

AUTOBIOGRAFÍA DE EDGAR MORIN

Primera parte: Yo, Edgar Morin

Fascículo 1: Yo, Edgar Morin

Segunda parte: Mi cultura

Fascículo 2: Una cultura omnívora

Fascículo 3: Las dos ideas contrarias

Fascículo 4: La inmersión en lo contemporáneo

Tercera parte: Mis libros

Fascículo 5: "El año cero de Alemania"

Fascículo 6: "El hombre y la muerte"

Fascículo 7: "El cine o el hombre imaginario"

Fascículo 8: "Las Stars"

Fascículo 9: "Autocrítica"

Fascículo 10: "El espíritu del tiempo"

Fascículo 11: "Le vif du sujet"

Fascículo 12: "Introducción a una política del hombre"

Fascículo 13: "Comuna de Francia: La metamorfosis de Plozevet"

Fascículo 14: "El rumor de Orleans"

Fascículo 15: "Diario de California"

Fascículo 16: "El paradigma perdido: la naturaleza humana"

Fascículo 17: "Para salir del siglo XX"

Fascículo 18: "Ciencia con conciencia"

Fascículo 19: "De la naturaleza de la URSS"

Fascículo 20: "Vidal y los suyos"

Fascículo 21: "Tierra-Patria"

Fascículo 22: "Mis demonios"

Cuarta Parte: El Método

Fascículo 23: Recomenzar el aprendizaje

Fascículo 24: Redacción de la obra

Fascículo 25: De los contenidos

Fascículo 26: Las apreciaciones de hoy

Fascículo 27: Búsqueda: un camino en espiral

Fascículo 1

Yo, Edgar Morin

¿Quién soy? Mi singularidad se disuelve en cuanto la examino y, finalmente, estoy convencido de que mi singularidad procede de una ausencia de singularidad. Incluso tengo en mí algo mimético que me impulsa a ser como los demás. En Italia me siento italiano y quisiera que los italianos me sintieran participante en su actividad. El otro día, hablando a un auditorio de la Champagne, me sentí achampanado. Ah, sí, quisiera ser como ellos. Adoro estar integrado y, sin embargo, no soy por completo ni de unos ni de otros. Podría ser de todas partes, pero no por ello me siento de ninguna parte, he arraigado aquí. No me distinguen el ejercicio de un talento singular ni la posesión de una verdad admirable. Me distingo por el uso no inhibido ni rígido de una máquina cerebral común y por mi permanente deseo de obedecer las reglas primeras de esta máquina cognoscitiva: reunir cualquier conocimiento separado, contextualizarlo, situar toda verdad parcial en el conjunto del que forma parte. Mi capacidad de análisis es media, mi capacidad de síntesis también, pero nunca utilizo la una sin la otra. No sufrí la profunda marca de una cultura familiar, ni la de las evidencias impuestas por la educación. Así pues, mi domesticación superficial, mi débil imprinting, me convirtieron en una muestra representativa de humanidad, animada por las aspiraciones y contradicciones antropológicas, literalmente un hombre cualquiera. Dudo mucho, creo mucho. Tengo la impresión de que tengo pocos prejuicios, me siento abierto a ideas que se contradicen mutuamente y me percibo interiormente libre. ¡Qué buena es esta libertad que compensa tantas cualidades ausentes!

Escribí en otra parte que yo estaba animado por lo que el tao denomina el espíritu del valle, «que recibe todas las aguas que en él se vierten». Pero no me veo como un valle majestuoso; me veo más bien como una abeja que se ha embriagado libando de mil flores para hacer, con todos los pólenes distintos, una sola y misma miel. Hoy, considerando retrospectivamente mi andadura, veo que la ausencia de cultura es la fuente de mi cultura. Mi vacío cultural originario aspiró el aire de la curiosidad, el saber, lo imaginario, la búsqueda de la verdad, la búsqueda del bien, la elaboración de mis propias normas. Fui edificado por aquello de lo que sentía sed. Mi apertura omnívora mantuvo mi autodidactismo, que a su vez mantuvo mi apertura omnívora. A través de mi autodidactismo me descubrí, descubrí mis verdades contrarias. Cosa paradójica: mi curiosidad, que me singulariza con respecto a los normalizados, satisfechos o resignados, es lo que me convierte en un ser poco singular y relativamente indeterminado.

Comencé así mi andadura autodidacta a partir de la novela popular, del cine, de la canción. He dicho autodidacta porque éstos no conocen jerarquía y compartimentación a priori, y efectúan su selección en función de necesidades tan profundas como inconscientes. Por esta andadura sin camino accederé por mis propios medios a la cultura de los cultos. No siento ese desdén cultural de los intelectuales nacidos en las clases altas de la sociedad y que jamás pasearon por los grandes bulevares populares; siguen pareciéndome atractivas las cancioncillas, las novelas no reconocidas como literarias, las películas que no son de filmoteca y, hoy, las series televisivas. Cuando, hacia 1960 declaré que me gustaba el western, en Florencia, ante un areópago de intelectuales de izquierda, Lucien Goldmann indignado, corrió a la tribuna para explicar que el western era la peor de las mixtificaciones capitalistas, destinada a adormecer la conciencia revolucionaria de la clase obrera, y logró con aquellas lúcidas palabras una tempestad de aplausos.

He conservado las curiosidades de la adolescencia, he seguido interrogándome sobre las cuestiones primarias. He estado siempre atenazado por la interrogación, nunca he dejado de reinterrogar. El juego antagonista de mis aspiraciones contradictorias, la curiosidad por cosas muy

diversas suscitaron una dinámica ininterrumpida que animó, desde el interior, la formación y el desarrollo de mi cultura y, finalmente, de mi filosofía de la complejidad. He hecho estudios diversificados y he adquirido una policompetencia. He seguido aprendiendo, más allá de los estudios, en la dirección de mis curiosidades. Me he dejado interpelar por los acontecimientos y he cuestionado mi modo de pensar cada vez que el acontecimiento lo contradecía.

De los veinte a los treinta años tuve la suerte de haber asistido a la escuela de la vida y de haber respondido a las necesidades de mi espíritu. No he dejado de ser estudiante porque he sido investigador en el sentido pleno y existencial del término. Fui y he seguido siendo un estudiante que elige a sus educadores, y liba a la vez de la cultura universitaria y entre los autores ignorados o excluidos por esta cultura. En cierto sentido soy fruto de la cultura universitaria; en otro sentido mi indisciplina y mi transdisciplina hicieron que su alto mandarinato me condenara durante decenios. ¡Cuántos desdenes me ha valido, entre los educadores, mi deseo de educarme! Soy, sigo siendo estudiante siendo autor y porque soy autor.

Es muy difícil evitar el egocentrismo intelectual que consiste en considerarlo y juzgarlo todo colocándose, naturalmente, en el centro del mundo. El observador/concebidor debe incluirse en la observación y la concepción. El conocimiento necesita el auto-conocimiento.

También en mí, evidentemente, funciona la máquina mental de autojustificarme, pero me parece que mi latente sentimiento de culpabilidad y, sobre todo, mi auto-examen crítico, le ponen freno. Siento, como todo el mundo, resentimiento y rencor, pero el ejercicio autocrítico me ayuda, si no a superarlos, al menos a no permitir que me superen. El auto-examen no es sólo mi parachoques: me impide ocultarme en exceso, a mí mismo, mis negligencias, mis desfallecimientos, mis inconstancias, mis errores y mis estupideces...

Precisamente porque he querido establecer la comunicación, nunca he podido encerrarme en la sociología cerrada, la antropología cerrada, la filosofía cerrada o la ciencia cerrada. Así llegué naturalmente a ir y volver entre la cultura humanista y la cultura científica. Durante aquellos años no me forjé una verdadera cultura científica, es decir que pasara por los departamentos de ciencias de las universidades, y que respete la compartimentación pluridisciplinar. He querido introducir la cultura humanista en la cultura científica, y la cultura científica en la cultura humanista, para establecer un diálogo que las modifique a ambas.

Es, pues, mi deseo, mi preocupación por ser culto, lo que me vale sarcasmos. Y sólo recientemente he comprendido que mi aberrante singularidad no es otra que mi mensaje universalista: hay que ser culto. Lo que hoy debiera significar «ser culto» no es permanecer encerrado en la propia especialización ni satisfacerse con ideas genéricas nunca sometidas a examen crítico porque no son conectables a conocimientos particulares y concretos. Es ser capaz de situar las informaciones y los saberes en el contexto que ilustra su sentido; es ser capaz de situarlos en la realidad global de la que forman parte, es ser capaz de ejercer un pensamiento que, como decía Pascal, alimenta los conocimientos de las partes con los conocimientos del todo, y los conocimientos del todo con los conocimientos de las partes. Es, por ello, ser capaz de anticipar, no de predecir, claro, sino de considerar las posibilidades, los riesgos y las oportunidades. La cultura es, en suma, lo que ayuda al espíritu a contextualizar, globalizar y anticipar.

Intento ser culto, interesándome no sólo por los grandes escritos de la literatura, por los problemas clave que tratan las ciencias, sino también por los mil detalles que tejen la vida cotidiana. Intento ser culto sobre los cambios en el orden del conocimiento. Hasta hace poco leía las revistas

Science y Nature, sigo leyendo revistas científicas y no científicas, pequeños boletines, textos y artículos sobre los problemas del mundo, publicaciones diversas (como Time Magazine y sobre todo el poliscópico Courrier international); siempre vi y sigo viendo a gente de distintas competencias y opiniones opuestas, lo que me permite conocer y examinar continuamente la multiplicidad de los puntos de vista. Sigo libando en mil flores de las que me nutro, intento reunir lo esparcido, sparsa colligo pero leo mucho menos, abandono vastos jirones de la actualidad del saber, no puedo ya agitar mis pseudópodos en todas direcciones y, sin embargo, estoy siempre al límite de la dispersión. Cultivarse es una aventura peligrosa.

La dispersión es la amenaza permanente que gravita sobre mi apertura y mi búsqueda. Todavía hoy intento, día tras día, aprehender el mundo en su multiplicidad y su devenir. Quisiera detenerme, dejar de instruirme... Todo lo que leo dispersa mi reflexión y, al mismo tiempo, la estimula... Sin embargo estoy desbordado; los textos, artículos, libros que debo leer se amontonan, se esparcen, me ahogan... Pese a mi conciencia cada vez más aguda de lo inacabado y lo inacabable, sigo lanzando mis redes para pescar el océano.

Nunca dejé de ser un caminante. Mi vida ha sido y sigue siendo una vida móvil, errante, en meandros, impulsada por mis aspiraciones múltiples y antagónicas. He obedecido con continuidad a mis demonios, pero acontecimientos y azares han aportado discontinuidades, transportándome adonde ignoraba que debía ir, pero donde encontraba de nuevo mis demonios. He ido sin cesar de un medio a otro, he circulado por la sociedad, por las sociedades, me he negado a dejarme encerrar en la casta (intelectual, sobre todo). He sido fiel a la «concepción sintética de la vida».

Creí que mis «travesías del desierto» se alternaban con oasis, de hecho, los oasis del alma y del corazón me acompañaban en las travesías del desierto. He sufrido la alternancia travesía del desierto/oasis como un destino impuesto desde el exterior por las condiciones históricas en las que me he hallado. En cambio, de un modo muy interior, muy personal, he sido animado por los dos demonios contrarios de la dispersión y la reconcentración. Varias veces me he dispersado hasta desparramarme, pero, en mis períodos de reconcentración, he podido reunir o utilizar los materiales adquiridos en la dispersión. Y estos ciclos de travesía del desierto/oasis, de dispersión/reconcentración, de recomienzo, han constituido mi propia andadura.

No es el camino que yo me tracé, sino el que trazó mi caminar: Caminante, no hay camino, se hace camino al andar.

No dejé de ser independiente, de estar al margen de cualquier partido, aunque participando cuando lo creo conveniente en las ligas, asociaciones o clubes. Nunca he hablado como experto o en nombre de una mítica autoridad sociológica, sino sólo en mi propio nombre. Siempre me he negado a la denuncia y a dejar al margen del debate a mis adversarios intelectuales. A menudo he permanecido solo porque no pienso de acuerdo con las alternativas y las evidencias de la casta intelectual.

Y yo soy racional, pero no entre los racionalistas; místico, pero no entre los místicos; tengo fe, pero no entre los creyentes en religión.

El aumento de la comercialización y el aumento de la selección provocan, sin duda, una disminución de la bio-diversidad intelectual. Sin embargo el sistema no puede prescindir de novedad, de originalidad, de invención, no puede evitar el riesgo cuando quiere beneficiarse de la suerte, y sigue criando en sus cuadras a jóvenes autores. En este mundillo me resulta cada vez más penosa la implacable crueldad de los matones intelectuales, promovidos por la selección darwiniana porque

desean ferozmente cada vez más gloria y poder. Aunque no he buscado ni adoptado posiciones de control o de poder, aunque no me he integrado en una red, sin desearlo he hecho sombra a los insaciables que pretenden concentrar en su persona todos los rayos del sol. Sin embargo, gracias a mis amistades, he escapado a varias aniquilaciones.

Mi auto-ética depende, en cierto modo, de mi carácter, que es más bien bonachón. Sin haber intentado nunca adquirir poder, no he tenido que entregarme a los manejos e intrigas de ambiciosos y asesinos. Naturalmente no pongo zancadillas ni doy golpes bajos. No respeto la ley del hampa. Me siento vegetariano en un mundo carnívoro. Soy ciertamente capaz de malos pensamientos, pero no duran demasiado y basta con muy poco para apaciguarlos. El recuerdo de una fechoría cometida contra mí desaparece, en mí, al cabo de diez años, como si la prescripción se efectuara de un modo natural...

Mi horror por la exclusión procede sin duda de la experiencia judía, pero eso no basta; los mismos judíos o israelíes rechazan y excluyen a los árabes. Yo había universalizado ya mi aversión por todo lo que ofende, y el autor de Humillados y ofendidos había sabido hacerme aborrecer cualquier humillación infligida a otro, sea quien sea. Odio, pues, el odio, desprecio el desprecio, rechazo lo que rechaza. Jamás realicé ese primer gesto de exclusión que es negar la mano a quien la ofrece. Nunca he anatematizado, nunca he pedido la prohibición de una voz, de una idea, de una música. Así mismo, la prohibición de Wagner tras la declaración de guerra de 1939 en Francia, como esa misma prohibición en Israel, no sólo me parecen absurdas sino también portadoras de un germen repugnante. Para no permitir que la música se contaminara con algo distinto a ella misma, asistí al concierto dado por la Orquesta Filarmónica de Berlín, dirigida por Fürtwangler en Lyon, en 1942 o 1943, concierto que los resistentes habían decidido boicotear.

Siempre he concedido, naturalmente, la primacía a la amistad sobre los intereses, las relaciones y la ideología. No he roto con mis amigos que, a partir del pacifismo, se habían deslizado, habían derivado hacia la colaboración. La calidad de la persona me importa más que la calidad de sus ideas u opiniones. Como dice Lichtenberg, «regla de oro: no juzgar a los hombres por sus opiniones, sino por lo que sus opiniones hacen de ellos». Mi principio es que la amistad atraviesa las diferencias y las oposiciones políticas. Y porque creo en la amistad ésta es, para mí, trans-política, trans-clasista, trans-étnica y trans-racial.

Y he aquí, más fuertes que nunca, más complementarias que nunca en su antagonismo, mis cuatro polaridades: la duda, la fe, el misticismo, la racionalidad. Éste es el nudo de «mi» complejidad, complejidad que me ha preocupado siempre, hasta la emergencia del pensamiento complejo.

El pensamiento complejo no termina con el asombro. Todo me asombra, siempre, cada vez más. Estar aquí, vivir, morir, ver las caras por la calle, mirar mi gata que me mira... Todo es increíble... Mi conciencia se asombra de que yo sea un ser físico, una máquina, un autómatá, un poseso, y se asombra de ser consciente entre tanta inconsciencia.

Estoy rodeado de misterio. Tengo la sensación de caminar en las tinieblas rodeado por galaxias de luciérnagas que, al mismo tiempo, me ocultan y me revelan la oscuridad de la noche.

¡Qué extraño es ser ángel...!

Fascículo 2

Una cultura omnívora

No escribo desde una torre que me sustrae a la vida sino en el interior de un torbellino que me implica en mi vida y en la vida

Mi cultura se ha alimentado de mi vida y mi vida se ha alimentado de mi cultura. Mi primer libro, *L'An zéro de l'Allemagne*, fue el fruto de mis experiencias vividas y de mis interrogaciones vitales de entonces. *El hombre y la muerte* fue mi modo de considerar el desafío que me lanzó la muerte llevándose a mi madre y, luego, a algunos de mis mejores amigos durante la resistencia. Cuando me replegué en el cine, no sólo tenía la intención de refugiarme en un tema políticamente desactivado y considerado culturalmente menor, era también un modo de revitalizarme en mi vida imaginaria, la vida de mi formación adolescente en los cines de la rue de Ménilmontant. Asimismo, en *L'Esprit du temps* pude tratar la cultura de masas no sólo desde fuera y desde arriba sino, al mismo tiempo, desde abajo y desde dentro. Sin mi cultura callejera no habría podido desarrollar mi cultura. Sin mis experiencias de vida no habría podido alimentar mi cultura. Ésta está marcada por lo concreto, lo vivo, lo singular. Y, a continuación, mi vida, mi trabajo, mi cultura nunca han dejado de entre-alimentarse mutuamente.

Me forjé una cultura que nunca se ha cerrado. Intenté hacerme una cultura a partir de los problemas de todos, por mis propios medios y con mi curiosidad. No por acumulación, sino por diversidad y multifocalidad; no aditivamente, sino buscando los nudos estratégicos de conocimiento que controlan vastos sectores, las articulaciones que permiten conectar lo separado, y eso para permitir a todos, a cada uno, y en primer lugar a mí mismo, intentar huir de la ceguera parcelaria y de la ignorancia respetuosa. Ahora bien, hacer que se comuniquen así los conocimientos aislados me aísla mucho más entre los profesionales y especialistas de los conocimientos... Quise, en *El hombre y la muerte* y *El paradigma perdido*, vincular los conocimientos biológicos, antropológicos y sociológicos, aspirando a una bio-antropo-sociología. Luego, en *La Méthode* no busqué el conocimiento enciclopédico, sino el conocimiento enciclopedante, que pone en ciclo los conocimientos desglosados para que, uniéndose unos a otros, adquieran sentido. Y esta voluntad de unir fue la que hizo emerger y luego desarrollarse el pensamiento complejo.

Siendo de curiosidad omnívora, por una parte hacia los hechos, los fenómenos, los acontecimientos, por otra parte hacia los problemas llamados filosóficos y hacia las ideas, siempre he circulado de lo empírico a lo teórico, de lo antropológico a lo contemporáneo, y después de la cultura de las humanidades a la cultura científica. El azar me empujó alternativamente en dirección a mis distintos tropismos y, finalmente, he obedecido un poco a todos y cada uno de ellos.

De este modo, viajé, primero, entre lo contemporáneo y lo antropológico de *L'An zéro de l'Allemagne* a *El hombre y la muerte*, luego de lo antropológico a lo contemporáneo, del *Cinéma ou l'homme imaginaire* a *Stars*, y después hasta *La Rumeur d'Orléans*, antes de adelantarme para unir lo uno con lo otro, lo biológico y lo antropológico, luego lo biológico con lo físico, lo que me llevó a la necesidad de poner de relieve y formular los principios de un pensamiento que conecta. Dicho de otro modo, de un pensamiento complejo en el sentido en que *complexus* significa «lo que se teje junto».

Soy lo que soy porque me alimenté de mil flores. He asimilado mucho, he rechazado muy

poco y, sin embargo, tengo una personalidad muy acusada; ¿por qué? Mi diferencia procede, precisamente, de haber asimilado todos los ingredientes de la cultura francesa y europea, y esta asimilación me ha sido permitida precisamente por mi incultura original. Mi cultura, asimilada y autodidacta, no se ordenó de acuerdo con el *imprinting*. No entro en las categorías tanto doctrinales como disciplinarias en las que es preciso necesaria y «normalmente» inscribirse. No estoy vinculado a una escuela, no he seguido un camino bien señalado, mis obras han estado todas fuera de la norma, desde *L'An zéro* y *El hombre y la muerte* hasta *La Méthode* y *Tierra-Patria*. Así, estos productos de síntesis parecen aerolitos procedentes de ninguna parte...

Fascículo 3

Las dos ideas contrarias

Lo que he escrito es un trabajo de cultura: he vinculado temas o conocimientos que estaban separados, he intentado desprender y reflejar la concepción que se desprendía de esta conexión. Así sucede en *El hombre y la muerte*, en *El paradigma perdido*, en *Tierra-Patria* donde asocio la visión histórica de la era planetaria, la visión antropológica de la naturaleza y de los orígenes terrestres del ser humano, la visión cosmológica de la perdición terrestre, para elaborar precisamente la noción de Tierra-Patria.

Fue siempre el choque entre dos ideas contrarias lo que suscitó cada uno de mis libros. Así *L'An zéro de l'Allemagne* está obsesionado por esta interrogación: ¿cómo la nación más culta del mundo produjo una de las peores barbaries del mundo; cómo el país donde nacieron la música, la poesía, la filosofía que más me conmueven hizo nacer las ideas que más me repugnan? Me esforcé por mantener esta paradoja, por comprenderla, no por reducirla. *El hombre y la muerte* parte de la contradicción entre nuestros mitos de inmortalidad y la realidad biológica inexorable de la muerte, de la contradicción entre nuestro horror a la muerte y nuestra disposición para arriesgar nuestra vida. *Le Cinéma* parte de la contradicción entre la casi-irrealidad del juego de luces y sombras en la pantalla, y el sentimiento de intensa realidad que nace de su visión, así como de la doble consciencia del espectador que, aun sabiendo que contempla un espectáculo imaginario, participa en él con toda su afectividad.

L'Esprit du temps describe la película (y más allá, las demás producciones mediáticas) como el producto de un juego dialógico (a la vez complementario y conflictivo) de arte/industria, de creación/producción, de estandarización/ invención. *Commune en France* me exige al mismo tiempo el pleno empleo de la subjetividad y el pleno empleo de la objetividad. Este trabajo me obliga, a la vez, a cerrar y a abrir el campo de mi estudio (el municipio de Plozevet en país bretón), abrirlo para comprender las corrientes nacionales e internacionales que lo transforman, cerrarlo para no disolver su singularidad. Al mismo tiempo que las corrientes dominantes, busco las contracorrientes que provocarán, necesariamente, las corrientes dominantes, y advierto ya en Plozevet los anuncios de la crisis de la modernidad. Más ampliamente veo que la sociología está atravesada por la línea de ruptura entre la cultura humanista y la cultura científica, y creo en la necesidad de conjugar las aportaciones específicas de ambas culturas antagonistas (algo que desarrollo en mi libro *Sociologie*).

