

MOHANDAS K. GANDHI,
PRECURSOR DE NUEVOS PARADIGMAS
SOCIALES, ECONOMICOS Y POLITICOS

Elías Capriles
(Cátedra de Estudios Orientales,
Facultad de Humanidades y Educación.
Universidad de Los Andes)

El proyecto occidental de construir un «paraíso de la modernidad» por medio del progresivo desarrollo del dominio tecnológico de la naturaleza, surgió interdependientemente con el proyecto capitalista de exacerbar el enriquecimiento personal —el cual intentó disimular su maligna y destructiva esencia afirmando que, de manera natural, el complemento mutuo del trabajo de los distintos empresarios y capitalistas encaminado a satisfacer sus respectivos intereses egoístas, produciría un nivel de «desarrollo» que a la larga conduciría a todos los miembros de la sociedad a superar la escasez y la pobreza—. ¹ Ambos proyectos interdependientes han alcanzado su reducción al absurdo en la crisis ecológica que enfrentamos, la cual ha demostrado que, en vez de conducirnos al «paraíso de la modernidad» en el cual desaparecerían la penuria y la escasez

¹En nuestro siglo, en sus *Essays in Persuasion*, Lord Keynes llevaría mucho más lejos el proyecto emprendido por Adam Smith y diría que el amor al dinero y la riqueza y, en general, gran parte de lo que las religiones de antaño consideraban como vicios, son en verdad virtudes, aunque el hombre de la calle se encuentre confundido ante la contradicción entre la ética capitalista y la moral cristiana tradicional. Como apunta Joan Robinson (Robinson, Joan, 1962, *Economic Philosophy*. Harmondsworth, Pelican Books, p. 25.):

«Era la tarea del economista superar estos sentimientos (acerca de la inmoralidad de buscar egoístamente beneficio económico a toda costa) y justificar ante el hombre las vías de Mammón (el demonio del dinero).»

A fin de justificar los vicios condenados por la religión y presentarlos como virtudes, Keynes decía que el día en que todos serán ricos (o sea, cuando todos alcancen ese falso valor que es un alto nivel de vida, el cual produce lo contrario de lo que pretende) no se encuentra lejos, y que entonces (Keynes, John Maynard, artículo de 1930 publicado en Keynes, John Maynard, 1932, *Essays in Persuasion*, Nueva York; citado en Schumacher, E. Fritz (1973), *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres, Blond & Briggs):

«De nuevo valoraremos los fines por encima de los medios y preferiremos lo bueno a lo útil.»

Keynes distingue lo bueno de lo útil con el objeto de hacernos creer que lo bueno no es útil —o sea, que lo bueno no proporciona bienestar y felicidad— y hacernos perseguir en cambio lo que él define como útil —o sea, como supuesta fuente de futuro bienestar y felicidad—. Por supuesto, lo que Keynes define como útil es lo que los «privilegiados» consideran útil para sí mismos, pero el famoso economista nos hace creer que ello será útil para todos diciendo que, para lograr que todos sean ricos, por otros cien años (*ibidem*):

«Debemos hacernos creer a nosotros mismos y a todos los demás que lo limpio es sucio y lo sucio es limpio, pues lo sucio es útil y lo limpio no lo es. La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más de tiempo. Pues sólo entonces habremos salido del túnel de la necesidad económica a la luz.»

Como lo muestra la crisis ecológica, la luz que Keynes decía ver al otro lado del túnel era la de un tren que venía en sentido contrario. Keynes nos conduce al atropellamiento haciéndonos perseguir un alto nivel de vida, el cual no es directamente proporcional a la felicidad y la plenitud de los individuos, e ignorando la calidad de la vida, que es lo que refleja nuestra felicidad y plenitud. Sin embargo, peor aún que el keynesianismo es el neoliberalismo, que está basado en el engaño mandevilliano, adoptado por Hayek y los Chicago Boys, según el cual es necesario dar plena libertad a los individuos para que desarrollen sus «pequeños vicios privados» a fin de que puedan producir beneficios públicos.

y todos alcanzarían la felicidad, los mismos han producido una crisis ecológica tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana desaparecerá del planeta, probablemente durante la primera mitad del próximo siglo. Y, mientras esperamos nuestra extinción, estaremos sumidos en niveles siempre crecientes de pobreza y en condiciones fisiológica y psicológicamente patológicas, que harán nuestra existencia cada vez más miserable e insoportable y a las cuales un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse —como consecuencia de lo cual éstos desarrollarán altísimos niveles de *stress* y/o neurosis o psicosis, contraerán graves enfermedades, se harán adictos a sustancias químicas nocivas o, en su desesperación, recurrirán al suicidio—.

En efecto, una serie de personalidades y grupos —los cuales incluyen a los creadores del conocido manifiesto *A Blueprint for Survival* (apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por algunas de las más importantes organizaciones científicas y los grupos ecologistas), a Michel Bosquet (André Gorz), a nuestro Arturo Eichler, a Lester Brown y el Worldwatch Institute, y a muchos otros grupos y personas del mayor prestigio científico— ha coincidido en afirmar que **sólo una transformación total inmediata podría quizás impedir la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en nuestro planeta con anterioridad al año 2030, para cuando la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, de otro modo habrían llevado a la desintegración social y acabado con las condiciones que hacen posible la vida.**²

Sacrificamos a las generaciones futuras en su totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos

² El *Blueprint for Survival*, que fue producido por el equipo editorial de la revista *The Ecologist* en 1971 y reproducido en versión ampliada por Pelican Books (Harmondsworth, U.K., 1972), fue apoyado en un documento por los científicos más notables del Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International. Este importante texto concluyó que:

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

A su vez, Michel Bosquet (citado en Senent, Juan, Philippe Saint-Marc y otros, *La contaminación*. Barcelona, Salvat, Biblioteca Salvat de Grandes Temas, 1973) concluyó:

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

Por su parte, Arturo Eichler (comunicación personal) ha señalado que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero al mismo tiempo ha dicho que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del próximo siglo.

Finalmente, Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., (Brown, Lester, «Picturing a Sustainable Society»; *The Elmwood Newsletter*, Vol. 6, N° 1, equinoccio de primavera de 1990; Berkeley, The Elmwood Institute) afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

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

«privilegiados», pero que ni siquiera a ellos proporciona la felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia. Esto implica que los opresores y los explotadores son ellos mismos oprimidos y explotados por su propio proyecto opresor y explotador —y, en el momento actual, se ha hecho plenamente evidente que son conducidos por éste a la autodestrucción—.

En la época de Mohandas K. Gandhi —a quien los hindúes designan con el título honorífico de *Mahatma* o «gran alma», o con la también honorífica pero más familiar y cariñosa expresión «Gandhiji»— no era ni fácil ni corriente que alguien reconociese este último hecho. El gran líder de la India fue uno de los primeros hombres en admitirlo en este siglo y en tener la valentía de declarar que los opresores de su propio pueblo —los colonizadores anglosajones— necesitaban ser liberados de la opresión, tanto como los mismos oprimidos.³ En Occidente, esta reciprocidad de la opresión fue ampliamente ignorada hasta nuestro siglo, en el cual se produjeron por lo menos dos hiatos en este sentido: primero, la *Teoría crítica* de Horkheimer reconoció que los oprimidos pueden obtener cierto confort dentro de su opresión, lo cual se traduce en una aceptación voluntaria del dominio por los dominados que da a aquél una apariencia de legitimidad;⁴ más tarde, el complemento de esto —el hecho de que el opresor es oprimido por la opresión— parece haber estado implícito en las palabras de Michel Foucault:⁵

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

Y, al apoyarse en las presas que el poder ejerce sobre ellos, los oprimidos no pueden sino afirmar y reproducir ese poder. Es imposible, pues, impulsar una revolución o transformación social efectiva si no se reconoce el hecho de que —como señaló el *Mahatma* Gandhi— los opresores están tan oprimidos como los objetos directos e intencionales de la opresión, y de que quienes se levantan contra dicha opresión están invadidos por el poder que combaten —de modo que, con su lucha contra los opresores, afirman y mantienen las estructuras establecidas de poder—.

Nos encontramos, pues, en medio de una crisis que es destructiva y deshumanizadora para *todos* los miembros de la humanidad: no sólo para los explotados del

³De Sousa Santos, Boaventura «Three Metaphors for a New Conception of Law: The Frontier, the Baroque, and the South». *Law & Society Review*, Vol. 29, # 4, 1995.

⁴Horkheimer, Max, *Teoría crítica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974. En la p. 85 de la versión española se lee:

«A pesar de que, por ejemplo, la conciencia moral y la idea del deber se han desarrollado en contacto muy estrecho con coacciones y necesidades de la más diversa índole, y de que ellas mismas deben ser concebidas, en medida considerable, como violencia interiorizada, como ley externa asimilada en la propia alma, ellas finalmente representan, en la economía psíquica de los individuos, fuerzas propias sobre cuya base aquéllos no sólo se advienen al orden establecido, sino que eventualmente también se le oponen.»

De esto a la idea foucaultniana que expresa la cita que sigue inmediatamente en el texto principal de este trabajo, hay solo un paso.

⁵Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A., 1976.

