

LA RELIGION SOCIAL DE NUESTRO TIEMPO

La trascendencia está ya en acto. La religión social de nuestro tiempo hace partícipes de la «promesa», del reino de los fines, a las generaciones que la viven como condición, como *status* económicamente notable. El signo de la Gracia está en la «temporalidad» de la trascendencia. La conciencia del mal, de estar en el mal, es contextual a la existencia. El vivir para el cambio se entiende como una imposición natural, dentro de esa misma «esencia» del hombre que la realidad trataría de *hacer vana*.

La defensa de lo concreto se realiza, desde luego, fuera de los parámetros que constituyen la vida asociada. Todo aquello que se siente, se decide, se hace, está fuertemente condicionado por algo así como un *horror vitae con sabor a opio*, que perjudica las relaciones interindividuales, hasta el punto de transformar los mismos *principios* antropológicos en virtud de los cuales se ha declarado la sociabilidad del hombre. Los intereses están expresados con tal apremio y contemporaneidad que se impide cualquier proceso de ajustamiento en el campo de lo previsible. La vida terrena pierde consistencia, queda borrada tras los fuertes delirios comunitarios, que ya no tienen influencia sobre las cosas, no convencen ni desilusionan. La indiferencia no es tampoco un movimiento de desecho, un acto de defensa en función de un aislacionismo que surge de la conciencia herida, limitada en sus posibilidades de afirmación.

El paraíso terrenal es múltiple e informal; tiende a disminuir los intereses del individuo, de la familia y del grupo social, en favor de una beatitud colectiva, que lucha con el destino individual. La preocupación por la continuidad de la vida individual se vuelve, por lo tanto, casi ilícita y egoísta, y la perspectiva que garantizaría tal actitud sería forzosamente de sector y particular. «El fin de esta conversión redentora —sostiene Helmut Schelsky— se alcanza cuando el hombre, en su fe en una futura "totalidad" de la "nueva sociedad", va contra sus propios intereses concretos, circunscritos al tiempo y a la sociedad; por ejemplo, cuando los hijos condenan a sus padres y a su familia porque les ayudan, precisamente porque se preocupan por ellos, es decir, cuando los representantes de una institución anulan y eliminan su

misma autonomía y estabilidad en nombre de una "totalidad social"» (1). La salvación, por consiguiente, se identifica con la dependencia absoluta del individuo a la sociedad. La disputa teológica se basa en el grado de consideración que se le pueda dar a la conciencia individual, capaz de argumentar, en términos de «propuesta creativa», de aceptación o rechazo de la realidad en el sentido tradicional (cristiano o liberal).

Según Schleiermacher, la conciencia de la dependencia absoluta es la esencia de la religión, que exalta la autointerpretación de la realidad en la misma medida en que previamente la ha enfocado en una perspectiva en la cual lo singular deja perder a propósito sus huellas. En el ansia religiosa se desarrolla una mimesis de reconocimiento de todos los recursos individuales, que se reducen a simples variaciones de una *manifestación*, de la idea del Reino, de una hiperrealidad, contrapuesta a aquella del tiempo y del espacio que ahora aflige y limita nuestros recursos y nuestras actividades. La salvación no pasa por el sufrimiento y por la renuncia; ser para la vida es ya ser para la redención. La religión social tiende a reducir y a contener en áreas perfectamente controladas por el conocimiento *coral* la legitimidad de la iniciación de la vida asociada con la vida contemplativa —es decir, las vías individuales para la aceptación o el rechazo de lo divino—, para evitar una confrontación ideológica. Todo aquello que está permitido durante los breves tiempos del proceso de adaptación colectiva a la elaboración de un culto no puede sino dar lugar a un choque interno entre el sector del asentimiento y el del disentimiento acerca de un proyecto social. Mientras en la superficie se manifiesta un campo de variabilidad de la participación, por debajo, las fuerzas se funden en una corriente única que tiende a hacerse válida en la bíblica unidad de lo perenne.

La identificación de la salvación individual con la salvación colectiva —profundizando en esto y exasperando la concepción idealista de la autodeterminación y de la autorrealización— implica el concepto de emancipación, de sustraerse a un dominio real o imaginario. La dependencia real es el efecto de un crédito contraído por la mayor parte de los individuos en una construcción social que los excluía de los beneficios y no de las funciones. La fase de sublevación implica la reivindicación protestataria dentro de un orden de valores tradicionales: las peticiones se refieren a la consecución de bienes que ya existen, a cuya producción se ha contribuido desde una condición de explotados. Aunque tal condición imponga el rechazo total del proceso de producción alienante, la fase de la protesta burguesa se limita a la afirmación

(1) HELMUT SCHLSKY: *Die Arbeit tun die anderen - Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen, 1975, pág. 77.

de algunos derechos a la participación dentro de un orden deliberativo que, más o menos, acaba por aceptarse. La emancipación, por lo tanto, permanece en la esfera de lo lícito, según un principio elaborado explícitamente por la comunidad que está socialmente y económicamente *in fieri* o *in progress*. El devenir de tal comunidad implica un cambio, pero no necesariamente un grado notable de justicia social. La liberación de la necesidad está subordinada a una serie de condicionamientos que se manifiestan como momentos diversificados de la injusticia social. El mejoramiento en sentido económico, en cuanto uso de los bienes, no implica la elaboración de un modelo político extensible a todas las fuerzas sociales. Por el contrario, a menudo se verifica lo opuesto: el mejoramiento en sentido clasista hace más evidente los mecanismos de explotación e induce a los grupos a que mejoren sus relaciones de intercambio con el arma del chantaje social así, se exasperan los términos de diversificación más que los de homogeneización, por temor de tumbar las estructuras que no se habrían podido sustituir sino confiando en un sentimiento lo más amplio y lo más «interclasista» posible.

