

MÍSTICA DE LA REVOLUCIÓN

Jacques Ellul

Para estudiar el problema de la revolución y de las revueltas, por una parte, y de la mística de la revolución, por otra, hay que partir de dos evidencias. En primer lugar, asistimos en el mundo entero a una multiplicación de las tentativas revolucionarias, la mayoría de las cuales se sitúan en una línea más o menos socialista. Por otro lado, todo el mundo —y es la segunda constatación evidente— habla de revolución. Es una palabra que hoy se aplica a todo. La publicidad hace un gran uso del término revolución: se habla de revolución en la moda, en la técnica... todo llega a ser objeto de “revolución”; y todo gobierno que se precie debe calificarse a sí mismo de revolucionario. Ello produce una vulgarización del término; es decir, lo convierte en algo totalmente banal. Dicho de otra manera: la opinión pública ya no le teme. La revolución no es ya un fenómeno amenazante, grave, algo que trastorna toda la sociedad; la revolución viene a ser algo que, podemos decir, entra en la categoría de lo “interesante” según Kierkegaard.

Esta vulgarización plantea, en sí misma, un problema: estamos en presencia de lo que se podría considerar como una especie de fenómeno psico-sociológico —que nunca he visto desmentido; a saber, cuanto más se habla de una cosa en una sociedad, menos visos de realidad tiene; o, más exactamente aún, el hecho de que se hable demasiado de tal o cual valor es signo de que éste no existe. Es un hecho bien conocido que los re-

gímenes autoritarios no cesan de hablar de libertad y, cuando más se habla de ella, queda más claro que ese régimen político no la desea: la declaración verbal está destinada a compensar la ausencia de una realidad; por tanto, cuanto más se habla de revolución en nuestra sociedad resulta más claro que no hay tal revolución.

Parece existir una contradicción entre las dos constataciones que hacíamos al principio: por una parte asistimos a un mayor número de movimientos que se declaran revolucionarios y, por otra, se habla cada vez más de revolución, lo que quiere decir que no la hay.

Efectivamente es uno de los más grandes problemas por resolver en el mundo en que vivimos e intentaré analizarlo desde tres puntos. Primero trataré de acotar la idea de revolución, y de situarle, por ejemplo, en relación con la revuelta. En segundo lugar, habrá que ver lo que significa el desarrollo de una mística revolucionaria en nuestra época y cómo se explica. Finalmente veremos cómo se podría concebir una revolución en nuestra sociedad, que no es una sociedad satisfactoria (muchos están de acuerdo en ello), y cómo podríamos plantear una revolución necesaria.

Revolución y revuelta

Procuraremos, en principio, no dar una definición absoluta de revolución —error muy frecuente cuando se pretende ofrecer una definición válida para todas las épocas—, sino qué se puede entender o sobre qué base podemos dialogar cuando hablamos de revolución. Adopto aquí una aproximación que puedo calificar resueltamente como nominalista: no existe una realidad revolucionaria inmutable; no hay definiciones metafísicas de la revolución, sino que hay épocas, periodos históricos, en los que se producen fenómenos que todo el mundo ha considerado unánimemente como revolucionarios. Me parece importante partir de esta constatación: a qué se le ha llamado revolución —esencialmente para nuestro mundo occidental— en el periodo de los siglos XVII y XIX.

Lo que se ha considerado como revolución en estos dos siglos puede

ser caracterizado como sigue: hay revolución cuando se intenta suprimir un cierto número de obstáculos, de insoportables opresiones, intolerables para el hombre; también cuando se procura producir un trastorno profundo en las estructuras de la sociedad —no solamente un cambio de gobierno (y sobre esto tendremos que volver con más amplitud)—, sino una mutación sustancial de la sociedad, un cambio de valores, de las orientaciones culturales. Finalmente, se puede añadir a estos dos primeros elementos la idea de una cierta aceleración de la historia; es decir, que determinados fenómenos que tardarían mucho tiempo en producirse, en un periodo revolucionario son bruscamente condensados, concentrados y se desarrollan con rapidez y hasta con violencia (aunque la violencia no está ligada, forzosamente, a un periodo revolucionario).