Sur, sino también para los habitantes de los países explotadores del Norte —e incluso para las élites dominantes dentro de éstos—. Sin embargo, como hemos visto, los oprimidos pueden obtener cierto confort dentro de su opresión y negarse a admitir esta opresión hasta que comienzan a perder este confort. Puesto que los medios de difusión de masas ocultan sistemáticamente la gravedad de la crisis ecológica, y puesto que ha sido sólo recientemente que se ha comenzado a arrancar a los habitantes de los países del Norte las conquistas sociales del movimiento sindical y que aquéllos han comenzado a experimentar una reducción constante de su capacidad adquisitiva, quizás sea ahora que los pueblos del Norte volverán a emprender sus luchas en contra de la opresión. En los países del Sur (a excepción de Australia y Nueva Zelanda), desde mucho antes hemos tenido la certeza de encontrarnos en medio de una grave crisis, pues las masas trabajadoras jamás obtuvieron niveles de vida lo suficientemente altos como para servir de «opio de los pueblos», y hace ya bastante tiempo que comenzamos a perder las escasas conquistas sociales del movimiento sindical —y que todos (a excepción de unos pocos «tiburones de la crisis») hemos ido experimentando una constante reducción de nuestra capacidad adquisitiva—. En el caso particular de esa creciente, abrumadora mayoría de la población tercermundista que se va asimilando al grupo de los declarados en «pobreza crítica», cada vez en mayor medida la crisis acosa los estómagos y agobia los espíritus con condiciones de vida extremadamente horribles e inhumanas.

Ahora bien, incluso en el Sur, la gran mayoría de la gente sigue creyendo que la crisis es sólo económica y que la misma es algo pasajero que podrá ser superado si se siguen tales o cuales recetas —sean las del neoliberalismo y del FMI, las de la Iglesia Católica, o las de una u otra ideología de izquierda—. Como hemos visto, los medios de difusión de masas, en manos del Capital, están interesados en ocultar la gravedad de la situación actual —y también el hecho de que nuestro rápido empobrecimiento es el resultado de una táctica para desplazar, desde el Primer Mundo al Tercero y desde el Norte al Sur, la pobreza que resulta del agotamiento de los recursos naturales y de la contaminación insostenible de la ecosfera—.⁶ Sucede que, sólo si las mayorías siguen en la ignorancia, seguirán éstas persiguiendo la inalcanzable zanahoria del desarrollo y la riqueza para todos —y, con ello, seguirán enriqueciendo a las élites capitalistas del norte y

⁶La sobreabundancia de petrodólares que en los años 70 resultó de los altos precios del petróleo, condujo a los países productores a depositar enormes sumas en los bancos de los EE. UU. y del Primer Mundo en general. Puesto que el aumento de la «reserva estratégica» de petróleo en los EE. UU. y una reducción en el consumo de los automóviles y en otros usos del producto hacían inminente una baja de los precios del «excremento del diablo», la ya mencionada sobreabundancia de petrodólares en los bancos del Primer Mundo dio una «gran idea» al imperialismo: prestar esos dólares a los países del Tercer Mundo en el preciso momento en el cual se había hecho evidente que la deuda no podría ser pagada jamás. A este fin, el imperialismo neocolonialista desarrolló agresivas campañas para convencer a los dirigentes tercermundistas de que, si se endeudaban en ese momento, se transformarían en los héroes que impulsarían el final desarrollo de sus pueblos (amén de ofrecérseles jugosos sobornos para que lo hicieran). El resultado fue la acumulación de una deuda impagable por el Tercer Mundo, el cual tuvo que utilizar los ingresos obtenidos como fruto de la exportación al Norte de sus materias primas para «pagar los intereses de la deuda», con lo cual se intensificó considerablemente la «transferencia neta de recursos» del Sur al Norte, precisamente cuando la escasez de los recursos y la contaminación de la ecosfera hacían imposible mantener el ritmo de crecimiento de la producción industrial y de la economía en general. El resultado fue que el Norte logró mantener por un tiempo sus altos «niveles de vida», mientras el Sur empobrecido se pauperizaba cada vez más —hasta que, en la primera mitad de los años 90, el Norte se vio obligado a reducir sus programas sociales y arrancar a los trabajadores los beneficios adquiridos en la lucha sindical—.

manteniendo los anacrónicos y poco satisfactorios privilegios de unos pocos en un mundo que ya no puede sostener un sistema como el imperante—.

Si bien todavía hoy son pocos quienes están plenamente conscientes del fracaso del proyecto tecnológico y del desarrollismo, así como del capitalismo que se desarrolló interdependientemente con éstos, mucho más difícil era adquirir esta conciencia en la época en la que Gandhiji rompió con los ideales en la base del proyecto en cuestión y propuso el retorno a una forma de vida ecológicamente sostenible, basada en las capacidades humanas y no en la maquinización deshumanizadora, y enraizada en lo que tenían de bueno las tradiciones locales y no en las instrumentales, arbitrarias y destructivas pautas impuestas desde los centros de poder de las potencias del Norte.

Desgraciadamente, no siempre se tiene conciencia del papel de Gandhi como precursor de los nuevos paradigmas cualitativos en los cuales el bienestar integral es más importante que los abstractos y vacíos indicadores cuantitativos impuestos por las élites capitalistas para conservar y acrecentar sus privilegios. Visto desde este plano, Gandhiji fue uno de los más importantes precursores del movimiento ecologista, y sus ideas fueron de lo más subversivo que en su época haya enfrentado el sistema imperante. Ya se ha vuelto un lugar común el decir que en nuestra época todo nuevo adelanto crea una nueva necesidad y un nuevo valor, por más absurdo que sea el adelanto. Una vez que se ha inventado un aparato para ir a la luna, el no desear ir a la luna se vuelve subversivo, aunque no haya ningún motivo racional para viajar a ese satélite. Así, pues, habiendo producido «útiles» cada vez más sofisticados y más inútiles, nos transformamos en útiles de nuestros útiles y en esclavos de los falsos valores que ellos producen. Como señala E. F. Schumacher:⁷

«El problema con valorar los medios por encima de los fines —lo cual, como lo confirmó Keynes, constituye la actitud de la economía moderna— es que destruye la libertad y el poder del hombre para escoger los fines que él realmente prefiere; el desarrollo de los medios, por así decir, dicta la escogencia de los fines. Ejemplos obvios son la búsqueda de velocidades supersónicas de transporte y los inmensos esfuerzos para hacer aterrizar al hombre en la luna. La concepción de estos fines no fue el resultado de ningún *insight* que revelase algunas necesidades y aspiraciones humanas, que son lo que se supone que la tecnología debe colmar, sino únicamente del hecho de que los medios técnicos necesarios parecían estar disponibles.⁸»

Gandhiji se atrevió a denunciar muy tempranamente la ilegitimidad de las falsas aspiraciones creadas por el sistema imperante (que en su época los colonizadores ingleses intentaban imponer a las masas de la India) y, así, a poner en jaque los proyectos de las élites dominantes. Aunque no lo haya expresado tan diáfana, clara y sistemáticamente como lo hicieran los ideólogos de la «ecología profunda», del «nuevo paradigma» y de la «economía ecológica» en las últimas décadas de nuestro siglo, el *Mahatma* intuyó correctamente que los engañosos índices abstractos del éxito o fracaso de los sistemas económicos desarrollados por los economistas del sistema imperante —por ejemplo, el PTB o suma de todas las transacciones monetarias de un país, que excluye, por ejemplo, el trueque y el trabajo de las amas de casa, y que no toma en cuenta la distribución justa o injusta de los ingresos—, no tienen nada que ver con la felicidad y plenitud de los individuos humanos, y —como ya he señalado— no son más que una zanahoria para

⁷Schumacher, E. Fritz (1973), *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered*. Londres, Blond & Briggs.

⁸En verdad, no sólo de que existieran los medios técnicos. Es altamente probable que los proyectos espaciales hayan sido concebidos originalmente con fines militares. Además, en la carrera espacial entre las superpotencias había una competencia por prestigio.

hacernos marchar en la dirección en la que las élites dominantes lo creen conveniente para sus propios intereses (aunque en verdad ello sea contrario a los intereses de la humanidad en su totalidad, incluyéndolos a ellos mismos y a sus descendientes).

Como lo sugirió Iván Illich,⁹ aparte de la riqueza y la pobreza cuantificables hay una riqueza y una pobreza existenciales que tienen que ver con nuestra sensación subjetiva de plenitud o de carencia. Esta riqueza o pobreza no puede ser medida, pero constituye una vivencia innegable, mientras que la «riqueza» o «pobreza» que miden los economistas nada tiene que ver con la felicidad y la plenitud de los seres, ni con experiencia alguna. Hasta hace una o dos décadas, en el Bután, que no había estado expuesto a la creación artificial de carencias por los medios de difusión de masas (la cual tiene por objeto estimular el consumo y enriquecer aún más a los capitalistas, a expensas de la felicidad y de la supervivencia prolongada de la humanidad), probablemente la población haya sido existencialmente más rica que en los países del Primer Mundo, aunque en éstos el PNB *per capita* fuese unas 200 veces mayor que en el Bután. Es por ello que en *Alienation and Economics* Walter Weisskopf nos dice que:¹⁰

«Las dimensiones cruciales de la escasez en la vida humana no son económicas sino existenciales»

Y es también por ello que el físico y activista ecológico Fritjof Capra escribe:¹¹

«La reforma de la economía no es una tarea meramente intelectual, sino algo que implicará cambios profundos en nuestro sistema de valores. La idea misma de riqueza, que es central en la economía, está ligada inseparablemente a las expectativas, los valores y los estilos de vida humanos. Definir la riqueza dentro de un marco ecológico significará trascender sus connotaciones actuales de acumulación material y darle el sentido más amplio de enriquecimiento humano. Tal noción de riqueza, junto con la de «ganancia» y otros conceptos relacionados, no podrá ser sometida a una rigurosa cuantificación, y por ende los economistas ya no serán capaces de tratar con valores en términos exclusivamente monetarios. En efecto, nuestros problemas económicos actuales hacen bastante evidente que el puro dinero ya no proporciona un sistema de medición adecuado.»