La contradicción que surge del examen de la situación política internacional en vísperas de la última fase de expansión del sistema capitalista y antes de la segunda guerra mundial, deja en entredicho a aquellos países que, dentro de tal área, no alcanzan nunca a ser conscientes de su destino. La conciencia herida deja a las circunstancias inmediatas del «hombre de los objetos» la plena satisfacción de sus expectativas. El rulo compresor transforma la naturaleza, prepara las condiciones del ambiente a la llegada de la mega-máquina, de un cerebro ordenador que tenga el cuidado de hacer una discriminación entre las vidas humanas para que se hagan más evidentes aquéllas que son necesarias, aquéllas «supernumerarias» y las que son inútiles. La inutilidad, no obstante, constituye la meta final para todos: inutilidad como exoneración de las responsabilidades, de la lucha por el bien y por el mal, por la afirmación de los principios y por la consecución de los bienes necesarios. La comprensión de las diferencias no significa igualdad y no propone factores que compensen las renunciaciones. Pues la posesión se convierte cada vez más en parte integrante de un estado de necesidad cuya finalidad consiste en programar una supervivencia en sentido global (aunque sea para asegurar la administración de tal supervivencia a élites calificadas tecnológicamente para adquirir y mantener el poder), la respuesta que inmuniza, indicada por las minorías revolucionarias, refleja el rechazo a los objetos y la contracción del consumo y del producto.

A pesar de que tal concepción causa desequilibrios difícilmente colmables con los instrumentos convencionales de participación política (el asociacionismo ha prevaricado cualquier otra forma institucional de expresión del pensamien-

to), el impulso salvífico de los adeptos está en contraste con las convicciones y con las complejas —e inveteradas— estructuras del comportamiento. El temor a la extinción de los recursos —junto con el de la destrucción del ambiente— hace cada vez más cautivador el concepto del bien (como producto y como condición de *status*, que, considerado en términos económicos, se transforma en una cantidad más o menos indeterminada de objetos). El posible y temido final de la naturaleza constituye un motivo de discriminación contra el cual la lógica (ya sea marxiana o no) choca en el vacío. La carrera hacia el poder se transforma en una profilaxis orgánica, en una sacudida de energía, de la cual sale con violencia el deseo de lo absoluto, que flanquea un impetuoso *amor vacui*. La destrucción del patrimonio ya no puede incluirse en las fórmulas que castigan un comportamiento contra la sociedad y antieconómico, puesto que en la mente de los atentadores precisamente el tipo de orden existente lleva consigo el virus de la destrucción universal.

La pobreza como expiación le cede el puesto a la pobreza de las reivindicaciones: terapia preventiva para cada acto importante en lo social y comprometido en su finalidad. La degradación innata en todo proyecto político que no se *autoadministre* deriva de la misma lógica de conflicto del sistema de los objetos, del sistema capitalista (privado o de Estado). Esto significa que toda acción productiva es también destructiva y sólo la frustración de la empresa social garantiza un mínimo de humanitarismo, un intercambio desigual de expectativas y de recursos, según un ideal que continuamente se quisiera diferir.

Lo inmediato de la acción presupone una moral corriente implícita en vista de algunas convicciones elementales. El abatimiento de las viejas fórmulas de acuerdo —en el lenguaje o en cualquier otro medio de comunicación— marca el retorno a un abecedario primordial, que puede servir de discriminación a las generaciones que no tienen suficiente inventiva para adaptarse. Es por esto que se habla de sociedad de jóvenes, de sociedad típicamente joven, que no ejerce ya su capacidad crítica para todo aquello que se propone y se elabora en el campo de la experimentación social, cuyos resultados no pueden ni siquiera prever o indicar los jóvenes, que son los interesados más directamente. La categoría de la salvación es tan joven como la de la perdición; la solución de continuidad establecida a nivel cognoscitivo es de origen religioso. Una generación que se identifica con la comunidad tiene la tendencia a suplantarla y a heredar sus condicionamientos sólo en el caso de que los sistemas de la segunda respondan a las necesidades, a breve o a medio plazo, de la primera. Una vez admitido, aunque con instintiva protervia, por parte de las generaciones adultas, que la reducción de un esquema consolidado a uno en vía de elaboración no trata de secundar la «muerte biológica» del hombre,

se mira hacia el horizonte con la esperanza de que el exoterismo y la congruidad humanamente notable de las conquistas científicas exorcisen el fantasma del irracional colectivo.

