder. El PT, en cambio, aboga porque dos de esos poderes estén controlados por el tercero, el Ejecutivo, desde el momento en que éste caiga en las manos del Sr. Luís Inácio Lula da Silva. En esa hipótesis, dará igual que el Ejecutivo controle a los otros dos poderes directamente, en una dictadura ostensible, o que lo haga mediante organizaciones auto-proclamadas representantes de la sociedad civil - sindicatos, ONGs, grupos de intelectuales, gremios estudiantiles - y controladas, a su vez, por la facción política dominante, es decir, por el PT: en ambos casos, lo que tendremos será el crecimiento hipertrófico del poder y su absoluto descontrol.

4. Interrogado sobre el destino que el gobierno petista dará a las Fuerzas Armadas, Garcia responde, con toda la claridad de quien dice exactamente lo que piensa: cambiar la Constitución, para que las Fuerzas Armadas dejen de tener, entre sus atribuciones, la de combatir a los enemigos internos, y pasen a encargarse exclusivamente de la defensa de las fronteras nacionales. Pues bien, mandadas a la frontera, desvinculadas del combate a los enemigos internos, las Fuerzas Armadas estarán doblemente impedidas - por la obligación constitucional y por la distancia - de mover un solo dedo contra el crimen organizado, que, con los aplausos de una cierta intelectualidad izquierdista, ya domina un Estado de la Federación. Si, ampliando lo que hoy sucede en Rio, una alianza entre políticos y delincuentes pega fuego en el país entero, las Fuerzas Armadas no podrán hacer nada contra eso, porque estarán, fieles a su deber constitucional, acuarteladas en el quinto pino amazónico, velando contra la inminente invasión boliviana o tal vez dándoles a los marines una paliza que daría envidia a los vietcong.

¿Pero qué tiene de extraño que un dirigente petista alimente ese proyecto insano, cuando su partido también tiene, entre sus principales cuadros teóricos, un tal Sr. César Benjamin, biógrafo-apologista del fundador del “*Comando Vermelho*”? Recordemos: escrito con la ayuda de ese teórico petista, el libro en el que el bandido William Lima da Silva hace apología del crimen fue publicado por la Editora Vozes, de la izquierda católica, y lanzado, con una velada de autógrafos y mucho cacareo, en una ceremonia realizada en la sede de la ABI en 1991. A pesar de lo que dispone el Art. 287 del Código Penal, nadie fue procesado. Algunos ven en hechos como ése señales peligrosas de las relaciones entre las izquierdas y el crimen organizado. Si hay ahí o

no una alianza política subterránea, es algo que sólo lo dirá el tiempo. Pero que las izquierdas están vinculadas al “*Comando Vermelho*” por un pasado común y por una profunda afinidad “espiritual” basada en el culto a los mismos mitos y a los mismos rencores, es algo que queda fuera de toda duda. ¿Y cómo los señores del crimen no iban a sentir esa afinidad con verdadera satisfacción, ante la promesa petista de quitar de su camino el único obstáculo que aún puede reprimir sus ambiciones?

La propuesta petista de aumentar la dotación presupuestaria de las Fuerzas Armadas a cambio de quitarles la responsabilidad del combate al enemigo interno es un puro soborno, en el que el PT se pone implícitamente la capucha de enemigo interno. Si aún existe conciencia estratégica entre los militares, esa propuesta indecente será rechazada.

5. Finalmente, si Marco Aurélio Garcia procura aplacar el temor ante el espectro comunista diciendo que el régimen petista no será socialismo sino “democracia popular”, tampoco en eso hay ninguna novedad: todos los regímenes comunistas se auto-denominaban “democracias populares”.

El PT, siguiendo la lección de Hitler, ni siquiera se esfuerza en ocultar lo que pretende hacer: anuncia sus planes abiertamente, contando con la certeza de que el *wishfulthinking* popular dará a sus palabras un sentido atenuado e inocente, sin apreciar ninguna peligrosidad ni siquiera en las amenazas más explícitas. Al fin y al cabo, cuanto más repleto de males se encuentra un pueblo, más ansioso está por creer en algo y menos dispuesto a encarar con realismo la inminencia de males mayores aún. En esas horas, la manera más segura de ocultar una intención maligna es proclamarla cínicamente, para que, considerada inverosímil en su sentido literal, sea interpretada metafóricamente y aceptada por todos con esa benevolencia compulsiva que nace del miedo a tener miedo. Cuando Hitler prometió acabar con los judíos, también fue interpretado en sentido metafórico.

La predisposición de la opinión pública para no ver el peligro evidente nace, por un lado, de la propia hegemonía que las ideologías de izquierda ejercen sobre nuestro panorama cultural, imponiendo viseras psicológicas incluso a personas que, políticamente, divergen de la izquierda. La política no es más que una superficie de la vida social, y de nada sirve divergir en la superficie si, en el fondo - en las convicciones morales, en los sentimientos básicos, en las actitudes vitales elementales - copiamos servilmente el boceto mental del adversario.

Nace, por otro lado, de la ilusión de que el comunismo está muerto. Es un exceso de ingenuidad - o tal vez miedo de tener miedo - suponer que el fracaso del comunismo en el Este europeo ha liquidado de un plumazo las ambiciones de los comunistas en todas partes. El resentimiento mueve montañas, decía Nietzsche. Particularmente en Brasil, es muy profunda en las izquierdas la aspiración mítica de alcanzar una victoria local que, por su propio carácter inesperado y tardío, pueda rescatar la honra del movimiento comunista humillado en todo el mundo. Permitir que el PT realice sus planes de “democracia popular”, con el pretexto de que el comunismo es un caballo muerto, es correr el riesgo de recibir una coza que probará la vitalidad del difunto.

Además, el movimiento de las ideas en Brasil no acompaña *pari passu* la evolución del mundo, sino que siempre se queda atrás. En 1930, cuando el positivismo de Augusto Comte ya era una pieza de museo en su país de origen, una revolución tomó el poder en Brasil inspirada en el modelo positivista de Estado. El espiritismo, moda europea que murió en torno a la Primera Guerra sin reencarnarse nunca más, aún hoy es en Brasil casi una religión oficial. Nuestros intelectuales aún están empeñados en el combate al lusitanismo en la literatura, casi un siglo después de haber sido roto el intercambio literario entre Brasil y Portugal. Las antiguas religiones africanas, que

los negros de todo el mundo van abandonando para adherirse al Islam, aquí van conquistando nuevas masas de creyentes entre los blancos. Finalmente, el tiempo en esta parte del mundo corre al revés. ¿Por qué el comunismo, muerto o moribundo en todas partes, no iba a poder resurgir en este país, fiel al atraso crónico de nuestro calendario mental? Al menos es lo que nos promete la entrevista de Marco Aurélio García: si depende de él, no fallaremos en nuestra misión cósmica de ser recolectores de la basura tirada por la Historia.