Esto nos lleva a diferenciar la revolución de la revuelta. Creo que hay tres elementos principales de diferencia entre los dos términos. La revolución presupone una teoría revolucionaria, una interpretación previa de la sociedad en la cual se vive, de su evolución probable, y una explicación global de las razones y de las causas que hacen que el hombre se sienta oprimido, esclavo o alienado: el movimiento revolucionario no es una simple reacción contra una situación intolerable. Un segundo elemento opone revolución y revuelta: en el movimiento revolucionario se procura utilizar una cierta situación histórica que se considera como revolucionaria; no se hace una revolución en cualquier instante, sino que busca el momento en que la revolución sea posible; por el contrario, una revuelta estalla de improviso, de cualquier modo y no se calcula si las circunstancias son favorables o si el periodo es apropiado para hacer la revolución. Todas las revueltas han sido explosiones de desesperación y no ha habido un estudio estratégico de los momentos posibles. Finalmente —y aquí llegamos a un punto particularmente doloroso para los revolucionarios— una revolución supone siempre una institucionalización; la revolución incluye la existencia de lo que Lenin llamó los “revolucionarios profesionales”. Comporta igualmente la creación de instituciones nuevas y conduce a lo que yo he llamado el “gerente” de la revolución. Cuando ésta tiene éxito, cae siempre en las manos de alguien que extrae las consecuencias y normaliza el movimiento revolucionario. Napoleón fue el “gerente” de la Revolución

Francesa de 1789, como Stalin lo sería de la Revolución de 1917. Se acostumbra a considerarles como traidores a la revolución, pero no es así: se mantuvieron en la línea revolucionaria, pero la institucionalizaron, extrayendo las consecuencias implícitas en el movimiento.

Ahora bien, evidentemente en las revueltas no hay “especialistas”, no hay “gerentes”; una revuelta no desemboca en nada, se consume; cae —yo diría que por su propia naturaleza— en un apocalipsis. Y debo decir que, como historiador, es una de las cuestiones que me he planteado al estudiar, por ejemplo, las revueltas de los siglos XIV y XV. Estas se renuevan indefinidamente entre gente sin ninguna esperanza de éxito: de antemano se saben derrotados y no ignoran que la represión será horrorosa, pero estallan; el movimiento de revuelta explota de manera absurda —se podría decir—, pero lo hace porque es la expresión de la angustia profunda de sus protagonistas; manifiesta la repulsa de un destino en la que estos se juegan la vida.

La revolución anacrónica

Si hemos calificado ya, más o menos, la revolución y la revuelta, también es preciso tomar conciencia de que la revolución no es un fenómeno que existe en sí; la revolución está siempre ligada a una cierta estructura de la sociedad y, como consecuencia, tomará aspectos diferentes, distintas formas según los obstáculos que el movimiento revolucionario encuentre, según lo que sea experimentado y sentido como causa de la alienación en un momento dado. Lo que provoca la revolución es siempre una cierta estructura opresiva o represiva diferente siempre según las épocas históricas; la revolución, pues, está siempre relacionada con una cierta actualidad histórica. Si analizamos los movimientos revolucionarios occidentales de los dos últimos siglos se constata que hubo niveles muy diferentes de revolución según los periodos.

En el siglo XVIII era evidente que lo opresivo o represivo, aquello contra lo que el pueblo reaccionaba, era en el fondo el poder político centrali-

zador, creador del Estado moderno, que, en aquel momento, aparecía como nuevo. En toda sociedad el hombre siente sobre sí un cierto número de factores de opresión a los que está acostumbrado cuando son muy antiguos; sin embargo, cualquier nuevo factor de opresión llega a hacerse insoportable. En el siglo XVIII, la opresión señorial pervivía ya desde hacía unos 500 o 600 años; lo que aparecía como nuevo e inaceptable era el carácter administrativo, el carácter estatal del Estado que se estaba constituyendo y que concentraba todo el poder: la centralización era un elemento insoportable. Este poder, parece, organizaba o determinaba por completo la estructura social. Así, la revolución se hizo contra el Estado, representado en Francia por el Rey, por el *tirano* (que era el menos tirano de todos los reyes de Francia, pero que no tuvo suerte: se encontró en un mal momento de la evolución del poder político y fue él quien cargó con las consecuencias).