En *La Nature de l'URSS*, la URSS aparecía como producto de una dialéctica entre las determinaciones externas (atraso de la Rusia zarista, asedio de las potencias capitalistas) y las determinaciones internas del bolchevismo. La fuerza de la URSS se basa en su debilidad: el desarrollo de la industria pesada, de un sistema concentracionario, del control policíaco, de la represión generalizada, y luego el desarrollo del complejo militar-industrial constituyen, cada vez, un incremento de fuerza para superar una debilidad radical (el fracaso de la revolución mundial, el fracaso de una cultura socialista, el aislamiento de Stalin, y luego el fracaso de la reforma jruschoviana). Yo decía (en 1980) que era imposible prever si la fuerza prevalecería una vez más, o si el sistema sucumbiría a su debilidad.

En *Penser l'Europe*, concibo Europa a partir de nociones antagonistas: «Si es el derecho, también es la fuerza; si es la democracia, también es la opresión; si es la espiritualidad, también es la materialidad; si es la medida, también es la hibris, la desmesura; si es la razón, también es el mito, incluido en el interior de la idea de razón». Defino la cultura europea de los tiempos modernos como

una dialógica permanente a partir de una problematización, continuamente recomenzada, entre la herencia judeocristiana y la herencia grecorromana, entre fe y duda, religión y razón, singularidad y universalidad. En *El paradigma perdido* concibo *homo* no sólo como *sapiens*, sino también como *demens*; en vez de oponer la unidad biológica del hombre a la diversidad de las culturas, planteo que la unidad de la naturaleza humana, en su complejidad cerebral, es fuente de ilimitadas diversidades.

En *Tierra-Patria*, muestro que los procesos de unificación y solidarización del planeta provocan, por sí mismos, fragmentación, balcanización y guerras y pongo de relieve la ambivalencia profunda de lo que, durante mucho tiempo, se consideró sólo como benéfico: la ciencia, la técnica, la industria. Concibo a la vez las virtudes y los vicios del individualismo, veo la miseria moral de la sociedad rica, las carencias de la sociedad próspera, el malestar en la civilización del bienestar. Recupero la frase de Walter Benjamin que tanto me había impresionado cuando la descubrí a principios de los años 50 en *Les Temps Modernes*: «no hay un signo de civilización que no sea también un signo de barbarie».

En fin, es naturalmente en *La Méthode* donde la dialógica substituye de modo irrevocable la dialéctica; elaboro y defino la dialógica como asociación de instancias complementarias y antagonistas a la vez, y considero las innumerables dialógicas particulares en el mundo físico, el mundo vivo, el mundo humano. El cosmos es caosmos. El mundo físico es el producto de una desintegración organizadora; no es posible concebirlo sin referirse a un tetragrama incomprensible orden-desorden-interacciones-organización: estos cuatro términos son, a la vez, complementarios, concurrentes y antagonistas. Introduzco la contradicción en la idea de organización, puesto que ésta es, al mismo tiempo, más y menos que la suma de las partes que la constituyen y comporta un antagonismo interno.

Fascículo 4

La inmersión en lo contemporáneo

Mi andadura se ha visto marcada por sucesivas reorganizaciones de mi modo de pensar, a imagen de esas reorganizaciones genéticas que, con la introducción de un nuevo elemento, modifican el lugar y el papel de los constituyentes de un organismo vivo y, por ello, transforman el propio organismo haciéndolo evolucionar.

Las experiencias concretas (1963-1969), el baño en el presente (de *L'Esprit du temps* a *La Rumeur d'Orléans*), me obligan a afrontar el acontecimiento, lo inesperado, lo nuevo, lo concreto, las transformaciones sociales y culturales (la «modernización» de Francia, la formación de una clase adolescente, el desarrollo de contra-corrientes neo-rurales, neo-arcaicas, neo-naturistas); me veo llevado a poner en práctica estrategias de investigación capaces de responder a los retos de la complejidad que afronto. Esta inmersión en lo contemporáneo me prepara, sin que yo lo sepa, hacia la reforma paradigmática que constituye mi tercera reorganización genética.

Esta gran reorganización se lleva a cabo en tres etapas: una etapa preliminar o de iniciación de 1968 a 1972 (marcada por mi participación en el «grupo de los diez», mi estancia en el Instituto Salk de San Diego, la creación del centro Royaumont para una ciencia del hombre); una etapa genésica en la que se lleva a cabo mi «reforma paradigmática» de 1973 a 1994, que se verá entrecortada por cierto número de desarrollos (la redacción de *Science avec Conscience*, de *Sociologie*, de *Para salir del siglo XX*, de *Penser l'Europe* y, finalmente, de *Tierra-Patria*). Tuve que aguardar a los años 1968-1970, es decir a mis cincuenta años, para recomenzar un aprendizaje en el que ideas y teorías, desconocidas entonces para mí, procedentes de horizontes muy distintos, me marcan de modo decisivo. Fue una extraordinaria confluencia de aportaciones que interactuaron las unas sobre las otras.

De 1956 a 1994 mi actividad política se efectuó al margen de cualquier partido; se llevó a cabo en dos frentes que se comunicaban entre sí: por una parte el de la necesidad de repensar la política, por la otra el de la voluntad de luchar contra el error y la ilusión.

Un primer repensamiento político se efectuó en 1963, en mi texto *Introduction à une politique de l'homme*, publicado en 1965. Se desarrolló en *Para salir del siglo XX* (1981), prosiguió en artículos como *Le Grand Dessein* (1988), agrupados en *Le Nouveau Commencement* (1991), luego *La Pensée socialiste en ruine* (1993) y se resituó en la «edad de hierro planetaria» con *Tierra-Patria* (1993).

Llegué conjuntamente a la idea de que la aparición de contradicciones y antinomias no señala las profundidades de lo real. Éstas se revelan donde nuestros instrumentos teóricos y lógicos fracasan, donde nuestra lógica enloquece y se paraliza. El conocimiento del conocimiento nos enseña que sólo conocemos una delgada película de la realidad. La única realidad que nos es conocida es coproducida por el espíritu humano, con la ayuda de la imaginación. Lo real y lo imaginario están co-tejidos y forman el *complexus* de nuestros seres y nuestras vidas. La realidad humana en sí misma es semi-imaginaria. La realidad es solamente humana y sólo parcialmente es real.

Con *El hombre y la muerte* y, luego, con *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, el mito y lo imaginario ocuparon un lugar radical en mi antropología: no son superestructuras, vapores; la realidad humana es, en sí misma, semi-imaginaria. Y reconozco el lugar del mito y lo imaginario en nuestra sociedad con *Les Stars* y *L'Esprit du temps*. En adelante, el hombre no se define ya sólo ni principalmente por

la técnica y la razón. Se define también por lo imaginario y la afectividad. El ser humano habita la tierra no sólo prosaicamente sino, como dice Hölderlin, poéticamente. Durante la redacción de *Le Vif du sujet*, en 1963, tuve la ocasión de desarrollar mi concepción antropológica de la multipersonalidad y la histeria propiamente humanas. Al mismo tiempo, la concepción de Bolk sobre la inconclusión del hombre interviene para corregir al «hombre genérico» de Marx. Se está formando una antropología compleja que más tarde podré desarrollar realmente, con otros nuevos elementos, en *El paradigma perdido*.

Desde *El hombre y la muerte*, *Le Cinéma et l'Homme imaginaire*, hasta las *Idées*, siempre tuve la fuerte conciencia de la realidad de lo imaginario, de los mitos y de los dioses. En *Autocrítica*, comprendí que lo real no existe sin una inyección de imaginario y de mito, y que lo imaginario es un ingrediente de la realidad. Luego descubrí que la realidad física pierde su sustancia en cuanto se la observa por el microscopio electrónico, que la partícula es un ser semi-fantasmal. Me vi llevado, pues, a complejizar y relativizar la idea de realidad.

Hoy me pregunto: «¿Seré verídico?» Sé que todo conocimiento de una sociedad, de una historia, de una vida, incluida la propia, es a la vez una traducción y una reconstrucción mentales. Sé que la percepción de un acontecimiento puede comportar selección de lo que parece principal, ocultación u olvido de lo que molesta, y sé que el recuerdo puede alterar gravemente lo que rememora. Sé que las ideas que nos son necesarias para conocer el mundo son, al mismo tiempo, lo que nos camufla el mundo o lo desfigura. Sé que la mirada del presente retroactúa siempre sobre el pasado histórico o biográfico que examina. Sé que nadie está al abrigo de mentirse a sí mismo.

Sé también que es muy difícil evitar el egocentrismo intelectual que consiste en considerarlo y juzgarlo todo colocándose, naturalmente, en el centro del mundo. Escribí, al comienzo de *Autocrítica*: «Quien escribe se cree sol. Juzga, como Amón-Ra, a los vivos y los muertos. ¿Podría yo quebrar el círculo de Ptolomeo que todos constituimos alrededor de nuestro espíritu? Sin duda no, y en este punto el lector malevolente tendrá las lucideces que me faltan. Pero es preciso, al menos, que intente el esfuerzo de desdoblarme en observador-observado. El conocimiento necesita el auto-conocimiento.

La auto-ética me exige no disfrazar mi subjetividad en mis escritos, no presentarme como propietario de la verdad objetiva, sino dejarme ver por el lector, incluyendo las debilidades y las pequeñeces, a riesgo de ofrecer a mis adversarios motivos para ridiculizarme. Hago un constante esfuerzo para degradar cualquier deseo de auto-erigirme una estatua, esfuerzo que manifesté ya en *Le Vif du sujet*, en *Le Journal de Californie* o en *Vidal*. Ahora bien, la estatua exterior, la que se muestra a los demás, procede de la estatua interior, la que esculpimos inconscientemente para nosotros mismos.

No puedo, pues, dar garantía alguna. Sólo puedo alegar que la preocupación principal de mi obra pasada, desde *Autocrítica* hasta *La Méthode*, es el problema de la ilusión y el error, comenzando por la ilusión y el error sobre uno mismo.

Fascículo 5

El año cero de Alemania (publicado en 1946)

El desastre de 1940, la gigantesca crisis en que se encuentra sumida Francia y, luego, el mundo, relanzan mi búsqueda para comprender el sentido de los acontecimientos, el sentido de la historia. Devoro los libros de la biblioteca municipal de Toulouse, donde paso mis días de julio de 1940 a julio de 1942: sociología, historia, literatura contemporánea, Marx, autores marxistas como Daniel Guérin o Henri Lefebvre.

Aquellos cuatro años de guerra, derrota, ocupación, resistencia, tan pesados para el mundo, para Francia y para el adolescente que los vivía, fueron mis auténticos años de escuela, la escuela de los libros que uno busca para encontrar respuesta a las cuestiones vitales, la escuela de la tragedia histórica que nos arrastra en su furioso torbellino, la escuela donde se intenta comprender, orientarse, decidirse, hacer lo que se debe, la escuela de la vida y de la muerte.

La tormenta histórica y social me había empujado hacia el marxismo que, según yo pensaba, iba a satisfacer mi búsqueda de inteligibilidad del destino humano, y el marxismo me había lanzado a la historia y a la sociología.

Mi inútil actividad después de la Liberación suscitó mi huída hacia adelante en Alemania, donde me uní al 1^{er} Ejército.

Proseguí en mi impulso histórico-sociológico escribiendo, allí mismo, mi primer libro, *L'An zéro de l'Allemagne*.

Algunos meses después de haber cabalgado la Historia como triunfador, fui descabalgado, y sólo pude arreglármelas provisionalmente hallando el modo de unirme, en Alemania, a la Historia en marcha. Mi amigo Pierre Le Moigne, paladín varias veces detenido y evadido, en especial tras haber sido horriblemente torturado, me hizo conocer al comandante Chazeaux, ex jefe del maquis del Franco Condado, con un sublime seudónimo, Durandal, que reclutaba voluntarios para integrarse en el estado mayor del 1^{er} Ejército entrado en Alemania. Me uní con él, en camión, en Lindau.

Heme aquí, pues, en un oasis a orillas del lago Constanza. Durante algún tiempo somos los señores de la raza de los señores. Violette y yo encontramos una *querencia* de amistad con Romuald, Jacqueline de Jomaron, Georges Lesèvre. Me apasiona aquella Alemania destrozada, busco a los antinazis para ofrecerles mi ayuda, corro hacia Berlín en cuanto me es posible, regreso a menudo a la ciudad dantesca, me relaciono en la zona Este con un alto responsable soviético que «controla» al general Chuikov; él me confía la primera carta del mariscal von Paulus para su mujer desde el sitio de Stalingrado, me sumerjo en las cuatro zonas, leo los informes de los servicios secretos de los ingleses y los americanos sobre los acontecimientos y el estado de opinión en su zona. Finalmente, impulsado por Robert Antelme, que se ha hecho editor, me pongo a escribir allí mismo un primer libro autodidacta (no soy germanista, no sé alemán), cuadro de la Alemania destrozada, destruida, desmantelada de 1945-1946. Luego, puesto que el gobierno militar se burocratiza por completo en Baden-Baden, regresamos a París.

En la época en que lo escribí, *L'An zéro* era herético. «Van a expulsarte», me dijo el marxista

ortodoxo Bottigelli leyendo mi manuscrito por encima de mi hombro. En efecto, más allá del reportaje sociológico, rechazaba la idea de culpabilidad colectiva del pueblo alemán, no expresaba ningún odio hacia Alemania, no sólo por espíritu bonachón como mi padre, sino también por fidelidad a mi más arraigada ética. El Partido Comunista Francés «iba a por el *boche*» y exigía el castigo de Alemania. Mi libro estaba en contradicción con la «línea». Un giro histórico me salvó. Cuando el libro salió a la venta, Stalin modificó de repente la línea tendiendo la mano al pueblo alemán. La fórmula «los Hitler pasan, el pueblo alemán permanece» se convirtió en la nueva consigna. Para adaptarse al giro soviético, Thorez puso en marcha entonces, en la prensa del Partido, un concierto de elogios hacia mi libro y, una vez más, aunque en distintas condiciones, el que hubiera debido ser excluido fue calurosamente incluido.

Fascículo 6

El hombre y la muerte

(publicado en 1951)

Una amiga, Olga Wormser, a quien mi *L'An zéro de l'Allemagne* le había gustado, recibió de las ediciones Côrrea el encargo de dirigir una nueva colección, «Dans l'histoire». Me pidió un libro. ¿Por qué, en aquel momento, cristalizó en mí un proyecto sobre la muerte? ¿Fue por la fuerte sombra de la muerte de tantos amigos de la resistencia y, una vez terminada la guerra, por la sensación de absurdo provocada por sus millones de muertos? ¿Fue, subterráneamente, la imposibilidad de poder admitir aún la muerte de mi madre? Mi idea inicial era que, antes o después, gracias a los progresos de la ciencia, la odiosa muerte sería retrasada hasta que el ser humano fuera, no inmortal, pero sí al menos amortal. De hecho, el tema de la muerte me arrastró a una investigación antropológica en todos los terrenos que redujo el delirante sueño de amortalidad a una conclusión prospectiva. Preparando aquel libro me forjé mi cultura transdisciplinar, atravesando y bebiendo en todas las disciplinas de las ciencias humanas: geografía humana, etnografía, prehistoria, psicología del niño, psicoanálisis, historia de las religiones, ciencia de las mitologías, historia de las ideas, filosofía (para estudiar en ella las concepciones de la muerte desde los filósofos griegos hasta Heidegger y Sartre).

En 1950 yo era un cadáver político, exiliado del interior y parado sin perspectivas. El destino cambió en dos años. Fui salvado por una integración y una exclusión.

De la grandeza de mis veintidós años, pasé a la decadencia de mis veintiocho... Viví un año en el paro y sufrí humillación con respecto a mí mismo, con la vergüenza de no poder alimentar a mis dos niñas (Violette había obtenido un puesto de profesora de filosofía lejos, en provincias) y con la desesperación de no poder encontrar, nunca, mi inserción en la sociedad. Esta marginación social era inseparable de la marginación política que me había valido mi oposición cultural desde mayo de 1947 y, luego, mi creciente asco político de 1948 a 1949. Me hallaba en exilio interior. No veía ya inserción alguna en el mundo comunista y no me veía insertándome en el «mundo burgués». No veía, pues, salida alguna.

Desde este punto de vista, los años 1947-1950 me parecen años de desamparo y desesperanza. Pero precisamente porque estoy parado, es decir soy dueño de mi tiempo, puedo pasar los días investigando en la biblioteca nacional e iniciar el libro para el que Olga Wormser, me había hecho firmar un contrato, y cuyo tema yo había elegido. Así, desde el fondo del agujero se inicia una nueva ascensión oculta y silenciosa. Del mismo modo, estos años de degradación, marginación, herejía y, muy pronto, exclusión, coinciden con un período de felicidad, en una dulce patria de amistad, en el 5 de la rue Saint-Benoît.

Mi incapacidad para entrar en el marco periodístico, comunista o no comunista, mi incapacidad para entrar en la vida civil normal me enviaron, primero, a Alemania, donde me vi llevado a escribir mi primer libro, luego al paro, que me permitió realizar *El hombre y la muerte*. En suma, de los veinte a los treinta años tuve la suerte de haber asistido a la escuela de la vida y de haber respondido a las necesidades de mi espíritu, pero más tarde tuve la suerte de integrarme en el CNRS (del francés Centre National de la Recherche Scientifique, Centro Nacional de Investigación Científica), donde he sido libre...

Desde Toulouse no había dejado de tratar a Georges Friedmann cuyo libro *De la sainte Russie*

à l'URSS había contribuido a llevarme al comunismo (y que a él le había costado ser llevado fuera del comunismo en 1938). Conociendo mi interés por la sociología y viéndome en paro, me sugirió que presentara mi candidatura a la comisión de sociología del CNRS, de la que era un influyente elector. Me aconsejó solicitar cartas de presentación y, con la ayuda de las recomendaciones de Maurice Merleau-Ponty, Pierre Georges, Vladimir Jankélévitch, la comisión me eligió para hacer prácticas de investigación. Estaba en lo más bajo del escalafón. Yo, a quien nadie había llamado «joven» cuando, entre los veinte y los veintiséis años, ejercía mis responsabilidades de resistente y, luego, de ocupante, me había convertido a los treinta en un «joven investigador», y seguí siéndolo, para los gerontes, hasta mis cincuenta años».

Gracias, pues, al año de paro que siguió a mi «devolución a la producción», gracias luego a mi entrada en el CNRS, al año siguiente, mi tiempo pudo consagrarse por completo a mis investigaciones. En 1949-1951 paso mis días en la biblioteca preparando el libro, me aventuro por parajes entonces desconocidos (la muerte no era tratada ni histórica, ni sociológica, ni antropológicamente) y en campos muy diversos (de la biología de la muerte a las creencias mitológicas y religiosas en el más allá). Descubro e integro las obras antropológicas de Marx, Freud, Rank, Ferenczi, Jung, Bataille, Bolk. Descubro la biología de la muerte vía Metchnikoff, Metalnikov (que vinculaban el envejecimiento a la esclerosis del tejido conjuntivo) y Carrel (que parecía haber demostrado que las células embrionarias son amortales). Desarrollo así mi saber y lo integro en un marxismo que va ampliándose hasta que sea, sólo, una envoltura donde se opera la gestación inconsciente de mi concepción de la complejidad, que lo hará estallar y provincializará a Karl Marx... Pero, sobre todo, mi autodidactismo recoge por fin la miel de tantas libaciones pasadas y, a partir de la libación, de todas las flores que necesitan mis investigaciones para este libro; los pólenes de una cultura hecha de cualquier modo, obtenida en todos los géneros de la literatura y en todas las disciplinas de las ciencias humanas, se hallan reunidos y organizados. La producción de este libro me hizo elaborar una concepción antroposociológica que reservaba su parte a los dos aspectos olvidados de la antropología, y que el problema de la muerte ponía de relieve: por una parte, la realidad biológica del ser humano que es mortal como todos los seres vivos; por otra parte, la realidad humana del mito y de lo imaginario que esbozan, por todas partes, una vida más allá de la muerte.

Mi hegeliano-marxismo, sobredeterminado por mi propia tendencia mesiánica, me hizo abrazar la religión de la «salvación» terrestre sin tomar conciencia de su carácter religioso. Ciertamente, incluso en los momentos más intensos de mi fe (es decir en plenas matanzas de la guerra y en la inmediata liberación), supe que nunca habría en la tierra «paraíso» socialista, y que las desgracias de los humanos nunca se borrarían para siempre. Pero creí en el progreso indefinido de la sociedad, e incluso, como atestigua el último capítulo (capítulo no suprimido, pero «superado» en las siguientes ediciones) de la primera edición de mi libro *El hombre y la muerte*, que el ser humano, gracias a los progresos de la ciencia, podría acceder a la «amortabilidad».

La nueva edición, en 1970, sitúa al hombre en un universo sometido al segundo principio de la termodinámica y abandona por completo cualquier idea de «amortabilidad». La antropología se sitúa así en el mundo biológico, en el mundo físico y en el cosmos; es una antro-po-bio-cosmología. La humanidad se reconoce en sus raíces y su destino terreno. La «conquista de la naturaleza» es, en adelante, denunciada, y civilizar la tierra se convierte en una misión.

Aparecido en 1951, este libro aerolito cayó entre el pantano literario y el pantano universitario. Quedó, pues, enterrado, sin encontrar demasiados lectores durante veinte años. Sin embargo ha sido el único de mis libros saludado por importantes críticas, como las de Georges Bataille, Lucien Febvre, Maurice Nadeau y Claude Mauriac.

Fascículo 7

El cine o el hombre imaginario

(publicado en 1956)

Mi primera cultura se formó y nutrió en la rue de Ménilmontant, en París. En cuanto me instalé allí me hice «adicto» al cine. Viví de los diez a los quince años en la calle Sorbier, después, tras un lapso de uno o dos años, de los diecisiete a los diecinueve años en la rue des Platières, en Ménilmontant también. El cine era la gruta de los misterios iniciáticos para mi generación. Poniéndonos en un estado semi-hipnótico, nos iniciaba a una vida superior, mágica, sublime. Nos proyectaba hacia la Antigüedad, las Cruzadas, las guerras del pasado, los bajos fondos criminales, las Áfricas de las exploraciones al son del tam-tam, las Asias de las salas de juego y los *amoks*, las tragedias de la pareja, del adulterio, del amor. Aunque fantasmales, las imágenes de la pantalla daban vida a seres hiper-reales.