Los hombres de formación profundamente marxista, insensibles durante toda su vida a cualquier otra corriente de ideas, simplemente no pueden, en el breve tiempo pasado desde la caída del Muro de Berlín, haber hecho una revisión profunda y seria de sus convicciones. Si hubo cambios, fueron epidérmicos, por no decir simulados. La fuerza atractiva del mesianismo comunista no ha acabado: ha retrocedido hacia la oscuridad, desde donde, revitalizada por el apelo nostálgico y por el ansia de un *renouveau* transfigurador, está pronta para resurgir a la mínima oportunidad. Las declaraciones de arrepentimiento improvisadas no significan nada, sobre todo en hombres que, habituados por la práctica del ceremonial comunista a utilizar rituales de “autocrítica” como instrumentos de supervivencia política, han acabado asimilando profundamente el vicio del lenguaje doble, hasta el punto de convertirlo en una segunda naturaleza. Un siglo de historia de comunismo prueba que nada iguala a la capacidad de la izquierda de cerrar sus oídos a la verdad, o a su habilidad de hacer desviar de ella los ojos ajenos. La misma prisa con la que algunos próceres comunistas comparecieron ante las cámaras de TV para declarar el fracaso del comunismo es sospechosa, dado que en ninguno de ellos la desilusión fue tan profunda como para hacerle desear abandonar la política. De la noche a la mañana, se quitaron la camisa soviética, se pusieron un modelito nuevo, y sin más dilación reaparecieron, listos para otra, con el mayor vigor y animación, discursando con la certeza, con la seguridad del que nunca ha sido desmentido por los hechos. Que crea en esa gente el que quiera.

Por mi parte, no dudo de todos los comunistas. Creo en Antonio Gramsci, cuando dice que el Partido es el nuevo “Príncipe” de Maquiavel, y creo en Bertolt Brecht, cuando dice que para un comunista la verdad y la mentira no son más que instrumentos, ambos igualmente útiles para la práctica de la única virtud que cuenta, que es la de luchar por el comunismo.

Nota.- A los que, tras leer este apéndice, vean en su autor un hidrófobo antipe-tista, les advierto que voté a Lula para presidente y lo haría nuevamente, con placer, si tomase las medidas siguientes:

1. Echar de su partido al elenco de *vedettes* intelectuales que, formados en una atmósfera marxista, y apegados a ella como un crío a la falda de su madre, insisten en mantener aprisionado en ella el movimiento socialista que ansía por ideas nuevas. Exorcizar de una vez los fantasmas de Marx, Lenin, Débray, Althusser, Gramsci y *tutti quanti*, y permitir que la idea socialista crezca libre de gurús y totems. Cuando Lula dice que nuestras elites han vivido “con los ojos vueltos hacia Francia y el culo vuelto hacia Brasil”, ¿no se da cuenta de que eso es una descripción exacta de la elite intelectual petista, e izquierdista en general?

2. Reprimir el uso de tácticas del movimiento clandestino y revolucionario, que son indecentes en un partido que profesa convivir democráticamente con otros partidos en un Estado de derecho. Infiltración, espionaje, delación, boicot moral pueden ser necesarios e inevitables para un movimiento de oposición que quiere sobrevivir en una dictadura. En un régimen de libertad, son prácticas intolerables, principalmente en políticos que se las dan de profesores de ética. Cuando los apóstoles de la ética citan como ejemplo para Brasil lo que los americanos hicieron con Nixon tras el

caso Watergate, se olvidan de decir que Nixon no cayó por causa de un desvío de dinero, sino por causa de la práctica de espionaje. Si la corrupción es un delito, el espionaje es un acto de guerra, que destruye, desde su base, el edificio democrático.

Lula es un hombre decente y, como dijo Francisco Weffort, es alguien mayor que su partido. Si utiliza la tremenda fuerza de su prestigio para exterminar esos dos vicios, el marxismo y el clandestinismo, el Partido de los Trabajadores se transformará en lo que su nombre promete, dejando de ser sólo el partido de la nostalgia comunista.

OBSERVACIONES FINALES

Al exponer en algunas conferencias las ideas que luego he recogido en este libro, muchas veces he recibido de los oyentes la exigencia de una “definición política”. Se sentían incómodos ante un interlocutor sin filiación identificable, algo así como un OVNI ideológico, y deseaban saber con quién estaban hablando.

Mi respuesta, invariablemente, ha sido la siguiente:

El presupuesto de esa exigencia es que no se puede criticar una ideología más que en nombre de otra ideología de las reconocidas en el catálogo del momento. Ese presupuesto, a su vez, se funda en un prejuicio medio historicista, medio sociologista, según el cual todo pensamiento individual es sólo una “expresión” de algún anhelo colectivo, y debe a éste su validez. En oposición a este prejuicio y a aquel presupuesto, estoy profundamente convencido de que solamente el pensamiento del individuo como tal puede tener validez objetiva, pues no hay verdad más que para la conciencia reflexiva, que sólo existe en el individuo. Las corrientes de pensamiento colectivas sólo manifiestan deseos, anhelos, temores, y nunca se elevan hasta el nivel de auto-conciencia crítica en el que la distinción entre verdad y falsedad puede tener algún sentido. Solamente la auto-conciencia del individuo puede captar esa distinción, ascender hasta el ámbito de los juicios universalmente válidos y de la veracidad objetiva. Ella es, por tanto, el juez del pensamiento colectivo.

La monstruosa inversión que somete el juicio de la conciencia individual al criterio de las ideologías colectivas proviene de una mutilación de la mente moderna, incapaz de acertar con alguna “universalidad” que no sea meramente cuantitativa, reducida, por tanto, a la “generalidad”, y, en último análisis, a la validación puramente estadística. Como, por otro lado, toda prueba estadística presupone la validez universal de las leyes de la aritmética elemental, cuyo fundamento es la evidencia apodíctica solamente accesible a la conciencia individual, el primado del pensamiento colectivo reposa en una auto-contradicción por la que niega su propia validez.

Para más inri, el pensamiento colectivista, al no tener acceso al ámbito de la validez objetiva, inmediatamente pierde toda referencia al “objeto” en cuanto tal y se cierra en un subjetivismo colectivo: de la estadística de los “hechos” se pasa a la estadística de las “opiniones”, y el recuento de los votos se convierte en el supremo criterio de la veracidad. Este proceso, que empieza en el ámbito de la política, acaba contaminando a la ciencia misma, donde hoy día oímos llamadas generalizadas a favor de la aceptación de criterios puramente retóricos de argumentación como fundamentos legítimos de la credibilidad científica. El marketing, en definitiva, es elevado a ciencia suprema, modelo y juez de todas las demás ciencias.