En el siglo XIX, el nuevo factor de opresión añadido al precedente es el económico, el capital, que por otra parte domina al resto de la sociedad y a los políticos, por ejemplo. Es el factor económico el que concentra el poderío, organiza la sociedad, determina la vida de los hombres, modifica la estructura social. Es la situación económica la que va a definir en aquel momento la alienación, e incluso es lo que se intuye a nivel de la sensibilidad del proletariado, aunque en las clases populares no se puede considerar aún a este factor económico como el factor de alienación. Por tanto, la revolución en aquella época debió hacerse contra esta estructura económica. Pero no se llevó a cabo. Estamos en presencia de un problema que nos concierne actualmente y que vamos a intentar analizar más en detalle: el retraso de la revolución sobre los factores de opresión.

A mitad del siglo XIX, la mayoría de los revolucionarios continúa pensando la revolución y queriéndola hacer exactamente como en el siglo XVIII. Es decir, los revolucionarios, los que conducen de verdad la agitación, los que orientan los movimientos políticos, piensan con un siglo de retraso. Hacen, por ejemplo, en 1848 una revolución que es repetición de la de 1789; y toda Europa va en esa dirección. Resulta muy interesante constatar que en el movimiento revolucionario de 1848, Karl Marx interviene para espetar a quienes dirigen la revolución republicana contra la

Monarquía: “esto no tiene interés”; Marx viene a decir: “ustedes están retrasados; ésta no es la revolución que hay que hacer; el nuevo poder es el poder económico”. La reacción inmediata fue considerar a Marx como un contrarrevolucionario. Evidentemente si Marx explicaba a estos revolucionarios, conscientes y serios, que estaban con un siglo de atraso, a sus ojos Marx sería un contrarrevolucionario.

Este es exactamente nuestro problema actual: desde 1930 ya no estamos en la sociedad de 1830. Esto puede parecer obvio; sin embargo, pensamos igual que entonces. Desde 1930 se ha dado una nueva mutación de esos poderes represivos y alienantes que no son ya ni el poder político ni el económico: es el poder técnico, que envuelve y determina a la vez el político y económico. Es la técnica la que modela la sociedad en nuestros días y la que provoca las desigualdades e injusticias, poniendo en peligro al cuerpo social al llevar consigo el fenómeno de lo que se ha llamado en Francia los “excluidos”: una parte cada vez mayor de la población no puede estar en la carrera del progreso y queda marginada (¡qué se le va a hacer!); en el fondo son personas de cierta edad —a la que actualmente se llega muy temprano— y no están ya en el circuito del progreso técnico del que, por tanto, se les excluye. La técnica es el instrumento del poder absoluto. Estamos en presencia de un fenómeno técnico y económico de los cuales Marx hizo en su tiempo el análisis.

Toda la reflexión sobre una revolución posible es difícil de evaluar y actualmente hay muy pocos intelectuales que investiguen en esta dirección. Hoy en día, quienes se llaman revolucionarios continúan queriendo hacer o bien la Comuna de 1871 (que era lo que en Francia todo el mundo pensaba repetir en 1968) o bien la Revolución de 1917. He aquí un exponente característico del retraso del movimiento revolucionario sobre la situación social. La lucha de clases fue un buen análisis sociológico en 1850, pero que ya nada representa en nuestra sociedad. Se continúan utilizando términos y conceptos (*plusvalía*, etcétera) que ya no son actuales; fueron concebidos en el siglo XIX y hoy no tienen vigencia. Por eso Radovan Richta, quizá el único pensador marxista importante en la actualidad e inspirador de la Revolución Checa de 1968, explica ampliamente que la revolución socialista marxista no resuelve ninguno de los proble-

mas de nuestra sociedad; la revolución socialista marxista —dice— puede servir eventualmente, pero no con seguridad, de base para la revolución posible; ahora bien, no se debe imaginar que se habrá hecho una revolución cuando se haya pasado al marxismo; de ningún modo. Y esto lo dice el mejor teórico marxista actual, que probablemente ya no viva, puesto que no se sabe lo que le ha sucedido desde 1968.