La utilización de la cuantificación monetaria como criterio absoluto en economía sólo puede parecer útil a los capitalistas que persisten en amasar enormes fortunas a costa de la pauperización del resto de la humanidad e incluso de su propia supervivencia —o, cuando menos, de la de sus descendientes—. En efecto, la consideración del criterio cuantificador como un absoluto en economía se desarrolla interdependientemente con la acumulación exagerada de riqueza por unos pocos y el empobrecimiento extremo de la gran mayoría de nuestros congéneres, y sólo sirve para el objetivo para el que fue concebida: para mantener los privilegios de unos pocos a costa del empobrecimiento creciente de las mayorías —con lo cual, de paso, se destruye aceleradamente la base de la vida—.

La calidad de la vida no puede ser cuantificada. ¿Cómo podría reducirse la calidad a cantidad? A fin de sobrevivir, nuestra especie habrá de abandonar el criterio cuantificador impuesto por Galileo y, al mismo tiempo, poner fin a la desigualdad, el despilfarro y el crecimiento canceroso, estableciendo la igualdad socioeconómica, la frugalidad y la estabilidad social. Así, pues, aunque con el objeto de poner fin a la miseria es imperativo

⁹Illich, Iván (1971), *Deschooling Society*. Nueva York, Harper & Row. Yo he utilizado la versión francesa (1971), *Une société sans école*. París, Éditions du Seuil.

¹⁰Weisskopf, Walter (1971), *Alienation and Economics*. Nueva York, Dutton.

¹¹Capra, Fritjof (1982), *The Turning Point*. Nueva York, Bantam New Age Books.

redistribuir los medios de producción en miras a lograr una relativa igualdad de condiciones entre el Norte y el Sur y también entre los ciudadanos de cada nación —y, finalmente, acabar con la propiedad como institución—, es igualmente indispensable que podamos alcanzar la plenitud en la frugalidad.

Cuando el lama tibetano Sakya Pandita visitó al Emperador de China, éste le preguntó quién era el hombre más rico del Tíbet, y el lama le respondió con el nombre de un yogui que vivía desnudo en una cueva en las montañas, cuya única posesión era un poco de harina de cebada tostada: habiendo superado la sensación de separatividad, el yogui (era) la plenitud del continuo universal; habiendo muerto su ilusión de ser un ego intrínsecamente separado y substancial, el yogui se encontraba en el estado indiviso que varios sistemas orientales llaman «Iluminación», y que podría ser considerado como valor absoluto.

Fue por esto que, cuando uno de sus discípulos intentó «comprar» una enseñanza con varias onzas de polvo de oro, otro famoso maestro espiritual tibetano echó el polvo de oro al viento sobre un río exclamando: «¿para qué quiero oro, si el mundo entero es oro para mí? El Maestro Eckhart, por su parte, dijo que el impulso que le permitía penetrar el absoluto lo hacía «tan rico que Dios no era suficiente para él». A su vez, Padmasambhava de Öddiyana afirmó que:¹²

«El ser humano no es satisfecho por la cantidad de comida, sino por la ausencia de ansia y voracidad.»

Mientras que, en la misma vena, el texto taoísta metafísico titulado *Huainanzi* nos transmite la siguiente serie de aforismos y admoniciones:¹³

«Existe algo de importancia capital en el mundo, pero no es el poder o el «estatus». Existe una fortuna inmensa, pero no consiste en oro o joyas. Existe una vida plena, pero no se mide en años. Cuando observas el origen de la mente y vuelves a su naturaleza esencial, ello es lo importante. Cuando te sientes a gusto con tus sentimientos, entonces eres rico. Cuando entiendes la división entre la vida y la muerte, tu vida es entonces completa.»

«Una nación desordenada parece llena; una nación en orden parece vacía. Una nación moribunda sufre penuria; una nación que sobrevive goza de sobreabundancia. (Que la nación parezca) vacía no significa que no haya gente, sino que todos mantienen su trabajo; (que parezca llena) no significa que haya mucha gente, sino que todos persiguen trivialidades. Gozar de sobreabundancia no significa tener muchas posesiones, sino que los deseos son moderados y los asuntos mínimos. Penuria no significa que no haya productos, sino que la gente es impulsiva y sus gastos excesivos.»

«La leña no se vende en los bosques y los peces no se venden junto a un lago, pues hay abundancia de ellos. Del mismo modo, cuando hay plenitud el deseo disminuye, y cuando los apetitos son mínimos finalizan las discusiones.»

«Mejor que prohibir la ambición, es que no haya nada que desear; mejor que prohibir la disputa, es que no haya nada que usurpar.»

Los valores actuales están diseñados para estimular la competencia entre la gente, las empresas, las naciones y los sistemas, cuando es la competitividad lo que está destruyendo al mundo. ¿Por qué se valora a la escuela y al deporte? Entre otras cosas, porque ambos enseñan a los niños a funcionar dentro de las relaciones de competición que

¹²Padmasambhava, citado en Tsogyal, Yeshe; traducido al francés por Toussaint, Gustave-Charles (francés, esta edición, 1979), *Le Grand Guru Padmasambhava. Histoire de ses existences* (versión anterior: *Le dicte de Padma*). París, Michel Allard.

¹³Maestros de Huainan (autoría de los textos)/Thomas Cleary (traducción al inglés), *El Tao de la política*, pp. 30, 32, 33 y 44. Barcelona, Los Libros de la Liebre de Marzo, 1992.

les permitirán, en la edad adulta, servir efectivamente al sistema. A nadie le importa que ello acelere la destrucción del planeta.

Ahora bien, afortunadamente, a pesar de la tenacidad de los medios de difusión de masas en sus intentos por ocultar la gravedad de la crisis ecológica e impedirnos descubrir que nuestras vidas se han vuelto cada vez más miserables, un número creciente de pensadores, ideólogos y activistas ecológicos, políticos, económicos y sociales ha adquirido plena conciencia de la gravedad de la situación actual y, como consecuencia de ello, del hecho de que el desarrollismo y las teorías y los sistemas económicos imperantes son esencialmente autodestructivos. Así, pues, numerosos movimientos e individualidades se han enfrascado en la búsqueda de la que Gandhi fue uno de los más destacados pioneros — la cual intenta desarrollar y establecer nuevos valores y paradigmas de tipo ecológico y espiritual que puedan ofrecer alternativas al materialismo del proyecto ideológico imperante—.

Sería necesario determinar, pues, cuáles fueron las condiciones que permitieron la aparición de ese inesperado y revolucionario precursor del ecologismo, de los paradigmas cualitativos y de la inseparabilidad de la espiritualidad y la acción política emancipadora, que fue Mohandas K. Gandhi. La madre de éste era una *vaishnava* (hinduista devota del dios Vishnu) perteneciente a la casta *vaishya* —tercera de arriba hacia abajo en la jerarquía de las cuatro castas tradicionales de la India—¹⁴ que había absorbido ideas *jaina* (o sea, jainistas: de la religión «eternalista» que llevó a sus últimas consecuencias el principio de *ahimsa* o «no-violencia»). Gandhiji heredó la apertura religiosa de su madre y el principio de la no-violencia que ésta había tomado de los *jainas*, los cuales pasaron ambos a ser elementos centrales de su ideología —y el segundo de los cuales más adelante lo indujo a estudiar además el budismo, que también tenía como uno de sus principios capitales la no-violencia (*ahimsa*)—.

Como todos sabemos, el joven Gandhi fue a Inglaterra a realizar estudios de derecho; en Londres, Mohandas se haría adepto del Nuevo Testamento, que lo marcaría profundamente, despertando en él —en sus propias palabras— «el valor y la rectitud de la resistencia pasiva»:¹⁵

«Cuando leí en el «Sermón de la montaña» estos pasajes: «No opongas resistencia al malo, de modo que si alguien te golpea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra», y «Ama a tus enemigos y ora por los que te persiguen, para que puedas convertirte en hijo de tu Padre que está en los cielos», yo simplemente no

¹⁴Las cuatro castas tradicionales de la India son —comenzando por el ápice de la pirámide— la brahmana, la ksatriya, la vaishya y la shudra. Dentro de éstas, distintas palabras designan a subgrupos que se distinguen por su ocupación, posición económica, etc.; por ejemplo, Gandhi era un *bania* o «comerciante rico o de clase media».