O aceptamos ese resultado, o tenemos que negar de raíz el primado del pensamiento colectivo, restableciendo a la conciencia individual en el lugar de dignidad que

le corresponde. Y, en ese caso, tendremos que admitir que el individuo humano puede elevarse por encima de las ideologías y juzgarlas, siempre que no lo haga en nombre de una protesta personal y subjetiva, sino en nombre de la veracidad universal y apodíctica, de la que él, con todas sus debilidades, con todos sus condicionamientos limitadores, sigue siendo, al fin y al cabo, el único representante sobre la Tierra.

En el siglo XX, la conciencia individual ha sufrido, por parte de las pseudo-ciencias emergentes, los más violentos ataques, que han pretendido negarla, reducirla a un epifenómeno de los papeles sociales interiorizados, a una proyección del instinto de supervivencia, y a una ficción gramatical, a mil y una formas de lo falso y de lo ilusorio. Por otro lado, en el campo de las técnicas psicológicas, nunca se ha invertido tanto en busca de medios para subyugar a la conciencia individual, quebrar su autonomía, forzarla a repetir mecánicamente el discurso colectivo. Si el nuestro es el siglo del marxismo, del psicoanálisis, del estructuralismo, es también el de la hipnosis, el de las técnicas de influencia subliminal, el del lavado de cerebro, el de la “modificación del comportamiento” y el de la Programación Neurolingüística. Si, por un lado, se hace de todo por demostrar teóricamente la inanidad de la conciencia individual, por otro lado no se escatiman esfuerzos por reprimirla y subyugarla. Pues bien, esas dos series de hechos, cuando son confrontadas, sugieren una pregunta: ¿para qué tanto empeño en derrotar en la práctica a algo que, en teoría, no existe? ¿Si el caballo está muerto, por qué fustigarlo con tanta furia?

Ése es, por cierto, el tema de un libro que estoy preparando, *La alienación de la conciencia*. Es una reseña de los ataques teóricos y prácticos dirigidos por las doctrinas pseudo-científicas, en alianza con los gobiernos totalitarios o con el *establishment* tecnocrático, contra la autonomía de la conciencia individual. Ése fue precisamente el estudio que me llevó al rechazo completo y taxativo de todo pensamiento ideológico. No me pregunten, por tanto, en nombre de qué ideología combato esta o aquella ideología. La combato desde un plano que no es accesible al pensamiento ideológico, y que sólo existe para la auto-conciencia individual, cuando está firmemente decidida a no abdicar de su derecho - y de su deber - a la verdad y a la universalidad. En consecuencia, tampoco yo me dirijo a oyentes y lectores representantes de esta o de aquella facción o grupo, más que como portadores de una inteligencia universalmente válida, capaz de colocarse por encima del discurso de las facciones y grupos y juzgarlo objetivamente. No hablo con fantoches colectivos, sino con seres humanos, investidos de la dignidad suprema de la auto-conciencia, que les convierte en imágenes de Dios. Si, en cuanto apegada a la identidad biológica y sujeta, por tanto, a la ilusión pasional, la conciencia del individuo es pura *Maya*, por otro lado es solamente el individuo, y no el conglomerado estadístico de las colectividades, el que puede ascender al plano de la universalidad donde es lícito decir: Yo soy *Brahman*.

Rio, marzo de 1994.

INTRODUCCIÓN GENERAL A LA TRILOGÍA

Manual del usuario de “*El imbécil colectivo: actualidades inculturales brasileñas*” y de los dos volúmenes precedentes: “*La Nueva Era y la Revolución Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*” y “*El jardín de las aflicciones: De Epicuro a la resurrección de César - Ensayo sobre el materialismo y la religión civil*”

Texto leído en el lanzamiento de *“El imbécil colectivo”*.
Facultad de la Ciudad, Rio de Janeiro, 22 de agosto de 1996.

“El imbécil colectivo” completa la trilogía iniciada con *“La Nueva Era y la Revolución Cultural”* (1994) y continuada con *“El jardín de las aflicciones”* (1995).

Cada uno de los tres libros puede comprenderse sin los otros dos. Lo que no se puede es, por uno sólo de ellos, captar el fondo del pensamiento que orienta la trilogía entera.

La función de *“El imbécil colectivo”* en la colección es bastante explícita y se declara en el Prefacio: describir, mediante ejemplos, la extensión y la gravedad de un estado de cosas - actual y brasileño - sobre el que *“La Nueva Era”* había sonado la alarma y cuya precisa localización en el conjunto de las ideas del mundo había sido diagnosticada en *“El jardín de las aflicciones”*.

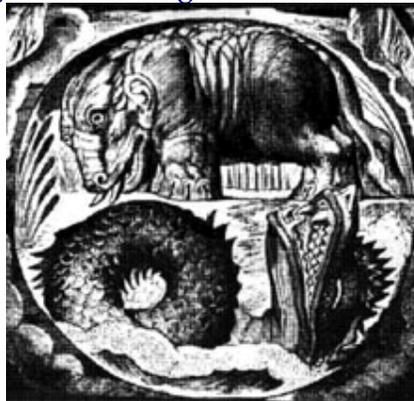
El sentido de la serie es, por tanto, nítidamente, el de situar la cultura brasileña de hoy en el marco más amplio de la historia de las ideas de Occidente, en un período que va desde Epicuro hasta la “Nueva Retórica” de Chaim Perelman. Que yo sepa, nadie ha hecho ese esfuerzo de pensar el Brasil a esa escala. Mis únicos antecesores parece que han sido Darcy Ribeiro, Mário Vieira de Mello y Gilberto Freyre, el primero con la tetralogía iniciada con *“El proceso civilizador”*, el segundo con *“Desarrollo y cultura”*, el tercero con su obra completa. Me alejo de ellos, sin embargo, por diferencias esenciales: Ribeiro utiliza una escala mucho mayor, que empieza en el Hombre de Neanderthal, pero al mismo tiempo procura abarcar ese inmenso territorio desde el prisma de una determinada ciencia empírica, la Antropología, y fundado en una base filosófica decepcionantemente estrecha, que es el marxismo puro y duro. Vieira de Mello, con mucha más envergadura filosófica, no se aventura a remontarse más allá del período de la Revolución Francesa, con algunas incursiones hasta el Renacimiento y la Reforma. En cuanto a Gilberto, el ciclo que le interesa es el que comienza con las grandes navegaciones. De modo general, los estudiosos de la identidad brasileña han dado por supuesto que, al haber entrado en la Historia en el período llamado “moderno”, Brasil no tenía por qué intentar verse en un espejo temporal más amplio. Estoy, por tanto, solo en la jugada, y puedo alegar en favor mío el temible mérito de la originalidad.