El jueves y el domingo iba con mi primo Fredy a los tres cines -el Menil Palace, el Phénix, el XX^e Siècle-, con predilección por el Phénix que proyectaba películas de aventuras o policíacas americanas. La acomodadora del Phénix, apodada la «mujer-torpedo», procuraba que los niños se quedaran a los lados, a precio reducido. Pero, en cuanto las luces se apagaban, corríamos hacia las butacas del centro, lo más adelante posible, bajo los gritos de la mujer-torpedo. Pasaban dos películas por sesión. Yo sentía avidez por todo, westerns, dramas inspirados en las obras de Henri Bernstein, melodramas, operetas alemanas filmadas; me hechizaban los puertos entre la bruma, los legionarios en el desierto, la corte de Rusia con sus barbudos Rasputines, las cabalgadas por el Oeste, con ataque a la diligencia.

Me fascinaban las miradas fascinadas, las miradas fascinantes. Los primeros planos de rostros. Hacia mis doce años recibí una doble y fatal marca. La una vino de la germánica Brigitte Helm, soberana en *L'Atlantide* donde reinaba como Antinea, convirtiéndome en otro santo Avit dispuesto a matar a su mejor amigo Morhange; la otra vino de la mediterránea Gina Manès en *La Voie sans disque*, cuya asesina mirada me dejaba a su merced.

En la mayoría de las películas, los héroes dejaban de hablar, del cielo llegaba una música y comenzaban a cantar. Me gustó así, y no ha dejado de gustarme, la canción de *Sous les toits de Paris*, la romanza del *Quatorze Juillet*, y el canto de *Un soir de rafle* donde Albert Préjeant, marino de jugueta en no sé ya qué puerto, encuentra a la mujer de su vida y luego se echa a cantar.

Era un omnívoro en el universo que hoy llamaríamos mediático. Pero, con el cine, la novela alimentaba mi substancia más íntima.

En el cine, paso del consumo indiferenciado a la elección deliberada, voy a buscar fuera del barrio las películas que deseo ver, frecuento el Studio 28, la primera sala de las que se denominarán de arte y ensayo. Mis revelaciones son *La ópera de cuatro cuartos*, *Sin novedad en el frente*, *La tragedia de la mina*, *Toni*, *La belle équipe*, *Marius*. Más allá de la amable comedia marsellesa, descubrí en *Marius* una tragedia a la antigua que expresaba el mito de mi destino: Marius, huérfano de madre abandona a su padre, se separa de Fanny que le ama y a la que ama, porque no puede resistir la llamada absoluta de la mar, la madre, el infinito...

Estuvo, sobre todo, *El camino de la vida*. Esta película soviética fue proyectada en La Bellevilloise, donde vi también *Los alegres muchachos* y el *Concierto de Beethoven*. *El camino de la*

vida penetró justo por debajo de la línea de flotación de mi consciencia y llegó hasta el centro de lo que debe llamarse el alma. En un campo de reeducación para jóvenes delincuentes, en los años veinte, el huérfano Kolka se hace amigo del ex-bandido Mustafá, sin saber que éste había matado a su madre al robarle el bolso; luego, Mustafá paga con la vida su negativa a regresar a su banda criminal. Los jóvenes pioneros construían una línea de ferrocarril. Al finalizar la película, los pioneros esperan en la estación término la llegada del primer tren. Aparece en lontananza la locomotora y la orquesta toca una música festiva. A medida que el tren se acerca, se descubre en el salpicadero de la locomotora un cuerpo inerte y reconocemos a Mustafá. La orquesta calla, y en un silencio de muerte, sólo se oye, cada vez más poderoso, el jadeo de la locomotora que entra en la estación. Fui tragado, devorado por aquella película, identificándome simultáneamente con uno u otro huérfano de mi edad, identificándome también con la aventura redentora colectiva de los pioneros, con la construcción de la vía de ferrocarril, sintiéndome a la vez víctima y asesino arrepentido, perdido y salvado, muerto y vencedor de la muerte, y comulgando de modo extático en la llegada de la locomotora que trae con ella muerte y victoria, sacrificio y salvación. En una intensa unión de dolor y gozo nunca sentida hasta entonces, me reconciliaba conmigo mismo en una efímera catarsis, y recibí con cegadora evidencia la revelación de un mensaje que llevaba en sí, de modo indisoluble, la constelación fraternidad, arrepentimiento, sacrificio, perdón, redención. Y, en aquella reconciliación desgarrada sentí tal vez por primera vez la posibilidad de la salvación en la redención colectiva de la Revolución.

Seguí practicando la asimilación omnívora, tanto en la cultura literaria como en el cultivo de las ciencias sociales, y sin duda yo habría sido un «hombre honrado» en estos campos si el azar-destino no hubiera intervenido para propulsar al omnívoro hacia las tierras de la antropología, no de la antropología cultural que se enseña en la universidad, y que es una disciplina a-histórica y a-biológica consagrada a las poblaciones arcaicas, sino la ciencia global que incluye en ella las dimensiones de la economía, de la psicología, de la historia y, especialmente, del mito y de la biología.

Proseguiré la investigación antropológica sobre lo imaginario en mi libro sobre el cine, fruto de mis primeros años de investigación en el CNRS.

Yo había elegido como tema de investigación la sociología del cine. Más que dedicarme a la investigación sociológica clásica (cuestionarios, *content analysis*, etc.), me deslizaba hacia mi afición antropológica y prolongaba mi investigación a «la realidad imaginaria del hombre» que ya había esbozado en *El hombre y la muerte*. De hecho, lo que me interesaba era la invasión por lo imaginario de una máquina inventada para reproducir el mundo objetivo. Había hallado en el cine un campo cerrado, desconocido para los sociólogos, donde nadie me molestaría. No deseando arriesgarme a tratar temas candentes, puesto que me habría expuesto a los golpes de unos y otros, había elegido deliberadamente un tema marginal que, además, me permitía dar libre curso a una de mis pasiones, y me satisfacía que me pagaran un sueldo por ir a ver películas.

Lo que no dejó de causarme ciertos problemas. Puesto que mi escaso salario no podía bastar para pagarme las tres sesiones diarias de cine que mi rigor profesional me obligaba a realizar, pedí al CNRS que me pagara las entradas. Se convocó una comisión para examinar tan original petición; decidió que lo que se denomina tiempo de ocio no podía ser considerado tiempo de trabajo, y me ofreció pagarme sólo los billetes de metro cuando los presentara.

Con *El hombre y la muerte* y, luego, con *Le Cinéma ou l'Homme imaginaire*, el mito y lo imaginario ocuparon un lugar radical en mi antropología: no son superestructuras, vapores; la realidad humana es, en sí misma, semi-imaginaria.

Fascículo 8

Les Stars

(publicado en 1957)

Mi libro sobre el cine se vio prolongado, naturalmente, por un libro sobre sus estrellas. Hablé de las estrellas considerando, conjuntamente, sus dimensiones histórica, mitológica, cultural, económica y, claro, su especificidad con respecto a los actores de teatro. El tema, considerado frívolo, era para mí uno de los principales indicadores de una época.

Gracias a mis raíces que se hunden en la cultura de la rue de Ménilmontant pude, con un conocimiento interior y exterior al mismo tiempo, escribir *L'Esprit du temps* y *Les Stars*. A partir de mi experiencia me maravilló que Chaplin o Piaf pudieran gustar a personas de cualquier nación y cualquier clase social, algo inconcebible para el sociólogo que quiere demostrar que las aficiones musicales, literarias, etc. dependen exclusivamente de las categorías sociales, clases y hábitos.

Fascículo 9

Autocrítica

(publicado en 1959)

Aunque ningún maestro me haya proporcionado una visión del mundo donde poder inscribir mis ideas y saberes, recibí dos ideas clave de Georges Lefebvre, que enseñaba historia de la Revolución en la Sorbona, y las incorporé definitivamente a mi manera de pensar.

La primera, la idea de que las consecuencias de la acción escapan a las intenciones de sus iniciadores ha estado omnipresente en mi espíritu, y la he «teorizado» con el nombre de ecología de la acción.

La segunda idea procedía de la comprobación de que la historia de la Revolución francesa había sido modificada sin cesar, en función de ulteriores desarrollos históricos, como revelaban las obras de Guizot, Michelet, Aulard, Jaurès, Mathiez. De este modo, los propios historiadores tenían que ser historizados. Descubrí así que toda historia del pasado sufre la retroacción de las experiencias del presente, que le dan una iluminación o un oscurecimiento particular, lo que me conduce a pensar que no hay observador puro y que, por lo tanto, el observador/concebidor debe observarse y concebirse en su propia observación. Esta idea fue superdeterminada en mí por la lección de autoexamen de Montaigne, lo que me permitió escribir una verdadera «autocrítica» en 1958.

A partir de 1947, el sistema integrado de mi concepción hegeliano-marxista se desintegró por efecto de mi incapacidad para reducir a «artimañas de la razón» el cretinismo, las mentiras desencadenadas, la caza de brujas y, al final de un «combate espiritual», mi revuelta moral produjo la ruptura decisiva.

La duda había iniciado su trabajo de zapa durante mis años de contestación en el seno del comunismo. Había hecho estallar el sistema integrado. A partir de entonces, atacó los fundamentos del sistema y se convirtió en la parte «negativa» necesaria de mi segunda reorganización genética. Redactada en 1957, mi *Autocrítica* llevó a cabo ese trabajo de descomposición/recomposición. Iba acompañada por un vastísimo programa crítico, que era el de mis aportes a la revista *Arguments*: la reinterrogación montaraz y generalizada. Y preconicé el «pensamiento interrogativo».

Hoy, pese al hundimiento de la Sovietidad, seguimos, para no banalizar el genocidio hitleriano, banalizando los millones de víctimas del KGB y del Gulag, y al mismo tiempo se minimizan todos los abusos cometidos por Israel contra los palestinos. Mi resistencia contra estas mentiras e ilusiones se llevó a cabo, no con imprecaciones y aullidos, sino con argumentación y con el diagnóstico sobre la naturaleza del comunismo soviético. Mi prefacio a la reedición de 1991 de *Autocrítica* intentó contemplar desde el ángulo de su complejidad propia la extraordinaria aventura de este comunismo.

Pude, gracias a *Arguments*, iniciar mi reforma de pensamiento. Al mismo tiempo, la redacción de *Autocrítica* desarrollaba mi aptitud autorreflexiva y me permitía reconocer por fin que, en vez de acercarnos al final de la historia, seguíamos en la edad de hierro planetaria.

Desde la revista prediqué el pensamiento planetario y, antes del florecimiento del tercermundismo, vinculé mi preocupación por la suerte del mundo a la preocupación por el tercer mundo. Pero sin ilusión tercermundista; en mi libro escribí: «El tercer mundo reinicia la historia de

los nacionalismos europeos y la historia del socialismo de aparato, simultáneamente a veces, con caracteres unas veces progresivos y otras todavía regresivos».

La integración del observador en su observación, volverse hacia uno mismo para objetivarse, comprenderse y corregirse, constituye, para mí, al mismo tiempo un principio de pensamiento y una necesidad ética. Considero *Autocrítica* como el acto que, realizando el examen reflexivo de todo lo que he creído y pensado hasta su escritura, me ha permitido luego integrar en mi andadura el ejercicio permanente de la auto-observación. Tal ejercicio suscita una segunda consciencia -una consciencia cierta- que se desarrolla al unirse, primero a mi otro Yo escéptico, irónico y estético, luego a mi Super-yo moralizador y, finalmente, al Yo-testigo, profundamente agazapado en cada uno de nosotros. Se trata de dar consistencia a esta consciencia autocrítica de control, apta para examinar con la menor discontinuidad posible nuestros comportamientos y nuestros pensamientos para reconocer en ellos las trampas de la mentira a uno mismo y la autojustificación. La autocrítica se convierte así en una cotidiana cultura psíquica, más necesaria que la cultura física, una higiene existencial que mantiene una consciencia en estado de permanente vigilia.

El juicio ético sobre el otro debe tener en cuenta el error, que no es una falta moral, sino una falta intelectual: hay errores de hecho, como los han cometido tantos engañados sobre la naturaleza del vichismo o del estalinismo; existe el error sobre el sentido de la acción emprendida, el error sobre el resultado esperado, etc. Entonces, la autocrítica nos exige que evitemos la condena perentoria, irremediable, como si uno mismo no hubiera conocido nunca el desfallecimiento ni hubiera cometido errores.

Por todas estas razones creo más en la autovigilancia que en esta «vigilancia» que funciona por medio de la denuncia y el llamamiento a la purificación ética. La purificación ética transforma el debate intelectual en profilaxis por insecticida e inclusiones en el índice de adversarios considerados indignos de refutación. Sin duda, el complejo del excluido me produce, espontáneamente, horror ante cualquier exclusión. Mi auto-ética confirma este sentimiento. No he cambiado y no cambiaré.

La lucha fundamental de la autocrítica se enfrenta a la autojustificación. La maquinaria cerebral para absolverse, legitimarse y auto-erigirse una estatua, funciona en todas partes. Represalias, venganza, castigo, los asesinos políticos se autojustifican siempre. Y la vida cotidiana esta hecha de autojustificaciones que chocan, como ciegos, unas contra otras.

Estoy así cada vez más convencido de que la autocrítica es, en profundidad, el mejor auxiliar contra la ilusión egocéntrica y en favor de la apertura a los demás. Por ello, la autocrítica se cegaría a sí misma si rechazara las críticas exteriores. La autocrítica no sustituye la crítica del otro, la reclama -reclama un diálogo auto-hétero-crítico. La consecuencia lógica es que la ética-para-sí, sobre todo cuando comporta la autocrítica, acarrea necesariamente una ética para el otro.

Si la auto-ética tiene bien asentados sus principios, no por ello deja de enfrentarse con dificultades que no tienen solución en la mera consciencia del «bien hacer» del «actuar para el bien» o del «cumplir con su deber». Como todo lo humano, debe enfrentarse con incertidumbres. Éstas brotan de las dificultades del auto-conocimiento y del auto-examen crítico, de las incertidumbres de la propia acción y, finalmente, de imperativos éticos contrarios.

Tratándose de las dificultades del auto-examen, he mencionado ya la buena-mala fe, la mentira a sí mismo. Yo, cuando hice mi autocrítica, no di vueltas sobre el tema «me engañaron» sino sobre el tema «me engañé».

Añadamos la imposibilidad de ser totalmente consciente de lo que ocurre en la máquina de nuestro espíritu, que comportará siempre algo fundamentalmente inconsciente. La propia sinceridad plantea problemas, como advierto en 1958, al finalizar *Autocrítica*, cuando me hacía la pregunta: «¿He sido sincero?», y comprendía que la respuesta a esta pregunta era indecible: «La sinceridad no es una pura llama que brota del espíritu; la voluntad de ser sincero cuando se trata de ser sincero sobre uno mismo, se pierde siempre en los laberintos y los dobles fondos interiores... La sinceridad sólo puede ser pura en un momento particular de combustión entre los gases que la nutren y el humo que se desprende de ella».

Fascículo 10

El Espíritu del tiempo (publicado en 1962)

Como he dicho, mi libro sobre el cine *-El cine o el hombre imaginario-* se vio prolongado, naturalmente, por un libro sobre sus estrellas *-Las stars-*. Después me vi propulsado, no menos naturalmente, a trabajar sobre la «cultura de masas» (medios de comunicación) y la nueva industria cultural, lo que produjo, en 1961, *L'esprit du temps*.

Por aquel entonces las llamadas de la lejanía se habían multiplicado. Me había dejado arrastrar a la dispersión de conferencias, coloquios y seminarios. A comienzos de los años 60, las peticiones se hacen planetarias. Impulsado al mismo tiempo por un apetito del mundo y por la necesidad de huir de mi mal interior, me voy a Iberoamérica. Tras una etapa en Brasil, paso un invierno austral en Santiago de Chile (donde doy clases en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), al pie de la cordillera, cuyas cimas de cambiantes colores aparecen de modo sublime por encima de una impalpable bruma. Compró una Lambretta de ocasión que me permite llegar a la campiña y al Pacífico. Regreso a Francia tras algunas etapas en Bolivia, Perú y Méjico. El pequeño tren que sale del puerto de Antofagasta, atraviesa el desierto y trepa a más de cuatro mil metros sobre el altiplano, donde circula por un aire transparente que aproxima los lejanos volcanes. Quebrada de La Paz. Fiesta de Chulumani en los Yungas, adonde se llega tras haber cruzado un collado más alto que el Mont Blanc. Lago Titicaca, Puno, Cuzco, Machu Picchu, Guayaquil, Méjico, Yucatán, Chichén Itzá, Chiapas, Oaxaca, Manaus, Belem, Fortaleza, Salvador, Río, el continente suramericano se me metió en el alma, con fascinación y respeto por el mundo indio, calor y fervor por el mundo afro-brasileño. No sé ya dónde conseguí escribir *L'Esprit du temps* que apareció en 1962.

La nueva helada intelectual se había efectuado rápidamente a comienzos de los años 60. El marxismo se había reconstituido en la forma «científica» más rígida, dotada de la absoluta soberanía epistemológica. La Gran Necedad, formulada por Althusser, es decir que Stalin era un «economista humanista» y que los excesos de su poder se debían a esta desviación, fue recibida con respetuosa admiración por la *intelligentsia*. Por su parte, Sartre convertía al FLN argelino en la vanguardia ilustrada de la revolución mundial, tras haber proclamado que el marxismo era el horizonte insuperable de nuestro tiempo. El mito chino iba a reemplazar muy pronto el mito de la URSS. Se había reconstruido una nueva vulgata con el marxismo dogmático y el mesianismo revolucionarista pro-FLN y, después, pro-Mao.

Al mismo tiempo, el estructuralismo triunfante en las ciencias humanas eliminaba al hombre, el cuestionamiento histórico y la problemática del sujeto. No había individuo, no había sujeto, no había historia, no había hombre, no había alma. Tales estupideces se perpetraban en nombre de la Ciencia, considerándose cualquier negación como debilidad mental. A veces me decía: «¡Molière, si tuviera tus pinceles!»

La sociología era el reino de los cuestionarios, de las encuestas con fines tecno-económicos. Por el otro lado, completando el dogmatismo althusseriano, el dogmatismo bourdivino explicaba el sistema educativo por la «reproducción», el éxito escolar por la «herencia cultural» y rechazaba la existencia de todos los «dones» individuales, siendo éstos una mixtificación ideológica destinada a justificar el éxito escolar de los «herederos». Tras el engañoso rumor de que se habían vendido 50.000 ejemplares de *L'Esprit du temps*, Bourdieu se encargó en el seminario de Althusser, de hacer

pedazos este libro que comportaba dos mixtificaciones capitales: la primera que yo me interrogara sobre el hecho de que Piaf o Chaplin fueran apreciados en distintas clases, a distintas edades, incluso, en el caso de Chaplin, en todas las sociedades. La segunda, que yo ocultaba que la cultura de masa era un instrumento de alienación al servicio del capitalismo, para apartar al proletariado de su tarea revolucionaria. De hecho, yo iniciaba la lucha en dos frentes, en uno contra la baja cretinización de los medios de comunicación, en el otro contra la alta cretinización, la de la *intelligentsia* y la Universidad. Por lo tanto, durante aquellos años 60 yo debía provocar el rechazo del *establishment*, del estructuralismo, del marxismo ortodoxo... La sociología estaba inscrita en la Universidad de modo absolutamente hermético, cerrada a la historia, cerrada al individuo, rechazando la filosofía. Se creía científica porque su credo era el determinismo mecánico y la evacuación de todo lo que no es cuantificable, ignorando la revolución epistemológica que introducía lo aleatorio, el desorden y el observador en las ciencias físicas. En vez de ser una competencia multidimensional compleja que permite articular, unos con otros, los distintos caracteres de la realidad social, la sociología se había hecho (y sigue siendo) una disciplina compartimentada en sub-disciplinas no comunicantes.

Así, en sociología era cada vez más herético. En *L'Esprit du Temps* me esforcé por una aprehensión compleja, historizada, diferenciada, y por una reflexión global sobre el fenómeno de la «cultura de masas» que hoy se denominaría mediática.

Me pareció cada vez más penoso el medio intelectual. Antes lo soportaba todo; incluso necesitaba como una droga los contactos y los cócteles. Pero, a mi regreso, sentí esa fatiga hepática que se denomina asco; no tanto por reacción «moralista» cuanto por la sensación de que *no es posible caricaturizar así la propia vida*. Sólo he podido vivir, pues, pasando varios meses, a veces años, de trabajo lejos de ese espantoso mundo.

Hoy todo ha empeorado. Las redes de servicios mutuos se han convertido en poderosas mafias que, cada una de ellas, controla sus periódicos, sus revistas y sus presentadores de televisión. Los capitostes o padrinos hacen que sus fieles les besen la pluma. En cuanto una revolución de palacio lleva al poder a un redactor ignorado hasta entonces por el incienso literario, su libro recibe halagos turiferarios. La maquinaria editorial selecciona de antemano sus eventuales *best sellers* que las incitantes encargadas de los servicios de prensa intentan colocar a sus redes de críticos; los libros ignorados por la prensa abandonan las librerías al cabo de tres semanas y pronto son destruidos. El aumento de la comercialización y el aumento de la selección provocan, sin duda, una disminución de la bio-diversidad intelectual. Sin embargo, como mostré en *L'Esprit du temps*, el sistema no puede prescindir de novedad, de originalidad, de invención, no puede evitar el riesgo cuando quiere beneficiarse de la suerte, y sigue criando en sus cuadras a jóvenes autores.

Fascículo 11

Le vif du sujet

(publicado en 1969)

Tras un nuevo periplo por las Américas, vivo una tragedia en Washington donde se celebra un congreso mundial de sociología, caigo fulminado en el Golden Gate Bridge de San Francisco, y me devuelven temblando de fiebre a Nueva York donde, trasladado al Mount Sinai Hospital, me zambullo en el olvido de todo y de mí mismo.

¿Cómo considerar aquellos años 1956-1960, vividos en el caldo de cultivo de *Arguments* y en la efervescencia de mis hervores internos? Me espolearon e inflamaron, haciéndome sentir lo sublime y lo trágico del amor, poniéndome en contacto directo con los acontecimientos, arrojándome a una batalla abierta ya, catapultándome a las Américas. Pero la exaltación se hizo agitación y, luego, dispersión. El derrumbamiento me hizo regresar al limbo. He recogido lo que fueron para mí los años 1957-1961 en *Le vif du sujet*, páginas 13-17.

Sin duda necesitaba purgar mis culpabilidades zambulléndome en las aguas de la muerte, y pagar mi renacimiento con una grave enfermedad.