El yo individual está privado continuamente de una colocación precisa, para evitar un ulterior descrédito colectivo y se previene una ruina profanadora al elevar todo acto hacia la armonización comunitaria. Aquí, en este campo, se manifiesta como factor cognoscitivo, entidad de asociación, instrumento de comunicación y de consuelo, base mínima de exégesis religiosa. En cuanto indica una realidad *in fieri*, el acto documenta, da testimonio de un acontecimiento preconstituido que, al realizarse, impone una competencia y luego una convergencia de instancias. El acondicionamiento «causal» de tales instancias implica una disposición que por el momento no se presenta como competencia, sino como antieconómica, salvífica y santificante en grado sumo. «Cuál "sí mismo" (Selbst) deba ser libertado, "emancipado" queda igualmente imprecisado y ambiguo para la interpretación, lo mismo que la etapa final de la sociedad: mientras la doctrina cristiana partía del presupuesto de la "inmortalidad del alma" de cada hombre, en la nueva doctrina de redención social queda absolutamente dudoso lo que hay que redimir o "emancipar" en el yo de cada hombre, cuando actúan las finalidades sociales. Ya sea que se trate de libertar de cualquier "represión" o forma de educación las disposiciones "naturales" del niño, del adolescente o del adulto, su sexualidad, la alegría del juego, el deseo de poder, la fantasía, etc.; o ya sea que esto signifique vivir hasta el fin las propias concepciones, variables según las generaciones y los grupos; o también si se trata del interés del individuo, comprometido en relaciones sociales y materiales, por una mayor libertad con relación a los superiores, y de las restricciones jurídicas y económicas, de sus aspiraciones a la prosperidad y al bienestar, de la manifestación repentina de sus resentimientos e irritaciones; o si se trata de la exigencia de personas espiritualmente productivas, que se mueven en la esfera de sus concepciones o que transforman "creativamente" sus experiencias existenciales: todo esto está cubierto por el denominador común de "emancipación", de mayor libertad individual y se promete su cumplimiento apenas se realice la "nueva sociedad"» (2). La conflictividad existencial, la *Sehnsucht* del hombre se anulan en la sociedad por venir, a la cual se adhiere con un acto de fe en la perfectibilidad de lo real. La práctica se levanta así como condición indispensable del proceso cognoscitivo, entendiendo por conocimiento el límite de transformación de lo necesitado en lo pensado. La sociedad por venir suma en sí los momentos ideales y eternos de los hombres y no sus contingencias.

(2) Ibidem, pág. 78.

La *attualità* (el trabajo diario, sus resultados) se convierte no sólo en obsesión del pasado, sino en condicionamiento inaceptable del porvenir. La política pierde su oficio de conciliadora de intereses, de aseveradora del orden jurídico, que consiente al Estado la afirmación de su autonomía de decisión. El individuo vuelve a poner en discusión la socialidad del Estado y rechaza sus aportaciones, a favor de un largo proceso de liberación, de una condición políticamente indefinible. La fuerza de innovación de los nuevos visionarios consiste, precisamente, en la falta de politicidad en lo que sostienen. Su fe en la redención social prescinde ya de la crítica al poder como efecto demiúrgico del orden y, por consiguiente, como causa de la insatisfacción y de la injusticia, dirigidas hacia la consecución de una finalidad éticamente inaceptable. El poder político se transforma progresivamente en poder clerical, en una especie de reino de la promesa, en el que permanecen todas aquellas actitudes de discriminación y de conflicto que habrían podido superarse al tratar de asegurar una redención colectiva. El poder, que tradicionalmente constituye el aspecto laico de la fe en la autoridad, está sacrificado a favor de un testimonio, de una sencilla y pura declaración de voluntad de supervivencia, que no ambiciona que se le acredite una parte mínima de razón, por miedo a transformarse en factor de discriminación.

La aceptación de una fase de iniciación —de prueba— más o menos permanente, según el tiempo que será necesario para colmar el *descrédito* de todo aquello que se ha realizado hasta el momento, no implica la elaboración de un proyecto que sea una alternativa de aquél promovido por la sociedad actual. Sus vaticinadores se limitan a poblar las calles, las plazas, a colmar las breñas, los vacíos secretos, los intersticios y a comunicar una verdad arredrante, una fe sin esperanza y, por lo tanto, sin alternativa, implacablemente antidualéctica.

Los «profesos» son los adeptos de un culto subterráneo, que viven apartados de la superficie, que se comportan de manera insólita al descubierto, llenando la realidad tradicional de prejuicios en sentido inverso. Estar por el rechazo total del presente, por la exaltación de lo «diverso», multiplicándolo y extendiéndolo hasta lo global, perjudica la eficiencia de los conductos emotivos: de perseguidos nos convertimos en integrados. La sociedad de los objetos, en efecto, no rechaza, sino que asimila sin renovar sus estructuras, pero únicamente recurriendo a la elaboración de nuevos condicionamientos (la moda, los criterios de expresión). La rivalidad que se establece entre los precursores del mundo por venir y los tutores del presente hace que el presente se adapte continuamente a los impulsos innovadores sólo a nivel formal, y tienda a delegar a los grupos del disenso aquellas funciones críticas que en un tiempo daban un significado a la justicia, al equilibrio social. El clericalismo moderno

disuelve las barreras aparentes del *nonsense* social (agravado, además, por la corrupción y el escándalo) y provoca una confrontación «esencial» antagónica y no dialéctica, sustancialmente estática y sin perspectivas.