Temible porque originalidad es singularidad, y la mente humana está mal equipada para percibir las singularidades como tales: o las rechaza enseguida de su círculo de atención, para evitar la incomodidad de adaptarse a una forma desconocida, o las aprehende solamente mediante analogías parciales y superficiales que permiten asimilarlas erróneamente a alguna clase de objetos conocidos. Entre el rechazo silencioso y el engaño locuaz, mi trilogía no tiene muchas oportunidades de ser bien comprendida.

Pero su singularidad no está sólo en el tema. Está también en los postulados filosóficos que la fundamentan y en la forma literaria que escogí para presentarla o, mas bien, que me fue impuesta sin elección por la naturaleza del asunto y por las circunstancias del momento.

En cuanto a la forma, el lector reparará que difiere en los tres volúmenes. El primero se compone de dos ensayos de tamaño medio, colocados entre dos introducciones, varios apéndices, un puñado de notas y una conclusión. El conjunto da a primera vista la idea de unos textos de origen diverso reunidos por la coincidencia fortuita del asunto. Tras un examen más detallado, revela la unidad de la idea subyacente, encarnada en el símbolo que hice imprimir en la portada: los monstruos bíblicos Behemot y Leviatán, del grabado de William Blake, el primero imperando pesada-

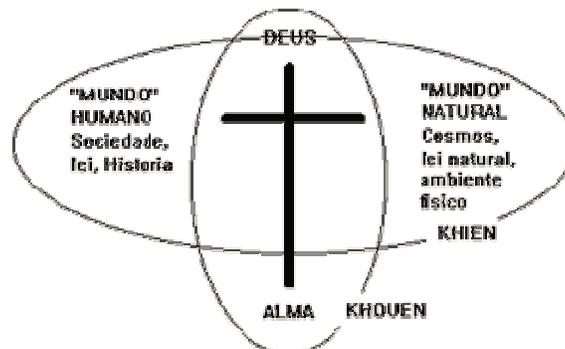
mente sobre el mundo, con el macizo poder de su panza firmemente apoyado sobre las cuatro patas, el segundo agitándose en el fondo de las aguas, derrotado y terrorífico en su rencor impotente. No usé el grabado de Blake por estética, sino para indicar que atribuyo a esos símbolos exactamente el sentido que les atribuyó Blake. Detalle importante, porque esa interpretación no es ninguna alegoría poética, sino, como observa Kathleen Raine en *“Blake and Tradition”*, la aplicación rigurosa de los principios del simbolismo cristiano. En la Biblia, Dios le muestra Behemot a Job, diciendo: “Mira a Behemot, que creé contigo” (Jb 40,15). Aprovechando la ambigüedad del original hebreo, Blake traduce el “contigo” por *from thee*, “de ti”, indicando la unidad de esencia entre el hombre y el monstruo: Behemot es a la vez un poder macrocósmico y una fuerza latente en el alma humana. En cuanto a Leviatán, Dios pregunta: “¿Le pescarás tú a anzuelo y sujetarás con un cordel su lengua?” (Jb 40,25), dejando claro que la fuerza de la rebelión está en la lengua, mientras que el poder de Behemot, como se dice en Jb 40,16, reside en el vientre. No podría existir mayor claridad de contraste entre un poder psíquico y un poder material: Behemot es el peso macizo de la necesidad natural, Leviatán es la infra-naturaleza diabólica, invisible bajo las aguas - el mundo psíquico - que agita con su lengua.



El sentido que Blake da a esas figuras no es una “interpretación” en la acepción negativa que Susan Sontag da a esa palabra: es, como debe ser toda buena lectura de un texto sagrado, la traducción directa de un simbolismo universal. Para Blake, aunque Behemot representa el conjunto de las fuerzas obedientes a Dios, y Leviatán el espíritu de negación y rebelión, ambos son monstruos, fuerzas cósmicas desproporcionadamente superiores al hombre, que se combaten mutuamente en el escenario del mundo, pero también dentro del alma humana. Sin embargo, ni al hombre ni a Behemot cabe subyugar al Leviatán. Sólo Dios mismo puede hacerlo. La iconografía cristiana muestra a Jesús como el pescador que saca al Leviatán fuera de las aguas, atando su lengua con un anzuelo. Pero, cuando el hombre elude el combate interior, rechazando la ayuda de Cristo, entonces se desencadena la lucha destructiva entre la naturaleza y las fuerzas rebeldes antinaturales, o infra-naturales. La lucha se traslada del ámbito espiritual e interior al escenario exterior de la Historia. Es así como el grabado de Blake, inspirado en la narrativa bíblica, nos sugiere con la fuerza sintética de su simbolismo una interpretación metafísica sobre el origen de las guerras, revoluciones y catástrofes: reflejan la deserción del hombre ante la llamada de la vida interior. Eludiendo el combate espiritual que le amedrenta, pero que podría vencer con la ayuda de Jesucristo, el hombre se entrega a los peligros del orden material en el escenario sangriento de la Historia. Al hacerlo, se traslada del ámbito de la Providencia y de la Gracia al ámbito de la fatalidad y del destino, donde apelar a la ayuda divina ya no puede surtir efecto, pues ahí ya no se enfrentan la verdad y el error, lo cierto y lo

equivocado, sino sólo las fuerzas ciegas de la necesidad implacable y de la rebelión impotente. En el plano de la Historia más reciente, o sea, en el ciclo que empieza más o menos en la época del Iluminismo, esas dos fuerzas asumen claramente el sentido del rígido conservadurismo y de la *hybris* revolucionaria. O, más sencillo aún, de la derecha y de la izquierda.

El drama entero así descrito se puede resumir iconográficamente en el esquema en cruz que puse después en “*El jardín de las aflicciones*” pero que ya se sobreentiende en “*La Nueva Era y la Revolución Cultural*”, pues constituye la estructura misma del enfoque analítico mediante el que procuro ahí aprehender el significado de las dos corrientes de ideas mencionadas en el título: el holismo neo-capitalista de Fritjof Capra y la iniciativa gramsciana de devastación cultural.



En ese primer volumen, la forma adoptada inicialmente no podía ser más clara y fue impuesta por la naturaleza misma del tema: una introducción, un capítulo para Capra, otro para Gramsci, una retrospectiva comparativa y una conclusión ineludible: las ideologías, sean las que fueren, están siempre limitadas a la dimensión horizontal del tiempo y del espacio, oponen lo colectivo a lo colectivo, el número al número; perdida la vertical que une el alma individual a la universalidad del espíritu divino, el singular al Singular, se pierde junto con ella el sentido de la escala, el sentido de las proporciones y de las prioridades, de modo que las ideologías tienden a ocupar totalitariamente el escenario entero de la vida espiritual y a negar al mismo tiempo la totalidad metafísica y la unidad del individuo humano, reinterpretándolo y achatándolo todo en el molde de una cosmovisión unidimensional.