Cuando salí de mi letargo en el hospital, todo lo que evocaba mis «actividades» me horrorizaba. Me había vuelto alérgico a las palabras sociología, reuniones, seminarios, conferencias, revista, cine-verdad, artículos. Sentí la imperiosa necesidad de hacer balance de lo que era importante para mí, de lo que pensaba, de lo que creía. Las primeras palabras que escribí en mi lecho fueron: *Ahora no sólo es necesario que las ideas me trabajen, es necesario que yo trabaje las ideas*, programa que sólo comenzaré a poner en práctica mucho más tarde. De momento quería meditar. La palabra se había impuesto en mí; en la última semana de hospital escribí algunas páginas de notas que comenzaban por: *Hacia la meditación. ¿Lo conseguiré? Concentración... Tiempo...*

Sabía que iba a necesitar una convalecencia de varios meses, y había decidido consagrar este tiempo a la «meditación». Realicé efectivamente este trabajo en un apartamento que me prestaron en Montecarlo; aprendí a escribir a máquina para pasar las notas que iba tomando cada día y, puesto que pasaba de la vida vegetal a la vida animal, y luego social, llevé como contrapunto el diario de mis re-emergencias. El trabajo apareció siete años más tarde con el título de *Le vif du sujet*. Tras el retiro convaleciente, regresé a París, no ya a mi casa sino acogido en una habitación-cocina contigua al taller de tapicería de una amiga, en la rue des Blancs-Manteaux. Abandoné mi comodidad, mi confort, llevándome sólo diez libros de mi biblioteca, y hallando al mismo tiempo una respuesta a mi obsesivo miedo de aburguesarme. No estaba desnudo como un gusano, conservaba parte de mi salario, hacía mi frugal cocina, los amigos me invitaban con frecuencia. La Viaggiatora venía a verme. Aquella habitación fue un oasis donde terminé mi «meditación», que se vio parasitada progresivamente por la reanudación de las peticiones parisinas.

Durante la larga «meditación» me sentí interiormente incitado a interrogar mis fuentes hebraicas y me ayudó y estimuló a ello Henri Atlan, a quien conocí en 1953. Él me abrió a la cábala y después me facilitó la interpretación del Génesis en la que Elohim, singular plural atorbellinado, crea el universo introduciendo en él la separación (de ahí me vino la percepción, en la capilla Sixtina recién limpiada, de un Creador auto-creándose en el torbellino de la Creación). La Biblia sigue siendo para mí un prodigioso monumento de lo sublime y de lo horrible.

Seguí practicando la asimilación omnívora, tanto en la cultura literaria como en el cultivo de las ciencias sociales, y sin duda yo habría sido un «hombre honrado» en estos campos si el azar-destino no hubiera intervenido para propulsar al omnívoro hacia las tierras de la antropología, no de la antropología cultural que se enseña en la universidad, y que es una disciplina a-histórica y a-biológica consagrada a las poblaciones arcaicas, sino la ciencia global que incluye en ella las dimensiones de la economía, de la psicología, de la historia y, especialmente, del mito y de la biología.

En 1960 incorporaré a mi antropología la concepción de Bolk sobre la inconclusión del ser humano, que interviene para corregir al «hombre genérico» de Marx. Efectuaré numerosas anotaciones para una «antropología general» en *Le Vif du sujet* y reflexionaré allí, durante su redacción en 1963, sobre «la antropocosmología», sobre mi concepción antropológica de la multipersonalidad y la histeria propiamente humanas.

Me había interesado continuamente por la biología, no sólo por curiosidad omnívora, no sólo porque había querido saber lo que era la muerte desde el punto de vista biológico, sino también porque, vista mi carencia de imprinting universitario, siempre he pensado simplemente que el hombre es también un ser biológico y que todo lo que concierne a la biología concierne también al hombre. Al mismo tiempo, sin saber todavía que los núcleos, átomos, moléculas de los que estamos constituidos procedían del cosmos, sentía que el hombre era un ser cósmico, y me preguntaba en mi libro (pág. 328) si lo más enigmático que hay en el mundo no sería análogo a lo más enigmático que hay en el hombre.

Fascículo 12

Introducción a una política del hombre

(publicado en 1965)

De 1956 a 1994 mi actividad política se efectuó al margen de cualquier partido; se llevó a cabo en dos frentes que se comunicaban entre sí: por una parte el de la necesidad de repensar la política, por la otra el de la voluntad de luchar contra el error y la ilusión.

En 1957 había fundado *Arguments* con algunos amigos, revista que apareció hasta 1962 y de la cual fui director. Tomo conciencia de mis exigencias fundamentales de conocimiento, escribiendo entonces: «Sentimos una profunda insatisfacción ante cualquier observación que no esté en movimiento y que no se observe a sí misma, cualquier pensamiento que no afronte sus propias contradicciones, cualquier filosofía que se reduzca a palabras clave y que no se cuestione a sí misma, cualquier palabra particular que se aísle del devenir mundial».

Durante este período efectué un replanteamiento político radical, a la vez en y por *Arguments* y en y por mi *Autocrítica*. Estoy listo para una nueva fundación política, y lo esbozo en un texto escrito en 1963, al mismo tiempo que *Le Vif du sujet*, y que aparece independientemente en 1965, *Introduction à une politique de l'homme*. Prosigo el replanteamiento teórico y político en 1963-1965, con un grupo de amigos, especialmente con Cornelius Castoriadis y Claude Lefort.

Aspirábamos a un pensamiento que diera cuenta de la invención, de la creación y del sujeto humano. Realizábamos juntos una reflexión sobre los problemas de la sociedad, de la civilización, de la democracia. Nos esforzábamos en reconsiderar el problema político (teoría y práctica). Manteníamos juntos el rechazo de todos los conformismos de izquierdas. Al finalizar mi convalecencia me había unido a ellos en el CRESP (Centro de Investigaciones Sociales y Políticas), que ellos animaban, y proseguí la revisión iniciada en *Arguments* a través de los cuestionamientos del CRESP. Caminamos juntos hasta mayo de 1968, incluido.

Me hice definitivamente autónomo en política. Me siento más eficaz expresando mis ideas con mi firma que tras la etiqueta de un partido. Mi oposición al comunismo estalinista y a la Sovietidad se ha hecho irreductible. Me planteo el problema político del «¿qué hacer?» en algunos artículos de *Arguments*. Elaboro durante mi «meditación» de 1963-1964 mi concepción de la antropopolítica que aparecerá aisladamente (en 1965 y, luego, en 1970) con el título de *Introduction à une politique de l'homme*.

Fascículo 13

Comuna de Francia : La metamorfosis de Plozevet

(publicado en 1967)

En 1965 el azar/destino me proyectó durante un año al microcosmos de Plozevet, un municipio de la Bretaña donde, bajo el estandarte de la «sociología del presente», voy a consagrarme a las grandes corrientes que atraviesan y modifican la sociedad contemporánea. Me intereso por detectar, en los años 60, la emergencia de un neo-ruralismo, de un neo-arcaísmo, de un neo-naturismo, y seguiré esa triple corriente hasta su confluencia con la gran corriente ecológica que se desarrolla a partir de 1969, y a la que consagro también distintos diagnósticos.

Yo no quería consagrarme exclusivamente a la sociología en vivo, y pensaba en un libro, «Teoría de la nación», que preparaba cuando impartía un curso sobre este tema en la universidad de Montreal, en 1964. Pero el azar me lanzó, de nuevo, a lo vivo. Una gran encuesta pluridisciplinaria, decidida y financiada por la DGRST (Delegación General de la Investigación Científica y Técnica) se había iniciado a comienzos de los años 60 en Plozevet. De hecho coexistían encuestas disciplinarias, bien compartimentadas, temiendo que se filtraran en beneficio de los demás sus preciosas informaciones. Yo ignoraba todo aquello cuando me solicitaron que participara en aquel gran proyecto y elegí como tema la «modernización» tema evidentemente transdisciplinario porque afectaba a todos los campos, desde la economía hasta la psicología, desde la mecanización de la agricultura hasta la introducción del confort doméstico. A decir verdad, acepté el crédito de la DGRST para que se beneficiara de él un estudiante al que iba a colocar; pero, al llegar a Plozevet, me fascinó el país y su gente, decidí instalarme allí, llevar a cabo una investigación recurriendo a estudiantes bretones que instalé en las distintas aldeas del municipio, e improvisé una estrategia de investigación que asegura el pleno empleo de la subjetividad (el interés, la simpatía, la pasión) al mismo tiempo que el pleno empleo de la objetividad, exigiendo pues, a la vez, la implicación de uno mismo y el desasimiento en relación a uno mismo.

El problema no era sólo respetar lo singular y lo concreto (vidas, destinos, problemas), sino también situar lo singular concreto en la gran corriente de las transformaciones que, por aquel entonces, atravesaba Francia y, más ampliamente, Europa. Era pues poder, al mismo tiempo, cerrar y abrir el objeto de la investigación: mantenerlo lo bastante cerrado como para salvaguardar su singularidad, pero abrirlo a la historia pasada y, sobre todo, a las corrientes nacionales y transnacionales de la modernización generalizada. Esta exploración concreta de la vida cotidiana de personas de edad, condición social y destinos muy distintos fue para mí una experiencia capital.

Mi investigación no hacía más que atravesar las disciplinas, se encargaba de los temas principales ignorados por la compartimentación disciplinar: el papel de las mujeres «agentes secretos de la modernidad», la nueva mentalidad adolescente y la nueva relación entre adolescentes y adultos, el advenimiento de la remembración rural que se llevaba a cabo precisamente mientras yo realizaba mi encuesta. Haciéndola, yo aprendía a extraer mi saber del «terreno», elaborando una metodología que se adaptara a él sin traicionarlo.

Pasé pues, en 1965, un año apasionado en un cobertizo con suelo de tierra batida, sobre un acantilado a orillas del mar, en Poulhan, puerto pesquero de Plozevet. Acumulé una enorme documentación formada por los cotidianos diarios de investigación de mis colaboradores y por el mío propio, largas entrevistas grabadas, múltiples observaciones, notas tomadas de los informes ya

efectuados por geógrafos, historiados, demógrafos, etc. La experiencia humana del terreno, por el trato, la inserción, la vida en común (y no a través de cuestionarios), el deseo de acercarse a los seres, de cederles la palabra, me demostraban una vez más que los individuos no son cretinos sociológicos, ignorantes e inconscientes, sino que llevan en su interior un saber, una experiencia de la vida, una reflexión: acarrean, al mismo tiempo, ignorancias, supersticiones, errores. Pero lo mismo ocurre con el sociólogo, que se cree detentador del verdadero conocimiento y es, propiamente, un cretino sociológico, movido/poseído por fuerzas que le superan.

Hasta 1965, la DGRST había dado la consigna de no hacer publicación alguna. El primer ministro Pompidou, extrañado ante un enorme presupuesto consagrado a un pequeño municipio y sin ver resultado alguno, manifestó cierta impaciencia y se invirtió la consigna: era necesario publicar. Me lancé, pues, a una difícilísima redacción de mi libro, que requirió dos años y apareció en 1967. Creí que iban a felicitar-me. Por el contrario, mi transdisciplinariedad se consideró indisciplina y mi herejía sociológica, insania. En la comisión de la DGRST se puso en marcha una maquinaria infernal, destinada a infligirme una «censura científica». Se me reprochaba, contradictoriamente, haber saqueado los demás informes y estar diciendo tonterías. Me enteré por casualidad de la maquinación. Raymond Aron, a quien encontré por la calle, levantó la liebre extrañándose de la ira que yo había provocado. Loco de rabia, quise hablar con el nuevo presidente de la comisión de la DGRST, Claude Gruson, a quien solicité dos comisiones de investigación, una para juzgar mi trabajo y la otra sobre el uso de los fondos gastados en el trabajo interdisciplinario. La mayoría de las investigaciones habían consagrado el grueso de sus créditos, muy considerables, a otros temas, dedicando muy magros recursos a su trabajo en Plozevet. En cambio, yo había pagado a mi equipo de jóvenes investigadores con la totalidad de un crédito muy escaso, del que personalmente no me había quedado ni un céntimo. Estaba en una magnífica posición de contraataque. El presidente Gruson quiso disuadirme diciendo que estaba dispuesto a firmar una declaración indicando que yo no merecía censura alguna. Aquello me enfureció más aún: «Como si necesitara un certificado para asegurar que no soy un estafador. Estoy pidiendo felicitaciones.» Tenía, además, a mi favor, antes de hacer ningún movimiento, la resistencia de mi Bastogne (ciudad belga): André Burguière, joven investigador por aquel entonces, dependiente de poderosos patronos, se encargaba del informe de síntesis sobre Plozevet. Tuvo el valor de escribir una carta asegurando que, en vez de ser censurado, yo debía ser felicitado por haber practicado realmente la interdisciplinariedad.

Estábamos en la primavera de 1968. Mayo rompió la coalición de mis enemigos, poderosos mandarines y jóvenes investigadores tiralevitas. Fui transportado por enloquecidas jornadas y en otoño ya había olvidado el asunto Plozevet. Conservo todos los documentos, incluidas las acusaciones y mis respuestas. Naturalmente, me persiguió, y me persigue aún, un rumor maligno en los medios de las ciencias sociales, en Francia y en el extranjero: se murmura que hice algo sucio en Plozevet. Ante los elogios a mi libro se pudo responder: «¡Oh, con tres mil millones es muy fácil!» En vez de la medalla recibí una mancha en la pechera.

El caso Plozevet ilustra lo peligrosa que fue mi travesía del desierto de los años 60. Y, sin embargo, aquellos años de desierto intelectual, sociológico, filosófico, ideológico fueron para mí años de oasis en el plano personal. Me uní al «cometa de amor que nos arrastra en su cabellera... gran comunicadora que se acerca a todos y cada uno, quiere conocerle, lo abre... despierta y desvela lo mejor de cada uno...» Viví trabajo y fiesta en el oasis de amistad y paz, al margen del mundo parisino. El Palagio, Caldine, Orbetello, tres lugares mágicos donde encontrábamos siempre amante hospitalidad. Y existieron La Moure, Tozeur, Hammamet, Sidi bou Said, Calenzana, Argentario donde, bajó la égida del macho alfa Jean, formábamos una unida familia de parejas; y no olvido el dulce período de encuentros en Neauphle-le-Château.

Me devoraba el trabajo, devoraba la vida. En mi trabajo ponía mis intereses, mis pasiones, mi vida. El amor nutría mi vida, que nutría mi trabajo. En Sidi bou Said me sentía tan bien que trabajaba por la noche mientras J. iba a bailar. Hacia las 4 de la madrugada, también yo iba a bailar o, a veces, J. me encontraba, al regresar de la fiesta, ante mi manuscrito. En Calenzana, mi mesa de trabajo estaba en la esquina de un gran salón donde los amigos bailaban. De vez en cuando, una melodía me arrastraba y me unía a los danzarines; luego volvía a mi mesa...

Durante este período, pues, me forjo una cultura de lo contemporáneo inventando una sociología que interroga lo concreto, el fenómeno, el acontecimiento. Satisfago a la vez mi curiosidad por todo lo que sucede y mis interrogantes sobre el sentido de lo que sucede. Puse como exergo de mi libro *La Métamorphose de Plozevet* la frase de Ortega y Gasset, «no sabemos lo que pasa y eso es lo que pasa». Salir de nuestro sonambulismo, apresurar la llegada del pájaro de Minerva; ésta era mi preocupación sociológica.

Fascículo 14

Rumor de Orleans

(publicado en 1969)

A partir de 1956, yo había comenzado a efectuar en caliente diagnósticos sobre el meollo de los acontecimientos que aparecían de modo inesperado en la vida política y social y, por ello, perturbaban nuestros sistemas de ideas que no los habían previsto. Hice, así, diversos artículos sobre el sentido de la revolución húngara y, tras haberlo investigado sobre el terreno a comienzos de 1959, artículos acerca del sentido y las consecuencias del Octubre polaco. Asimismo, en *Argument* decidimos, antes incluso que los acontecimientos se precipitaran, hacer un número especial sobre el alzamiento de Argel en mayo de 1958, que finalmente llevaría a de Gaulle al poder. Hice, en *France Observateur*, diagnósticos sobre la evolución de la guerra de Argelia. Esta práctica del diagnóstico se desplazó inesperadamente, en junio de 1963, hacia la pequeña explosión de la «noche de la Nación», en la que unos adolescentes atraídos por la emisión de Europe 1 *Salut les copains* transformaron una apacible reunión juvenil en salvaje fiesta de camorristas. *Le Monde* me pidió un artículo, e inicié así una serie de diagnósticos sobre las aspiraciones y revueltas adolescentes contemporáneas, que me llevaron a escribir, con toda naturalidad, siempre en caliente y en el meollo, mis artículos en *Le Monde* sobre Mayo de 1968. El último avatar de esta aventura del diagnóstico será *La Rumeur d'Orléans*, en 1969.

En sociología era cada vez más herético. Intervino el azar para lanzarme a una sociología «en vivo», más desviada aún. En 1963, con ocasión de la «Noche de la Nación» y a solicitud del director de redacción de *Le Monde*, Jacques Fauvet, comencé a practicar una sociología del acontecimiento, intentando extraer el jugo del suceso a partir de la sorpresa que provoca. Cada vez me daba más cuenta de que las doctrinas rechazan, apartan, anestesian, matan el acontecimiento que las molesta. Pensaba cada vez más que era saludable interrogarse y dejarse interrogar por el acontecimiento. Cada vez me interesaba más comprender cómo una crisis, pequeña o grande (de la Noche de la Nación de 1963 a Mayo de 1968 y al rumor de Orléans de 1969), hace brotar del subsuelo una realidad invisible hasta entonces.

Fascículo 15

Diario de California (publicado en 1970)

Me había interesado continuamente por la biología, por otra parte, estaba fascinado por el universo microfísico, subyacente y constitutivo del nuestro. Pero fueron necesarios todavía acontecimientos, circunstancias singulares, para que mis aprendizajes tomaran el camino de las ciencias de la vida y de la *physis*.

Fui introducido a los problemas de la biología por dos entradas distintas. La primera me fue abierta por Jacques Monod, que me había hecho leer el manuscrito de *El azar y la necesidad*. John Hunt y él habían logrado que me invitaran durante un año en el Instituto Salk de investigaciones biológicas en La Jolla, California (1969-1970), y allí, junto a investigadores de alto nivel que se complacían iniciándome, descubrí la «revolución biológica» que había provocado el descubrimiento por Crick y Watson, de la estructura en doble hélice del código genético en el ADN. Pero, mientras la mayoría de los biólogos veía en esta revolución el triunfo del reduccionismo, porque mostraba que la materia viva sólo era materia físico-química y que no existía, por lo tanto, substancia viva, yo veía, gracias a mi segunda entrada en las ciencias, que el problema clave de la vida era el de la originalidad de la organización viviente con respecto a las organizaciones meramente físico-químicas.

En efecto, me había introducido también en la biología por una puerta de servicio cuando, en 1967, me convertí en miembro del «grupo de los diez» que animaba Jacques Robin. Henri Laborit y Jacques Sauvan me habían revelado el carácter fecundo del pensamiento cibernético que, hasta entonces, me era desconocido. Una vez en el formidable campo de cultivo californiano de finales de los años 60, me inicié en las «tres teorías» que se interpenetran y se intercompletan de modo inseparable: la cibernética (esta vez leyendo a Wiener y Bateson), la teoría de los sistemas y la teoría de la información. Comenzando entonces a concebir la posibilidad de una teoría de la organización a partir de la integración, del replanteamiento y la superación de las tres teorías, fui llevado a la convicción de que el sentido verdadero que debía desprenderse de la revolución biológica era organizativo.

En La Jolla, me convertí de nuevo en estudiante y entré simultáneamente en la «revolución biológica», en las distintas corrientes del *general system theory*, en el pensamiento de Gregory Bateson y en la problemática ecológica. Me conecté intelectualmente con todas las renovaciones del pensamiento que se me ofrecían y me conecté afectivamente con la revolución cultural de la juventud californiana. La Jolla fue algo más que un oasis en mi vida; fue un baño de juventud cotidiano, un lugar de felicidad, de reconciliación conmigo mismo, de aprendizaje y de estudios intensivos, de participación eufórica en la cultura hippie en el último año de su florecimiento.

El regreso via Tokio, Kyoto, Phnom Penh, Angkor, Colombo, Kandy, me hizo sentir como nunca que *cada cultura del mundo, cada etnia, tenía algo de específicamente querible*. Comencé a enamorarme de cada pueblo, hasta el punto de gritar, súbitamente, en Kandy: «¡Estoy enamorado del mundo!».

Fascículo 16

El paradigma perdido : La naturaleza humana (publicado en 1973)

Tras un artículo mío en 1971, sobre Monod y Jacob, Henri Atlan vino a mi encuentro y me inició en el pensamiento de von Foerster y en la teoría de la auto-organización. Cierta desorden, en ciertas condiciones, podía producir organización. Eso es lo que me confirmó la lectura de los artículos de Prigogin sobre la constitución de las «estructuras disipativas» en condiciones termodinámicas alejadas del equilibrio. Provisto desde entonces de estas ideas básicas, podía aventurarme a una comprensión de la vida como una auto-eco-organización. Por lo tanto, podía remontar hacia «arriba», en dirección a una bio-antropología que renovara mi antropología general y descender hacia «abajo», o más bien hacia la base, el mundo de la *physis*.

Emprendí, al mismo tiempo, la prospección hacia arriba y hacia abajo. Hacia arriba: en París, a mi regreso de California, lanzo el Centro Royaumont para una ciencia del hombre. Cuento con la ayuda de John Hunt, el apoyo de Jacques Monod y, luego, de François Jacob, Salvatore Luria y la bendición de importantes biólogos americanos como Jonas Salk, para la constitución de un centro internacional de estudios bio-antropológicos y de antropología fundamental. El centro se alberga, gracias a Philippe Daudy, en la abadía de Royaumont, y Jacques Monod me presenta a Massimo Piattelli, biólogo molecular de formación.

Organizamos numerosos encuentros inter- y trans-disciplinarios, especialmente sobre el cerebro y sobre los gemelos homocigóticos, así como diversos coloquios internacionales y, luego, preparamos un gran coloquio bio-antropológico titulado «La unidad del hombre». Mi comunicación, de setenta páginas, se desarrolla luego en un libro, *El paradigma perdido*, que es una especie de rama antropológica prematura de *La Méthode*, a menos que sea el prelude que anuncia sus temas. Escribo el libro en las más benéficas condiciones ecológicas, naturales y humanas, en lugares benditos -que menciono en el *Diario de California* (ver fascículo 15)- y también en la isla de Itamarca, en el Trastevere, en el convento de Alziprato...

Durante este período recupero el diseño de la antropología general, esta vez con una especial atención a la «unidualidad del hombre», es decir a la doble naturaleza, biológica y cultural, cerebral y psíquica, que constituye su propia unidad. No sólo aproveché mi iniciación biológica en el Instituto Salk, sino que asimilé también las adquisiciones de los años 1960-1970 -en etología animal, por una parte, especialmente sobre los simios superiores y chimpancés; en prehistoria humana por otra parte- que permitieron descubrir el larguísimo proceso de la hominización. Además me había aprovechado del trabajo de Moscovici que contemplaba la hominización desde el punto de vista de la evolución de una sociedad de primates a la sociedad humana.