En busca de la clase revolucionaria

El resultado de este error es que los movimientos revolucionarios triunfantes llegan a reconstruir exactamente lo que se había querido abatir. Todos los movimientos revolucionarios actuales rehacen un estatalismo, una policía, un capitalismo de Estado, una manipulación por la propaganda; se mantiene el beneficio exactamente como en la sociedad capitalista, la jerarquía, las desigualdades, y también el sistema burocrático. Todo se reduce a un cambio en el equipo que está en el poder. Hay un fenómeno muy curioso que sucede en nuestro mundo occidental y que no ha pasado por la revolución socialista: los partidos revolucionarios cuando están muy cerca del poder, cuando parecen próximos a conseguir su revolución, abandonan su especificidad. Pienso en el Partido Comunista Italiano o en el Partido Comunista Francés: se está abandonando la dictadura del proletariado y la lucha de clases; se afirman las libertades para todo el mundo, la marcha hacia una democracia republicana, etcétera. A mi entender esto no son simples argumentos de propaganda; es una realidad, es lo que el Partido Comunista Francés haría si estuviese en el poder. ¿Por qué abandonan elementos fundamentales de la doctrina? En primer lugar porque no son ya doctrinales, no tienen una verdadera teoría revolucionaria; pero, sobre todo, porque están muy próximos a llegar al poder y, entonces, abandonan lo que hubiera podido ser revolucionario. Por el contrario los partidos que conservan su intransigencia marxista revolucionaria son los que no tienen ninguna probabilidad de acceder al gobierno.

Se han buscado revolucionarios en otros sectores que no sean los tradi-

cionales, la clase obrera encuadrada por el Partido Comunista. Muchos intelectuales, por ejemplo Marcuse, han buscado dónde podrían estar hoy los revolucionarios. Se esperó que el Tercer Mundo fuese el mundo revolucionario; pero, en primer lugar, no se tuvo en cuenta que en el Tercer Mundo se llama socialismo a cualquier cosa y en segundo lugar —y sobre todo— que todavía por mucho tiempo el Tercer Mundo tendrá pocas posibilidades de ejercer una influencia decisiva en el mundo occidental; es decir, llegar a provocar una revolución coherente respecto a nuestra situación histórica. Durante un periodo se creyó que el éxito revolucionario sería el de los negros americanos: era el tiempo de los *panteras negras*, de los *musulmanes negros*, etcétera. Entre 1966 y 1970, se pensó en Francia que Estados Unidos estaba al borde de la revolución y la sociedad americana estaba a punto de derrumbarse gracias al movimiento revolucionario de los negros americanos. En Francia se cuenta mucho con los trabajadores emigrados, a pesar de la afirmación de Marx —olvidada— de que nunca una revolución será llevada a cabo por el sub-proletariado; para Marx el sub-proletariado no es una categoría revolucionaria, nunca puede hacer la revolución en una sociedad moderna. Es curioso ver que muchos intelectuales de izquierda piensan que la revolución vendrá de este sub-proletariado... Por eso se piensa, de un modo más vago, en los *hippies*, en los drogadictos, etcétera. Marcuse, que ha buscado por todas partes la nueva clase revolucionaria, cambia de opinión cada dos años, dice: “lo que había anunciado anteriormente como clase revolucionaria, no es decididamente revolucionaria”.

Los movimientos a los que asistimos hoy en todo el mundo, caracterizado por violencias y agitaciones, son más bien de la categoría de la re-^o vuelta que de la revolución. Son explosiones de cólera de una espontaneidad sentimental, existencial, sin ningún proyecto claramente definido; a menudo con una orientación nihilista que es muy característica de las revueltas. La práctica de estos movimientos es completamente típica de la orientación de la revuelta: atentados, raptos, captura de rehenes, secuestros de aviones, etcétera. Todo esto no tiene nada que ver con la revolución. Por otra parte los partidos revolucionarios oficiales como el Partido Comunista, han resuelto condenar estas acciones calificándolas de no re-

volucionarias. Ahora bien, se llega a esto en la medida en que los partidos revolucionarios tradicionales ya no están en la carrera por la revolución.

En resumen, los movimientos llamados revolucionarios carecen de teoría, no saben cómo orientar una revolución —que yo calificaría como necesaria— ni contra qué hacerla.