Las notas y apéndices, que aparentemente ponen cierto desorden en la forma del conjunto, sirven para dos propósitos opuestos y complementarios: por un lado, indicar las bases más generales que el argumento mantenía implícitas, mostrando al lector que el análisis de Capra y Gramsci no era más que la punta visible de una investigación mucho más amplia que, por entonces, sólo mis alumnos conocían a través de las clases y apuntes del Seminario de Filosofía, pero que, en las condiciones de una vida anormalmente agitada, yo no estaba seguro de poder redactar por completo algún día; por otro lado, indicar que mis análisis no revoloteaban en el cielo de las meras teorías, sino que se aplicaban a la comprensión de unos hechos políticos que se desarrollaban en la escena brasileña al mismo tiempo que yo estaba escribiendo el libro - de ahí las aristas polémicas que dan a algunos trozos de ese ensayo una apariencia de periodismo de combate. Si algunos lectores no vieron en el libro más que esa superficie - como otros no vieron en el “*El imbécil colectivo*” más que una crítica ocasional a ciertos figurones de la actualidad, y en “*El jardín de las aflicciones*” un ataque al *establishment* uspiano¹⁴ -, no puedo decir que se perdieron nada, pues lo

¹⁴N. del T. - De la USP (Universidad de São Paulo).

restante y lo mejor de lo que se contiene en esos libros no fue hecho realmente para esos lectores y es bueno que se mantenga invisible a sus ojos.

Si en el primer volumen permití que la idea central no fuese más que esbozada en unos fragmentos, un poco al modo minimalista, para que el lector, más presintiendo que percibiéndola, tuviese el trabajo de ir a buscarla en el fondo de sí mismo en vez de tomarla simplemente de la superficie de la página, en el segundo, *“El jardín de las aflicciones”*, seguí la estrategia inversa: ser lo más explícito posible y dar a la exposición el máximo de unidad, obligando al lector a seguir una argumentación cerrada, sin saltos o interrupciones, a lo largo de cuatrocientas páginas. Pero, para no dar la impresión de que esa forma completa abarcaba la totalidad de mi pensamiento sobre el tema, esparcí a lo largo del texto centenas de notas que indicaban los presupuestos teóricos implícitos, las posibilidades de profundizaciones a realizar (o ya realizadas sólo oralmente en clase), y mil y un germen de desarrollos posibles e interesantes, que yo realizaría si tuviese una vida sin fin, pero que los lectores inteligentes pueden muy bien ir realizando por su cuenta. La unidad de argumentación de *“El jardín de las aflicciones”*, que en mi intención, confirmada por algunos lectores, da a ese libro a pesar de ser pesadísimo y complejo la legibilidad de una novela policíaca, muestra así que no es la unidad cerrada de un sistema, sino la unidad de un *holon*, como diría Arthur Koestler: algo que, visto por un lado, es un todo en sí, y, por otro, es parte de un todo más amplio. Esta homología de parte y todo se repite, a su vez, en la estructura interna del libro, donde el evento aparentemente insignificante que le sirve de punto de partida contiene ya, en su escala microcósmica, o microscópica, las líneas generales de la interpretación global de la historia de Occidente, que es presentada en los capítulos restantes. Los lectores que se han quejado de que un libro tan substancioso empiece por el comentario polémico de un acontecimiento menor, muestran que no comprenden bien uno de los mensajes principales del libro: a la luz de una metafísica de la Historia, no hay propiamente acontecimientos menores - lo grande y lo pequeño están cohesionados en la unidad orgánica de un Sentido que lo invade todo. Lo que no pesa nada en el orden causal puede revelar muchas cosas en el orden de la significación.

Y, en verdad, si hubiese acontecimientos perfectamente insignificantes, que no mereciesen nada más que el desprecio y el silencio, el tercer volumen de la serie, *“El imbécil colectivo”* ni siquiera habría podido ser escrito: pues lo que presento en él es un muestrario comentado de banalidades culturales que significan mucho precisamente en la medida en que no valen nada. Y, si decidí reunir las en un volumen, dándoles la dignidad de ser recordadas cuando sus autores ya no sean más que sombras en el Hades, que es el sepulcro de lo irrelevante, fue precisamente porque entendí que, partiendo de cada una de ellas, y girando en círculos concéntricos cada vez más amplios, se podría llegar a visiones de escala universal semejantes a la que, partiendo de una escaramuza cultural ocurrida en el Museo de Arte de São Paulo en 1990, mostré a los lectores de *“El jardín de las aflicciones”* el combate entre Leviatán y Behemot en el horizonte entero de la historia occidental. Y, al no poder rehacer semejante esfuerzo hermenéutico a cada nueva sandez cultural que leyese en los periódicos, decidí reunir algunas y ofrecérselas a los lectores como muestra a guisa de ejercicios. *“El imbécil colectivo”* es, por tanto, el libro de deberes que acompaña al texto base constituido por *“El jardín de las aflicciones”*, quedando *“La Nueva Era”* como abreviatura para principiantes. Quien lea así *“El imbécil colectivo”*, buscando en él las lecciones domésticas para reconstituir, desde tres decenas de ejemplos, los lineamientos de la visión de la Historia y del método interpretativo expuesto en los volúmenes anteriores, y buscando siempre la unidad orgánica entre la parte y el todo, entre la visión filosófica de una cultura milenaria y las muestras de la incultura momentánea de un

país olvidado en la cuneta de la Historia, habrá conquistado para sí la mejor parte de lo que le he dado. Pues así es como se leen los libros de los filósofos, aunque no se trate más que de un filosofillo como este que les habla.

Admito que, si en cualquiera de los tres libros hubiera adoptado una forma expositiva más al gusto académico, no necesitaría estar ahora llamando la atención hacia una unidad de pensamiento que sería evidente a primera vista. Pero esa visibilidad costaría la pérdida de todas las referencias a la vida auténtica y el aprisionamiento de mi discurso en una redoma lingüística que no combina ni con mi temperamento ni con la regla, que me impuse hace algunos años, de nunca hablar impersonalmente ni en nombre de alguna entidad colectiva, sino siempre y sólo directamente en mi propio nombre, sin ninguna retaguardia más respetable que la simple honorabilidad de un animal racional, así como de nunca dirigirme a colectividades abstractas, sino siempre y únicamente a individuos de carne y hueso, despojados de las identidades provisionales que el cargo, la posición social y la filiación ideológica superpone a aquélla con la que nacieron y con la que han de comparecer, un día, ante el Trono del Altísimo. Estoy profundamente persuadido de que solamente a ese nivel de discurso se puede filosofar auténticamente.