Ahora bien, con el tiempo, el *establishment* hinduista se vio obligado a crear «nuevas castas» (algo inconcebible desde el punto de vista del más estricto purismo tradicionalista) a fin de poder albergar en su seno a grupos humanos que anteriormente se habían separado del hinduismo ortodoxo, o que se acababan de asimilar a esta religión. Así, pues, tenemos, por ejemplo, que entre los grupos de habla kannada (concentrados en el estado de Maisuru/Karnataka y regiones adyacentes), los adherentes del culto bhakta *virashaiva* son considerados como miembros de la «casta virashaiva»; en Nepal, a su vez, los *newari* y los *tamang* (originalmente budistas y todavía mayoritariamente pertenecientes a esta religión) convertidos al hinduismo son considerados como miembros de la casta *newari* o *tamang*, respectivamente —y así sucesivamente—. (Cabe señalar que en este trabajo estoy empleando el término «hinduismo» en su sentido más amplio, que es el de la religión imperante en la India *en todas sus vertientes*, y no en el sentido más estricto del término.)

¹⁵Doke, Joseph J., *M. K. Gandhi: An Indian Patriot in South Africa*. Benarés, Akhil Bharat Sarva, 1959. Citado en Reyna, José Antonio, *Gandhi y la no violencia*. Caracas, Monte Avila Editores, 1985, p. 29.

cupe en mí de gozo, y encontré mi propia convicción confirmada donde menos lo esperaba. El *Bhagavad Gita* profundizó la impresión, y la obra de Tolstoi *El reino de Dios está dentro de vosotros* le dio forma permanente.»

En efecto, en la misma época, Gandhiji comenzó a estudiar profundamente, en la versión inglesa de Arnold, el *Bhagavad Gita* (obra sagrada del teísmo hinduista, que en su tierra Mohandas ya había conocido en la versión sánscrita). Luego, en Sudáfrica, estudió más a fondo dos versiones sánscritas del *Gita* y fue impresionado muy positivamente por dos ensayos sobre enseñanzas del libro sagrado en cuestión: la *apahigraha* o no-posesión y la *samabhava* o *ataraxia* (o sea, el aprender a permanecer indiferente ante placer y dolor, triunfo o derrota, y a trabajar sin esperanzas de éxito ni miedo al fracaso).¹⁶ Fue en este período que el filósofo Rajchandra terminó de convencerlo de la «sutileza y profundidad» del hinduismo, su religión natal, con lo cual se consolidó la amalgama *religiosa* del gandhismo, para la cual todas las religiones son verdaderas, aunque todas son imperfectas en la medida en la que son mal interpretadas (pues ello sucede con todas ellas y no sólo con algunas).

En Inglaterra, el vegetarianismo propio de su educación *vaishnava* y también del jainismo puso a Gandhiji en contacto con ideas socialistas como las del filántropo Edward Carpenter —«el Thoreau británico»— y las del famoso fabiano George Bernard Shaw. Luego de su regreso a la India, nuestro personaje viajó a Sudáfrica, donde estuvo expuesto a ideas cristianas libertarias como las de los cuáqueros y las de ese gran socialista cristiano, crítico de la propiedad privada, pacifista ácrata y vegetariano que fue León Tolstoi. Y, más tarde, fue profundamente influenciado por la denuncia que el filósofo, crítico de arte, abogado del prerrafaelismo y socialista libertario John Ruskin hizo del capitalismo en su obra *Unto This Last*.¹⁷ (Cabe señalar también que —quizás en parte por influencia de Carpenter y posiblemente también de Tolstoi— los métodos políticos de Gandhi se corresponden con los que propugnó el contemplativo libertario Henry David Thoreau en su obra *Civil Disobedience*.)

Ahora bien, a pesar de la marcada influencia que Gandhi recibió de los ya mencionados ideólogos de la acracia, aquél jamás se declaró anarquista, ni afirmó la necesidad de dismantelar totalmente el Estado. Sus posiciones políticas a este respecto se asemejan, quizás, a las de taoístas metafísicos como Lao-tse, Chuang-tse, Lieh-tse y los maestros de Huainan, quienes señalaron que el mejor gobierno era el que gobernaba menos y que este mínimo gobierno debería estar en manos de verdaderos sabios que dejaran fluir en sí mismos, en otros y en la totalidad del universo, la corriente del Tao o Naturaleza (y en quienes, sin embargo, el historiador del pensamiento ácrata Max Nettlau encontró ‘algunos de los más antiguos antecedentes conceptuales del anarquismo’).¹⁸ Lao-tse escribe:

¹⁶En efecto, la *samabhava* es similar a la *ataraxia* de los escépticos pirrónicos y neoacadémicos, y a la *apatheia* de los estoicos.

¹⁷En la obra de José Antonio Reyna sobre Gandhi publicada por Monte Avila Editores (cfr. la nota 5 a este ensayo), el título de esta obra de Ruskin está escrito incorrectamente como *Unto His Last*.

¹⁸A fin de sentir el sabor ácrata del taoísmo metafísico, cfr. Antiguos maestros taoístas de Huainan (autoría de los textos) y Cleary, Thomas (selección de los fragmentos y traducción al inglés), *El tao de la política*. Barcelona, Los libros de la liebre de marzo, 1992.

Cabe señalar que algunos discípulos de Gandhi que radicalizaron las ideas de éste se acercaron bastante más que él mismo a los ideales ácratas, libertarios o anarquistas y a las convicciones socialistas y comunistas no autoritarias.

«¿Puedes amar al pueblo y gobernarlo sin que él lo sepa?»

«...a quien puede estimar a todo el mundo como a su propia persona se le puede confiar el mundo. A quien ama al mundo como su propia persona se le puede encomendar el gobierno del mundo.»

«Del emperador conocían antiguamente sus súbditos sólo su existencia. Más tarde comenzaron a quererle y enaltecerle (pues dejó de gobernar con el no-gobierno del Tao y comenzó a mostrar bondad y virtud intencionales y visibles), y después a temerle y deshonrarle (pues, por una parte, él se corrompió y, por la otra, comenzó a usar el castigo como amenaza). Tras la falta de plena confianza, vinieron la desconfianza y las lisonjas. ¡Cuán preciosas eran (originalmente) sus enseñanzas! El éxito seguía a la realización de sus obras y el pueblo creía que el mérito era suyo propio.»

«...el santo que se abraza a la Unidad es la regla del mundo. Luce porque no se exhibe. Brilla porque no se estima a sí mismo. Realiza su obra porque no se empeña. Crece porque no se cuida. Nadie le disputa nada porque él con nadie contienda.»

«El Tao, en su eternidad, no obra y (sin embargo) nada deja sin hacer. Si los príncipes pudieran guardar (la regla del Tao), los diez mil seres evolucionarían espontáneamente. Si en su evolución surgieran apetencias de obrar o actuar, nosotros las deberíamos reprimir con el anonimato del tronco no trozado. En el anonimato del tronco no hay ambiciones. Sin ambiciones hay paz y el mundo se estabiliza por sí mismo.»

«El soberano (que merece su título) caería, de no ser por su eminencia. Así, pues, la eminencia tiene a la bajeza por fundamento. La base de lo alto es lo bajo. Por eso el soberano (que merece su título) se llama a sí mismo huérfano, pobre, inepto. ¿No es esto hacer de la bajeza fundamento de su alteza?»

«Vestirse de bordados multicolores, ceñir espada acerada, andar hartos de buenas comidas y bebidas, sobreabundar en riquezas, es fomentar el bandidismo —no es el Tao—.»

«Con la rectitud se gobierna un Estado. Con la táctica se manda un ejército. Con el no-obrar (*wu wei*: la acción espontánea que no es intencional y que no es consciente de ser acción) se conquista el mundo. ¿Cómo sé yo que esto es así? De aquí: cuantas más interdicciones y prohibiciones en el mundo, más se empobrece el pueblo. De cuantas más armas afiladas dispongan los Estados, más revueltos andarán. Cuantos más listos e ingeniosos sean los hombres, más monstruosidades aparecerán. Cuanto más abunden decretos y leyes, más bandidos habrá. Por eso, dice el santo: «Yo nada hago y el pueblo por sí mismo se desenvuelve; yo amo la calma y el pueblo por sí mismo se rectifica; yo estoy desocupado y el pueblo se enriquece; yo nada ambiciono y el pueblo vuelve por sí mismo a la autenticidad del tronco no trozado.»

«Gobernar un gran Estado es como freír pescaditos (no se los debe menear mucho para no deshacerlos). Si se gobierna el mundo con el Tao, los manes de los difuntos no mostrarán sus poderes prodigiosos. No es que los manes no sean prodigiosos, sino que sus poderes prodigiosos no serán nocivos para los hombres. Sus prodigiosos poderes no serán nocivos para los hombres y tampoco los santos les serán nocivos. Como ambos no se perjudicarán mutuamente, sus virtudes concurrirán al bien común.»

«La manera de obrar del Cielo es como la del que tira del arco: rebaja lo alto y levanta lo bajo, quita lo sobrante y completa lo deficiente. El procedimiento del Cielo es quitar al que le sobra y añadir al que le falta. Los métodos de los hombres son lo contrario: quitan al que le falta y dan al que le sobra. ¿Quién tendrá de sobra para ofrendarlo al mundo? Sólo aquél que posee el Tao. Así, pues, el santo hace su obra y no se apoya en ella; hecha la obra, no se queda con ella. No pretende aparecer sabio.»

El sincretismo religioso de Gandhi se amalgamó con las ya mencionadas influencias igualitarias y antiautoritarias para producir el *satyagraha* (adherencia a la verdad) o «gandhismo», que a la larga daría a la India su independencia política. En mi opinión, no cabe duda de que la supervivencia de la humanidad depende de la conjunción de una verdadera religiosidad mística que transforme el psiquismo del individuo, liberándolo de la creencia en un ego absolutamente real e importante y del egoísmo que de ella dimana, con ideales socialistas ácratas (similares a los que abrigó Gandhi) según los cuales un orden más justo no puede ser impuesto por un aparato estatal omnipotente (como lo creyeron los marxistas), sino logrado por medios fundamentalmente no-violentos y por común acuerdo entre todos los miembros de la sociedad, unidos en un sistema federativo de corte cooperativista.

