
ENTREVISTA A JEAN FRANÇOIS LYOTARD

Traducción de Víctor Florián*

En marzo de 1994, el filósofo J. F. Lyotard visitó por primera vez a Colombia invitado por la Universidad Nacional y la Embajada de Francia. Lyotard, uno de los principales teóricos de la posmodernidad, ha hecho de la discusión filosófica una aguda reflexión sobre el presente de la humanidad que involucra tanto a la estética como a la política y la tecnología. El presente texto corresponde a la entrevista concedida por el filósofo a los profesores Edgar Garavito y Consuelo Pabón, a través de la Radio Universidad Nacional.

Edgar Garavito: Querido profesor, usted escribió un primer libro, la *Fenomenología*, en 1949. Luego participó en el grupo "Socialismo o Barbarie" antes de empezar la producción de una obra filosófica muy importante y reconocida. ¿Ha pasado usted por "crisis" por "rupturas" en su pensamiento"? ¿Cuál es la relación de su biografía y su bibliografía?

Jean François Lyotard: Su pregunta me inquieta, en particular en lo que concierne a la relación de la biografía y la bibliografía porque esta es una pregunta extremadamente difícil. Es una gran pregunta, digamos filosófica e incluso más que filosófica. Por tanto voy a tratar de evitarla.

En efecto, comencé por ese pequeño libro, la *Fenomenología*, porque me sentía en deuda intelectual con Merleau-Ponty. Y luego dediqué unos 12 ó 14 años, ya no sé, a militar en ese grupo sin hacer nada más que trabajar para él, pero eso copaba mi jornada completamente. Era un grupo marxista radical que tenía la particularidad de haber hecho la crítica del es-

talismo, del comunismo estalinista y también del troskismo. Pensábamos que la crítica troskista del estalinismo no había sido bien elaborada, que no llegaba a identificar la naturaleza de la sociedad soviética y que era necesario elaborar completamente esa crítica del capitalismo en el estado en que se encontraba, es decir, en plena recuperación después de la interminable crisis de los años treinta hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, una inmensa crisis. Había tanto trabajo por hacer y, en particular, me habían encargado seguir de cerca el problema de Argelia ya que había vivido allí dos años, de manera que no podía tener la intención de escribir para mí mismo.

Evidentemente he tenido crisis como todo el mundo. La primera crisis llegó bajo la forma de la sospecha de que la base misma, es decir, la base política del pensamiento y de la práctica marxista estaba perdida, una idea de política radical como era la nuestra sería en adelante obsoleta, o quizás ya lo había sido, y que finalmente lo que teníamos era una espe-

* Filósofo, profesor de la Universidad Nacional.

cie de gran relato de creencias muy bien elaboradas conceptualmente pero cuyos orígenes estaban verdaderamente en el gran pasado occidental. Quiero decir, la idea general de que la historia va hacia un fin, que hay que ayudarla a dar a luz ese fin, que hay un enemigo que nos impide hacerlo y que por tanto hay que pelear. Es un viejo asunto que estaba ya en San Agustín, y el esquema global era el mismo en Marx a través de Hegel. Por tanto la idea de que la política era ese combate comenzó entonces a declinar y estando en el grupo terminé por dimitir diciendo eso, es decir, por "malas" razones políticas puesto que eran razones que criticaban la política misma, o lo que nosotros llamábamos política.

Mayo del 68 llegó cuando era profesor en Nanterre y en un momento en que para mí ya no se trataba de revolución en un país como Francia o en un país desarrollado en el sentido que los economistas le dan a este término. Llegué muy tarde pero participé de lleno, por lo demás fui uno de los raros profesores en comprometerse con ese movimiento pero sin pensar que había una revolución en el horizonte.

La consecuencia filosófica, si puedo decir, era que si las bases del pensamiento y de la práctica política radical no existían entonces que quedaba por pensar y qué por hacer? Hubo así para mí un largo período de depresión espiritual, más bien espiritual que intelectual. Y un libro como Economía Libidinal vino de ahí, vino del desespero, es un libro divertido pero desesperado.

Me puse entonces a trabajar sobre todas las formas de pensamiento que pudiera encontrar aquí y allá, ya fuese en el viejo budismo del siglo catorce chino, ya fuese en los "razsidi", los sofistas griegos o incluso en la obra de Levinas o de Kant. Me puse a investigar justamente formas de pensamiento, giros de pensamientos que bien podrían ser paradojas o simplemente torsiones impuestas a los conceptos que me permitían comprender que había todavía muchas cosas para pensar que no estaban en la línea de la dialéctica marxista ni hegeliana. Es en ese momento cuando me puse a leer en

particular a Kant pero también a aquellos que acabo de citar, y retomé otro camino que me condujo hasta Wittgenstein.