De la revolución imposible a la mística revolucionaria

En estas circunstancias se desarrolla —es el segundo punto— lo que yo he llamado *mística revolucionaria*. La revolución se vuelve más absoluta cuanto más se siente que es algo imposible; es sobrevalorada, se hace de ella un objeto de creencia. La revolución debe desembocar en un mundo en el que todo será resuelto, diríamos que casi por milagro; no se sabe qué habrá después, pero de todos modos —y ésta es una mentalidad que encuentro cada vez más a menudo— puesto que la revolución será hecha, va a ser otro mundo. No hace falta preocuparse de lo que se construirá. El hombre, la sociedad, volverán al grado cero. Es muy significativo que la revolución vaya a ser un corte absoluto que se baste por sí mismo. Se habrá hecho tabla rasa de todo; se estará “a cero” y, por tanto, todo será posible. Ya no se necesita un programa revolucionario; todos los problemas se resolverán puesto que está el corte de la revolución. Esto es claramente una actitud mística; es el equivalente de un paraíso, de un más allá. Esta postura se explica, en primer lugar, por una especie de compensación con respecto a lo real: puesto que la revolución hoy es materialmente imposible, lo llevamos a lo absoluto y la creencia sustituye a la realidad. Y éste es el paso que tradicionalmente se ha reprochado a los espiritualistas: proyectar en el otro mundo lo que no se puede hacer en este.

En segundo término, esta visión que me atrevería a llamar “sagrada”, sacralizada, de la revolución corresponde a otro factor “sagrado” de nuestra sociedad: el Estado. No puede hacerse aquí el análisis sociológico detallado; podría demostrar que el Estado llena en nuestra sociedad el papel que tiene lo sagrado en las sociedades tradicionales. Pero lo sagrado

es siempre ambivalente; es decir, tiene dos caras: existe lo sagrado de orden y lo sagrado de transgresión; el Estado es lo sagrado de orden y tiene forzosamente frente a él, y en relación con él, lo sagrado de transgresión, de oposición: la revolución. En consecuencia, la revolución es sacralizada en la medida en que el Estado es sacralizado; es decir, tenido por una especie de valor supremo, que atribuye un cierto sentido a la vida, da justificaciones absolutas, etcétera.

Para explicar el movimiento que hace pasar a la mística de la revolución, no hay que olvidar que ésta se desarrolla en una sociedad ampliamente descristianizada, en una sociedad postcristiana. En España se deja sentir menos que en Francia, pero estamos en la misma línea, en la misma orientación; querámoslo o no estamos en una sociedad que tiende a descristianizarse. Respecto a una sociedad postcristiana la revolución hace el papel de una religión de sustitución. Hoy día todo el mundo está de acuerdo, incluso los materialistas, en que el hombre no puede vivir sin un cierto número de creencias. No se puede llegar a una racionalidad pura, a una laicidad pura; hace falta una creencia. La creencia en la revolución aparece como un sustitutivo religioso del abandono del cristianismo. Y esto tanto más cuanto que —como se sabe desde el punto de vista sociológico— toda religión que suceda a otra reasume un gran número de elementos de la anterior. Cuando el cristianismo eliminó las religiones paganas del Imperio Romano reasumió un gran número de elementos de aquellas.

Actualmente se da el mismo fenómeno. La religión revolucionaria reasume todo un conjunto de elementos absolutamente característicos del cristianismo. Hay un pueblo elegido, hay un mesianismo, hay un juicio final, hay un paraíso, etcétera. Esto puede parecer sobre todo muy intelectual pero puedo aportar un cierto número de constataciones de hecho, bastante simples, que enumeraré rápidamente y que confirman esta apreciación del carácter místico que toman los movimientos revolucionarios. Tomemos como ejemplo la actitud habitual de los jóvenes que participan en los movimientos revolucionarios: tienen la actitud de intransigencia absoluta que está ligada a toda creencia de tipo existencial o religioso; atacar o poner en cuestión uno de los puntos de la revolución, como la ya citada lucha de clases, es atacar algo que es tan central como la creencia en

Dios para un cristiano. Se produce entonces una reacción de una violencia y un radicalismo que hace imposible el diálogo en aquel momento; nada puede ponerse en duda.