Desde entonces intenté articular estos conocimientos con mi concepción de la auto-organización. Sobre la base de esta cultura renovada fue que redacté mi larga comunicación al coloquio *L'Unité de l'homme*. Desarrollé casi en seguida aquel texto en mi libro, donde proseguí, desarrollé y transformé la empresa iniciada con *El hombre y la muerte*.

Desarrollé en *El paradigma perdido* la idea de *homo sapiens-demens*, extrayendo las consecuencias lógicas de la concepción de Mac Lean del cerebro triúnico que comporta en sí el paleoencéfalo (herencia del reptil, fuente de agresividad, de celo, de pulsiones primarias), el mesencéfalo (herencia de los antiguos mamíferos, al que están vinculados el desarrollo de la

afectividad y de la memoria a largo plazo), el córtex que, muy modesto en los peces y los reptiles, aumenta en los mamíferos hasta envolver todas las estructuras del encéfalo y formar los dos hemisferios cerebrales, el neo-córtex por fin que, en el hombre, alcanza un desarrollo extraordinario.

Además, mi concepción del individuo comporta la noción de multipersonalidad potencial; noción desarrollada ampliamente en *Le Vif du sujet* y que resumo aquí de acuerdo con una nota de *El Paradigma perdido*: «El fenómeno de desdoblamiento de personalidad, en su carácter patológico extremo no hace sino revelar un fenómeno normal, según el que nuestra personalidad se cristaliza de un modo distinto, no sólo según los papeles sociales que debemos representar (así, el pequeño funcionario sumiso ante su jefe de oficina será un arrogante tirano doméstico) sino según las circunstancias: la cólera, el amor, el odio, la ternura nos hacen realmente cambiar de una personalidad a otra, modificando no sólo nuestras voces y nuestros comportamientos, sino también la jerarquía interna paleo-meso-neo-cefálica. Así tenemos, sin duda, varias personalidades, predominante una y otras que emergen ocasionalmente...».

Llevamos en nosotros mismos personalidades potenciales que algunos acontecimientos o accidentes pueden actualizar. Así, la revolución hizo brotar el genio político o militar en jóvenes destinados, en tiempo normal, a una carrera mediocre: la guerra hace surgir héroes y verdugos; la dictadura totalitaria transformó en monstruos seres adocenados. El ejercicio incontrolado del poder puede «enloquecer al prudente» (Alain) pero puede volver prudente al loco, y dar genio al mediocre, lo que ocurrió con Hitler y Stalin. De este modo las posibilidades de genio o de demencia, de crueldad o de bondad, de santidad o de monstruosidad, virtuales en cualquier ser, pueden desplegarse en circunstancias excepcionales.

La antropología compleja toma forma especialmente en este libro. El hombre genérico ha adquirido la interioridad, la subjetividad, la irracionalidad, el juego, el éxtasis... *Homo es sapiens/demens*. Razón, afectividad, pulsión están en jerarquía rotativa y entremezclada. Lo humano es concebido en la continuidad/discontinuidad evolutiva a partir de una rama primática. Su naturaleza biológica y física se reconoce al mismo tiempo que su realidad cultural y psíquica. La antropología se sitúa así en el mundo biológico, en el mundo físico y en el cosmos; es una antro-po-bio-cosmología. La humanidad se reconoce en sus raíces y su destino terreno. La «conquista de la naturaleza» es, en adelante, denunciada, y **civilizar** la tierra se convierte en una misión.

Fascículo 17

Para salir del siglo XX

(publicado en 1981)

Hoy los intelectuales están amenazados por la extensión en todos los terrenos del profesionalismo, la tecnificación, la especialización. En efecto, la cultura científica y la cultura técnica, la primera cada vez más compartimentada y esotérica, la segunda cada vez más entregada a los funcionamientos y la funcionalidad, eliminan de sí mismas los grandes problemas humanos, morales, filosóficos, que son incapaces de plantear y pensar, y los remiten a la vida privada de cada cual. Las ideas generales son apartadas de estos saberes pero, como nadie puede prescindir de ideas generales, las ideas generales más huera reinan en el espíritu de los científicos y técnicos fuera de sus laboratorios y sus oficinas.

Al mismo tiempo, los intelectuales policompetentes disponen de cada vez menos saberes. Surgidos en su mayoría de la cultura humanista, no pueden llevar a su molino el grano de los conocimientos científicos, que comienzan sólo a ser problematizados y reflexionados por algunos físicos y biólogos que se convierten en ensayistas y, por ello, devienen intelectuales. Pero a estos últimos les falta, a menudo, la cultura filosófica, histórica, sociológica. De ahí las lamentables carencias y vagabundeos de los intelectuales, especialmente en el terreno público y cívico.

Todo lo que reduce la importancia y el papel de los intelectuales aumenta la necesidad de una esfera en la que permanezcan planteados los problemas generales y fundamentales que son, precisamente, ocultados, eliminados y machacados por el desarrollo de las especializaciones. Así, la necesidad de los intelectuales aumenta al mismo tiempo que aumenta el proceso tendente a eliminarles.

Escribí en mi libro: «la virtud de los intelectuales es salvar, divulgar los grandes problemas. Han salvado el problema de la verdad, lamentablemente a costa de los peores errores, el más importante de los cuales es la subestimación del problema del error. Es tomar a su cargo las ideas generales, genéricas, generosas que el mundo de la técnica y el beneficio deja en barbecho o pasa por la trituradora. Ahora bien, la idea general corre el riesgo de degenerar en idea abstracta o huera, la idea genérica corre el riesgo de que la confundan con una frase hecha que sirve para todo, la idea generosa puede llevar en la dirección contraria de su intención, y producir mayores males que la idea cínica».

Añadía: «Los intelectuales han sido, es cierto, presuntuosos, arrogantes, ligeros, ingenuos, pero gracias a ellos existe una arena donde las nociones de verdad, justicia, derecho, humanidad, sociabilidad, intentan tener sentido... Por desgracia, cuando quisieron ser realistas se zambulleron en la ilusión, cuando se creyeron materialistas fueron idealistas, cuando se creyeron detentadores de la conciencia universal fueron inconscientes. Así han desnaturalizado las ideas que salvaguardaban, salvaguardado las ideas que han desnaturalizado, y merecen, al mismo tiempo, ser condenados, absueltos y alabados...».

La regeneración del papel del intelectual comporta la necesidad de hacer comunicar el saber adquirido por las ciencias, la reflexividad propiamente filosófica y la calidad de expresión propiamente literaria: escribir bien procede del arte de ver, percibir, traducir a palabras, a frases, y el uso de metáforas contribuye a lo acertado de la descripción.

El diagnóstico formulado es: «La cultura está dislocada. Por un lado, las «humanidades» empobrecidas que no saben conectarse a las fuentes verificadoras (las ciencias) ni a las fuentes cotidianas del conocimiento (los medios de comunicación) y que reflexionan en vacío. Por otro lado, una cultura científica que, por principio, método y estructura, es incapaz de concebir los problemas de conjunto y de reflexionar sobre sí misma. Por un tercer lado, una cultura de los medios de comunicación, diariamente en contacto con el mundo, el acontecimiento, la novedad, pero que sólo dispone de débiles medios de reflexión» (Por esto otorgo gran importancia al comité «Ciencia y ciudadanos» del CNRS, que se esfuerza por derribar los tabiques del universo científico para responder a las necesidades cognitivas de los ciudadanos).

En todas partes pues, en las ciencias, las técnicas, las humanidades, los medios de comunicación, reinan las ideas generales huera, sonoras y resonantes aquí (las humanidades), ocultas allí aunque omnipresentes (las ciencias), y seleccionadas en otra parte de acuerdo con su valor mercantil y de consumo (los medios de comunicación). En todas partes se plantea la necesidad de reflexión: «El ideólogo es incapaz de pensar, no sólo lo real sino la ideología y su propia ideología; el técnico es incapaz de pensar, no sólo la sociedad sino la técnica; el científico es incapaz de pensar, no sólo la humanidad sino la ciencia... En todas partes un formidable impulso civilizador, con el modo de vida urbano en todos sus aspectos, la lógica de la máquina artificial, las presiones cronométricas, las sobrecargas, las necesidades inmediatas, la prisa, la prensa, la fatiga nerviosa y física, tienden a aniquilar cualquier posibilidad de revisar, reflexionar, repensar».

El intelectual tiene, pues, la tarea más difícil que se haya presentado nunca en la historia de la cultura: resistir a todas las fuerzas que degradan la reflexión y ser capaz de dirigir su reflexión hacia las aportaciones capitales de las ciencias contemporáneas con el fin de intentar pensar el mundo, la vida, el ser humano, la sociedad.

Al igual que la neurosis o la psicosis llevan hasta el extremo ciertos estados psicológicos normales, la posesión y el fenómeno de «doble cámara» ilustran fenómenos comunes a cualquier pertenencia religiosa, política, ideológica y, por ello, su conocimiento puede servir para mejorar nuestras percepciones, concepciones y comportamientos. Esta experiencia me fue así muy útil para elaborar, desde *El hombre y la muerte* hasta las *Idées*, mi concepción antropológica que forma parte de la alucinación en la percepción, incluso la cotidiana, y que considera la posesión como fenómeno casi normal en el seno de una creencia fuerte. Me sirvió para reconocer la importancia del mito, de lo imaginario, de lo sagrado -y ello en nuestro mundo, aparentemente laico-, camuflado bajo las apariencias de la razón y la ciencia. Me permitió comprender la realidad de las ideas, que son capaces de tomar posesión de nuestros espíritus e inmolarlos a su gloria.

Me dio una lección general sobre la propia racionalidad: no basta creerse racional para serlo, y eso es válido para todos y cada uno. La racionalidad pervertida y la racionalidad simplificadora son las enfermedades degenerativas que amenazan, a cada instante, el ejercicio de nuestro pensamiento. El formidable error del espíritu que cometí me hizo ultrasensible al problema del error de pensamiento.

Me permitió, en fin, poner de relieve y estudiar en su propia organización el fenómeno de la inmunología ideológica, por el que los sistemas de ideas «se autodefenden, atacan, contraatacan todas las perturbaciones u ofensas que pueden aportar los acontecimientos, los argumentos, los hechos». Y, al mismo tiempo, esta experiencia me proporcionó, así lo espero, una extremada vigilancia frente a los fenómenos de alucinación, posesión, histeria e intimidación que aparecen sin cesar en la vida política y cultural.

Fascículo 18

Ciencia con conciencia

(publicado en 1982)

El error es el riesgo permanente del conocimiento y del pensamiento del intelectual ('el error de subestimar el error' en *Science avec Conscience*, Points-Seuil, 1982, págs. 130-144). El error que abrumba de un modo particular nuestro tiempo es el error ideológico. Los intelectuales han acumulado por ideología los más fatales errores; de ahí la necesidad de una incesante vigilancia para detectar todas las fuentes de errores posibles y ponerse permanentemente en guardia contra la solapada intrusión del error.

La lucha contra el error comporta la detección de los mitos que nos animan, pero no puede ser la «desmixtificación», la «desmitificación» ni la «desideologización». La eliminación del mito sólo puede ser una ilusión. Los mitos, como lo imaginario, forman parte de la realidad humana. El verdadero problema es reconocer el carácter mítico de nuestros mitos, elegirlos como mitos, hacer dialogar nuestra racionalidad con nuestros mitos.

La lucha contra el error comporta el atento estudio de informaciones diversas y documentos contradictorios. Pero no se limita a la verificación de las informaciones. Supone la voluntad cognoscitiva de respetar la complejidad de los fenómenos humanos, sociales, históricos, a fin de evitar las tesis brillantes pero frívolas y unilaterales, así como las imprecaciones. Implica el deseo de intentar comprender nuestro devenir.

He repetido a qué errores conducían las mejores intenciones cuando confiaban únicamente en sí mismas o en una ideología engañosa. El problema del error es capital en la vida, en la historia, en la política. Ciertamente no existe medio infalible alguno de evitar el error, pero hay métodos de protección, detección y lucha contra el error. Debemos diagnosticar sin cesar lo real para no equivocarnos. De ahí la importancia, para el diagnóstico, del conocimiento complejo: permite evitar los errores groseros procedentes de la incapacidad para contextualizar y globalizar los datos, los acontecimientos, los problemas.

Fascículo 19

De la naturaleza de la URSS

(publicado en 1983)

De 1956 a 1994 mi actividad política se efectuó al margen de cualquier partido; se llevó a cabo en dos frentes que se comunicaban entre sí: por una parte el de la necesidad de repensar la política, por la otra el de la voluntad de luchar contra el error y la ilusión.

La lucha contra el error/ilusión/histeria me ha movilizado, durante casi cuarenta años, contra un gran negacionismo, el que negaba, no el carácter genocida de los campos hitlerianos, sino los exterminios masivos del sistema estalinista y, naturalmente, la propia naturaleza de la Sovietidad. Este negacionismo resultaba de la acción convergente de la alucinación, la posesión ideológica y la intimidación, mucho más allá incluso de la esfera del partido comunista. La mayoría de la *intelligentsia* de izquierdas, fijándose sólo en los crímenes nazis, movilizándose sólo contra quienes querían negar o incluso atenuar la monstruosidad nazi, rechazó constantemente hasta 1973-1975 aproximadamente, todos los testimonios y todos los datos que revelaban el carácter masivo de las deportaciones, encierros y liquidaciones por millones en la URSS. Nivat dice acertadamente: «Lo peor era que estos esclavos [del Gulag] eran negados, que la propaganda les convertía en privilegiados de la gran “refundición del hombre”, que esas metrópolis subárticas eran convertidas en pequeños paraísos socialistas»

Se me imponen dos imágenes que se enfrentaron directamente en los años 70. Por una parte, la del intelectual de Occidente, marxista de ideas, socialista de espíritu, burgués de vida, con sus mezquindades, sus costumbres, su confort, su conformismo, su afición al dinero y a la fama; y por la otra la imagen del *zek*, el hombre matrícula concentracionario, el auténtico proletario del universo estalinista, encarnado por Solzhenitsin, arrojado a los infiernos por este intelectual burgués de Occidente que lamentaba, *in petto*, que no hubiera reventado, como los demás, en el gulag

Hoy, pese al hundimiento de la Sovietidad, seguimos, para no banalizar el genocidio hitleriano, banalizando los millones de víctimas del KGB y del Gulag, y al mismo tiempo se minimizan todos los abusos cometidos por Israel contra los palestinos. Mi resistencia contra estas mentiras e ilusiones se llevó a cabo, no con imprecaciones y aullidos, sino con argumentación y con el diagnóstico sobre la naturaleza del comunismo soviético. En 1956-1957 comencé a centrar en el Aparato mi crítica de este comunismo (la idea fue captada en 1970 por Althusser, que ignoró ese reconocimiento de deuda), luego efectué en 1982 mi diagnóstico profundo sobre la *Nature de l'URSS* donde, entre paréntesis, junto a mis hipótesis sobre el futuro, yo contemplaba, con ocasión de un cambio de secretario general, la posibilidad de una evolución reformadora seguida de una desintegración: «Esta inaudita potencia es, al mismo tiempo, de una debilidad inaudita, y bastarían un desgarrón o ruptura a partir de la cumbre para que una desintegración en cadena alcanzara el sistema»

Este libro, que pasó desapercibido para los soviólogos, hoy está traducido en Rusia y en Polonia.

Fascículo 20

Vidal y los suyos (publicado en 1989)

No he dejado de estar sometido a la presión simultánea de dos ideas contrarias que me parecen, la una y la otra, igualmente ciertas, lo que me lleva unas veces a ir de la una a la otra según las condiciones que acentúan o disminuyen la fuerza de atracción de cada una, otras a aceptar como complementarias estas dos verdades que, sin embargo, debieran, lógicamente, excluirse la una a la otra. Tengo, a la vez, el sentido de la irreductibilidad de la contradicción y el sentido de la complementariedad de los contrarios. Es una singularidad que he vivido, sufrido primero, asumido más tarde, integrado por fin.

Muy recientemente tomé conciencia de una contradicción inicial, agazapada sin duda en lo más profundo de mi ser. Mi padre me reveló muy tarde el «secreto de mi nacimiento». No fui un príncipe raptado por los gitanos, sino un embrión condenado por su madre a no nacer. La vida de mi madre exigía mi muerte, mi vida la amenazaba de muerte. Yo no hubiera debido nacer y nací muerto. Lo conté en *Vidal et les siens*: mi madre, víctima de la epidemia de gripe española de 1917, que había estado a punto de matarla, sufría una lesión cardíaca, pero le había ocultado a su marido que le estaba prohibido tener un hijo. Encinta por primera vez, recurrió a una abortera, pero la segunda vez, puesto que las plantas y métodos abortivos no tuvieron éxito, tuvo que exponerse a los riesgos del parto, y la comadrona se lo advirtió a su marido en el quinto mes del embarazo. El ginecólogo al que recurrieron dijo que, en cualquier caso salvaría a la madre. De hecho, nací muerto, en un parto de nalgas, estrangulado por el cordón umbilical, e hizo falta media hora de azotes al bebé colgado por los pies para que lanzara su primer vagido.

Así, fui rechazado antes de ser amado, asesinado antes de ser adorado. *Debía morir para que ella viviera, ella debía morir para que yo viviese*. Vivir de muerte, morir de vida, esta fórmula de Heráclito que no ha dejado de obsesionarme desde que la conocí, expresa la tragedia de esta génesis: mi madre debía vivir de mi muerte, y morir de mi vida, como yo debía vivir de su muerte y morir de su vida. Y ambos, el uno y la otra, nos salvamos de milagro. He aquí, pues, el acontecimiento inicial de mi vida: nací en la muerte y fui arrancado de la muerte. Fui amado y adorado durante diez años, y luego fui abandonado. Tras haberle concedido, por dos veces, un aplazamiento, la muerte se llevó a mi madre el 26 de junio de 1931. Entonces aquella muerte me invadió por completo y yo la oculté por completo. Al mismo tiempo, mi madre permaneció íntegramente viva en mí a lo largo de toda mi vida. Esta muerte ha trabajado, sin cesar, mi vida. Nunca hablé de ello hasta mis diecinueve años. Mucho más tarde supe, y tal vez aquello trabajó también en mí, aunque en la más total inconsciencia, que aun antes de nacer, pero ya fetalmente vivo, había sido condenado a muerte para que viviera mi madre, condenada a muerte, a su vez, por mi nacimiento.

He vivido así, más radicalmente que otros, la experiencia dialéctica de la muerte-nacimiento, y la reviví literalmente diez años más tarde, y esta vez por la fatal separación, con la irrupción de la muerte en mi consciencia.

Fascículo 20

Vidal y los suyos (publicado en 1989)

No he dejado de estar sometido a la presión simultánea de dos ideas contrarias que me parecen, la una y la otra, igualmente ciertas, lo que me lleva unas veces a ir de la una a la otra según las condiciones que acentúan o disminuyen la fuerza de atracción de cada una, otras a aceptar como complementarias estas dos verdades que, sin embargo, debieran, lógicamente, excluirse la una a la otra. Tengo, a la vez, el sentido de la irreductibilidad de la contradicción y el sentido de la complementariedad de los contrarios. Es una singularidad que he vivido, sufrido primero, asumido más tarde, integrado por fin.

Muy recientemente tomé conciencia de una contradicción inicial, agazapada sin duda en lo más profundo de mi ser. Mi padre me reveló muy tarde el «secreto de mi nacimiento». No fui un príncipe raptado por los gitanos, sino un embrión condenado por su madre a no nacer. La vida de mi madre exigía mi muerte, mi vida la amenazaba de muerte. Yo no hubiera debido nacer y nací muerto. Lo conté en *Vidal et les siens*: mi madre, víctima de la epidemia de gripe española de 1917, que había estado a punto de matarla, sufría una lesión cardíaca, pero le había ocultado a su marido que le estaba prohibido tener un hijo. Encinta por primera vez, recurrió a una abortera, pero la segunda vez, puesto que las plantas y métodos abortivos no tuvieron éxito, tuvo que exponerse a los riesgos del parto, y la comadrona se lo advirtió a su marido en el quinto mes del embarazo. El ginecólogo al que recurrieron dijo que, en cualquier caso salvaría a la madre. De hecho, nací muerto, en un parto de nalgas, estrangulado por el cordón umbilical, e hizo falta media hora de azotes al bebé colgado por los pies para que lanzara su primer vagido.

Así, fui rechazado antes de ser amado, asesinado antes de ser adorado. *Debía morir para que ella viviera, ella debía morir para que yo viviese*. Vivir de muerte, morir de vida, esta fórmula de Heráclito que no ha dejado de obsesionarme desde que la conocí, expresa la tragedia de esta génesis: mi madre debía vivir de mi muerte, y morir de mi vida, como yo debía vivir de su muerte y morir de su vida. Y ambos, el uno y la otra, nos salvamos de milagro. He aquí, pues, el acontecimiento inicial de mi vida: nací en la muerte y fui arrancado de la muerte. Fui amado y adorado durante diez años, y luego fui abandonado. Tras haberle concedido, por dos veces, un aplazamiento, la muerte se llevó a mi madre el 26 de junio de 1931. Entonces aquella muerte me invadió por completo y yo la oculté por completo. Al mismo tiempo, mi madre permaneció íntegramente viva en mí a lo largo de toda mi vida. Esta muerte ha trabajado, sin cesar, mi vida. Nunca hablé de ello hasta mis diecinueve años. Mucho más tarde supe, y tal vez aquello trabajó también en mí, aunque en la más total inconsciencia, que aun antes de nacer, pero ya fetalmente vivo, había sido condenado a muerte para que viviera mi madre, condenada a muerte, a su vez, por mi nacimiento.

He vivido así, más radicalmente que otros, la experiencia dialéctica de la muerte-nacimiento, y la reviví literalmente diez años más tarde, y esta vez por la fatal separación, con la irrupción de la muerte en mi consciencia.

He vivido desde la infancia el combate entre esperanza y desesperanza. Este combate, fruto de una contradicción entre la consciencia de que la muerte de mi madre era irreversible y la invencible esperanza en su regreso (no dejó de aparecer en mis sueños), se desplazó al mundo de mis ideas y a mis ideas sobre el mundo, y se convirtió en el combate entre un escepticismo irremediable y una

esperanza siempre renaciente.