Sin embargo, quienes hayan leído de mi autoría *Individuo, sociedad, ecosistema* ¹⁹ se habrán percatado de que, en algunos aspectos, difiero de Gandhi y me encuentro más cerca de su contemporáneo y compatriota, el místico y filósofo Shri Aurobindo. A pesar de su rechazo del casteísmo, el *dharma* de Gandhi se alimentó de las corrientes religiosas dominantes en la India, íntimamente ligadas al *statu quo* ²⁰ y enmarcadas dentro de lo que

¹⁹Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, 1994.

²⁰Con anterioridad a la invasión aria, en la India había estado establecida desde tiempo inmemorial la civilización dravidiana, de cuyo alto grado de desarrollo para el momento de la llegada de los indoeuropeos (quienes para ese entonces eran un pueblo nómada, guerrero y rústico) dan testimonio las excavaciones arqueológicas en las ciudades de Harappa (Punjab) y Mohenjo-Daro (Sindh), en las cuales la edad de cobre traslapa con el neolítico. Mohenjo-Daro poseía un sistema de acueductos y cañerías al que, al decir de los arqueólogos, tendrían mucho que envidiar las ciudades occidentales de la actualidad. Los estudios arqueológicos muestran que en la época prearia los monumentos más abundantes eran los Shiva-lingam, que celebran el erotismo y la sexualidad y, al mismo tiempo, ilustran la *coincidentia oppositorum* que más adelante los tántricos llamarían *yuganaddha* —lo cual (como lo señala, por ejemplo, Agehenanda Bharati en *The Tantric Tradition*) sugiere que la religión dravidiana era similar al tantrismo posterior y, por lo tanto, estaba basada en valores tales como la solidaridad, la igualdad y la libertad, en vez de estar basada en el colonialismo, la desigualdad y la represión—.

Boaventura de Sousa Santos (conferencia dictada en el Seminario «La crisis del pensamiento jurídico moderno y las manifestaciones postmodernas de su reconstrucción» celebrado en Maracaibo, Venezuela, del 2 al 4 de mayo de 1996) ha señalado que los colonizadores en general tienden a asociar el concepto de orden a sus propias concepciones elitistas y opresivas, y a asociar el concepto de caos al sistema propio de aquéllos a quienes han colonizado —sobre todo cuando éste está basado en valores como la solidaridad, la igualdad y la libertad—. En mi opinión, este modelo sería sumamente valioso para entender la génesis del concepto de *dharma* que, a partir de los *Vedas*, predominó en el *establishment* de la India, pues conduciría inexorablemente a la conclusión de que los valores de los colonialistas indoeuropeos que instauraron el sistema de castas (las cuales surgieron de la agrupación de los individuos en base a la proporción de sangre aria que corría por sus venas, excluyendo de toda casta como «intocables» a los que no tenían nada de arios) y que redujeron la religión a un mero formalismo elitista y farisaicamente mojigato, se hicieron sinónimo de «orden», mientras que los valores de los dravidianos, basados en la solidaridad, la igualdad y la libertad, se asimilaban al «caos». El nuevo concepto de *dharma* que surgió de esta manera servía a los intereses de la dominación, y puesto que la dominación es una relación de proceso primario y por ende no puede ser limitada a un sólo campo de la vida humana, este *dharma* exigió una actitud represiva hacia el erotismo y la sexualidad, e intentó destruir toda actitud celebradora hacia estos aspectos de la vida humana.

Ahora bien, junto a la concepción de *dharma* dominante y dominadora propia del *establishment* casteísta, surgieron otras formas de *dharma*; en particular, tan pronto como la situación política lo permitió, emergió el *dharma* tántrico que, en mi opinión, era el que había predominado en la época prearia, y cuyos valores eran la solidaridad, la igualdad y la libertad (incluyendo la sexual). En su *History of Indian and Indonesian Art* (2a Edición, Nueva York, Dover Publications, 1965) Ananda K. Coomaraswamy escribe:

«Entre los elementos de origen dravidiano se encuentran probablemente el culto del falo, de las diosas-madres, de los *naga*, los *yaksha* y otros espíritus de la naturaleza; así como muchas de las artes. En efecto, si reconocemos en los dravidianos a una raza sureña, y en los arios una norteña, podría muy bien argüirse que la victoria de la organización monárquica sobre la tribal, la recepción gradual en la religión ortodoxa (de los arios) del culto del falo y de las diosas-madres, y la transición del simbolismo abstracto a una iconografía antropomórfica en el período de los desarrollos teísta y *bhakti*, marcan la victoria final de los conquistados sobre los conquistadores.»

Por supuesto, todo lo anterior (excepto la afirmación de que hubo una «transición del simbolismo abstracto a una iconografía antropomórfica en el período de los desarrollos teísta y *bhakti*») es contrario a las tradiciones de los brahmanes, según las cuales todo lo bueno que hay en la India llegó con los indoeuropeos, considerados como los grandes civilizadores y como los depositarios de la mística no-dualista que persigue la develación de la esencia única de toda la realidad. Sin embargo, esto parece ser contradicho por el contenido de los *Vedas*, entre los cuales el más antiguo y el más puramente indoeuropeo —el *Rigveda*— es sobre todo ritualista. En efecto, la mística no-dualista se desarrolla sobre todo a partir del último de los *Vedas* —el *Atharvaveda*—, el cual contiene elementos que prefiguran el contenido de los *Upanishads* y, por otra parte, se

una enseñanza budista tibetana designa como el «sendero de renuncia», cuyo ideal en India es el del *brahmacharya* o practicante religioso célibe, vegetariano, abstemio y ligado por una rígida serie de preceptos. Aunque, de acuerdo con el tantrismo y el dzogchén, entre los senderos espirituales auténticos no hay unos «buenos» y otros «malos», o unos «mejores» y otros «peores» (pues es necesario que haya tantos tipos de sendero como clases de individuos hay, y cada sendero es el más elevado y el mejor para el tipo de individuo para el que es apropiado), según las doctrinas milenarias transmitidas por las tradiciones del Tibet y por muchas de las de la India, en una época como la nuestra —la última etapa del *kaliyuga* o «era de la oscuridad»— caracterizada por la intensificación de pasiones desatadas muy difíciles de suprimir, el sendero de renuncia no es muy efectivo, y es apropiado recurrir a senderos espirituales como el de autoliberación (llamado «dzogchén» por los tibetanos) y el de transformación (el tantrismo, a una de cuyas versiones dentro del hinduismo se adhirió Aurobindo).²¹

Creemos que este desfase entre la orientación y la práctica espiritual de Gandhi, por una parte, y las condiciones imperantes en nuestra época, por la otra, podría estar íntimamente relacionado con el abandono de los ideales gandhianos por los gobiernos de la India después de la muerte del *Mahatma*. En efecto, los gobiernos en cuestión se han enfrascado en una carrera armamentista —que incluye el desarrollo de armas nucleares— con el vecino Estado rival de Pakistán (separado de India luego del ocaso del *British Raj*) y

corresponde mejor con lo que Dumézil designó como la «visión mágica» (para la cual el universo es un todo viviente y sagrado, como el *animal sanctus et venerabilis* de Giordano Bruno), aunque también se ocupa de hechicería en una medida mucho mayor que el *Rigveda* —lo cual es atribuido por los brahmanes a la influencia perniciosa de los dravidianos—.

El *dharma* tántrico estuvo siempre comprometido con la superación de las contradicciones sociales: de las diferencias económicas injustificadas, de las diferencias de género en lo que respecta a derechos y deberes (incluyendo el plano sexual), etc. En Nepal, el mismo logró que cada familia tuviese una parcela y no hubiese prácticamente ningún latifundio (hasta el dominio Gorkha, que restauró el casteísmo y, sobre todo en algunas regiones, dio enormes privilegios a unos pocos). En el Tibet, el rey Mune Tsampó intentó en tres ocasiones consecutivas redistribuir la riqueza de manera equitativa, hasta que finalmente fue envenenado por su madre en complicidad con la nobleza tibetana. En Bhután, logró un cierto grado de igualdad, aunque luego surgió una especie de feudalismo monacal *à la tibetaine* que sólo pudo ser erradicado gracias a las sucesivas reformas implementadas por la monarquía que tomó el poder por el año 1.900 d.J.C. En lo que respecta a los géneros, en Nepal, Tibet y Bhután se logró un mayor grado de igualdad que en cualquier cultura occidental hasta nuestros días. Y así sucesivamente.

En mi opinión, el *dharma* que debería esgrimirse en el subcontinente hindú como medio para contener el dominio cultural occidental debería ser el tántrico, que no pretende mantener las formas de opresión y explotación tradicionales sino, por el contrario, erradicarlas, marchando, no hacia atrás, sino hacia adelante. En efecto, en el *Tantra Kalachakra* (budista), se predice la instauración de un milenio de solidaridad, igualdad social, libertad y comunión mística.