El disenso, que no logra suscitar el cambio, provoca molestias; subraya el fracaso del sistema y la ineficacia del poder constituido. Y puesto que pone en discusión los principios ordenadores del poder, que descienden por propulsión lógica del concepto de autoridad, no se le puede rechazar el mérito que proclama la insuficiencia del hombre. En un mundo maquinizado, el campo de previsión acerca del desarrollo de una autonomía deliberativa individual es reducido; la coordinación social es el resultado de una estructura mecánica cuyo funcionamiento pocos conocen. La indiferencia por las máquinas, por consiguiente, es también una confesión de ignorancia y de incapacidad, prescinde del finalismo implícito en toda función. El rechazo global a la sociedad meritocrática es en el fondo un acto de fe en el maquinismo, en el criterio providencial de resolución de que estaría dotado el sistema político y social en que vivimos y del cual no logramos ordenar el ritmo, la velocidad y, tal vez, también la dirección de marcha. A finales del siglo pasado, Georges Sorel había preconizado ya el descrédito de la razón (en su versión social, como racionalización del derecho, del Estado y de la economía) por manos de nuevos poderes de salvación clérico-intelectuales. «Sorel —escribía Giuseppe Santonastaso, uno de los testimonios más competentes de la cultura contemporánea, y uno de los primeros estudiosos italianos del pensador "rapsódico" francés— es el amante del comienzo absoluto, de la nueva era, de lo discontinuo, de creaciones absolutas de la historia, mientras esta última es siempre continuidad, perennidad del ayer en el hoy» (3).

En la sociedad contemporánea el antiintelectualismo se camufla de racionalidad, tiende a desacreditar socialmente aquel clasismo avaro y discriminador que la sociedad tecnológica —es decir, altamente calificada—, está lejos de superar. Una actitud que desde Henri Bergson hasta Sorel ha querido significar, más que una toma de posición, una defensa instintiva del individuo, borrado o en fase de anulación, dentro de los engranajes de la historia. La llegada del totalitarismo europeo —y sus síntomas— hallan con frecuencia un preciso punto de referencia en aquel fondo emotivo —lleno de significados morales— del que habla Santonastaso. «El antiintelectualismo que en tiempos pasados tenía un significado preciso, ha asumido hoy [en 1932] otro valor. Parece casi que quisiera significar la revuelta del ignorante contra el culto, como la del pobre contra el rico. Se siente en el aire la sobreestimación del albañil, de la fuerza bruta, del puño, de los pies, de quien logra impresionar

(3) GIUSEPPE SANTONASTASO: *Georges Sorel*, Laterza, Bari, 1932, pág. 13.

más la imaginación enferma de nuestra sociedad, amante de la emoción por la emoción. La espiritualidad de nuestro tiempo, desgarrada, dividida en múltiples y contrarios motivos, con dificultad nos aparece en su nueva, clara y robusta línea» (4).

Sorel sostiene que el cartesianismo ha deteriorado —o desde luego corrompido— el espíritu del mundo, por haber dado a la razón una *riqueza (plenitud)* cognoscitiva que está lejos de ser comprobada. La polémica sostenida por Blaise Pascal en *Les Pensées*, contra Descartes, se articula sobre el principio motor —sobre aquel pequeño empuje de Dios— que debe haber impreso un ritmo, una dirección al conocimiento, y por eso mismo debe haber justificado la idea de progreso. El pensamiento dominante en una época de transformación tal como se presenta el final del siglo XVII tiende a movilizar los ánimos hacia la consecución de una condición de bienestar que los hombres de ciencia logran vaticinar de algún modo. El optimismo condenado por Sorel constituye una renuncia, más que un compromiso en sentido cognoscitivo y político. La *partecipatività* dañada por un defecto de fondo —la certidumbre del buen éxito— implicaba el principio de la reivindicación, que es uno de los aspectos más degradantes de la edad de la ciencia. Lejos de constituir un factor de innovación, tal principio promueve resoluciones de discriminación en perjuicio de quienes no han podido o sabido ponerse al paso de las invenciones científicas. Del mercantilismo al capitalismo, o al colonialismo, la «religión del progreso» se identifica como un proceso a las estructuras sociales y a los actores políticos que no son capaces de asegurar contrapartidas a las necesidades que caracterizan «biológicamente» a las sociedades o a las comunidades políticas que se declaran fuentes de emanación del bienestar.

Y aunque la ciencia se revista de humanitarismo, difunde, desde los centros de irradiación estabilizados económica y políticamente, algo así como una fuerza capaz de nivelar antiguas desigualdades, pero también de volver a crear otras nuevas. El alcance maniqueo de aquella ráfaga de entusiasmo programado que, de Europa central se irradia a finales del siglo XVII hacia todas las partes del mundo —después de que los primeros tímidos descubrimientos han asegurado ya el dominio de América— se ingenia para revalorizar la existencia según criterios mecanicistas, traiciona el mismo espíritu innovador que anima la ciencia y se presentará constantemente como antagónico respecto al espíritu religioso —solidificado rigidamente en fórmulas vacías y en ceremoniales— que en España hallarán su rocafuerte natural. Filtro natural de las culturas que del Mediterráneo tratan de penetrar en Europa, de la batalla de Lepanto en adelante, la cultura ibérica ejerce una función dialéctica en el

(4) *Ibidem*, pág. 15.

debate que promueven, primero la ciencia y luego la Reforma, después del trabajo medieval y de la reflexión crítica promovida por el humanismo. Contra el «optimismo científico» (que es resultado de una deformación política de la ciencia) se perfila el pesimismo profético de un cristianismo que todavía es esperanza y amonestación. Así como la fe del siglo XIX se agita alrededor de los principios que constituyen la esperanza en un mundo «históricamente» mejor, del mismo modo la ciencia se vuelve a revisar en módulos conceptuales e inspiradores. «A medida que los matemáticos pudieron liberarse de los obstáculos impuestos por la antigua oligarquía *mundana*, comenzaron a discutir de manera más seria las aplicaciones de la ciencia y a expulsar aquello que no tenía un verdadero valor científico. Esta emancipación de la ciencia es uno de los hechos más importantes, tal vez el más curioso de toda la historia ideológica del siglo XIX, y se cumplió después de que la gran industria adquirió un arranque extraordinario» (5).