De ese agujero negro de una densidad infinita, de un vacío infinito, proceden, por una parte desesperación y escepticismo, esperanza y fe por otra parte, y eso ha suscitado, ha generado una dialógica: ninguno de ambos términos antagonistas ha sido nunca vencido ni ha salido por completo vencedor. No se entre-amortiguaron, entre-ablandaron, comenzaron a dialogar combatiéndose, a resultar productivos, es decir a producir lo que pienso, lo que soy.

Al mismo tiempo viví la contradicción entre un sentimiento de inocencia y un sentimiento de profunda culpabilidad (me sentía culpable, como sucede a menudo con el huérfano, de haber matado a mi madre con las penas que le había dado, y tal vez más oscuramente al saber, inconscientemente, que yo no hubiera debido nacer para que ella viviese). Mi sensación de inocencia se fortaleció por el hecho de que no llevaba a cabo villanías, que no era envidioso, que ni siquiera deseaba el mal a quien me hacía daño (no, no estoy autosantificándome, me sitúo en un nivel de bonachonería bastante común pues, aunque sean muy eficaces, los innobles y los viles son minoría), pero esta sensación nunca consiguió disipar la de la culpabilidad. Lo que hizo retroceder mi culpabilidad fue la prueba de muerte durante la Resistencia, o durante mi hospitalización en el Mount Sinai Hospital.

Me convierto en sede de contradicciones motrices y destructoras. La oposición entre egoísmo y altruismo se hace virulenta y constitutiva; mi introversión hipertrofiará un egocentrismo de hijo único, mimado primero, estropeado más tarde; el altruismo se instituyó, por una parte a partir de la búsqueda extravertida de un objeto de amor en el mundo, por otra parte a partir del asco de mí mismo y de la vergüenza por mi egoísmo. Un poder de autodestrucción y fracaso, nacido de la culpabilidad, va a enfrentarse con un esfuerzo de redención para salir de la culpabilidad. Una sentimentalidad enloquecida nacida del amor perdido, errante, renaciente, va a chocar con una ironía permanente nacida de la autoirrisión y del sentimiento de la vanidad de todo. Una consciencia desencantada de lo real va a coexistir con un permanente rehechizo fantasmal, poético, amoroso... De este modo, son los rostros contradictorios de mi persona o, más bien, las personas contradictorias de mi rostro, las que se combaten, alternan, se mezclan...

Tras la Liberación tuve la veleidad de cambiar mi apellido y convertirme, legalmente, en Morin; luego abandoné el propósito tras haber sabido que los gastos superaban mis posibilidades. Cuando, algunos años más tarde, el abogado me dijo que podía ya hacer este cambio con poco coste, renuncié a él y seguí en la dualidad, manteniendo mi nombre y mi seudónimo en los documentos de identidad, bancarios y demás. (Finalmente, ya muy tarde, eliminé de mi partida de nacimiento el doble nombre hebreo que nunca había utilizado.)

Me instalé así en la doble identidad, la de mis orígenes y la de mis actos, haciéndome hijo de mis actos sin dejar de ser hijo de mi padre. La filiación original se reavivó tras la muerte de mi padre, que produjo este libro en su memoria, pero, paralelamente, el Morin se incrustó en mí con mayor profundidad.

Durante los años 1975-1985 se había concretado un triple proceso: la imagen del judío francés de la post-guerra, esencialmente identificado como víctima inocente de una tentativa de genocidio y libre de nuevo en una sociedad libre, desapareció lentamente en beneficio de un ser comunitario, representado por instituciones laicas y religiosas, todas unidas a Israel por un cordón umbilical y consagradas a defender incondicionalmente ya no al Israel amenazado por sus vecinos, sino al Israel vencedor, dominador, anexionador, invasor. Al mismo tiempo se operaba un proceso de repliegue sobre la religión; cierto número de intelectuales desencantados del estalinismo, del trotskismo, del maoísmo o del sartrismo se reconvirtieron a la religión de Moisés, mientras gran número de jóvenes

procedentes de África del Norte se sintieron reforzados en su judaísmo y su israelismo.

Con cierto retraso tomamos consciencia de un proceso que transformó la coyuntura insensiblemente y que, en este caso, transformó de nuevo la propia noción de judío. Esta toma de consciencia se producía lentamente en mí. No fue en absoluto contrariada por un acontecimiento que me impulsó a recurrir de nuevo a mis orígenes y que fue la muerte de mi padre en 1984. Quise hacer su biografía por piedad filial y para resucitar su auténtica figura que había sido mal comprendida por sus íntimos en los últimos años de su vida. Pero, remontándome hacia sus padres, sus abuelos y, luego, sus antepasados hasta tan lejos como pude, es evidente también que estaba uniéndome a mis antepasados y mis orígenes. Descubrí así que mis ascendientes paternos y maternos venían todos de Livorno, donde habían permanecido hasta finales del siglo XVIII, y que procedían unos de marranos emigrados de Portugal a Amsterdam, en pleno siglo XVII, vueltos luego, de nuevo, al judaísmo (los Francès), otros eran originarios de Aragón (los Nahum), otros de Béziers probablemente (los Beressi), y otros, por fin, originariamente italianos, con su aspecto de la Romaña (los Mosseri). Finalmente me remonté más en la singularidad del sefarditismo en el seno del judaísmo que en el seno de la especificidad judía, y autentiqué, a través de los avatares de aquellos sefardíes, mis tres patrias ibérica, italiana y francesa. Me sentí feliz de encontrar en el siglo salónico de mis tres generaciones anteriores, no la sinagoga, sino un laicismo formado en el gran ducado de Toscana, alimentado y propagado en Salónica por mis antepasados livorneses.

Así se operó en mí un doble movimiento contrario: la vinculación a las fuentes sefardíes vía mi padre, pero al mismo tiempo la vinculación a una mediterraneidad marcada por el marranismo y el laicismo toscano. El libro sobre mi padre produjo, en algunos, un comprensible malentendido. La «comunidad» veía con satisfacción que un hijo pródigo regresaba al techo paterno. Dos o tres amigos de mi generación me dijeron: «también tú vuelves al judaísmo», y me confiaron que seguían un curso de Talmud, cuando, por el contrario, mi piadoso regreso a las fuentes familiares me hacía definitivamente libre con respecto al judaísmo.

Me he alimentado de la herencia judeo-cristiana-greco-latina. Me formé en la apertura a la cultura europea cuyo componente griego alimentó el pensamiento laico. No estoy desarraigado, estoy poli-arraigado en el Mediterráneo (con las herencias ibérica, italiana, salónica, balcánica), y mis raíces han crecido en el subsuelo de Francia, como el *cabernet* del Château-Latour hunde sus raíces hasta las ricas arcillas enterradas bajo la grava para aspirar todos sus jugos. Ahora que he escrito *Vidal*, que me he vinculado a la civilización salónica, que ya no soy sólo el «Morin» que, al mismo tiempo, evitaba diferenciarme tanto de los gentiles como de los judíos, me es necesario diferenciarme de la sinagoga, de la Biblia, de Israel, al tiempo que reafirmo la verdad de lo que he recibido de la experiencia judía: el horror a los desprecios, humillaciones, discriminaciones, racismos y xenofobias hacia todos aquéllos que son sus víctimas, incluso quienes lo son por obra de los judíos.

Tras la Liberación no mantuve relación política alguna con Mitterrand. Conservaba mi estima hacia el resistente al que había conocido pero no pude votar por él en 1965 ni en 1981. Inútil decir que no fui un intelectual de corte, no gocé el privilegio de las comidas presidenciales, incluso fui fustigado como «enemigo del socialismo» por algunos torquemadistas del «estado de gracia». Pero cuando el ministerio de Investigaciones me concedió la Legión de Honor, me satisfizo mucho poder complacer a mi padre (*Vidal et les siens*, págs. 338-339) y solicité a Mitterrand que me entregara la condecoración, y él aceptó con gran amabilidad. En resumen, mantuve la amistad por la persona y la distancia con la política.

Fascículo 21

Tierra-Patria

(publicado en 1993)

Y llega 1989. Ardientes años suceden a la travesía del desierto. El hundimiento de la Sovietidad desintegra las últimas ilusiones y mentiras. Publico en *Le Monde* artículos que son como ilustraciones en carne viva de la historia en marcha, del método complejo. En 1992 se derrumban las propias y grandes esperanzas de 1789. Entramos en una era incierta de evidentes descomposiciones y, tal vez, de ocultas recomposiciones. El destino del mundo zigzaguea, oscila, no estamos todavía en las grandes bifurcaciones. Precisamente cuando el planeta se disloca, aparece *Tierra-Patria* para afirmar la necesidad de una conciencia planetaria. Las etnias, las naciones, las religiones se encierran, y a esos muros se añaden los del pensamiento compartimentado: la hiperespecialización de las tecnociencias crea en todas partes la incapacidad de contextualizar y globalizar. Así, los progresos del conocimiento tecnocientífico se ven acompañados por una progresiva ceguera.

Comienza una nueva aventura, en noche y niebla. Mientras escribo, no he encontrado la paz de espíritu, no vivo en el tranquilo retiro al que aspiro, tengo dificultades, vivo en una creciente incertidumbre. Y me siento unido al destino histórico que vacila. Sigo dispuesto a proseguir, es decir, a seguir resistiendo.

A fines del siglo XX, creo que la ética de la comunidad podría ampliarse a todos los humanos. Si propongo hoy la idea de Tierra-Patria, no lo hago en absoluto para negar las solidaridades nacionales o étnicas, no lo hago en modo alguno para desarraigar a cada uno de su cultura. Lo hago para añadir un arraigo más profundo en una comunidad de origen terrestre y en una consciencia, que se ha hecho vital, de nuestra comunidad de destino planetario. Se añade a ello una comunidad de perdición, porque sabemos que estamos perdidos en el gigantesco universo y que estamos todos condenados al sufrimiento y a la muerte. La idea de Tierra-Patria no sustituye el cosmopolitismo abstracto que ignoraba las singularidades culturales ni el internacionalismo miope que ignoraba la realidad de las patrias. Aporta a la fraternidad la necesaria fuente de la maternidad. No hay hermanos sin madre.

Así, tanto a partir del conocimiento complejo como a partir de la necesidad de comunidad, se me impuso el principio de una ética abierta de la comunidad, y esta ética, si pudiera inscribirse en la psique de cada uno, nos inscribiría en una fraternidad terrestre que constituiría nuestra religión terrena. Encuentro aquí la fuente misma de mi «fe»: el amor-religión.

¿Será preciso renunciar a cualquier universalidad por temor a la abstracción y al error? Muy al contrario: estamos en la era de la comunidad de destino de toda la humanidad. Problemas fundamentales de vida y de muerte son comunes a todos los humanos: *lo universal es concreto*. Tanto más concreto cuanto la humanidad, nacida de un tronco común, portadora de una naturaleza común, tiene sus raíces en el planeta Tierra. En adelante, la necesidad de raíces, que impulsa a tantos pueblos e individuos a replegarse en la etnia y la religión particulares, debe profundizarse y ampliarse en el reconocimiento de la comunidad terrenal de los humanos. Podemos y debemos arraigarnos en la Tierra-Patria que es nuestro universal y, al mismo tiempo, singular y concreto.

¿Por qué, desde mis quince años, la política ha estado presente en mí? Veo ahora que la política ha sido y sigue siendo para mí, a través de mis propios avatares y todos los avatares de la

Historia, mi modo de estar *enlazado*. Sí, es mi vínculo con la sociedad y con la humanidad. Perdí la religión de salvación terrestre, pero no perdí la religión del enlazamiento. Pasé del enlazamiento profundo de la salvación colectiva al enlazamiento profundo de la religión común. Y mi constante mito de la fraternidad, que procede de las profundidades de mi destino huérfano, no ha dejado de enlazarme por el espíritu, por el corazón a los hermanos y hermanas en humanidad. Él es quien reverdece y florece de nuevo, de modo postrero, en *Tierra-Patria*.

Mi enlazamiento siempre ha querido permanecer en la dimensión universal. No he querido ser la conciencia de la humanidad, pero sí situarme en el punto de vista de la conciencia de la humanidad. Ello me condujo al universalismo abstracto, que subestimó la importancia de las raíces religiosas, étnicas, nacionales, y que acepta, por el bien de la humanidad, el sacrificio de las poblaciones reacias. Ello me condujo al universalismo delirante, es decir a la religión de salvación terrestre. Pero mantuve siempre el timón dirigido a lo universal. Me comprometí por la humanidad en una guerra mundial. Durante mucho tiempo, equivocándome, fui anti-europeo por mundialismo abstracto. Desde *Arguments* prediqué el pensamiento planetario y, antes del florecimiento del tercermundismo, vinculé mi preocupación por la suerte del mundo a la preocupación por el tercer mundo. Hasta 1990 me preocupaba más lo que ocurría en Moscú que lo que ocurría en París, porque creía que nuestro destino, incluido el de París, se decidiría en Moscú.

Mantengo una esperanza específica en Francia, país «clásico» de la invención política. Mantengo una esperanza de renacimiento europeo. Pero, al mismo tiempo, estoy cada vez más preocupado por la comunidad de destino terrestre y, por fin, encontré y hallé en la idea de *Tierra-Patria* la justificación de un universal, concreto y singular al mismo tiempo.

¿Se puede escrutar el futuro? En este fin de siglo estamos viviendo un verdadero desastre histórico que ha estallado en la ex Unión Soviética. ¿Vamos hacia un desastre histórico generalizado? *Tierra-Patria* evocó los enormes problemas, vinculados unos a otros, de la era planetaria: el desorden económico internacional, el desorden demográfico mundial, la degradación de la biosfera, la crisis y las tragedias del desarrollo, el doble proceso de unificación y balcanización del planeta, la crisis universal del futuro, los nuevos males de la civilización, el desarrollo incontrolado y ciego de la tecno-ciencia, la crisis y las regresiones de la democracia, el regreso de antiguas barbaries y su alianza con la barbarie tecno-burocrática. ¿Podrá la humanidad impedir verse sumergida por esos problemas? He dicho a menudo que estábamos en «noche y niebla» y que nadie podía presagiar el porvenir.

La auto-ética sólo se funda en sí misma, pero no podría afirmarse sin una «fe» que la nutra y la ilumine. Mi auto-ética depende sobre todo de la «fe» en el amor, en la compasión, en la fraternidad, en el perdón y la redención que marcó mi adolescencia. Pero mi «fe» en la redención es ahora estrictamente individual. He perdido la esperanza en la redención colectiva del género humano. Sé que no podemos escapar de la perdición ('El Evangelio de la perdición' en *Tierra-Patria*, Kairós, 1993, págs. 205-219), y sobre esta perdición asiento mi «fe» en la fraternidad y en el amor.

Mi problema es, continuamente, salvar la tolerancia en el seno de la fe (la esperanza), salvar la fe (la esperanza) en el seno de la tolerancia. Esta dialógica, fruto de lo que de más profundo y, al mismo tiempo, más contradictorio hay en mí, nunca se ha detenido, ni siquiera en el centro de mi adhesión al comunismo estalinista; nunca he sido un fanático. Mi misticismo, que surge como emoción ante el misterio de las cosas, se manifiesta de pronto al mirar un escarabajo, un gato, una margarita, un rostro. Se manifiesta en la experiencia del éxtasis, de la embriaguez, de la poesía, de la música. Se concentra en el Amor.

Siento siempre en mí la espera mesiánica en una redención, en otro mundo. Pero este mesianismo está recubierto, virtualizado, contenido. La Gran Promesa ha muerto: «¡armados con una ardiente paciencia entraremos en espléndidas ciudades!» y por el mismo Rimbaud me veo «devuelto al suelo, con un deber que buscar y la rugosa realidad que abrazar». He perdido la Gran Promesa, pero no he perdido la esperanza, hasta el punto de que formulo en *Tierra-Patria* seis principios de esperanza, pero, como digo al final de ese libro, «no podemos sustraernos a la desesperanza ni a la esperanza. La misión y la dimisión son igualmente imposibles...».

Hoy, todo lo que pienso puede expresarse, a la vez, de modo paradójico o antinómico aun explicitándose de modo racional. por ejemplo: la civilización contiene también la barbarie; la razón contiene también la sinrazón. El uno contiene también al otro; lo perfecto es monstruoso; el orden contiene también el desorden; los intelectuales critican los mitos y producen los mitos; el progreso del conocimiento hace progresar el misterio; etc.

En fin, la contradicción, que ha vuelto con fuerza al meollo de mi concepción política, no deja de inquietarme. Siempre he sido derechista/izquierdista: derechista en el sentido de que experimento el imperativo de respetar las libertades y no violentar la sociedad; izquierdista en el sentido de que estoy convencido de que es necesaria una radical transformación de las relaciones entre los seres humanos. Para mí no es una contradicción entre realismo y utopía, sino más bien una contradicción en el seno del realismo, porque el realismo complejo no se encierra en la realidad inmediata, y comporta en su seno lo imposible y lo improbable. Mi contradicción, es cierto, sigue acrecentándose, porque sólo en un caso extremo me resignaré a la transgresión de mis ideas derechistas, y no veo cómo podremos efectuar la gran transformación que nos convierta en ciudadanos de la Tierra-Patria.

La constancia de la dimensión política en mí procede de que me he sentido umbilicalmente unido a la matriz común. Sin querer abstraerme de mis arraigos y mis pertenencias singulares, he deseado constantemente no dejarme encerrar en mi particular determinación (intelectual, judío, francés, europeo), para poder sentirme unido al destino humano. La religión del comunismo se desarrolló sobre este vínculo. Y verdaderamente pude reconocer los cuatro componentes de su textura en *Tierra-Patria*: la comunidad de origen terrestre, la comunidad de naturaleza humana, la comunidad de destino planetario, la comunidad de perdición terrestre.

Por ello he recuperado mi perdición, pero no es ya solitaria; se ha convertido en la de la humanidad, huérfana del cosmos, hija perdida del universo. El propio cosmos se dispersa, va hacia la desintegración. Pero al mismo tiempo he recuperado, si no la madre, al menos la substancia materna en la Tierra-Patria. Sé ahora que no hay fraternidad sin maternidad, y que también es necesaria la paternidad. En nombre de la madre, del hermano y del padre, seguiré mi ruta en la que «se hace camino al andar». Mi marranismo está ya asegurado y mi apuesta está resuelta. Llevaré a cabo todavía, entre sarcásticas risas, mi compromiso con la cultura que une e integra, así como mi aplicación en la reforma del pensamiento. Continuaré divulgando el evangelio de la perdición para uso de los terráneos. Como escribí en *Arguments*, a partir de 1959, seré aún de quienes «necesitan siempre sentirse poseídos por los demonios que nos hacen salir un poco de nosotros mismos para amar, comprender e intentar actuar sobre la historia humana...»

Fascículo 22

Mis demonios (publicado en 1994)

Yo había hecho, desde mi adolescencia, la molesta experiencia de esos encuentros en los que mis interlocutores, pensando con toda naturalidad que comparto sus ideas y sus sentimientos, me anexionaban sin vacilación alguna a su connivencia. Pero sólo en 1974 nació, de este malestar, el proyecto de un libro cuyo título se me ocurrió enseguida: *No soy de los vuestros*.

Sentía entonces la necesidad no sólo de arrancar las etiquetas que ponían sobre mi persona, sino también la de distanciarme de una nomenclatura intelectual o universitaria en la que me querían integrar. En aquella época había dejado ya de ser visto principalmente como un marginal o un desviado, hasta el punto de que para algunos tenía ya las apariencias de un notable. En realidad seguía sintiéndome opuesto a las ideas y las costumbres dominantes de las categorías en las que me encerraban («sociólogo», «profesor», «intelectual», «intelectual de izquierdas»). De ese modo, en mi proyecto inicial yo deseaba ante todo afirmar la fidelidad a mí mismo y a mis ideas.

Cuando veinte años más tarde, decidí emprender este libro, descubrí que mi intención inicial defensiva-ofensiva había derivado y evolucionado hacia una intención comprensiva y explicativa. Mi proclama de salida (*No soy de los vuestros*) se redujo a un solo capítulo y luego, finalmente, desapareció. No quería ya definirme por oposición a los demás, quería reconocermé en mis ideas-fuerza. Sentí progresivamente la necesidad de saber cómo y por qué creo lo que creo, cómo y por qué pienso como pienso y, a fin de cuentas, reexaminar lo que pienso en la misma raíz.

Este libro se convirtió, pues, en una empresa de introspección-retrospección en busca de mis demonios.

Me había impresionado un trabajo de Holton, *L'Invention scientifique, thémata et interprétation* (1982), en el que designó con el nombre de *thémata* las ideas obsesivas que animan la investigación y el pensamiento científicos. Todo ser humano tiene sus *thémata*. ¿De dónde proceden? ¿Por qué tienen tanto poder en nosotros? ¿Qué hacen con nosotros y qué hacemos con ellos? ¿Pueden ser modificados o transformados por la experiencia de la vida? Quise, pues, reconocer los grandes *thémata* que han ocupado y animado mi espíritu, y me han singularizado sin que yo intentara singularizarme. Apareció así cierto número de temas, que exigían cada uno de ellos un capítulo. He querido remontarme, siempre, a sus orígenes, ver cómo se han formado, me han formado, se han transformado y me han transformado. Siempre, como en una composición musical, los demás temas han interferido con el tema del capítulo. Se ha producido siempre un círculo en el que el final coincide con el comienzo.

Pero, pensándolo bien, la palabra *thémata* me pareció insuficiente: obedecemos sin saberlo a fuerzas poderosas, demonios que, como el *daimon* de Sócrates, son entidades espirituales que, al mismo tiempo, nos son interiores y superiores. Para Jung existe una dialéctica permanente del yo con la sombra, esa móvil capa del alma en la que se agitan los demonios, que nos poseen mientras no comprendamos que son nuestras fuentes vivas. Al final de este libro intento reconocer a qué errores me han llevado mis demonios y a qué virtudes sigo siendo fiel. Siendo por fin capaz de dialogar con ellos, los asumo ahora de un modo consciente.

Este libro comporta necesariamente elementos de autobiografía. Mi vida intelectual es inseparable de mi vida, como escribí en *La Méthode*: «no escribo desde una torre que me sustrae a la vida sino en el interior de un torbellino que me implica en mi vida y en la vida».

Nietzsche decía: «He puesto siempre en mis escritos toda mi vida y toda mi persona... Ignoro lo que son los problemas puramente intelectuales.» No soy de quienes tienen una carrera, sino de quienes tienen una vida. Sin embargo, no he querido decirlo todo de mi vida ni tampoco he querido desvelar lo más íntimo de mí mismo. Ciertamente hay en este libro incesantes evocaciones de vida, incesantes interferencias del alma y de la carne. Pero, inevitablemente, faltará mucha alma y mucha carne. Los amigos de los que hablo aparecen, en consecuencia, como satélites o fantasmas. He rodeado los amores aunque nunca he podido vivir sin amor: diría, incluso, que sin alta combustión amorosa nunca habría tenido el valor de emprender *La Méthode*.