²¹Los sistemas espirituales no-tántricos de la India afirman que todavía no hemos entrado en el *kaliyuga* —a pesar de que no podría ser más evidente que ya es imposible que la humanidad degenera mucho más sin perder su condición humana; aunque sabemos que de no producirse una regeneración total que restablezca condiciones como las de la era primigenia (Edad de Oro o Era de la Verdad: *satyayuga*) la vida desaparecerá del planeta antes de la mitad del próximo siglo, y no obstante que ya están dadas las condiciones para las mutaciones y deformaciones genéticas producidas por la radiación que se anuncian en las profecías sobre la etapa final del *kaliyuga*—. Afirmando que todavía no estamos en el *kaliyuga*, el casteísmo pretende conservarse, y las tradiciones basadas en la renuncia y el rechazo hacia Eros y las pasiones pretenden lograr que se siga realizando la práctica mística que ellas preconizan y evitar que se practiquen otras enseñanzas. En otras palabras, negando que nos encontremos ya en el *kaliyuga* (y en particular en la etapa final del mismo) se intenta mantener el *statu quo*. Quizás Gandhi no se dio cuenta de esto, pues uno de sus mayores deseos era poner fin al sufrimiento de los *harijan*.

han librado una serie de guerras contra éste, haciendo al mismo tiempo todo tipo de esfuerzos por erigirse en la potencia decisiva del Sur de Asia. ¿Será que era imposible adherirse a la doctrina de *ahimsa* en un mundo caracterizado por las más violentas formas de competitividad entre individuos, géneros, castas, clases, Estados y razas, o será que los gobernantes injustificadamente traicionaron los ideales gandhianos?

El desfase en cuestión también podría estar íntimamente relacionado con el fracaso de los gobiernos de la India en sus intentos por realizar una reforma agraria efectiva y erradicar el casteísmo. Es bien sabido que, a menudo, después de que la Reforma Agraria entrega tierras a los «intocables» —a quienes Gandhi llamó *harijan* o «hijos de Dios»— las tierras en cuestión son invadidas por bandas armadas al mando de los miembros de las castas superiores, que asesinan a los hombres, violan a las mujeres e impiden a los nuevos propietarios asumir sus derechos y poner a producir sus tierras. ¿Será que era imposible poner coto a las injusticias atávicas de la sociedad hindú sin someterla a una revolución radical que efectivamente acabase con las castas, el sexismo y las rivalidades religiosas, o será que los sucesores de Gandhi no fueron lo suficientemente firmes en sus convicciones?

Independientemente de lo que concluyamos con respecto a lo anterior, no hay duda de que, si Gandhi volviese de la tumba en nuestros días y percibiese la política militarista del gobierno hindú, la condición de los *harijan*, los sacrificios de mujeres por problemas de dote, los motines religiosos llevados a cabo con el apoyo del BJP y otros de los hechos que contradicen su visión de lo que debería haber llegado a ser la India, probablemente pronunciaría palabras muy similares a las que empleó para referirse al «éxito» de su campaña en Sudáfrica:²²

«Cuando uno considera el doloroso contraste entre el éxito feliz de la lucha de *satyagraha* y la actual condición de los hindúes en Sudáfrica, siente por un momento como si todas estas penalidades hubiesen sido infructuosas, o se inclina a dudar de la eficacia de la *satyagraha* como un elemento de solución de los problemas de la humanidad.»

Y, sin embargo, todavía hoy hay algo encantador en las gentes de la India, pues éstas se encuentran mucho menos avanzadas que las de los pueblos de Occidente, en la degeneración característica de la «era de la oscuridad» —la última etapa del proceso de degeneración constituido por la «evolución» y la historia humanas, y la cual constituye al mismo tiempo el preludio y la condición necesaria de la regeneración espiritual de la humanidad y el restablecimiento del orden primordial—. En efecto, uno por lo general puede pasearse a cualquier hora por no importa cuál ciudad hindú, sin correr el riesgo de ser asaltado, y —a pesar de los resentimientos generados por la colonización mogol (mongola musulmana) y luego inglesa, y del hecho de que el hindú común asocia con el excolono inglés a todo aquél cuyo color de piel exceda en claridad al espectro que predomina en la India, o cuyas maneras y gestos delaten una procedencia ultramarina— todavía hoy en día se siente en India una considerable cordialidad y amabilidad hacia los extranjeros, no importa cuál sea su aspecto.

Por otra parte, aunque coincido con la tesis gandhiana según la cual las múltiples religiones son igualmente válidas, creo que también existen «antirreligiones» que deben ser

²²Gandhi, M. K., *Satyagraha in South Africa*. En *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, Navjivan Publishing House, Ahmedabad 14, 1968, pp. 338-9. En su obra *Gandhi y la no violencia* (Caracas, 1985, Monte Avila Editores), José Antonio Reyna compara esta declaración de Gandhi con la frase de nuestro Libertador «Hemos arado en el mar...»

rechazadas (el satanismo, sectas como las que cometieron los atentados en estaciones de metro en Japón y los suicidios colectivos en Guyana, etc.). Del mismo modo, creo que algunas creencias religiosas son más beneficiosas que otras; por ejemplo, Tolstoi rechazó la creencia en la inmortalidad del alma por considerarla una búsqueda egoísta del placer más allá de la muerte y afirmó que el individuo humano debe superar su individualidad absorbiéndose y disolviéndose en los otros seres humanos. Sólo reconociendo que no somos individualidades substancialmente separadas y poniendo fin a la ilusión de ser egos separados podremos superar el egoísmo que se encuentra en la raíz del estado de cosas que enfrentamos.

Creo que las «cuatro nobles verdades» del budismo explican excelentemente las causas de la mortal crisis que enfrentamos y muestran la vía a seguir para superarla e instaurar una nueva era de espiritualidad, paz, amor, igualdad, armonía y plenitud. Según una de las versiones de la enseñanza budista de las «cuatro nobles verdades», éstas son: (1) La vida, como nosotros la vivimos normalmente, es *duhkha*: falta de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. (2) Hay una causa del *duhkha*, que es la *avidya* (en tibetano, *ma-rig-pa*) o «des-Sabiduría»: el ocultamiento de la *vidya* (en tibetano, *rig-pa*), que es la sabiduría no-conceptual que capta directamente la verdadera naturaleza de la realidad y la sabiduría conceptual sistémica que emana de aquélla. Así, pues, la causa del *duhkha* es el error esencial que caracteriza a todos los seres humanos, el cual consiste en ignorar la totalidad indivisa de la que somos parte (el campo único de energía de Einstein, el holomovimiento de Bohm, el ecosistema global, el Uni-verso) y sobrevaluar²³ la conceptualización de las configuraciones abstraídas dentro del Todo por la conciencia dualista y fragmentaria, como resultado de lo cual percibimos como substanciales, autoexistentes e intrínsecamente separados a los entes que nuestras funciones mentales abstraen dentro de la totalidad en cuestión —incluyendo al ente que somos y que es designado por nuestro nombre—. ²⁴ (3) Hay una superación del *duhkha*, que es lo que el budismo llama «Iluminación» o *anuttara samyak sambodhi* y que radica en la manifestación de lo que la enseñanza *rdzogs-chen* denomina *vidya*: la develación no-conceptual de lo *dado*, más allá de toda ilusoria fragmentación, y la sabiduría conceptual sistémica que emana de ella. (4) Hay un sendero por el cual podemos —por así decir— desplazarnos desde el estado de *duhkha* y *avidya* hasta el estado de plenitud y *vidya* que los budistas llaman «Iluminación».

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

²³La sobrevaluación consiste en tomar como absolutamente cierto y verdadero (o falso) lo que no es más que relativamente cierto y verdadero (o falso), en tomar los entes que son abstraídos por nuestras funciones mentales como algo substancial, autoexistente e intrínsecamente separado, y en atribuir un valor positivo o negativo a dichos entes creyendo que dicho valor es inherente a los mismos e independiente de nosotros. Esta sobrevaluación es el resultado de una actividad vibratoria que parece estar localizada principalmente en el centro del pecho a la altura del corazón. Para mayores detalles, cfr. mi libro *Individuo - sociedad - ecosistema* (Mérida 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes).

²⁴Para una explicación detallada de la naturaleza del error llamado *avidya*, cfr. mi libro *Individuo - sociedad - ecosistema* (Mérida 1994, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes).

incapaz de adaptarse. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es precisamente la falta de sabiduría sistémica que se encuentra en la raíz del *duhkha* y que constituye la segunda noble verdad. Ella nos hace sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos y, en consecuencia, nos impulsa a contraponernos a ellos e intentar dominarlos, y a destruir los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiarnos los que, según creemos, nos producirán confort, placer y seguridad. Al ignorar que somos parte integral de la plenitud del campo único de energía que es el universo y sentirnos separados de dicha plenitud, experimentamos una carencia-de-plenitud que luego intentamos colmar por todos los medios —lo cual, en nuestros días, procuramos lograr mediante la exacerbación del consumo de masas que ha llevado el ecosistema global al borde de su destrucción—. Así aparecen las causas secundarias de la crisis ecológica: el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases que, en interacción con el mencionado proyecto, amenazan con causar la muerte por inanición de miles de millones de seres humanos e incluso, eventualmente, la extinción de la humanidad. (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error asociado a la falta de sabiduría sistémica— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, y la condición de explotación y de profunda desigualdad política, económica y social que caracteriza a la mayoría de las sociedades—. (4) Puede haber un sendero que nos permita superar las causas primarias y secundarias de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

Para los sistemas tradicionales de sabiduría de la India, el Tibet y China, así como para los estoicos y otras escuelas e individualidades de Grecia y Roma, la «evolución» y la historia humanas se desarrollan de manera cíclica —circular o espiral— en términos de una sucesión de edades cada vez menos armónicas y más degeneradas, a partir de una era primitiva de perfección y armonía en la cual el error esencial llamado *avidya* todavía no había comenzado a desarrollarse. Este proceso de progresiva degeneración, que deberá culminar en una regeneración total al final del ciclo, consiste en el acrecentamiento paulatino del error en cuestión, que se va desarrollando hacia su extremo lógico. El desarrollo en cuestión se desenvuelve primero muy lentamente y luego cada vez más rápidamente hasta que, *hacia el final de un ciclo o miniciclo cósmico, el error alcanza un «nivel umbral» en el cual es refutado empíricamente y, en consecuencia, puede ser superado.* Como señaló el místico y filósofo Shri Aurobindo:²⁵

«El final de un estadio evolutivo está caracterizado por un poderoso recrudescimiento de todo lo que tiene que salir de la evolución.»