Además, existe algún mérito pedagógico en no ser muy ordenado, en poder disponer los datos no en el orden más habitual en que el espectador perezoso desearía que estuviesen, sino en desordenarlos inteligentemente para obligar al lector a tomar parte activa en la investigación. Y hay un placer inmenso en mezclar los géneros literarios cuando se es autor de un librito anterior que los distinguió y catalogó con toda rigidez formal¹⁵.

Estoy inmensamente satisfecho de haber podido concluir esta trilogía y de poder estar aquí hoy, en esta celebración que para mí es menos la del lanzamiento de un libro que la de la conclusión por mi parte de una etapa de la tarea que me cabe en esta vida. Tarea que es, en esencia, la de romper el círculo de limitaciones y constricciones que el discurso ideológico ha impuesto a las inteligencias de este país, la de vincular a nuestra cultura las corrientes milenarias y más altas de la vida espiritual en el mundo, la de hacer, en suma, que Brasil, en vez de mirarse solamente en el espejo estrecho de la modernidad, imaginándose que cuatro siglos son la historia entera del mundo, consiga contemplarse en la escala del drama humano ante el universo y la eternidad. Tarea que es, en su más elevado y ambicioso propósito, la de remover los obstáculos mentales que hoy impiden que la cultura brasileña reciba una inspiración más fuerte del espíritu divino y pueda florecer como un don magnífico para toda la humanidad.

22/8/1996

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Pasados algunos meses de la primera edición, rápidamente agotada, los acontecimientos no han hecho más que confirmar con igual rapidez los diagnósticos que presenté en este libro.

Brasil vive, por un lado, una crisis profunda de la inteligencia, de la que es reflejo el deslumbramiento palurdo con que recibimos y enaltecemos, como altas producciones del espíritu, las ideas más peregrinas y disparatadas que nos llegan del extran-

¹⁵Ver *Os Gêneros Literários: Seus Fundamentos Metafísicos* (Rio, Stella Caymmi / IAL, 1993).

jero. El Sr. Capra no fue el último de la serie. Después de él recibimos la visita y las luces del Sr. Richard Rorty, cuya propuesta, filosóficamente indecorosa y moralmente repugnante, los pensadores locales sólo se atreven a criticar con precauciones y disculpas que rayan el servilismo¹⁶.

Ese fenómeno es, en parte, efecto pasivo de la crisis de la inteligencia norteamericana, como explico en otro libro que debe salir inmediatamente después de esta segunda edición¹⁷.

Pero, por otro lado, es también el resultado de una política deliberadamente conducida por los movimientos de izquierda, interesados en reducir toda la vida intelectual brasileña a un coro “unanimista” de reclamaciones. El rebajamiento de las artes, de la filosofía y hasta de algunas ciencias a la condición de megáfonos de la propaganda revolucionaria, que los mejores pensadores marxistas siempre rechazaron como una tentación envilecedora, se ha convertido en una praxis establecida que nadie se atreve a contestar, no tanto por el temor a una respuesta explícita como por la certeza absoluta de que sus oyentes ya no podrán comprenderle; tan lejos están de imaginarse que la cultura puede tener otros y más elevados fines. Pues el dogma de la cultura militante no se adoptó como una opción consciente, victoriosa en la confrontación con otras concepciones posibles, sino que se infiltró subrepticamente, como un presupuesto implícito, aprovechando la ignorancia de las nuevas generaciones, que al despertar al mundo de la “cultura” ya la encuentran identificada con la propaganda ideológica como si ése fuese su estado natural y su destino eterno. Lo peor es que esa propaganda ya ni siquiera transmite ideas o símbolos de una doctrina revolucionaria, sino que se limita a repetir, de manera vulgar, literal y directa, las reivindicaciones del día: fuera Collor, muerte a los corruptos, viva Betinho, queremos sexo. Todos los Enanos del Congreso, reunidos y sumados, no han hecho tanto daño a este país como esa prostitución completa de la inteligencia a las ambiciones políticas inmediatas y a las pasiones más corrientes. El dinero perdido se puede ganar de nuevo; el espíritu, cuando se va, ya no vuelve. Los templos abandonados - es la experiencia universal - se convierten para siempre en cuevas de hechiceros y bandidos.

¹⁶ V. José Arthur Gianotti, “*Charla con Richard Rorty*”, *Jornal do Brasil*, 26 de mayo de 1994. Es extraño, al menos, que un hombre como Gianotti, tan valiente al exponer ideas políticas incluso cuando le acarrearán la ira de los sumos sacerdotes de la izquierda nacional, sea tan precavido al criticar un pensamiento tan vulnerable como el de Rorty. Se explica, tal vez, por la crónica timidez uspiana, inhibición intelectual que se ha convertido, en versión fetichizada, en la caricatura brasileña del “rigor” enseñado por los primeros maestros - franceses - fundadores de la USP. El “rigor” uspiano es, en verdad, blandura, tembleque de la gelatina tercermundista ante la autoridad de los ídolos de la moda - compensación junguiana por la petulancia ante el legado espiritual del pasado. Incluso en su versión original europea, heredera de nobles tradiciones filosóficas, un rigorismo académico inhibitorio se convierte muchas veces en el refugio comunitario donde el intelecto mal dotado va a refugiarse de los peligros de la investigación solitaria - es decir, del ejercicio mismo de la filosofía. El verdadero rigor filosófico, al contrario, es pura valentía interior, no se inclina más que ante la evidencia y no tiene nada de temor reverencial adolescente (o colonial) ante los prestigios académicos del día. Con el ascenso de la intelectualidad paulista al primer plano de la vida nacional, la inversión uspiana del rigor, que dedica al prestigio el culto que niega a la verdad, amenaza contaminar el pensamiento brasileño como un todo, sellando la muerte de la inteligencia en esta parte del mundo. Nada va aquí contra Gianotti, hombre capaz y correcto, que sólo peca por admirar a quien no se lo merece - o por fingir admirar, tal vez, ya que el floreo adulatorio involuntariamente irónico es otra marca registrada del estilo uspiano, donde hace las veces de urbanidad académica

¹⁷ “*El imbécil colectivo. Actualidades inculturales brasileñas*”, Rio, IAL & Stella Caymmy Editora, 1994, que forma, con el presente volumen y con “*El jardín de las aflicciones. De Epicuro a la resurrección de César - Ensayo sobre el materialismo y la religión civil*”, que también saldrá a la luz pronto, una trilogía dedicada al estudio de la patología cultural brasileña en la presente fase de nuestra Historia.