Así pues, los amigos parecen comparsas, los amores penetran en lo invisible, cuando amor y amistad son lo más importante de mi vida. Lo que me es más querido pierde su carne e incluso, en lo esencial, se desvanece. Digo, para mí mismo, que los innominados siguen estando presentes en mí, tanto los vivos que fueron providencia como los muertos que tenían demasiada sensibilidad para vivir.

Y de mí mismo sólo aparece la parte emergida. No revelo que estoy majara, como todo miembro de la especie *homo sapiens demens*. No entrego mis zonas oscuras. Aunque quisiera conocerme por completo, sé, gracias al principio de Tarsky según el que ningún sistema puede dar de sí mismo una explicación exhaustiva, que hay una parte inexplicable de mí mismo para mí mismo.

Antes de comenzar mi libro, me preguntaba: «¿Seré verídico?» y concluía que pese a mi práctica introspectiva suelo estar al margen de mí mismo y, en ciertos momentos, precisamente porque me observo, no sé ya qué siento en realidad, verificando así un principio de incertidumbre psicológica: no es posible, al mismo tiempo, observarse plenamente y vivir plenamente. A veces siento la presencia muy próxima de mi doble ajeno a mí mismo y que, no obstante, es yo mismo. Otras, por el contrario, ajeno a mí mismo, me observo a partir de mi doble. Por fin, reconozco en mi interior un abismo insondable que, aun siéndome propio, es el de todos y cada uno.

No puedo, pues, dar garantía alguna. Sólo puedo alegar que la preocupación principal de mi obra pasada, desde *Autocrítica* hasta *La Méthode*, es el problema de la ilusión y el error, comenzando por la ilusión y el error sobre uno mismo.

Fascículo 23

El Método

[Su obra *El Método* está compuesta por cuatro volúmenes publicados en diferentes fechas: *La naturaleza de la Naturaleza* (1977), *La Vida de la vida* (1980), *El Conocimiento del conocimiento* (1986) y *Las Ideas* (1991)]

Recomenzar el aprendizaje

Antes de Mayo del 68, se había iniciado un proceso de «reforma genética» de mi sistema mental, que proseguiría, tras el paréntesis de mayo, en 1969-1970, hasta conducirme a la preparación y, luego, a partir de 1973, a la redacción de *La Méthode*.

Me había interesado continuamente por la biología. Por otra parte estaba fascinado por el universo microfísico, subyacente y constitutivo del nuestro. Pero fueron necesarios todavía acontecimientos, circunstancias singulares, para que mis aprendizajes tomaran el camino de las ciencias de la vida y de la *physis*.

Fui introducido a los problemas de la biología por dos entradas distintas. La primera me fue abierta por Jacques Monod, que me había hecho leer el manuscrito de *El azar y la necesidad*. Me introduje también en la biología por una puerta de servicio cuando, a comienzos de 1968, me convertí en miembro del «grupo de los diez» que animaba Jacques Robin. Henri Laborit y Jacques Sauvan me habían revelado el carácter fecundo del pensamiento cibernético que, hasta entonces, me era desconocido. Invitado por el Instituto Salk de investigaciones biológicas de La Jolla en 1969-1970, me convertí de nuevo en estudiante y entré simultáneamente en la «revolución biológica», en las distintas corrientes del *general systems theory*, en el pensamiento de Gregory Bateson y en la problemática ecológica. Me conecté intelectualmente con todas las renovaciones del pensamiento que se me ofrecían y me conecté afectivamente con la revolución cultural de la juventud californiana.

Una vez en el formidable campo de cultivo californiano de finales de los años 60, me inicio simultáneamente en las «tres teorías» que se interpenetran y se intercompletan de modo inseparable: la cibernética (esta vez leyendo a Wiener, Bateson y Ashby), la teoría de los sistemas (de von Bertalanffy a los *Yearbooks* de la General Systems Theory) y la teoría de la información (Weaver, Brillouin). Comenzando entonces a concebir la posibilidad de una teoría de la organización a partir de la integración, del replanteamiento y la superación de las tres teorías, es decir la segunda cibernética de Maruyama, fui llevado a la convicción de que el sentido verdadero que debía desprenderse de la revolución biológica era organizativo.

Siguiendo el impulso de La Jolla descubro, ya de regreso en Francia, gracias a Henri Atlan, la teoría de los autómatas auto-reproductores de von Neumann, el principio *order from noise* de von Foerster, los primeros conceptos de auto-organización, la problemática física del desorden (de la termodinámica de Boltzmann a Prigogine). Leo a Serres, Thom, quienes, en aquella época, eran marginales o desconocidos fuera de su estricta disciplina. Se me impuso entonces la palabra método, sin que comprendiera por qué y sin que supiera todavía qué iba a hacer.

Provisto desde entonces de estas ideas básicas, podía aventurarme a una comprensión de la vida como una auto-eco-organización. Por lo tanto, podía remontar hacia «arriba», en dirección a una bio-antropología que renovara mi antropología general y descender hacia «abajo», o más bien

hacia la base, el mundo de la *physis*.

Emprendí, al mismo tiempo, la prospección hacia arriba y hacia abajo. Hacia arriba: a mi regreso de California, en París emprendo, con la ayuda de John Hunt, el apoyo de Jacques Monod y, luego, de François Jacob, Salvatore Luria y la bendición de importantes biólogos americanos como Jonas Salk, la constitución de un centro internacional de estudios bio-antropológicos y de antropología fundamental. El centro se alberga, gracias a Philippe Daudy, en la abadía de Royaumont, se convierte en el Centro Royaumont de ciencias del hombre, y Jacques Monod me presenta a Massimo Piattelli-Palmarini, biólogo molecular de formación. Organizamos diversos coloquios internacionales y, luego, preparamos un gran coloquio bio-antropológico titulado «La unidad del hombre». Mi comunicación, de setenta páginas, se desarrolla luego en un libro, *El paradigma perdido*, que es una especie de rama antropológica prematura de *La Méthode*, a menos que sea el prelude que anuncia sus temas.

Una grieta se había producido en el Centro Royaumont. A Monod no le habían gustado las comunicaciones en el coloquio de von Foerster, Atlan y Buckley, a quienes yo había querido invitar. A su entender, no eran científicos «serios». Por otra parte, él estudiaba programas de investigación que, para beneficiarse de los créditos de fundaciones, dependían más de la «ciencia normal» que de la «ciencia innovadora». El Centro había agotado para mí sus virtudes nutritivas y la dirección recayó sobre Piattelli. De todos modos, yo debía encerrarme en mí mismo, cortar los puentes con el mundo para lanzarme a la redacción de *La Méthode*.

Al mismo tiempo, *via* las «tres teorías» penetro en la *physis*, es decir, el universo del que hemos nacido y del que formamos parte. A través de las lecturas que menciona el tomo 1, intento comprender el segundo principio de la termodinámica, las ideas a las que conduce la teoría de los cuantos, la nueva cosmología que ha hecho estallar por completo, bajo una deflagración inicial, el mundo mecánico y determinista del siglo pasado. Todo esto me lleva a concebir un tetragrama dialógico orden/desorden/interacciones/organización, y este tetragrama me permite poner mejor de relieve la importancia que irá adquiriendo la dialógica en mi modo de pensar.

En este mismo movimiento de reencuentros y reaprendizajes y, más profundamente, de reorganización en los principios mismos del conocimiento, se impone en mí la idea de un libro que se titularía *Méthode*. Prosigo mi investigación en todos los terrenos, aprendiendo, leyendo, anotando. Durante una feliz estancia en Nueva York redacto el prefacio (verdadero texto hologramático que concentra todo lo que se desarrollará a continuación), alterno luego lecturas y embriones de redacción que, por los problemas con los que me enfrento, suscitan nuevas lecturas. Así, sin dejar de escribir, sigo estudiando, asimilando. En esta andadura inseparable del estudio y la redacción se modifican varias versiones, algunos conceptos pasan del centro a la periferia y otros se introducen modestamente en la periferia para, progresivamente, hacerse centrales y dominantes. Con toda naturalidad me veo llevado a releer a Bachelard, a leer los trabajos sobre la ciencia de Gottard Gunther, Tarsky y Wittgenstein, Popper, Kühn, Lakatos, Feyerabend, Holton, la tesis de Jean Ladrière sobre los límites del formalismo, la reflexión sobre la ciencia de Husserl y Heidegger... y a penetrar en los problemas lógicos planteados por el teorema de Gödel. Trabajando así, la palabra *méthode* ilustra progresivamente su sentido: se trata de la necesaria reforma de los propios principios de nuestro conocimiento, reforma que concierne tanto a las ciencias naturales como a las ciencias humanas, la política, nuestra vida mental cotidiana.

Tuve que aguardar a los años 1968-1970, es decir a mis cincuenta años, para recomenzar un aprendizaje en el que ideas y teorías, desconocidas entonces para mí, procedentes de horizontes muy distintos, me marcan de modo decisivo. Fue una extraordinaria confluencia de aportaciones

que interactuaron las unas sobre las otras. El trabajo de reunión, confrontación, problematización, transformación, complejización de todos estos materiales operará mi tercera y última reorganización genética. Sin estas aportaciones no habría podido intentar la nueva y última aventura, la que me permitió concebir por fin lo que siempre ha sido mi problema, el del pensamiento complejo capaz de aprehender la solidaridad de los problemas, incluyendo la indisociabilidad del problema antro-po-bio-cosmológico. El trabajo de reorganización proseguirá durante la propia redacción de los cuatro tomos de *La Méthode*, desembocando en la constitución de una nueva constelación paradigmática.

Fascículo 24

Redacción de la obra

Aprovecho un trimestre en la New York University para redactar la introducción general. Lo hago en excelentes condiciones, en un soberbio apartamento del vigésimo sexto piso de un rascacielos de Bleecker Street. Tengo vistas al sur de Manhattan; cada mañana, el sol que se levanta sobre Brooklyn me inunda con su luz y me catapulta fuera de la cama. Entablo amistad con Tom y Helen Bishop, recupero a mis amigos Marguerite y Dionys, soy casto como los guerreros que preparan la batalla, Johanne se reúne conmigo, Alanys viene a visitarnos, el encarnizado trabajo se alterna con las fiestas. Estado de gracia, euforia. Mi radio emite con frecuencia *Angie*, interpretada por los Rolling Stones, y cada vez me levanto de mi silla y danzo. Regreso a París a fines de diciembre de 1973, con la primera versión de mi introducción.

En París mi tiempo se desmenuza, se entrecorta, no consigo embragar, me siento impotente, me desmoralizo pese a una zambullida en la Revolución de los Claveles portuguesa. Se acerca la fecha del coloquio internacional sobre la «crisis del desarrollo» que organizo con Candido Mendes, para junio de 1974, y que debe celebrarse en el Palagio, en casa de mi amigo Simone. La proximidad del coloquio contribuía a desmoralizarme porque iba a apartarme un poco más de la redacción de *La Méthode*. En la estación de Florencia me aguardaba la que debía convertirse en mi Providencia aceptando la misión de salvarme. Ella me regeneró, me curó, me liberó. Ella me hizo salir del *double bind*: necesidad de abandonar París, imposibilidad de abandonar París. Me encontró un retiro para mi libro. Nos separamos tras una completa combustión que no deja cenizas ni residuos.

Tuve que abandonar París en 1974 para realizar el primer volumen. Me puse en camino con mi Volkswagen lleno de libros, notas, documentos, retirándome a un castillo medio en ruinas, en lo alto de una mágica colina boscosa de la Toscana marítima y emprendí la redacción de la obra que pretende responder al problema que me plantea mi cultura, y que sólo podía ser tratado con la aportación de toda mi cultura.

Unos días antes de abandonar París conocí a una segunda Providencia. Me acompañó en mi Volkswagen atestado de libros y documentos. Regresó periódicamente a alimentar el fuego sin el que el alto horno se habría apagado. En el Castiglioncello de Bolgheri, en un pequeño apartamento, mi anfitrión, el marqués Incisa, hizo que levantaran un estrado para colocar mi mesa y así yo pudiera contemplar, a mis pies, los cinco mares y la isla de Elba. Me acompañaba una pareja de guardianes, cuya mujer, la signora Pagni, me hacía las comidas que me gustan más en el mundo, y el marqués Incisa me daba botellas de su vino Sissacaia, cuyas cepas *cabernet* se habían obtenido en Pauillac. No tenía teléfono, radio ni televisión. Trabajaba continuamente, deteniéndome para dar un paseo por las crestas donde subsistían las ruinas de un pueblo abandonado; colinas de monte bajo, absolutamente silvestres, ondulaban hacia el interior de la región; por encima de mí contemplaba un cielo gigantesco y que se zambullía en el mar. Tenía, como base para los fines de semana, una casita en el litoral que había puesto a mi disposición mi amigo Lodovico Antinori, y que tenía teléfono. Pasaba los fines de semana en casa de los amigos *gentlemen farmers* de la vecindad y luego, el lunes por la mañana, cruzaba en mi Volkswagen la vía Aurelia, subía por la suave pendiente de vergeles y olivos, abría el candado de la barrera que cerraba el camino particular de Castiglioncello, ascendía por los cinco kilómetros boscosos que llevaban al castillo y, con una enorme llave, abría el portal y reanudaba el trabajo. Habría podido quedarme indefinidamente en Castiglione... Tras haber redactado una primera versión de conjunto, me creí obligado a regresar, luego fui recibido en Carniol, Alta Provenza, en casa de los Gregory, en Saint-Antonin, al pie de la montaña Sainte-Victoire, en

casa de los Nogue, donde terminé el primer tomo a finales de 1976. Pasé luego dos años en Menerbes y regresé a Caldine donde concluí el segundo tomo en el verano de 1979.

Lugares de privilegio, maravillosos oasis, felicidad, lejos de París, del feroz medio intelectual. Saludable ruptura con el «mundo» para mejor comprender el mundo. La soledad, el Mediterráneo, la paz, el trabajo desenfrenado, que no sólo es redacción sino auto-producción de las ideas y auto-transformación de cada volumen de versión en versión. Largo trabajo en el tiempo que se beneficia de esa lenta duración para poder metamorfosearse. Los cambios en la constelación conceptual, aparición de ideas que se instalan en la periferia de la obra en curso, pasan luego de la periferia al centro y obligan a otras ideas a emigrar del centro a la periferia.

Fascículo 25

De los contenidos

El primer volumen aparece en 1977. Por una coincidencia que me resultó beneficiosa, es un año de crisis intelectual, de incertidumbre y de reinterrogación. Con el asunto Lin Piao y el de la Banda de los Cuatro, el mito maoísta se sume en lo grotesco. Con los *boat people* que huyen de Saigón y la conquista de Camboya, el Vietnam liberador se convierte en el Vietnam opresor. Con el auto-genocidio camboyano, el comunismo de Pol-Pot se ahoga en sangre. El paraíso tropical de Cuba se convierte en un infierno de bolsillo. Es, por todo ello, el derrumbamiento de la gran religión de salvación terrenal que había levantado el siglo XIX, y que acarrea el colapso del marxismo. Al mismo tiempo prosigue la lenta erosión del estructuralismo, del lacanismo, y se produce el despertar de los grandes problemas que había creído resolver para siempre, entre ellos el del conocimiento.

La crisis de las ideas fue favorable, pues, a la escucha de *La Nature de la Nature* que, de otro modo, se habría sumido en la indiferencia general. Pero los tiempos de crisis duran poco. La reforma del pensamiento necesita un cuestionamiento radical que desanima. Todo regresa entonces a las antiguas roderas. El estúpido mito de la unión de la izquierda re-aísla de nuevo, por algún tiempo al menos, a los intérpretes de la izquierda no conformista. Reanudo una travesía del desierto de 1980 a 1989. *La Nature de la Nature* se había beneficiado de la crisis de todos los dogmas de la física clásica. Aunque su teoría se apoya en todos los datos puestos de relieve por la «revolución biológica», *La Vie de la Vie* tropieza con los nuevos dogmas del reduccionismo molecular. Más que beneficiarse del progreso de las ciencias cognoscitivas, *La Connaissance de la Connaissance* sufre la repugnancia de los cognoscitivistas y no recibe una sola crítica en la prensa. Me he convertido de nuevo en algo que no tiene nombre: ni filósofo, ni sociólogo, ni científico, ni escritor... No quepo en rúbrica alguna, en ningún compartimiento. Sufro el renovado odio de los parcelarios y los disciplinarios. Mis ideas se diseminan, es cierto, pero no veo sus germinaciones. Sólo mucho más tarde, y con asombro, me enteraré de ellas.

Mi auto-ética no se apoya sólo en mi concepción del ser humano, se apoya en la experiencia de lo que las determinaciones y los acontecimientos pueden hacer del ser humano. Examiné, en mi libro *Les Idées*, los determinismos específicos que gravitan sobre el pensamiento, las creencias y las ideas, y que adoptan forma y fuerza de *imprinting* -de molde matricio que da estructura y conformidad a un pensamiento- y de normalización -que elimina lo no conforme. Quien obedece al *imprinting* y a la norma está convencido, con toda certeza, de las verdades que han sido engramadas en él. Quien ha sido educado en la creencia de que todo el mal de la tierra procede de la conspiración judeo-masónica, o quien está convencido de que obedece la voluntad divina cuando mata al infiel, como el integrista terrorista musulmán de Argelia o el integrista terrorista judío de Hebrón, son evidentemente inconscientes del carácter monstruoso de su concepción o del carácter criminal de sus actos. Existe una inevitable asimetría entre la ética del fanático y la ética del comprensivo: éste comprende al fanático que quiere matarle y el fanático nunca comprenderá a aquél a quien mata.

Además, en el mismo libro quise mostrar que las ideas no son sólo útiles intelectuales, que son también entidades posesivas. Al igual que para un Dios, somos servidores de la idea que nos sirve. Al igual que por un Dios, podemos vivir y morir por una idea. Las ideas nos manipulan más de lo que las manipulamos. Al servicio de la idea, las palabras adquieren poder de vida y muerte. Quienes, al mismo tiempo, están poseídos por una idea y poseen de un poder, tienen la oportunidad de liberar lo más monstruoso que hay en ellos, el goce de torturar entre otras cosas.

Fue siempre el choque entre dos ideas contrarias lo que suscitó cada uno de mis libros. En *La Méthode* la dialógica substituye de modo irrevocable la dialéctica; elaboro y defino la dialógica como asociación de instancias complementarias y antagonistas a la vez, y considero las innumerables dialógicas particulares en el mundo físico, el mundo vivo, el mundo humano. El cosmos es caosmos. El mundo físico es el producto de una desintegración organizadora; no es posible concebirlo sin referirse a un tetragrama incomprensible orden-desorden-interacciones-organización: estos cuatro términos son, a la vez, complementarios, concurrentes y antagonistas. Introduzco la contradicción en la idea de organización, puesto que ésta es, al mismo tiempo, más y menos que la suma de las partes que la constituyen y comporta un antagonismo interno. Del mismo modo, la vida es ininteligible si no se apela a la dialógica: el ser vivo vive a la temperatura de su propia destrucción, vive de muerte y muere de vida, es autónomo-dependiente, auto-eco-organizador. La relación entre el individuo humano, la especie y la sociedad es también dialógica: poseemos genes que nos poseen; poseemos ideas y mitos que nos poseen; somos engendrados por la sociedad que engendramos.

Despejo, además del principio dialógico, dos principios más que comportan, cada uno de ellos, un principio interno en su seno: el principio de «recurso organizativo» donde los productos son necesarios para la producción de lo que los produce; el principio «hologramático», donde no sólo la parte está en el todo, sino donde el todo, como todo, está también en el interior de la parte. Trato en fin, en el cuarto volumen, del problema lógico de las contradicciones, antinomias y aporías, y de la inobturable brecha abierta ya en el seno de la lógica; examino el problema de los límites de la lógica deductiva/identitaria; la racionalidad comporta, para mí, no el rechazo de la contradicción sino el enfrentamiento con las contradicciones que surgen a partir del examen empírico-lógico de los problemas. No niego la lógica clásica, la pongo en dialógica con la transgresión lógica. No digo que la contradicción esté en el meollo de la realidad, digo que nuestro espíritu, en cuanto se aproxima al meollo de la realidad, desemboca en contradicciones.

En adelante, para mí, como escribo en el cuarto tomo, «la aparición de la contradicción abre un cráter en el discurso bajo el empuje de capas profundas de lo real... Constituye, a la vez, la revelación de lo desconocido en lo conocido, la irrupción de una dimensión oculta, la emergencia de una realidad más rica, y revela al mismo tiempo los límites de la lógica y la complejidad de lo real». Así, mi concepción de la contradicción desemboca por sí misma en el pensamiento complejo.

La autoorganización viviente sólo puede concebirse a partir del principio del círculo recursivamente autoprodutor y de la relación hologramática entre las partes y el todo. El sujeto era el residuo irracional de la explicación científica clásica. Yo elaboro una teoría bio-lógica del sujeto, esto, creo, es mi aportación más personal en *La Méthode*.

Fascículo 26

Las apreciaciones de hoy

He vivido de un modo singular la sobreimpresión de las edades. Fui viejo a la edad de diez años, sin dejar de ser niño, y en muchos puntos he seguido siendo no sólo infantil sino incluso pueril. La muerte de mi madre determinó, al mismo tiempo, un irremediable envejecimiento y una perdurable infantilización.

He mantenido la curiosidad y el cuestionamiento de la infancia, no he llevado luto por mis interrogaciones y aspiraciones adolescentes, sólo superficial e insuficientemente he sido adulto. Me gustaría no haberme adulterado demasiado. No he conseguido ser adulto (salvo que haya conseguido no serlo), pero adquirí cierta madurez hacia mis veintiún años, antes de la edad «normal», cuando, en la Resistencia, asumí responsabilidades de vida y muerte. Sin embargo, a mis veintiséis años, tras mi fracaso en la vida adulta normal, deseé escribir un libro titulado *Rimbaud, los secretos de la adolescencia*. Quería, con ello, reasumir esos «secretos» que el adulto olvida. ¿Diré que siguen hablándome con fuerza? Perdí la adolescencia sin adquirir lo que constituye su pérdida: la resignación.

Mi incapacidad para llevar luto por mi madre se ha convertido en mi incapacidad para llevar luto cultural y luto social: tampoco pude resignarme a encerrarme en un sector de la cultura. Resignarme al estado de cosas y al estado del mundo. No he llevado luto por el conocimiento, he querido, si no conocerlo todo, conocer al menos en todas partes: he salvaguardado preguntas por las que se lleva luto cuando uno desea inscribirse en la cultura, y preguntas que se olvidan cuando uno desea inscribirse en la sociedad. Ésta es, sin duda, mi prolongada adolescencia.