Otro pequeño ejemplo: se asiste a una verdadera regresión en la utilización de los textos de Karl Marx. Se leen cada vez menos los textos de carácter económico, bastante difíciles y rigurosos, y se refugian cada vez más en textos de carácter romántico —yo diría de carácter místico—, que, por otra parte, en Karl Marx son textos muy bellos. Son textos, por no citar más que uno, en los que habla admirablemente del proletariado y hace la descripción de esta clase que ha sufrido la totalidad de la injusticia, y por qué la ha sufrido; el proletariado no tiene un derecho histórico, tiene un derecho humano. Es un texto grande y bello, perfectamente místico; no tiene ninguna especie de fundamento de análisis sociológico. Son este tipo de textos los que ahora se analizan cada vez más en los medios revolucionarios. Dicho de otro modo, los elementos rigurosos y difíciles del pensamiento de Marx se dejan de lado porque ya no son los que se necesitan; es preciso una emoción, y se encuentran textos capaces de provocar la emoción también en Karl Marx.

Un último ejemplo de este carácter místico, es el excesivo valor dado entre los movimientos revolucionarios de izquierda a la utopía. Un número cada vez mayor de pensadores marxistas se refugian en la utopía. En Francia se ha puesto totalmente de moda Fourier. Cuando yo era joven, Fourier parecía como un dulce iluminado, un fantasista increíble; era muy divertido leer sus textos. Actualmente me quedo estupefacto al ver hombres muy serios que estudian a Fourier como si sus textos fuesen los del porvenir; igualmente se ha puesto nuevamente de moda el filósofo e historiador alemán Hans Plog y en Francia Henri Lefebvre. La utopía permite evitar los problemas concretos de la revolución. Ya no se habla de los fracasos ni de la imposibilidad de hacer una revolución ni tampoco de lo que hay por hacer hoy en día ni en un porvenir previsible. Se salta por encima de lo real y se evoca la imagen de un futuro; es un orden totalmente místico. La mística de la revolución es lo contrario de la revolución. La mística de la revolución es la garantía del fracaso.

Recuperar lo humano: una revolución necesaria

Hay, sin embargo, una revolución que yo consideraría como necesaria, por hacer y fundamentalmente en nuestra sociedad, pero que es horriblemente difícil de expresar. Decía antes que el nuevo factor opresivo de la sociedad es el técnico; no las técnicas tomadas separadamente, no ciertos usos —por ejemplo el uso capitalista de la técnica—, sino el hecho de que ésta se vuelve un sistema autónomo, una estructura completa en el sentido sociológico del análisis sistemático. Un sistema autónomo es aquel que obedece a su propia ley y, por tanto, escapa a la dirección del hombre. La alienación del hombre se efectúa en la estructura técnica. Ella revela inmediatamente dos dificultades de lo que no me gustaría llamar una revolución respecto a la técnica. La primera consiste en que no hay grupos humanos que representen a la técnica; hacer una revolución es tener un adversario, pero un adversario humano. Cuando se tiene un grupo señorial que oprime es fácil hacer la revolución; se tiene un enemigo, se le puede señalar con el dedo. Con Karl Marx el enemigo se tornó abstracto; de este modo obligó a acuñar la situación hablando no ya del capitalismo sino de los capitalistas. No fue Karl Marx quien lo hizo; Marx dice continuamente: los capitalistas son víctimas del régimen, están sometidos al régimen, son los portavoces accidentales; pero se puede cambiar a los capitalistas, éste no es el problema. Para Marx la revolución no debe hacerse contra los capitalistas sino contra el capitalismo. Para poner en marcha a la gente fue necesaria la imagen del capitalista con el cigarro entre los dientes, etcétera: un grupo humano, en definitiva.

La técnica es aún más abstracta que la economía. No se trata de pensar en una revolución, por ejemplo, contra los técnicos ni siquiera contra los tecnócratas, que son una imaginación (nadie es un tecnócrata en el sentido etimológico de aristócrata, demócrata, etcétera). En realidad hay técnicos superiores que aconsejan, determinan decisiones, elaboran planes, etcétera. Pero podemos suprimir a los tecnócratas y en nada cambiaría el sistema técnico en sí mismo.