La movilización transmitida a las masas por la ciencia enciclopédica del siglo XVIII se actúa dentro del signo del dogma de la pequeña burguesía del progreso, que *implica* una selección meritocrática y un tipo de administración sectorial del poder, que es la característica de innovación de la edad científica, respecto a la antigua concepción teocrática. La crítica de Sorel «no excluye, respecto al dogma (*pequeño*)-burgués del progreso, sintetizado con eficacia por Santonastaso, una concepción particular suya [de Sorel] del progreso, que se hace posible únicamente a través de la ruptura de una minoría volitiva y audaz hacia fuera de la masa. Sorel tiene una concepción trágica de la vida y los motivos de tal concepción vuelven incesantemente en su obra. Para él la vida no es sino una continua y dura lucha» (6).

El sentido trágico de la vida es la premisa del individualismo exasperado que no halla justificación «suya» y personal en la realidad, sino aislándose en una posición irracional que conforma el misterio del conducto expresivo, del elemento comunitario y del contenido social de éstos. La tragedia está siempre embebida de lo irracional, si por irracional se entiende el campo de variabilidad y de imprevisibilidad en el cual el hombre no ha llegado a penetrar, con la intención de proponer un orden a los acontecimientos y de preverlos. La sucesión de las especies, la renovación de las condiciones humanas se pueden explicar sólo con un finalismo mecanicista, un darwinismo evolucionista, que desafían al tiempo y hacen adecuar al hombre a su experiencia, a su historia. A pesar de que Sorel rechaza el *reduccionismo* marxista del individuo a lo social, se ve obligado a restablecer en el concepto de fin de aquellas tendencias.

(5) Ibidem, pág. 40.

(6) Ibidem, pág. 41.

peculiares del individuo, en cuya virtud las sociedades se crean y se disuelven por la acción que desarrollan dentro de ellas grupos fortificados cultural y políticamente. La tendencia hacia la innovación por parte de la sociedad se desarrollaba así en llave estética e irracional. En Sorel «se celebra [...] la energía creadora del espíritu, el valor eterno de la libertad y de la responsabilidad humana [...]. Sorel resuelve el socialismo en un estado de ánimo inquieto e inquietante: cultiva, se podría decir, el ideal de la revolución permanente» (7). La intransigencia en la prosecución de una finalidad importante socialmente se explica con la función del individuo, con la fusión de energías que, de individuales, se vuelven colectivas en la realización de una empresa, que debe ser salvaguardada de la influencia o de la intervención externa. La conflictividad social nace de un cúmulo de intereses complementarios y contrapuestos, que hallan una valoración y una disciplina en la (de)limitación de las funciones de los diversos actores sociales (la burguesía, la clase dirigente, los capitalistas). El sindicato está concebido, por lo tanto, como una asociación propulsora de energías que se sustraen a la explotación y promueven la actuación de un programa político. «El proletariado —escribe Sorel— no debe presentarse como el partido de los pobres, sino como el de los trabajadores [...]. El deber social tiene el mismo valor que el deber internacional, es decir, ninguno» (8). El sindicato, en cuanto emana de las voluntades movilizadas de los individuos, debe poder contar con una fuerza de defensa orgánica, capaz de afianzar también, por fuera de él, las aportaciones diferenciadas y que provienen de las otras fuerzas sociales. La huelga general asegura estas finalidades («a un Estado desbordante de épica y que tiene todas las energías del alma dirigidas hacia la realización de las condiciones en que pueda fundarse un trabajo libre e intensamente progresivo» (9)). «En el proletariado, el instinto de la guerra debe ser tanto más grande cuando la clase capitalista trata, con concesiones, de actuar la paz social. La violencia es el sentimiento de la lucha de clase: es bella y heroica porque está al servicio de la civilización y salva al mundo de una gran ruina, empujando al capitalismo hacia un desarrollo fatal y al proletariado a su función de preparar la nueva sociedad» (10).

La milicia política pasa a través de la participación al sindicato que, por medio de la huelga general, suscita en el ánimo de los proletarios «el sentimiento de lo sublime». El heroísmo es la condición perenne en que el proletariado empapa sus proyectos de renovación: el nuevo orden se tiñe así con

(7) *Ibidem*, pág. 51.

(8) GEORGES SOREL: *Considerazioni sulla violenza*, trad. it. A. SARNO, introduzione B. CROCE, Laterza, Bari, 1926, pág. 69.

(9) *Ibidem*, pág. 302.