Por el efecto conjugado de la decadencia norteamericana y de la acción local tendente a amasar y fundir todos los cerebros de este país en la forma sin rostro del “intelectual colectivo” gramsciano, el hecho es que la inteligencia nacional está yendo ladera abajo, al mismo tiempo que sube, de las calles y de los campos, el rumor sombrío de una revolución en marcha.

Sí, Brasil está inequívocamente entrando en una atmósfera de revolución comunista. La imbecilización sólo es un síntoma: el temporal oscurecimiento de la luz, mencionado por el *I Ching*, en el que se engendran, entre los pliegues de la noche, los monstruos que provocarán las visiones de un despertar tremendo.

Esos monstruos ya no son tan pequeños como para que una mirada atenta no consiga verlos y asustarse por la velocidad con la que van creciendo en el seno de la inconsciencia nacional.

El propio “unanimismo” de la intelectualidad es una de las señales. Pero otra, aparentemente contradictoria, es la proliferación de las reivindicaciones gremiales, del espíritu de división, cuando el país más necesita el sacrificio de las partes por el bien común del todo. En cada clase, en cada región, en cada sindicato, en cada empresa, en cada familia, en cada alma, lo que se nota es un sentimiento agudo y exasperado de los propios derechos y la completa mengua del sentido del deber. Es el predominio desastroso del reivindicar y protestar sobre el crear y ofrecer. Cuanto menos cumple su obligación, más cada uno se cree en el derecho de acusar al prójimo. El gobierno reprime los aumentos abusivos de precios mientras protege los elevados tipos de interés y alimenta la gigantesca tenia petrolífera que mediante el aumento periódico de los combustibles va marcando el compás de la subida generalizada del coste de la vida. El padre de familia vocifera contra la corrupción de los políticos mientras solicita a un contable que “dé unos retoques” a su declaración de renta para hacer más verosímil la mentira que le eximirá de los impuestos. Las empresas critican al gobierno a la vez que elevan los precios de sus productos y servicios por encima de todo lo que permite la ley y recomienda la decencia. La izquierda clama contra las oligarquías mientras promueve huelgas de funcionarios públicos que van directamente contra los derechos de la población. Los intelectuales y artistas claman contra las injusticias mientras llevan una vida de príncipes a expensas del erario público. La prensa acusa, delata, condena a hombres e instituciones al oprobio, mientras discretamente, en congresos de profesionales lejos de los ojos de la multitud, confiesa su propia falta de decoro, ética y dignidad. Los sin-tierra exhiben ante las cámaras su pobreza conmovedora mientras gastan fortunas en operaciones paramilitares que el propio ejército no tendría dinero para realizar. El discurso del “unanimismo”, como el coro entusiástico de las hinchadas durante la Copa del Mundo, no es más que un *Ersatz*, la ostentación de una unidad artificial que esconde la lucha cobarde y sin reglas de todos contra todos. El egoísmo, la inconsciencia, la maldad ganan terreno a cada nueva embestida de la “campaña por la Ética”.

Quia bono? ¿A quién beneficia el delito? ¿Quién se lucra con la dilaceración del alma nacional en una confrontación vil de todos los egoísmos y de todas las inconsciencias? Las encuestas de opinión responden que, de todos los brasileños, el único que no tiene miedo de ser feliz ya ha ganado el cuarenta por ciento de las intenciones de voto para la Presidencia.

Podría ser una coincidencia, el efecto accidental de una coyuntura. Pero, remontrándonos en busca de sus raíces, vemos que ese efecto fue largamente deseado y meticulosamente preparado por la más hábil y lista generación de intelectuales activistas que ha nacido en este país. La generación que, derrotada por la dictadura militar, abandonó sus sueños de llegar al poder mediante la lucha armada y se ha dedicado, en silencio, a una revisión de su estrategia, a la luz de las enseñanzas de Antonio

Gramsci. Lo que Gramsci le enseñó fue a abdicar del radicalismo ostensivo para ampliar el margen de alianzas; fue renunciar a la pureza de los esquemas ideológicos aparentes para ganar eficiencia en el arte de seducir y comprometer; fue retroceder desde el combate político directo hasta la zona más profunda del sabotaje psicológico. Con Gramsci ha aprendido que una revolución de la mente debe preceder a la revolución política; que es más importante socavar las bases morales y culturales del adversario que ganar votos; que un colaborador inconsciente y sin compromiso, de cuyas acciones el partido jamás podrá ser responsabilizado, vale más que mil militantes inscritos. Con Gramsci aprendió una estrategia tan amplia en su envergadura, tan sutil en sus medios, tan compleja y casi contradictoria en su pluralidad simultánea de cauces de acción, que es prácticamente imposible que hasta el adversario no acabe colaborando con ella de algún modo, trenzando, como profetizó Lenin, la soga con la que será ahorcado.

La conversión formal o informal, consciente o inconsciente de la intelectualidad de izquierdas a la estrategia de Antonio Gramsci es el hecho más relevante de la Historia nacional de los últimos treinta años. En ella, así como en otros factores concordes y convergentes, es donde hay que buscar el origen de los cambios psicológicos de alcance incalculable que lanzan al Brasil a una situación claramente pre-revolucionaria, que hasta el momento sólo dos observadores, a parte del autor de este libro, han sabido señalar, y muy discretamente por cierto¹⁸.

La expectativa, la esperanza, el anhelo de la revolución son tan viejos, están tan arraigados en el alma de la *intelligentzia* nacional¹⁹ que, incluso ante el fracaso mundial del socialismo, no tendrá fuerzas para resistir a la tentación de hacerla, ahora que la coyuntura local, por primera vez en nuestra Historia, le ofrece los medios para llegar al poder. Brasil, de hecho, tiene un desfase crónico respecto al tiempo de la Historia universal. El reconocimiento mundial de la debacle del comunismo resonó en este país - paradójicamente, según la lógica humana, pero coherentemente, según la línea constante de la Historia nacional - como un toque de esperanza - así: ha llegado nuestro turno de conquistar lo que ya nadie quiere.