Para una revolución respecto al sistema técnico no hay un grupo revo-

lucionario dado de antemano, y ésta es la segunda gran dificultad. En la revolución, tal como Marx la pensaba, había un grupo revolucionario evidente: el proletariado; era éste quien estaba visiblemente oprimido. En nuestro sistema técnico no hay un grupo que sea particularmente víctima. En realidad es la totalidad del hombre la que está comprometida, y también la totalidad de las estructuras sociales, porque la alienación se sitúa en una profundidad tal que quizás se trate de una modificación del ser humano completo y en todas sus dimensiones. En Francia ha aparecido un libro de un autor americano que habla de la evolución del hombre y termina en la era técnica. Muestra los estados del hombre desde hace 500,000 años hasta la última etapa de la evolución humana, la computadora. No es la idea simplista del hombre eliminado por la computadora, sino el hombre posado sobre la computadora; es la creación de la pareja hombre-computadora que impide a aquél hacer, pensar nada, sin el mecanismo de la computadora.

Si hay una revolución por efectuar, implicará una especie de recuperación de lo humano por completo. Estamos ante una elección: o bien admitimos que el porvenir del hombre consiste en ser un elemento de la pareja hombre-máquina —y por tanto ya no es válido el concepto tradicional y su historia milenaria—, o bien consideramos que el hombre es una realización que tiene un valor que no podemos abandonar. Entonces se trata no de eliminar la técnica —absolutamente imposible y perfectamente ilusorio—, sino de recobrar los fenómenos que se nos escapan totalmente. Esto es actualmente una verdadera y fundamental revolución. Ahora bien, la alienación del hombre por la técnica ¿es un punto de vista puramente intelectual?, ¿es un diagnóstico sin ningún fundamento?

No voy a hacer un análisis completo del sistema técnico; me limitaré a poner algunos ejemplos que permitan ver que no estamos en un terreno intelectual. En primer lugar, la alienación del hombre por la técnica es, en el fondo, algo extraordinariamente sentido, de modo más o menos consciente, por gran número de hombres en nuestra sociedad occidental; es el malestar global de los hombres de nuestra sociedad; es la sensación —por emplear una expresión franca—, de “estar incómodo dentro de la propia piel”, que se extiende cada vez más en el mundo occidental. Es también

la contradicción, muy curiosa, entre la realidad objetiva del mundo en que estamos y las sensaciones o sentimientos experimentados. Vivimos en una sociedad que es probablemente una de las más seguras, una de las más llenas de seguridad que nunca se haya conocido; ahora bien, todos los hombres están inquietos, inseguros, tienen miedo; nunca han estado asegurados contra tantas cosas y nunca han tenido tanto miedo como actualmente; es extremadamente curioso. Nunca ha habido tan poca violencia en ninguna sociedad histórica como en la nuestra; todo el mundo habla de violencia, todo el mundo tiene miedo de la violencia; la violencia es un fenómeno importante en nuestra sociedad, pero tenemos miedo, estamos sensibilizados a todo.

De la contradicción entre la realidad y lo vivido proviene ese malestar general. Ahora se dice: "hay que cambiar la vida". Es la última fórmula; ya no se cambia un gobierno o la sociedad, hay que cambiar la vida. ¿Cómo? No se sabe; pero ello indica que ya no se está de acuerdo con el modelo de vida actual. ¿Contra qué? Tampoco se sabe; pero es extremadamente significativo. Y es la misma línea que encontramos en algunos movimientos actuales, que quieren escapar de la sociedad mediante fórmulas absolutamente negativas; los *hippies*, por ejemplo, constituyen un movimiento escapista, igual que los movimientos ecológicos, que tratan el problema general entre el hombre, la sociedad y la naturaleza. Estamos ante un problema soluble sólo si el hombre es capaz de soportar el choque de la técnica, el *shock* del futuro, como ha dicho un autor americano; y al hombre le resulta difícil restablecer su dominio sobre la técnica.

Contra la muerte del individuo

¿Cuál es la solución? Cualquier intento de solución debe tener como principio indiscutible que una revolución interior no puede hacerse sin un gran número de relaciones exteriores, de movimientos que se traduzcan al exterior. O de otro modo es necesario que se produzca una renovación de las relaciones humanas y también una remodelación de las estructuras e insti-

tuciones sociales. Debemos asistir a un verdadero redescubrimiento del hombre por sí mismo.