(10) GIUSEPPE SANTONASTASO: *Georges Sorel*, cit., pág. 66.

una pátina profética que expone y justifica como necesarios los sufrimientos humanos. La violencia, entonces, es el rechazo a un modelo de desarrollo —y de explotación— burgués, dominado por una minoría y caracterizado por un automatismo de relaciones interindividuales. La violencia soreliana se identifica con la rebelión total, con la actitud de rechazo de que se apropia la conciencia y le da un peso titánico y una misión con carácter sagrado. Como en los personajes de Albert Camus, que desdeñan el compromiso porque no tiene nada de heroico y, precisamente, por esto, provoca el acuerdo gregario, los proletarios de Sorel se identifican en un papel épico, que los transforma en héroes legendarios. El rechazo global da la sensación —o el vértigo— de una autosuficiencia que está lejana de la realidad. La rebelión renueva la comunidad porque la induce a que revise los cánones de su comportamiento —la moral corriente— y a que someta a continuas revisiones críticas los principios de sumisión —y, por consiguiente, los de *liberación (emancipación)*— de los trabajadores, que tratan de hacer valer sus derechos, en cuanto son explotados y quieren levantarse en igualdad con sus semejantes dentro del orden social. La violencia se opone entonces al ciego fatalismo que explica —y no interpreta— los acontecimientos en una llave de predestinación sistemática. Estalla como reacción natural y racional ante cualquier forma de opresión y de tiranía política y cultural.

Con esta perspectiva, Sorel elabora una teoría suya personal artística, que tiende a universalizar la relación individual que el artista establece con «su» materia cuando resuelve representar la realidad. Al arte de las grandes masas de la antigüedad el mundo moderno ha antepuesto el arte de la composición y de la descomposición de los elementos que contribuyen a trazar la armonía del todo. Pero del Renacimiento en adelante lo discordante es lo que entra a formar parte de la condición estética del hombre. «En el mundo moderno el trabajo tiene máxima importancia y ocupa el primer puesto; en nuestro pensamiento es aún más importante de lo que puede serlo en el mundo real: como si se hubiera realizado una sociedad de productores, arraigada en un trabajo incesante y preocupada únicamente por agrandar el campo de la potencia humana. Este ideal gobierna nuestros sentimientos, lo volvemos a encontrar en todas las tentativas actuales relacionadas con la moral práctica. Debemos hallarlo de nuevo en el arte» (11). El arte, como utilidad, renueva el principio de un funcionalismo implícito en la obra del creador: da testimonio de las exigencias de una época, que se identifica en los cánones de belleza elaborados como modelos del mismo proceso de producción de que derivan. La producción constituye una meta de la perfección, un nivel que se renueva incesante-

(11) GEORGES SOREL: «La valeur sociale de l'art», en *La Forge*, París, 1906, pág. 256.

mente por medio de las condiciones estéticas que de ella surgen y se dirigen hacia ella. El trabajo se convierte, por lo tanto, en el momento coordinado de un ideal que se realiza y que, al concretarse, promueve un proceso de adhesiones a todos los niveles, desde lo emocional hasta lo racional. La máquina no debe sofocar el espíritu creativo que se desarrolla precisamente en la elaboración de esos cánones estéticos que condicionan los proyectos mecánicos. La estética del mundo mecanizado es la estética proletaria, una limitación funcional de la idea de fruición, que implica el principio de la *participación*. El arte, entonces, se convierte en un momento innovador —y, por lo tanto, revolucionario— mediante el cual las masas de los trabajadores no sofocan la individualidad que, cuando se expresa, está tal vez condicionada, pero los condicionamientos que expresa son vitales, con el fin de un mejoramiento general. En virtud del arte, la comunidad social promueve la acción política, que garantiza el sistema con el renovamiento estructural: las innovaciones no tratan de subvertir el orden, porque éste ya se opone —cosa que no sucede cuando los trabajadores recurren a la huelga general— a la consolidación de los intereses de sector.

Según la concepción de Sorel, el arte cuyas finalidades son comunitarias, tiende a disolver los conflictos antes de que se presenten en términos económicos y sociales. En otras palabras, el arte hace de mimesis expresiva de aquella realidad interior, contradictoria, que a menudo provoca en la superficie incomprendiones y desequilibrios.

Lo *numinoso* y lo mágico, que las antiguas creencias religiosas expresan en el culto, prorrumpe ahora en la vida diaria. El nirvana de la droga y la necesidad colectiva de pecado y de expiación, complican la personalidad de muchos individuos que, con dificultad, aceptan actuar en un clima de compromiso refinadísimo y racional. De la relación que existe en el mundo contemporáneo entre las toxicomanías mágico-orgiásticas y las doctrinas espiritualistas de salvación hacen parte integrante la necesidad de la droga, los *happenings*, las exhibiciones de masa, la sexualidad de grupo y la búsqueda del placer, por un lado; y los postulados revolucionarios que monopolizan la «racionalidad», el «progresismo» y las utópicas concepciones sociales, por otra parte; conexiones que resaltan sobre todo en la doctrina de Herbert Marcuse (12).

La autodeificación del hombre soreliano es la característica del intelectual que quiere aliviarse de las angustias del comportamiento dinámico. Es la pura subjetividad del espíritu que no necesita la muerte para ser libre, para autodeterminarse.

(12) Véase HERBERT MARCUSE.