Durante algún tiempo, nutrí la insensata esperanza de que el PT expulsaría de sí el veneno gramsciano y se transformaría en el gran partido socialista, o laborista, que Brasil necesita para compensar, en defensa del interés de los pequeños, el avance neo-liberal aparentemente irreversible en el mundo, y propiciar, mediante el saludable juego de fuerzas, el movimiento regular y armónico de la alternancia en el poder que es la pulsación normal del organismo democrático. Movidado por esa ilusión, voté a Lula para presidente. Hoy no le votaría ni para concejal de São Bernardo. Es que, por la sucesión de acontecimientos desde la campaña del *impeachment*, el PT mostró su vocación, para mí sorprendente, de partido manipulador y golpista, capaz de conducir al país a las vías fraudulentas de la "revolución pasiva" gramsciana, usando para ello los medios más cobardes e ilícitos - el espionaje político, el chantaje psicológico, la prostitución de la cultura, el boicot a las medidas saneadoras, la agitación histérica que apela a los sentimientos más bajos de la población -, y de adornar ese paquete de suciedades con un discurso moralista que huele a sacristía. Un partido que, para sa-

¹⁸ Uno de ellos es Fernando Henrique Cardoso (*Jornal do Brasil*, 11 nov. 93), un hombre que conoce las izquierdas muy bien y que, por eso mismo, sintió el deber de oponerse a ellas en el momento en que más podía ayudarlas. El otro es Oliveiros da Silva Ferreira, que está abordando el asunto en varios artículos publicados en *O Estado de S. Paulo*.

¹⁹El mito de la Revolución Brasileña es un componente activo del *pathos* izquierdista desde la década de los 30. "Llamado a un gran destino, Brasil sería la tercera gran revolución de este siglo. La primera, la Unión Soviética, la segunda la República Popular China, y la tercera, la República Democrática Popular de Brasil" (Luís Mir, *A Revolução Impossível*, São Paulo, Best Seller, 1994, p. 10).

botear a un candidato, promueve en el lanzamiento de la nueva moneda algo como una “huelga preventiva” con la espantosa alegación de una posibilidad teórica de perjuicios salariales futuros, sabiendo que de esa huelga resultará un aumento del precio de los combustibles y una reanudación del ciclo inflacionario, dando de hecho confirmación retroactiva a los perjuicios anunciados, es que, francamente, ha decidido imitar al demonio: produce el mal para en el seno de éste engendrar el odio, y en el seno del odio el discurso de acusación. La huelga de los petroleros fracasó, pero es el más puro ejemplo de lo que el pueblo denomina “*apelação*”: el recurso extremo usado para fines livianos.

Si el PT hace eso es porque ha perdido su confianza en el futuro majestuoso al que le destinaba nuestra democracia en formación, y, excitado por los indicios de un éxito momentáneo que teme que no se vuelva a repetir nunca, ha decidido apostar todo en el juego voraz y suicida del *it's now or never*. Ya no quiere sólo lograr la Presidencia de la República, gobernar bien, someter su ejercicio al juicio popular de aquí a cinco años, hacer Historia en el ritmo lento y natural de los molinos de los dioses: quiere tomar el poder, hacer la Revolución, dismantelar a los adversarios, expulsar de la política para siempre a los que podrían derrotarlo en elecciones futuras. En los términos de la poesía de Murillo Mendes, ha preferido, a las “lentas sandalias del bien, las veloces hélices del mal”. La mitología gramsciana, diagnosticando pomposamente la “transición hacia un nuevo bloque histórico”, dio una legitimación verbal a esas pretensiones, y he aquí que Brasil, sin haber acabado casi de entrar en el camino de la democracia, ya se apresura a abandonarlo por el atajo de la Revolución. A dónde conduce éste, es algo que el mundo sabe, pero ¿qué les importa el conocimiento del mundo a las hordas de menores de edad que la lisonja izquierdista consagrada en norma constitucional ha transformado en la parcela decisiva del electorado, dándoles poder antes de darles educación? Lo que importa es aprovechar el momento, llevar a cualquier precio a “Lulalá” a hombros de mozalbetes rabiosos, insolentes y analfabetos, y, antes de que el “consenso pasivo” de la población tenga tiempo de evaluar lo que pasa, enganchar irreversiblemente el país al coche-bomba que se precipita, barranco abajo, rumbo a la Revolución.

La generación que alcanzó la edad adulta en el momento que la dictadura cerraba las puertas de acceso a la vida política tiene ahora cincuenta años. Durante los últimos treinta ha esperado, soñado, planeado, deseado, codiciado entre lágrimas de rencor impotente, y, sobre todo, ha leído mucho a Antonio Gramsci. Que la Revolución socialista ya haya mostrado al mundo su verdadero rostro, que haya probado fehacientemente que no vale la pena, poco interesa. La generación de los guerrilleros hará lo que largamente se ha preparado para hacer. Poco importa que, según el reloj del mundo, ya haya pasado la hora. El final de la fiesta es, para el basurero, la señal de que su fiesta está a punto de empezar.

Por esas razones este libro, aparentemente constituido por trozos inconexos, empieza a mostrar, por la fuerza de los acontecimientos externos, la unidad que, en el plano literario, el autor no tuvo tiempo o ingenio de darle. Tras la apariencia comprometedor de una ensalada histórica que mezcla Lenin, el *I Ching*, Max Weber, Freud y el “*Comando Vermelho*”, indica, por orden y, según creo, con lógica, el síntoma y la causa de la enfermedad de la intelectualidad brasileña: el origen, al menos parcial, de nuestra vulnerabilidad al falso mensaje del Sr. Capra está en las ideas de Antonio Gramsci, transformadas en práctica por la generación de intelectuales izquierdistas que, en Ilha Grande, desempeñó la profesión de partera del “*Comando Vermelho*”, y que ahora da el tono de la vida mental de este país. Si, en la primera edición, no conseguí dar una exposición seguida y conexa de ese fenómeno, teniendo que adoptar, en vez de eso, un enfoque prismático y desnivelado, más sugiriendo en

fragmentos que declarando por extenso el sentido del conjunto, no fue por ninguna intención profunda: fue por auténtica incapacidad de hacerlo de otro modo. Pero no creo que, por eso, merezca una crítica: al fin y al cabo, aquí queda dicho a trancas y barrancas lo que nadie más ha dicho de la forma que sea. Al primero que esboza la unidad de un esquema confuso, no se le exige que sea completo; y al primero que anuncia un peligro terrible, no se le exige que hable claro y ordenadamente según el buen estilo. Jadeante y balbuciente, medio-loco y abstruso, presta en definitiva un servicio de emergencia. Como dice un proverbio árabe: “No repares en lo que soy, sino recibe lo que te doy”²⁰.

Rio de Janeiro, junio de 1994.

²⁰No he quitado ni alterado nada del original en esta Segunda Edición. Sólo he corregido algunos errores de grafía, he añadido este Prefacio, unos cuantos anexos, y anexos de anexos, muchas notas. El lector austero opinará que son excrescencias que complican el texto, pero me gustan precisamente por eso, porque eliminan del texto la engañosa linealidad y le dan ese aspecto viviente de red nerviosa, de trama vegetal, que hace precisamente que un texto sea un texto.