La refutación empírica o reducción al absurdo del error esencial llamado *avidya* está constituida por la crisis ecológica que amenaza con poner fin a la vida en el planeta dentro de un corto plazo, y que ha ido implantando en las sociedades humanas, condiciones que sólo pueden ser consideradas como inhumanas e infernales. Y la superación de este error esencial a nivel de la humanidad (o por lo menos de una parte considerable de la misma) resultará en la restitución de la perfección primordial —aunque de una nueva manera, muy distinta de la anterior—, con lo cual se iniciará un nuevo *kalpa* (ciclo cósmico) o un nuevo *manvantara* (subciclo cósmico) —el cual, como todos los *kalpa* y los *manvantara*, comenzará con una nueva era de armonía y perfección primordiales—.

²⁵Aurobindo, Shri, *La vie divine*, Pondichery, India, Ashram de Shri Aurobindo.

En sánscrito, uno de los nombres de la era primordial es el de *satyayuga*, que puede ser traducido como «era de la verdad», mientras que el nombre de la última era de un *manvantara* —o de un *kalpa*, según el caso— es *kaliyuga*, que puede ser traducido como «era de la oscuridad» (o «era negra»). En efecto, el término *satyayuga* combina el vocablo *satya*, que significa «verdad» y que constituye también una de las raíces del término *satyagraha* (con el cual Gandhiji designó su doctrina y su estrategia de lucha social), con el término *yuga*, que puede ser traducido como «era» o «edad». Ahora bien, el sentido del vocablo *satya* en los dos términos en cuestión es muy diferente; en el término *satyayuga*, la raíz *satya* se contrapone a la raíz *kali* del término *kaliyuga*, en forma tal que *satya* debe ser entendido como *vidya* o «sabiduría sistémica libre de error» y *kali* debe ser entendido como «*avidya* llevada a su máxima expresión». Dentro del budismo, en particular, *satya* no implica el concepto de un Dios (ni personal y supramundano como el de las religiones judeocristianas, ni impersonal y que incluya lo manifestado, como sucede en el panteísmo), sino simplemente la ausencia del error llamado *avidya*, la cual permite que capturemos la verdadera naturaleza de la realidad. Puesto que dicha naturaleza es indivisa, ella sólo puede ser captada por una psiquis indivisa —y la generalización de una psiquis indivisa implicará necesariamente una condición indivisa de la sociedad como la que correspondió al comunismo ácrata primitivo y que ha sido referida por Dumézil, Clastres, Lizot, Sahlins, Cauvin y muchos otros, y como la que corresponderá a la nueva era de armonía que sucederá al actual *kaliyuga*—.

Por su parte, el término *satyagraha* surgió después de que Gandhi anunciase un concurso, en el *Indian Opinion* del Transvaal, ofreciendo un premio a quien encontrase el nombre más idóneo para su movimiento. Maganlal Gandhi, un amigo y asociado del *Mahatma*, sugirió el nombre *sadagraha*, que literalmente significa «aferramiento (o firme adherencia) a una buena causa». A Gandhi le pareció el nombre más adecuado entre los que le habían sido sugeridos, pero se le ocurrió que sería más apropiado modificarlo, transformándolo en *satyagraha*, que significa literalmente «aferramiento (o firme adherencia) a la verdad». Gandhi afirmaba que todo hindú creía en Dios, en la reencarnación y en la liberación (*moksha*); para Gandhi, *satya*, verdad, implicaba amor, mientras que *graha* significaba firmeza,²⁶ que engendraba y simbolizaba la fuerza; del mismo modo, la verdad ó *satya* era Dios, en el sentido de que «la adhesión a la verdad conducía a Dios» —lo cual implicaba que se debía ser fiel a la verdad—.

Así, pues, en el término *satyagraha* tal como lo entendió el apóstol hindú de la no-violencia, el vocablo *satya* o verdad no tenía el mismo sentido que en el término *satyayuga*, pues lo que Gandhi quería expresar no era la ausencia de *avidya* o error (y por ende la manifestación de *vidya* en tanto que sabiduría sistémica libre de error), sino algo muy diferente. En las palabras de José Antonio Reyna:²⁷

²⁶Para el budismo mahayana, *graha* es el aferramiento a nuestros conceptos o ideas que se encuentra en la raíz del error llamado *avidya*. Por lo tanto, este término puede tener connotaciones positivas o negativas según el sentido preciso que se le atribuya.

²⁷Reyna, José Antonio, *opere citato*, p. 80. Para mí ninguna «voz interior» puede corresponder a la verdad, pues lo que ha sido designado como «voz interior» o «voz de la conciencia» es la voz del superego, que fue formado por la internalización de individuos represivos en una posición de autoridad, y que constituye el núcleo del error llamado *avidya*.

«...En términos generales (Gandhi) dice que (verdad) es aquello que la voz interior te dice que es verdad. De aquí se deduce que (la verdad) no es (para Gandhi) algo *objetivo* —el aprehender las cosas como son realmente— sino algo *subjetivo* —un ser fiel a la voz de la conciencia, la voz interior, la voz de Dios—.»

Gandhiji señaló que su religión se basaba en la verdad, *satya*, y la no-violencia, *ahimsa*. La verdad era su Dios y la no-violencia era su medio para llegar hasta él. Aunque Gandhi no definió sus ideas a tal grado como para que podamos clasificarlas estrictamente, parece que su visión del mundo era más teísta que monista (así lo indican sus preferencias entre las distintas religiones y textos religiosos: el *Gita* es una obra teísta, como lo es el Nuevo Testamento y como lo son en una buena medida las obras de Tolstoi). En efecto, como señala también, entre otros, José Antonio Reyna, Gandhi parece haber sentido que un Dios más impersonal, que no fuese más que una personificación de la unidad sagrada de todas las cosas —o sea, una personificación del monismo— satisfaría mejor las exigencias de la razón, pero un Dios concebido de manera más o menos teísta —a lo *Hari*— era el único que podía satisfacer las exigencias del corazón. Sin embargo, esta aparente contradicción se resolvía, para Gandhi, si considerábamos que el primero era la Verdad Absoluta —«Dios como es en sí mismo»— y el segundo la verdad relativa —«Dios como se nos presenta a nosotros»—. ²⁸

El anterior análisis de algunos de los sentidos del término *satya* o verdad señala una nueva divergencia entre las doctrinas que he expuesto en mis modestas obras y las del gran hombre que hizo posible la independencia de la India. Para mí, es necesario acceder a la verdad en el sentido de «ausencia de error», pues sólo la psiquis que se encuentra en la verdad —en tanto que ausencia de error— está libre de divisiones y contradicciones que puedan ser reproducidas en la nueva sociedad o que sean susceptibles de seguir alimentando la crisis ecológica —y, en consecuencia, sólo ella, que se encuentra libre de la raíz de la crisis en cuestión (el error llamado *avidya*), puede garantizar la superación de las divisiones y contradicciones sociales y hacer posible la supervivencia de la humanidad—.

Del mismo modo, el teísmo surgió con la ruptura de la psiquis indivisa que era concomitante con la sociedad indivisa, y la aparición de los dioses constituyó la culminación de esta «Caída». En efecto, el etnólogo Jacques Cauvin señala que la ruptura definitiva de la condición primordial se completa cuando, en el Medio Oriente, aparecen las primeras estatuillas de una diosa madre y de un dios toro, hacia quienes los humanos, representados abajo, tienden sus brazos anhelantes. ²⁹ Cauvin afirma que las «teorías ecológicas» de etnólogos como Kent Flannery (según las cuales la agricultura surgió debido a la escasez de vida silvestre apta para la caza, la pesca y la recolección) están erradas, pues en el momento en el que surgió la agricultura, en el área había abundante vida silvestre del tipo requerido por el sistema de vida anterior. Así, pues, el hecho de que, poco tiempo después de la aparición de los dioses, haya surgido la agricultura y, con ella, la

²⁸Si hacemos una generalización a partir de las posiciones de las distintas escuelas del budismo mahayana, podremos decir que para éste la verdad absoluta es la verdadera naturaleza de todos los entes —la cual, en la medida en la que no tiene contrarios por contraste con los cuales se define (*genus proximum*) ni género superior (*differentiam specificam*) en el cual se incluya, es inefable e impensable (*achintya*), de modo que sólo puede ser aprehendida en una Gnosis no-dual y no-conceptual—. En cambio, la verdad relativa está constituida por todo lo que se define en relación con sus contrarios y con el género inmediatamente superior en el que se incluye. En estos términos, el error esencial llamado *avidya* consiste en tomar lo relativo como absoluto —o sea, en la sobrevaluación de lo relativo—.