Y esto no es idea personal. Podría añadir que todos aquellos que han estudiado la sociedad técnica desde hace 30 años, han llegado a las mismas conclusiones, incluso los que han partido de presupuestos que no son los míos. Algunos ejemplos pueden ilustrar la cuestión. En Francia, el ex-marxista Georges Friedmann realizó hace unos años uno de los mejores análisis de la sociedad industrial efectuados hasta el momento. Friedmann esperaba mucho del desarrollo industrial y del marxismo, pero en su libro *La puissance et la sagesse* reconoció tajantemente que estaba equivocado. La tesis del libro era que, en el fondo, nos encontramos ante el problema de una mutación del hombre. Como contrapartida al poder que lleva consigo la técnica, hace falta que el hombre encuentre la sabiduría.

Otro autor francés, Dejournalle, estudioso de la sociedad industrial, centró todo su trabajo en otro valor de las relaciones humanas: la amabilidad. El sociólogo alemán Amerique sitúa en primer plano de su estudio sobre la sociedad técnica, un valor inmaterial de grandes posibilidades: la responsabilidad.

Sabiduría, amabilidad, responsabilidad: son cosas reconocidas desde hace mucho tiempo, pero... ¿se practican? Este es el problema. Como dice Friedmann, no se trata de volver a la misma sabiduría de los griegos, o cuando Dejournalle habla de la amabilidad, no propone un retorno a lo que en el siglo XVIII se entendió como tal. Se trata, sobre todo, de reinventar una sabiduría; de inventar la convivencia.

Consideremos ahora lo que dice un autor del que ya hemos hablado —Radovan Richta— y que asegura que no hay otro método que la transformación interior del hombre. Es muy interesante observar a un marxista —un marxista riguroso, dentro del pensamiento comunista— que parte de la idea de la necesidad humana, tal como el marxismo la entiende habitualmente. ¿Cuáles son para Richta las necesidades humanas? La primera necesidad, dice, no es la de trabajo, sino la de creación, que consiste en hallar una sociedad en la que el hombre pudiera crear una segunda necesidad fundamental: la de transparencia. Es decir, que entre los hombres se den unas relaciones transparentes. Y la tercera necesidad fundamental,

para Richta, es la necesidad estética.

Cuando vemos decir a un marxista que las tres necesidades más importantes para el hombre son la creación —creatividad—, la estética y la transparencia de las relaciones, pudiéramos pensar que un cristiano está cerca de él, y que tenemos las mismas inquietudes que personas con horizontes totalmente diferentes de los nuestros.

Personalmente hablaré todo lo que sea posible y en cualquier parte del valor del individuo, en el sentido etimológico de esta palabra: individuo es aquel que no está dividido. Y el hombre no puede estar dividido a pesar de que el fenómeno central que produce la técnica en el hombre es la división. Somos personas divididas por la técnica, por la especialización, por los movimientos a los que pertenecemos, divididas por los *mass medias*, etcétera. Por consiguiente, hay que tratar de reconstruir la unidad de lo que es indivisible, y volver a tomarnos esta tarea en serio. Actualmente no hay síntomas de una revolución comprometida en este sentido. Debe haber, por tanto, una mayor responsabilidad de cada uno para con esta revolución.

¿Cómo comenzar esta revolución? Hace unos años, un periodista me preguntaba lo mismo. Le respondí que imaginara que actualmente nos encontramos en la misma situación en la que podía estar Karl Marx en 1848. Sencillamente, que todo está por hacer, todo está por pensar y por imaginar. Por ahora sólo estamos comenzando a elaborar la teoría del sistema técnico, que es el sistema alienante, y se puede entrever ya la primera parte del trabajo por realizar, que es casi lo mismo que Marx proyectaba a su modo: la recusación y crítica de todas las ideologías tecnológicas, de todas las ideologías que aceptan la muerte del individuo, de la persona, o el fin de lo humano.

Estamos ante un combate de capital importancia para los intelectuales, pues hoy se puede atacar con descaro e impunidad a creencias absolutamente fundamentales. Este combate exige la aceptación de un cierto ascetismo y de una cierta austeridad, para sobreponerse a estos intentos de eliminación del hombre. Y es aquí donde se sitúa la verdadera revolución actual.

Actualmente, ningún partido, ningún movimiento revolucionario, está

cerca de asumir por sí mismo esta concepción del hombre de la que venimos hablando. Sin embargo, en algunos grupos informales, en movimientos por ahora desconocidos y sin gran número de seguidores, comienzan ya a aparecer los primeros datos, los primeros elementos de esta revolución que parece actualmente imposible pero que sin duda alguna se hará enseguida.