Agrego una última cosa, (pues me he extendido demasiado), que concierne al paso por el pensamiento del arte, lo que se llama estética. Pienso sin embargo, que la palabra estética es hoy también una palabra caduca, habría que encontrarle otra que aún no conozco porque estética corresponde a un momento muy preciso del pensamiento del arte y ese momento ya pasó.

Es verdad que saliendo de ese compromiso político tan intenso, hice el rodeo por la estética (para hablar rápido) pensando que había ahí probablemente una verdad y unas paradojas que el pensamiento político ignoraba. Bueno, y de la relación biografía-bibliografía no hablaré...

Edgar Garavito: De acuerdo. Pero usted pasó entonces en el momento de mayo 68 por la búsqueda de una nueva subjetividad, si se puede decir...

Jean François Lyotard: Subjetividad es mucho decir. A decir verdad yo no sabía donde estaba. Al tomar parte de ese movimiento yo oía ahí una especie de demanda proveniente de la juventud. Una demanda que se puede formular de mil maneras. Era extremadamente difícil encontrarle una expresión precisa y, tengo que decirlo, no lo logré. Pienso que todas las expresiones políticas que se propusieron para esa demanda ya fueran de extrema izquierda o de los oponentes incluso me parecieron siempre muy insuficientes. Hubo en el movimiento del 68 un acontecimiento que todavía no ha sido convenientemente situado. Por tanto, no busqué una nueva subjetividad, no creo, yo había sido ya desplazado y me encontré todavía más desplazado.

Edgar Garavito: Nos parece que Colombia es un país poblado por diferendos y también por discursos muy diferentes unos de otros. Tenemos, por ejemplo, el discurso del Estado, el discurso de los indígenas, el discurso de la guerrilla, el discurso de las bandas de los ricos

traficantes de droga. En Colombia se ha tratado de dialogar entre los diferentes discursos. Pero se encuentra siempre el problema de la "traducción", y así, la confrontación ha continuado. La respuesta al diálogo es casi siempre el asesinato. Para Jean François Lyotard, ¿cada uno de estos discursos debería alcanzar su propia legitimidad, o más bien, habría que buscar una legitimidad única y universal?

Jean François Lyotard: Le contestaré primero que soy muy ignorante sobre la situación colombiana para poder tomar una posición pertinente con relación a este país. No digo esto para escapar a la pregunta sino para señalar que mi respuesta no puede ser más que extremadamente modesta.

Usted utiliza, recurre aquí indirecta o directamente a un problema que, por mi parte, he llamado *diferendo*. Pero no estoy seguro de que se trate de un problema de *diferendo*. Cuando usted dice que no se pueden "traducir" unos a otros el discurso de los indígenas o el discurso de la narcodroga o el del narcotráfico o el de la guerrilla, por "traducir" usted emplea una metáfora. Porque todos hablan la misma lengua y todos la comprenden; por tanto el término "traducción" es aquí metafórico. Esto es importante porque nunca pensé que un *diferendo* viniera de una diferencia de lenguas. Se puede muy bien hablar de lenguas diferentes y es propio de las lenguas el poder ser traducidas, es lo propio de las lenguas humanas; lo que hace por lo demás que las lenguas sean humanas o se las llame humanas es que pueden ser traducidas unas a otras, es la vieja definición. Y por otra parte esto no quiere decir que las traducciones sean perfectas, lejos de ello, ni que la traducción no sea un inmenso trabajo. Pero, por principio, la traducción es siempre posible.

Cuando usted dice que la traducción no es posible y que el conflicto se zanja en el asesinato, usted habla de un conflicto entre poderes más bien que entre discursos, y ahí los discursos son notables porque son discursos de poder y uno sabe que lo son, ante todo, porque compiten entre sí. Ahora bien, un poder es siempre un poder contra otro poder, sino hubiera otro

poder no habría lugar para tener poder, es en este sentido que Dios, por ejemplo no tiene poder porque no hay otro Dios y no tiene necesidad de ejercer su poder; la omnipotencia es todo lo contrario del poder. Por tanto, entonces, son discursos de poder que están en conflicto y que no conocen los medios del litigio. No estamos así en un punto del *diferendo* sino es un problema de conflicto donde cada discurso de poder oye lo que dice el otro. Se oyen no en el acuerdo sino en el desacuerdo, pero en desacuerdo se oyen. Se ve muy bien cuál es el punto que al frente impide la paz, digamos, la paz, simplemente.