²⁹Cauvin, Jacques (1987), «L'apparition des premières divinités». París, *La Recherche*, N° 195, diciembre de 1987.

necesidad de trabajar duramente durante muchas horas al día y así «ganarse el pan con el sudor de la frente» (en vez de tener que invertir las dos o tres horas diarias de juguetona actividad que los cazadores-pescadores-recolectores requerían para asegurar su subsistencia), es para Cauvin una consecuencia de la transformación de la psiquis que se expresa en la aparición de los dioses supramundanos: lo sagrado pasa a estar por encima del mundo; hemos «Caído» y, con ello, han aparecido las relaciones verticales que se encuentran en la raíz del Estado y de todas las formas de opresión y explotación de unos seres humanos por otros, y de la naturaleza por los seres humanos en general.³⁰

Esta ruptura de la psiquis y la sociedad previamente indivisas resulta en la aparición del mal sobre la tierra: habiendo perdido la visión holista que nos permitía sabernos parte de un todo al cual pertenecían igualmente el resto de los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales, y que nos hacía cuidar de la totalidad del universo y de los seres vivos como de nuestro propio cuerpo, llegamos a identificarnos con un ego separado y limitado —y, como consecuencia de ello, surgió y comenzó a desarrollarse el egoísmo—. Al fragmentarse la psiquis y la sociedad, aparecieron en ambos planos las relaciones psicológicas de control y dominio que se encuentran en la raíz de la crisis ecológica y de las desigualdades sociales, y surgieron la propiedad privada y el Estado en que unos predominan sobre otros y los gobiernan. Aún más, el hecho de que la creencia en dioses supramundanos ubique lo sagrado y lo supremo fuera del mundo, puede resultar en una

³⁰Por lo general se piensa que, a diferencia de la caza, la pesca y la recolección, la agricultura es no-violenta. Los tántricos afirman que la verdad es lo contrario: arar la tierra produce una masacre de lombrices, insectos y toda clase de pequeños animales (mientras que el cazador, en cambio, mata un solo animal cuando ello es estrictamente necesario para su propia supervivencia —y, con la carne obtenida, logra vivir durante un cierto tiempo—). Conscientes del hecho de que la agricultura implica necesariamente una masacre de animales (y debido también al hecho de que para ellos los vegetales también tienen alma), los *jaina* (jainistas) que llevan a su extremo la doctrina de *ahimsa* o no-violencia sólo comen fruta que haya caído del árbol (e incluso llevan una mascarilla para evitar respirar insectos, así como una escoba para barrer el sitio donde van a pisar a fin de evitar aplastar animalitos) —y los más extremistas entre ellos se dejan morir de hambre, pues están conscientes de que es imposible alimentarse sin matar: incluso dentro de frutos que hayan caído espontáneamente de un árbol, hay pequeños animales—.

El tantrismo, en cambio, celebra la vida en su totalidad, incluyendo el hecho de que el ecosistema está lleno de cadenas depredadoras, y considera que el tipo de vida que tiene la posibilidad alcanzar la Iluminación (*bodhi*) o liberación (*moksha*) —que es la forma humana de vida— es el eje de la teleología de la naturaleza (e incluso afirma que quien consume la carne de un animal como parte de su práctica encaminada a obtener la Iluminación, si lo hace con plena conciencia, pone una causa en la corriente mental del animal para que, después de la Iluminación del practicante, el animal eventualmente renazca como humano y se transforme en su discípulo, obteniendo la oportunidad de alcanzar la Iluminación o liberación). Así, pues, un dicho tántrico reza «quien tiene compasión, come carne; quien tiene *samaya* (compromiso o voto tántrico) bebe licor *con moderación*».

Sin embargo, esto no implica que los budistas tántricos sacrifiquen animales. Por ejemplo, en Helambu (zona de las montañas de Nepal a la que sus pobladores —una etnia de origen tibetano— llaman Yormo), sólo se consume la carne de animales que hayan muerto en forma natural (en lo cual no hay un peligro de contaminación mucho mayor que en comer la carne de animales sacrificados, siempre y cuando se cocine bien el alimento). En general, se considera que comer carne acelera el proceso tántrico de Iluminación en la medida en la que activa nuestras pasiones —siempre y cuando uno no actúe ciegamente bajo el impulso de éstas, sino que use para su práctica cada pasión que se active, transformándola en la sabiduría correspondiente (pues así se neutralizan las tendencias que, de otro modo, quedarían latentes, listas para ser activadas cuando volviesen a surgir las condiciones para ello)—. De ahí el dicho tántrico «las pasiones son como leña; la sabiduría, como fuego; mientras más leña tengamos mayor será el fuego». El fuego resultante, al estabilizarse a la larga, implica la neutralización y superación definitiva de la tendencia negativa representada por la pasión que fue transformada en sabiduría.

actitud de descuido, negligencia o —peor aún— ensañamiento hacia la naturaleza manifiesta.

Ahora bien —como he querido mostrar citando a Michel Foucault— si en nuestra condición de individuos atravesados y estructurados por el poder imperante, intentamos poner fin a la situación de creciente opresión y explotación que está conduciendo la humanidad hacia su autodestrucción, en nuestra lucha contra el poder imperante nos apoyaremos en las presas que éste ejerce sobre nosotros. Necesitamos, pues, una praxis liberadora que conduzca a la transformación de nuestro psiquismo, tanto como necesitamos una praxis liberadora que conduzca a la transformación de la sociedad —y ambos tipos de praxis tienen que estar íntimamente relacionados—. ³¹ Aunque no soy un seguidor de Gandhi y ya he reconocido diferencias con el gran prócer de la India, éste combinó, a su propio modo, ambos tipos de praxis —y, aunque el análisis psicológico realizado por Erik

³¹Gran conocedor de la interacción entre nuestra propia imagen negativa y odiada —la *phantasia* inconsciente— y nuestra habitual y aceptada identidad consciente, Foucault instó a los *gauchistes* a descubrir el *bourgeois* dentro de sí y vérselas con él allí, en vez de utilizar individuos externos a sí mismos como pantallas en las cuales proyectar los aspectos de sí que no podían aceptar, y despreciar, odiar e intentar destruir la pantalla como si ésta fuese lo que habían proyectado en ella. En efecto, por tales medios sólo lograrían dar más fuerza dentro de sí al mal que se habían visto impulsados a proyectar, y acentuar así su escisión interior. Todos —incluyendo a los activistas políticos— hemos internalizado las estructuras de interacción que caracterizan a la vieja sociedad y funcionamos en términos de relaciones de opresión, de dominación, de explotación, etc. En consecuencia, si transformásemos la sociedad sin transformar nuestra psiquis, seguiríamos funcionando dentro de las mismas relaciones de opresión y explotación establecidas en lo que se conoce como nuestro *proceso primario* (Freud, *Proyecto de 1896*), y por lo tanto no podríamos evitar reproducirlas en el nuevo orden social. Cambiando sólo la posición de proceso secundario que tenemos en esas relaciones, dejaríamos de ser «oprimidos» pero nos volveríamos «opresores», y —tal como sucedió en la *Animal Farm* de Orwell— no obtendríamos más que un cambio de amos.

En términos antipsiquiátricos, quienes intenten transformar la sociedad sin transformar su propia psiquis seguirán estando dominados por los «otros internalizados» que constituyen lo que Freud llamó «superyó» y por la serie de relaciones de opresión en términos de las cuales éstos funcionan; en consecuencia, no podrán evitar reproducir en el nuevo orden social, económico, político, cultural, tecnológico, etc., la opresión que esos «otros internalizados» ejercen dentro de ellos. Por esto en *La muerte de la familia* David Cooper recuerda el dilema del poeta japonés Basho en su *Viaje hacia el norte profundo*, cuando encontró al niño abandonado a la orilla del camino: habiendo comprendido que aún no sabía lo que era bueno para sí mismo, e incluso si la vida valía o no la pena, el poeta y buscador de la verdad decidió no recoger el niño. La historia es extrema pero, precisamente por eso, ilustra claramente el asunto que nos concierne.

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

Teniendo en cuenta todo lo anterior (y con el perdón de Horkheimer), podremos apreciar la gran sabiduría de las palabras de Lao-tse:

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

Erikson en su obra *Gandhi's Truth* ³² señale una serie de conflictos y contradicciones en su praxis interna y su conducta personal, incluso un autor tan crítico de Gandhi no pudo sino concluir que éste había sido un hombre de una estatura verdaderamente excepcional—. Y, lo que quizás sea aun más importante, no cabe duda de que el reconocimiento por Gandhi del hecho de que la opresión oprime a los opresores tanto como a los oprimidos, su rechazo del materialismo y de los criterios cuantificadores abstractos, y su búsqueda de una forma de vida ecológica, en armonía con la naturaleza y regida por valores espirituales, estarán en la base de la transformación que garantizará nuestra supervivencia y engendrará una nueva era.

³²Erikson, Erik H., Nueva York 1969, *Gandhi's Truth*. W. W. Norton & Company.