La «liberalización» del hombre contemporáneo se sustrae no solamente a los condicionamientos sociales, pero también a los biológicos. Su estar en el mundo no le permite de ser *tout court* «el» mundo. Al contrario él tiende a extrañarse, a librarse de las instancias «auténticas» de la existencia para someterse a las convencionales. La inautenticidad se vuelve condición necesaria para la transformación de lo real, de lo condicionante en «irrealidad» perfectamente sujetable. El racionalismo exacerbado enaltece el reino de la greda sobre el de la piedra, y confiere características siempre menos evidentes a la realidad que no exhibe más una cara sino una variedad de caretas más o menos deformes.

Los «movimientos de liberación» que operan en el mundo de hoy, tienden a destruir los esquemas culturales del pasado, donde arraigan la explotación y las causas que la determinan. En un mundo sustancialmente subdividido en dos grandes hemisferios ideológicos —el capitalista y el socialista— los movimientos de liberación se ofrecen como factores críticos en un plan ideológico e institucional. El movimiento feminista es un movimiento de liberación de los condicionamientos de la sociedad «machocéntrica». Se inserta en ese proceso explorativo de los «valores» del hombre prescindiendo de las estructuras que lo introducen en la actividad productiva, y por ser un proceso de liberación y no de inserción en un contexto político, los elementos culturales que sustenta tienen en cuenta sólo en parte las características institucionales del área donde operan. Los movimientos de liberación no expresan la intolerancia de clases o grupos sujetados a intereses particulares; por su naturaleza misma son interclasistas porque en cada nivel social descubren cierta medida de explotación que es típica de una cultura. Las mujeres se consideran como seres explotados por parte del hombre —aunque en medida diferente— sea en la Unión Soviética o en los Estados Unidos. Su defensa de la persona logrará, sin duda, corregir esas desviaciones que una particular manera de ver el mundo ha determinado. Y, por supuesto, esta profunda revisión crítica de los caracteres de una cultura es el resultado —fascinador y contradictorio— del desarrollo científico y tecnológico contemporáneos. La transformación de la naturaleza ha llegado a tal punto que no queda lugar para la imprevisibilidad y el caso. La vida biológica sufre continuas mutaciones y es encaminada a la consecución de algunos fines particulares de la especie. El hombre aspira ya a su sobrevivencia en términos de transformación —o de destrucción— de la naturaleza; esa fase constituye el punto terminal de un estadio precedente que coincide con la explotación del ambiente. La artificialidad es una constante de la transformación y, en cuanto tal, permite cumplir una tarea provisional que de otro modo sería irrealizable. La debilidad del porvenir está paradójicamente relacionada a esta constante de transformación de-

bido a que la mutación es el resultado de una continua crisis de ajuste político y social. Dicha crisis, a su vez, es el resultado de un proceso de condicionamiento ambiental, es decir, de transformación, que al límite lleva a la guerra. La conflictividad contemporánea está vinculada a un proceso de ajuste y, por consiguiente, da lugar a desequilibrios psicológicos a todos los niveles y a un desconcierto de todos los «designios de la naturaleza» en el sentido tradicional del término.

Si la mujer estaba más que el hombre ligada a los ciclos naturales y por consiguiente estaba sujeta a una condición diferente —que sucesivamente se ha vuelto en una condición de subordinación al hombre— era porque tendía a garantizar con un evento biológico recurrente a un vínculo natural con la naturaleza. La mujer, sometida económicamente e institucionalmente al hombre, fortalecía la incidencia cultural de aquél mediando entre la transformación y la naturaleza, entre la ficción creativa y el necesarismo mecanicístico. Cuando la noción de naturaleza pierde su congruencia hasta transformarse en mera definición antinómica frente a la creatividad artificial en donde se resumen todos los recursos de la especie —y con ello sus posibilidades de sobrevivencia— hasta ese necesarismo biológico que une las mujeres al Cosmo (a la Luna) desaparece. En esas múltiples transformaciones que sufre el ambiente se incluye también el dominio de la intimidad biológica de los hombres en general y de las mujeres en particular. La irrealidad, concebida como una construcción mental del hombre y como manantial de vida, no puede excluir la mitad del género humano. En ella los ciclos vitales se juntan según una óptica y una prospectiva nuevas. Una vez que la mujer se haya librado de ese papel forzado que parecía estar destinada a desarrollar por bendición o maldición divina, también su disponibilidad social resulta afianzada, y las tareas que ella puede cumplir no han sido ni prevenidas ni informadas. La noción de explotación en sentido tradicional no logra, por lo tanto, expresar la escasez de la respuesta que la sociedad tecnológica llega a dar a la disponibilidad en términos de explotación de energías de la mitad del género humano. La exasperación feminista se justifica sólo en la medida en que la mujer se ve excluida de la elaboración de programas previsionales elaborados por las centrales políticas y económicas «machocéntricas»; pero no se justifica cuando profesa un reivindicacionismo irremisible categórico extendido a la condición histórica. El feminismo —como todos los movimientos de liberación— en tanto se inserta en un proceso de revisión crítica del *habitat* ambiental profundamente transformado por esos factores creativos que han estimulado la innovación hasta alcanzar formas de verdadera «innaturalidad», en cuanto se sitúa en el marco de una compleja elaboración política, la cual, si se consideran los instrumentos de destrucción de que dispone, envuelve la humanidad en su

conjunto. Por primera vez nos damos plenamente cuenta de estar viviendo en un mundo fragmentado pero unitario, que la tecnología ha desbaratado desde sus cimientos y cuyos pilares, erigidos por la sabiduría tradicional, están en peligro de derrumbarse.