Contrariamente a todas las normas, a la edad de cincuenta, sesenta años hice un reaprendizaje general, me hice una nueva cultura (en la que integré mi cultura precedentemente adquirida), por dos veces quise repensar mi pensamiento. Pero, aunque nacido de un impulso adolescente, el formidable trabajo de *La méthode* sólo podía ser una obra de madurez.

Y ahora, envejecimiento y rejuvenecimiento entremezclados, siento en mí todas las edades de la vida. Soy la sede de una dialógica incesante entre infancia/adolescencia/ madurez/vejez. He evolucionado y variado siguiendo siempre esta dialógica. En mí se unen, pero también se oponen, los secretos de la madurez y de la adolescencia.

La dispersión es la amenaza permanente que gravita sobre mi apertura y mi búsqueda. Todavía hoy intento, día tras día, aprehender el mundo en su multiplicidad y su devenir, leo revistas, los más diversos folletos. Quisiera detenerme, dejar de instruirme... Todo lo que leo dispersa mi reflexión y, al mismo tiempo, la estimula... Sin embargo estoy desbordado; los textos, artículos, libros que debo leer se amontonan, se esparcen, me ahogan... Pese a mi conciencia cada vez más aguda de lo inacabado y lo inacabable, sigo lanzando mis redes para pescar el océano. Por fortuna, varias veces he podido conquistar períodos de reconcentración, asimilación, reflexión, integración... Hoy, una vez más, necesitaría una larga fase de reconcentración... ¿Quién va a ayudarme?

Mi singularidad estriba en haber querido vincular lo diverso, *sparsa colligo*, y haber levantado mi obra sobre este principio. Todo lo que he hecho ha supuesto siempre la asimilación y la reunión de lo que estaba desenchajado, informaciones e ideas compartimentadas. En el acto de reunión, pudieron brotar chispas que catalizaban nuevas formas, *emergencias* precisamente, es decir

cualidades que aparecen en la reunión en sistema de partes que, aisladamente, no podrían tener ninguna de estas cualidades. Mi sentido de las verdades contrarias y mi rechazo de las verdades aisladas suscitaron los principios de un pensamiento complejo, es decir de un pensamiento que relaciona lo que, de orígenes diversos y múltiples, forma un tejido único e inseparable: *complexus*.

Y he aquí lo que creo descubrir hoy. Sólo pude elaborar *La Méthode* porque pude operar una confluencia y un enlace entre mis dos culturas sucesivas. Una primera cultura, la de mis estudios, mis curiosidades en las *humanidades* y mis trabajos en las ciencias humanas alimentaron mi necesidad de situar todo saber y todo examen en la historia, y mi necesidad, justificada por Marx, de articular unos con otros los saberes disciplinarios. Mi experiencia en ciencias humanas me dio la posibilidad de comprender la importancia antropológica, cultural y civilizacional de lo imaginario y de los mitos, y contemplar así, de modo multidimensional, tanto el hombre como la sociedad. Luego, la experiencia de la sociología del presente me incitó a no disolver nunca lo concreto, los acontecimientos, los seres, la existencia en abstracciones teóricas. Mi experiencia política me aportó el fortísimo sentimiento de la dificultad de evitar el error y la ilusión en las ideas y creencias. Mientras el científico de ciencias físicas cree poseer todos los medios experimentales y lógicos para excluir el error y lo irracional, yo he aprendido, por mi parte, que la mayoría de estos científicos tan rigurosos en sus trabajos eran, en sus opiniones y juicios políticos, unos bebés-probeta: pues no es posible extraer los fenómenos y los acontecimientos del mundo para meterlos en laboratorios artificiales. El gran e incontrolable laboratorio de la vida está irremediablemente sometido a torbellinos y cataclismos.

Sin rechazar, pues, esta cultura del mundo político, de las humanidades y de las ciencias humanas, muy al contrario, *precisamente en el mantillo de esta cultura*, me lancé a otra cultura, a partir del momento en que pude entrar en las «tres teorías» (cibernética, información, sistema). Encontré las herramientas conceptuales que utilicé entonces, modificadas, articuladas, complejizadas. La complejidad, siempre encontrada hasta entonces, aunque nunca reconocida, alimentó la búsqueda que me permitió denominarla, hacer su teoría, desprender su paradigma. *La Méthode*, producto de mi desarrollo en mi nueva cultura, es de hecho el fruto de la cópula entre mis dos culturas.

Puedo decir, de modo más concentrado, que *La Méthode* integró en su seno cuatro aportaciones principales:

- la aportación de una tradición filosófica de afrontar contradicciones que, nacida en Occidente con Heráclito, prosiguió con Nicolás de Cusa, Pascal, Hegel, Marx, Adorno, Jung, y se vio científicamente prolongada con Böhr, Gödel, Lupasco;

- la aportación de las «tres teorías» (información, cibernética, sistema) y de las teorías de la auto-organización y de la auto-producción (Von Foerster, Maturana, Atlan);

- la reflexión filosófica sobre la naturaleza de la ciencia (Husserl, Heidegger);

- la reflexión epistemológica sobre la primera revolución científica del siglo XX, suscitada por la irrupción de lo incierto (desorden, indeterminación, azar, caos) y efectuada por Bachelard, Popper, Lakatos, Kühn, Holton, Feyerabend; añadí a ello una reflexión sobre la segunda revolución científica en curso que, al objeto de las disciplinas compartimentadas, sustituye el carácter inseparable de las realidades sistémicas (ecología científica, ciencias de la tierra, cosmología).

En esta elaboración integrativa, prolongué ciertamente un impulso de pensamiento que fundaron Heráclito en Jonia y Lao Tsé en China. El filósofo chino Yi-zhang Chen ve las prolongaciones actuales de la dialéctica de Fang Yizhi y de Hegel en Gödel, Hoffstadter y en mí mismo: «El punto de vista de Morin, -escribe- no está aislado y tiene un profundo telón de fondo histórico, responde a una corriente del pensamiento humano cuya fuente es lejana y el curso amplio, y que reúne las geniales intuiciones y las visiones penetrantes de los sabios de las civilizaciones oriental y occidental». Y añade: «Esta

corriente de pensamiento resurge y se renueva al hilo de los tiempos en formas inéditas e incluso científicas». Pero yo no sólo he científizado una gran corriente filosófica; he querido que pueda ponerse de relieve un pensamiento pertinente a partir de un continuo ir y volver entre la filosofía y la ciencia. He intentado prolongar científicamente la filosofía y filosóficamente la ciencia. ¡Sacrilégio! ¡Cuántas fronteras cruzadas sin pasaporte! ¡Cuántas aduanas burladas! ¡Cuántos santuarios profanados! ¡Cuántos odios ineptos por una aventura de buena voluntad! ¡Qué imposibilidad de comprender que la pertinencia se adquiere al superar la especialización y no encerrándose en ella! Muchos de estos rechazos se justifican por la imbécil ilusión de que *La Méthode* es un super-sistema que pretende ser exhaustivo cuando, por el contrario, puse en él el azar, la incertidumbre y la inconclusión. ¡Qué desconocimiento supone imaginarme en la estratosfera de las ideas generales, cuando todo mi esfuerzo se dirige a vincular lo empírico y lo teórico, lo concreto y lo abstracto, la parte y el todo, el fenómeno al contexto! Sí, me consagré a las ideas. Pero no tanto a las ideas generales cuanto a las ideas genéricas: las ideas nucleares, las que están en el núcleo de los sistemas de pensamiento o creencia, las que son capaces de desorganizar o reorganizar estos sistemas, las que permiten generar un pensamiento, son lo que yo denomino, desde otro ángulo, los paradigmas.

Sólo he podido llevar a cabo este trabajo porque esperé la maduración y conquisté un espacio-tiempo de reflexión y elaboración. Pero he podido llevarlo a cabo porque he permanecido, más que nunca, abierto a influencias procedentes de todos los puntos cardinales, de autores a veces considerados incompatibles (como Pascal, Kant y Hegel); ningún duro caparazón doctrinal inmovilizó mi intelecto. Más profundamente, como dije ya en la introducción general a *La Méthode*, me sentí conectado al patrimonio planetario, animado por la religión de lo que une, el rechazo de lo que rechaza, una solidaridad infinita. Al igual que el valle recibe los torrentes que proceden de laderas opuestas, pude elaborar el pensamiento complejo «reuniendo lo disperso». El espíritu del valle fue y sigue siendo en mí el lugar de encuentros siempre activos, incluso entre impulsos contrapuestos.

Unir, unir. Se ha convertido para mí no en la palabra clave sino en la idea-madre. El conocimiento que une es el conocimiento complejo. La ética que une es la ética de la fraternidad. La política que une es la política que sabe que la solidaridad es vital para el desarrollo de la complejidad social.

El conocimiento complejo no tiene término, y no sólo porque es inacabado e inacabable sino también porque llega por sí solo al desconocimiento. Tras la complejidad está lo indecible y lo inconcebible. Bajo los conceptos está el mundo. ¿Bajo el mundo...?

¿Por qué nuestro mundo lleva en sí, desde el origen, potencialidades organizadoras que, a partir de las interacciones nucleares, electromagnéticas y gravitacionales, se actualizan en núcleos, átomos, galaxias, estrellas y, cierto día, en alguna parte de un perdido agujero de una pequeña galaxia periférica, se actualizaron en un primer ser vivo? Remontándonos a la génesis del universo, llegamos a la idea de la auto-producción del mundo a partir de un vacío que sería como el no-ser de Hegel, desprovisto de todas las determinaciones, idéntico pues al ser.

Creo, pues, que el mundo se auto-produjo. Pero entonces, la auto-producción se convierte en un gran misterio. Nos evita la pregunta paradójica que puede hacerse a cualquier explicación por un Dios creador: ¿quién ha creado a ese Creador? Pero nos plantea otra pregunta paradójica: ¿cómo puede un mundo auto-crearse *ex nihilo*? Podemos retroceder en espíritu hasta la radiación nacida del acontecimiento inicial y concebir un caos genésico. Como subrayo en *La Nature de la Nature*, el caos no sólo está en el origen, subyace en nuestro mundo, que es un *caosmos*. Ahora bien, la explicación por el caos lleva en sí la inexplicabilidad del propio caos.

A lo largo de todo el trabajo de *La Méthode* se me impusieron los límites del entendimiento humano, los límites de la lógica, los límites del conocimiento, la superficialidad y la fragilidad de la conciencia. Por debajo y más allá de lo concebible, por debajo y más allá de lo pensable se desvanecen las separaciones del espacio y el tiempo, la materialidad se disuelve y la propia realidad se descompone... Ciertamente nuestro conocimiento está inacabado, pero lleva en sí, para siempre, algo de inacabable.

Fascículo 27

Búsqueda: un camino en espiral

Para llegar al punto que no conoces, debes tomar el camino que no conoces.

San Juan de la Cruz

Todo neófito que entra a la Investigación ve cómo se le impone la mayor renuncia al conocimiento. Se le convence de que en adelante es imposible construir una visión del hombre y del mundo.

Se le demuestra que el aumento informacional y la heterogeneización del saber sobrepasan toda posibilidad de engramación y tratamiento por el cerebro humano. Se le asegura que no hay que deplorarlo, sino felicitarlo por ello. Debería, pues, consagrar toda su inteligencia a aumentar este *saber-aquí*. Se le integra en un equipo especializado, y en esta expresión el término fuerte es «especializado» y no «equipo».

Especialista a partir de ahora, el investigador ve cómo se le ofrece la posesión exclusiva de un fragmento del rompecabezas, cuya visión global debe escapar a todos y a cada uno. Y le vemos convertido en un verdadero investigador científico, que obra en función de esta idea motriz: el saber no es producido para ser articulado y pensado, sino para ser capitalizado y utilizado de manera anónima.

Las cuestiones fundamentales son rechazadas como cuestiones generales, es decir, vagas, abstractas, no operacionales. La cuestión original que la ciencia arrebató a la religión y a la filosofía para asumirla, la cuestión que justifica su ambición de ciencia: ¿qué es el hombre, qué es el mundo, qué es el hombre en el mundo?, la remite actualmente la ciencia a la filosofía, siempre incompetente en su opinión por el elitismo especulativo, la remite a la religión, siempre ilusoria en su opinión por su mitomanía inveterada. Abandona toda cuestión fundamental para los no sabios descalificados *a priori*. Sólo tolera que, a la edad de retirarse, sus grandes dignatarios adopten cierta altura meditativa.

No es posible articular las ciencias del hombre a las ciencias de la naturaleza. No es posible hacer comunicar sus conocimientos con su vida.

La Institución lo afirma, lo proclama. Gracias al método que aísla, separa, desune, reduce a la unidad, mide, ha descubierto la ciencia la célula, la molécula, el átomo, la partícula, las galaxias, los quásar, los púlsars, la gravitación, el electromagnetismo, el cuántum de energía, ha aprendido a interpretar las rocas, los sedimentos, los fósiles, los huesos, las escrituras desconocidas, incluida la escritura inscrita en el ADN. Sin embargo, las estructuras de estos saberes están disociadas entre sí. Actualmente la física y la biología sólo se comunican por ciertos itismos. La física no llega a comunicarse ni siquiera consigo misma. El continente antropológico ha derivado, convirtiéndose en una Australia. El hombre enmudece: aquí queda una mano-herramienta, allá una lengua-que-habla. La idea de hombre es tanto más eliminable en cuanto que es minable: el hombre de las ciencias humanas es un espectro suprafísico y suprabiológico. Como el hombre, el mundo está dislocado entre las ciencias, desmigajado entre las disciplinas, pulverizado en informaciones.

Actualmente no podemos escapar a la cuestión: ¿Debe pagarse la necesaria descomposición analítica con la descomposición de los seres y de las cosas en una atomización generalizada?

¿Debe pagarse el necesario aislamiento del objeto con la disyunción e incomunicabilidad entre lo que está separado? ¿Debe pagarse la especialización funcional con una parcelación absurda? ¿Es necesario que el conocimiento se disloque en mil saberes ignorantes?

Ahora bien, ¿qué significa esta cuestión sino que la ciencia debe perder su respeto hacia la ciencia y que la ciencia debe cuestionar a la ciencia?

Pero entonces. ¿qué es la ciencia? *Aquí debemos darnos cuenta de que esta cuestión no tiene respuesta científica*: la ciencia no se conoce científicamente y no tiene ningún medio para conocerse científicamente. Hay un método científico para controlar y considerar los objetos de la ciencia. Pero no hay método científico para considerar la ciencia como objeto de ciencia y todavía menos al científico como *sujeto* de este objeto. Hay tribunales epistemológicos que, *a posteriori* y desde el exterior, pretenden juzgar y contrastar las teorías científicas; hay tribunas filosóficas donde la ciencia es condenada por defecto. No hay ciencia de la ciencia. Incluso puede decirse aquí que toda la metodología científica, enteramente abocada a la expulsión del sujeto y de la reflexibilidad, mantiene esta ocultación en sí misma: «La ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma», decía Rabelais. La conciencia que falta aquí no es la conciencia moral, es la conciencia sin más, es decir, la aptitud para concebirse a sí misma.

Desde ahora, si queremos ser lógicos con nuestra intención, tendremos que asumir necesariamente el problema de la ciencia. La misión es cada vez más imposible. Pero la dimisión resulta ahora todavía más imposible.

¿Podemos quedar satisfechos al no concebir al individuo mas que excluyendo a la sociedad, a la sociedad excluyendo la especie, a lo humano excluyendo la vida, a la vida excluyendo la *physis*, y a la física excluyendo la vida? ¿Se puede aceptar que los progresos locales en precisión vayan acompañados de un halo de imprecisión sobre las formas globales y las articulaciones? ¿Se puede aceptar que la medida, la previsión, la manipulación hagan retroceder la inteligibilidad? ¿Se puede aceptar que la informaciones se transformen en ruido, que una lluvia de micro-elucidaciones se transforme en oscurecimiento generalizado? ¿Se puede aceptar que las cuestiones claves sean enviadas a las mazmorras? ¿Se puede aceptar que el conocimiento se funde en la exclusión del cognoscente, que el pensamiento se funde en la exclusión del pensante, que el sujeto sea excluido de la construcción del objeto? ¿Que la ciencia sea totalmente inconsciente de su inserción y de su determinación sociales? ¿Se puede considerar como normal y evidente que el conocimiento científico no tenga sujeto, y que su objeto esté dislocado entre las ciencias, desmigajado entre las disciplinas? ¿Se puede aceptar semejante noche sobre el conocimiento?

¿Podemos continuar arrojando estas cuestiones a la basura? Sé que plantearlas, intentar responderlas, es inconcebible, irrisorio, insensato. Pero todavía más inconcebible, irrisorio, insensato es expulsarlas.

Entendámonos: no busco aquí ni el conocimiento general ni la teoría unitaria. Es necesario, por el contrario y por principio, rechazar un conocimiento general.

Hoy nuestra necesidad histórica es encontrar un método que detecte y no oculte las uniones, articulaciones, solidaridades, implicaciones, imbricaciones, interdependencias y complejidades. Por marginal que sea, mi tentativa no surge como un aerólito venido de otro cielo. Viene de nuestro cielo científico en convulsión. Ha nacido de la crisis de la ciencia, y se nutre de sus progresos revolucionantes.

El paraguas de científicidad que me cubre no me inmuniza. Mi vía, como toda vía, está amenazada por el error, y además voy a pasar por desfiladeros donde estaré al descubierto. Pero, sobre todo, mi camino sin camino sin cesar correrá el riesgo de perderse entre el esoterismo y la vulgarización, el filosofismo y el cientifismo.

He descubierto cuán vano es polemizar sólo contra el error: este renace continuamente de principios de pensamiento que se encuentran fuera de la consciencia polémica. He comprendido cuán vano era probar solamente a nivel de fenómeno: su mensaje es pronto absorbido por los mecanismos de olvido que dependen de la autodefensa del sistema de ideas amenazado. He comprendido que refutar solamente no tenía ninguna esperanza: sólo un nuevo fundamento puede arruinar al antiguo. Es por eso que pienso que el problema crucial es el del principio organizador del conocimiento, y lo que es vital hoy, no es solamente aprender, no solamente desaprender, sino *reorganizar nuestro sistema mental para reaprender a aprender*.

Lo que enseña a aprender, eso es el método. No aporto el método, parto a la búsqueda del método. No parto con método, parto con el rechazo, con plena consciencia de la simplificación. Parto con la voluntad de no ceder a modelos fundamentales del pensamiento simplificante: idealizar, racionalizar, normalizar.

En el origen, la palabra método significaba el caminar. Aquí hay que aceptar caminar sin camino, hacer el camino al caminar. Lo que decía Machado: *Caminante no hay camino, se hace camino al andar*. El método no puede formarse más que durante la búsqueda; no puede despejarse y formularse más que después, en el momento en que el término vuelve a ser un nuevo punto de partida, esta vez dotado de método. Nietzsche lo sabía: «los métodos vienen al final». La vuelta al comienzo no es un círculo vicioso si el viaje, como indica hoy la palabra *trip*, significa *experiencia* de donde se vuelve cambiado. Entonces, quizá, habremos podido aprender a aprender aprendiendo. Entonces, el círculo habrá podido transformarse en una espiral donde el regreso al comienzo es precisamente lo que aleja del comienzo. El círculo será nuestra rueda, nuestra ruta será la espiral.

Esta obra es un caminar en espiral; parte de una interrogación y de un cuestionamiento; se prosigue a través de una reorganización conceptual y teórica en cadena que, alcanzando el nivel epistemológico y paradigmático, desemboca en la idea de un método, que debe permitir un caminar de pensamiento y de acción que pueda recordar lo que estaba mutilado, articular lo que estaba disjunto, pensar lo que estaba oculto. El método se opone aquí a la concepción llamada «metodología» en la que es reducido a recetas técnicas.

Esta obra parte de la crisis de nuestro siglo y vuelve sobre ella. La radicalidad de la crisis de la sociedad, la radicalidad de la crisis de la humanidad me han impulsado a investigar el nivel radical de la teoría. Sé que la humanidad necesita una política. Que la política necesita de una antropología. Que la antropología necesita articularse a la ciencia de la naturaleza, que esta articulación requiere una reorganización en cadena de la estructura del saber. He tenido que sumergirme en este problema fundamental desviándome de las solicitudes del presente. Pero el presente es esta crisis que me atañe, me dispersa, me atraviesa. El propio objeto-sujeto de esta obra vuelve sin cesar sobre mi trabajo para dinamitarlo. Los ruidos del mundo, de las armas, de los conflictos, de las liberaciones efímeras y trastornadoras, de las opresiones duraderas y duras atraviesan los muros, me golpean el corazón. Trabajo en medio de estos olivos, de estas viñas, en estas colinas, cerca del mar, cuando una nueva media noche penetra en el siglo; su orden aplasta; su insolencia inspira respeto, terror y admiración a los que están a mi alrededor y que, en mis silencios, me creen de los suyos. Me aparto de la llamada de aquellos para los que *tengo* que testimoniar y, al mismo tiempo, cedo a la invitación de una botella de vino, de una sonrisa amiga, de un gesto de

amor...

¿Por qué hablar de mí? ¿No es decente, normal, serio que, cuando se trata de ciencia, de conocimiento, de pensamiento, el autor se eclipse detrás de su obra y se desvanezca en un discurso que se ha vuelto impersonal?

No es la Ciencia anónima la que se expresa por mi boca. No hablo desde lo alto de un trono de seguridad. Por el contrario, mi convicción segrega una incertidumbre infinita. Sé que creerse poseedor o poseído por la Verdad es ya intoxicarse, es ocultarse a sí mismo sus desfallecimientos y sus carencias.

Mi marginalidad no prueba nada, ni siquiera a mí mismo. El precursor, como dice Canguilhem, es aquel del cual sólo se sabe después que venía antes. El juicio de los demás no será tampoco decisivo. Si mi concepción es fecunda, puede tanto ser desdeñada o incomprendida, como aplaudida o reconocida. La soledad a la que me he constreñido es el sino del pionero, pero también del extraviado. He perdido contacto con los que no han emprendido el mismo viaje y no veo todavía a mis compañeros que existen, din duda, y que ellos tampoco me ven... En fin, trabajo como en un absoluto, en una obra relativa e incierta... Pero sé cada vez mejor que *el único conocimiento que vale es aquel que se nutre de incertidumbre y que el único pensamiento que vive es aquel que se mantiene a la temperatura de su propia destrucción.*

No es la certidumbre ni la seguridad, sino la necesidad la que me ha impulsado a emprender este trabajo día tras día, durante años. Me he sentido empujado por la misma necesidad evidente de transubstanciación que aquella por la cual la araña segrega su hilo y teje su tela. Me he sentido conectado con el patrimonio planetario, animado por la religión de lo que une, el rechazo de lo que rechaza, una solidaridad infinita.