Me parece entonces que el problema que usted plantea es un problema de rehusar llevar los conflictos entre los discursos de poder ante un tribunal, en el sentido amplio del término, sea una conferencia nacional o cualquier otra cosa; hay ahí mil cosas posibles de imaginar. Pero es evidente que en este caso no hay un tribunal. Y es eso quizás lo que hace pensar en un *diferendo* porque un *diferendo* es, en efecto, un conflicto que no tiene un tribunal capaz de resolverlo. Hay aquí un rechazo de un tribunal aceptado por todas las partes en juego. Sin embargo, en sentido propio no es un *diferendo* porque se trata de discursos de poder y un discurso de poder reconoce siempre otro discurso de poder.

Es en síntesis lo que diré como filósofo, no para responder a su pregunta sino para tratar más bien de situarla con un poco más de precisión, así lo espero, aunque no estoy muy seguro. Pero cuando usted pregunta si cada discurso alcanza su propia legitimidad o si hay que buscar una legitimación universal, le diré que en una situación como la que describe y que acabo de retomar en mis términos, exactos o no, lo que es muy sorprendente es que la legitimidad se obtiene por la muerte. Y eso es suficiente. La legitimidad del poder está en que puede dar muerte o que puede exigir que uno muera por él, es una tradición en el poder, de cualquier naturaleza que sea, no solamente político y armado, incluso económico. El acto de dar muerte sigue siendo el signo mismo del poder. Ya que este acto de un humano por otros humanos vale siempre (incluso en nuestra mo-

dernidad o postmodernidad, y aún si los Dioses han muerto), vale siempre como una sacralización. En fin, las víctimas sacrificadas a un poder legitiman el poder.

Evidentemente, no pienso que esta sea una buena dirección. Mi doctrina en este punto es completamente moderada y es más bien la de que hay que tratar de evitar estas muertes monstruosas, que pueden ser monstruosas. Lo son en la escala de Colombia. Durante la última guerra mundial las muertes fueron también enormes sacrificios para nada, totalmente para nada.

Creo que habría que llegar, en efecto, no a una legitimación única y universal sino a una pregunta única y universal: ¿cuál es la legitimidad de los poderes? ¿sobre qué fundamento se apoyan los poderes? Este es un problema que hace parte de la crisis contemporánea comprendiendo allí los países más ricos. ¿Cuál es la legitimidad del poder? Cuando se decía en otro tiempo "democracia" ello quería decir que la soberanía pertenecía al "demos" y que el pueblo tenía confianza en sí mismo. Hoy tiene menos confianza porque se sabe muy bien todo lo que un pueblo puede hacer, puede hacer lo peor bajo el nombre de democracia.

Consuelo Pabón: La tercera pregunta trata también sobre la situación colombiana. El genocidio es una práctica generalizada en Colombia: el Palacio de Justicia, por ejemplo, en 1985; bombas contra la población civil entre 1988 y 1990; actualmente las masacres en el campo y en las ciudades se producen casi todos los días. Los filósofos, los intelectuales en Colombia se preguntan que hacer ante esta situación. Y estamos casi frente a lo indecible. ¿Cuál sería para Jean François Lyotard la función de un filósofo ante esta situación?

Jean François Lyotard: Me parece que hay dos niveles de respuesta. Por una parte, un filósofo no es más que un ciudadano ilustrado o un poco más ilustrado, según parece... En tanto ciudadano tiene que cumplir un rol como tal, es decir, en tanto ciudadano pertenece a la idea de una república y la idea de república

rechaza completamente ese procedimiento de masacres, de asesinatos, de terror. Por tanto, en este sentido, debe claramente tomar partido contra el uso de todo terror venga de donde venga, y públicamente en la medida en que tenga acceso, en razón de sus luces, a la publicidad (en el sentido de publicación). Pero todo esto en calidad simplemente de ciudadano que exige que el derecho de una república sea respetado y las leyes de una república sean respetadas. Esas leyes prohíben claramente el asesinato político o de derecho común porque también hay leyes de derecho común, no sé bien exactamente... Tales asesinatos son en su mayoría terroristas en el sentido propio del término que es el de poner a la población civil en condición de terror. Este es un asunto viejo en la historia de Occidente, al fin y al cabo el terror fue primero el terror francés de la propia república, no hay que olvidarlo.

Pero luego ocurrió esa cosa terrible que fue inventada a comienzos de siglo y que se llamó la guerra total, es decir, el abandono de esas reglas, de ese ritual, que presidieron las guerras hasta la modernidad. Había leyes de guerra, por ejemplo, las poblaciones civiles no eran consideradas como enemigos; sólo los hombres armados eran enemigos. Con la guerra total la población civil empezó a ser tomada como enemigo, y lo vimos practicar a lo largo y ancho por las grandes potencias en las dos últimas guerras mundiales. Hay aquí algo sumamente grave porque significa que no solamente en el orden de la paz sino incluso en el de la guerra un cierto número de valores fundadores de la relación de ciudadanía (que no se limita por definición a los miembros de una nación porque, por principio la ciudadanía es extendible a todo ser humano), un cierto número de principios de esa ciudadanía han sido ampliamente violados desde hace un siglo por el mundo llamado moderno. Lo que evidentemente es una destrucción considerable de la fe que los humanos pueden tener en esos principios. Eso es un primer nivel. Pero el filósofo, en tanto que se le ha dado la tarea simplemente de reflexionar, yo creo que debería preguntarse una vez más por lo que hay detrás de los asesinatos, la práctica del genocidio, los aten-