El grado de previsionabilidad del futuro se ha acrecentado, pero, en consecuencia, han aumentado también los factores que determinan los equilibrios —y que provocan los desequilibrios— vitales. La sobrevivencia es una empresa titánica que somete las conciencias a una prueba y las inmuniza de esas instancias secundarias (los formalismos) condicionantes y garantizantes en que consistía buena parte de la socialidad y de la politicidad de la empresa humana. Hoy la política no es necesariamente una dinámica. La gestualidad (el cuerpo desnudo, la pornografía como denuncia) no tiene indicaciones cinéticas: es una «denuncia» según los esquemas tradicionales y una mística de la sobrevivencia según las nuevas doctrinas comunitarias. La introducción forzosa de trabajadores en el área cultural da continuamente lugar a reacciones y a conmociones hedonísticamente regresivas pero políticamente revolucionarias. La innovación se concreta en términos de media aritmética gracias a la cual la realidad biológica —el nacimiento— debe someterse a un baño ideológico a fin de que a cada ser humano le sea garantizada una presencia política en un momento prolongado de terror como el que vivimos actualmente.

Los mecanismos de la defensa contra el terror y la destrucción total afianzan la fe hedonística en el hombre, en el gozo constante de la belleza concebida como elemento «natural» del ser humano. El hombre reinventa la belleza meditando acerca de las actitudes que él mismo adoptará en cuanto «cuerpo», en cuanto forma de la creación, producto de una creatividad discriminatoria que no puede prescindir de interiorizarse y de vivir una existencia mimética, superreal o hiperreal. El arte es la irrealidad que se vuelve conciencia inquieta, es imperativo de evasión, segmento infinitesimal de una historia colectiva que cada uno de nosotros quisiera «corromper», «llevar», aunque sea como una peculiaridad social que hoy día es inaceptable e «inactual». La incapacidad del arte se mide según la seriedad con que nos interrogamos acerca del carácter de nuestra afiliación a la vida, que por definición es abierta, extemporánea, «gratuita». Si el hombre exige la más amplia libertad decisional por lo que se refiere al matrimonio, al control de los nacimientos, es porque se siente tan condicionado por las respuestas, implícitas en la realidad transformada, que desconfía de poder transformarla con los instrumentos que posee. El hombre se prepara a hacer un nuevo salto *cuántico*, una ulterior transposición del tiempo real en el tiempo mítico donde la imaginación no sufrirá rémoras, será completamente irresponsable y quizá por eso mismo menos peligrosa. La preocupación del hombre de hoy es de interrumpir el curso de los acontecimientos.

tos, de no favorecerlo pasivamente y de no ofrecerse como simple «intermediario». Su incidencia sobre la realidad es emotivamente incontrolable y compromete cada tentativa de racionalizar el sistema social en el cual actúa pero no obra.

La ilusión del progreso, según las palabras de Sorel, es casi exclusivamente el resultado del empeño de los radicales, los cuales prefieren desdeñar, antes que comprender y solucionar, las contradicciones de la sociedad, que de todos modos consideran no gobernable. La lógica, sustenta Sorel, es el triunfo del jacobinismo en cada época.

La redención social proviene del conocimiento de la miseria, de la plena conciencia de la miseria. El mundo contemporáneo es permeado de miseria (moral y material) y la exhibe con desdén y con altanería. Lucha contra la miseria, pero la desprecia. La precariedad emotiva es ella misma una consecuencia de la miseria. Cada individuo o comunidad se ahoga realmente o miméticamente en la miseria, actúa, piensa en una situación de miseria. El «uniforme» mismo de los jóvenes —el desaliño y la uniformidad del vestuario— responde a una tentativa de homologar a los niveles más bajos ese denominador común y formal concebido como correspondiente al nivel «medio» en el plan emocional de la miseria. La miseria como estadio económico refleja sólo parcialmente el descontento, la irreversibilidad de una situación conflictiva generalizada, puesto que las nuevas generaciones se proponen de actuar una revolución total —planetaria— a partir de los niveles estéticos funcionales. La estética en cuanto funcionalidad quita a la noción del bello su contenido esotérico y llena de contenido estético de lo funcional. De aquí el contraste entre necesidades reales y necesidades ficticias que tan sólo puede solucionarse apelándose a esa doctrina de la salvación que la religión ofrece. Es preciso antes aclarar y luego objetivar las necesidades o carencias que empujan a creer en la redención social, a fin de preparar el asiento de las doctrinas liberatorias. Con este intento los países desarrollados toman conciencia de la inseguridad social y de la explotación, del dominio y del abuso de poder por parte de las clases hegemónicas.

Dicha actitud, sin embargo, no responde a esas exigencias de reforma que el «sistema» podría tolerar, sino más bien a la convicción de que las instituciones del poder son inhumanas porque se fundan sobre el principio de la desconfianza y de la corrupción. Las doctrinas de la beatitud y de la armonía, antes que tener en cuenta las posibilidades realmente existentes de un reajuste institucional y social del sistema, se apoyan más bien sobre la tensión de la cual tendrían que tener origen los acuerdos y las relaciones interindividuales del porvenir.

RICCARDO CAMPA