tados terroristas, chantajes, secuestros, etc. Probablemente ligadas al ocaso de los valores republicanos hay aquí prácticas que no sé como llamarlas, salvajismo, barbarie, no serían las palabras convenientes, digamos que son violencias que tienen siempre una relación privilegiada con la muerte de los otros e incluso de sí mismo.

Aquí hay algo muy importante que es el ascenso de un nihilismo bajo las apariencias de lo sagrado político. Es una confusión extraordinaria. Hay evidentemente el ascenso de un desastre espiritual y mental y con frecuencia también práctico. Un desastre que Europa conoció precisamente en la época de ascenso del fascismo. Un desastre que se resume en el célebre grito del general español "Viva la muerte". Porque, en el fondo, el único valor que queda en la nada es la muerte a la que todavía se puede valorar. Me parece que hay algo así que permite pensar que la política debe hacer uso de la muerte porque no tiene otra posibilidad pero que al menos así se puede existir no como amo de la muerte sino como servidor de la muerte. No sé bien, tal vez improviso, habría que elaborar mejor lo que digo en esta dirección.

Consuelo Pabón: Usted habla de lo postmoderno como lo que hace vale (o alega) lo impresentable en la propia presentación. Gilles Deleuze dice que el problema común de las artes contemporáneas es hacer visible lo invisible, hacer decible lo indecible, hacer pensable lo impensable. Jean François Lyotard piensa, en este punto, en la misma dirección que Deleuze? O bien, ¿hay que permanecer en lo impresentable? ¿Cuál es en suma la diferencia de Deleuze y Lyotard al respecto?

Jean François Lyotard: Bueno, la diferencia entre Deleuze y Lyotard habría que preguntársela al juez de un tribunal, no me corresponde decírsela a mí. Pienso que la cuestión de lo impresentable en las artes o en el pensamiento, artes-literatura-pensamiento, no es solamente asunto de lo postmoderno. Pienso más bien que lo postmoderno nos hizo descubrir que esa ha sido siempre la pregunta. En el fondo, lo que ha sido tan admirable en

las grandes vanguardias artísticas (visuales, musicales, teatrales y también literarias) de finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte, mejor aún de todo este siglo y probablemente mucho tiempo más, es hacernos volver a leer, volver a ver, volver a pensar las obras que estaban en nuestro museo o en nuestra biblioteca mundial bajo la luz de una problemática de lo invisible en lo visible, de lo indecible en lo decible, de lo impensable en lo pensable. Y entonces nos pusimos a leer obras incluso las más clásicas o a mirar una pequeña Venus en piedra de las Islas Cícladas del sexto milenio antes de nuestra era, con los ojos de un Picasso o de un Blanchot. Diré que no se trata de quedarse en lo impresentable sino que tenemos la tarea no de volver presentable lo impresentable sino de hacer presentable que hay algo impresentable y por consiguiente suministrar obras visuales, musicales, literarias o de pensamiento en las que sea propuesto lo impresentable. Es decir, obras en las que la opacidad resiste a la interpretación, obras en las que no se llega a ninguna parte cualquiera que sea el sistema de interpretación o de lectura que se pueda hacer. Pienso que ese es el problema en lo que se llama entre comillas "pensamiento francés", aunque siento horror ante esta denominación porque no veo claro por qué un pensamiento deba ser nacionalizado.

Sí, tiene razón en hacerme la pregunta porque realmente con Deleuze estamos muy próximos en este punto y acepto completamente el parentesco. La diferencia entre Deleuze y yo es simplemente que Deleuze es un genio, eso es todo.

Edgar Garavito: Nuestra quinta pregunta concierne también el arte. "Hoy y sobre todo en el siglo que vendrá —es una cita que tomamos de "Los inmateriales"— se pasará por la pérdida del referente material y de la relación con la naturaleza. Los niños que serán fabricados", sigue usted diciendo "no tocarán más el útero de la madre, los artistas no sentirán más el olor del óleo, los campesinos no sentirán más el olor de la tierra". ¿Cuál será el papel de la sensación en tal situación? ¿Se podría hablar en el límite de un nuevo concepto de sen-

sación? ¿Se podría suponer una “nueva sensación” emanada del lenguaje?

Jean François Lyotard: La pregunta que usted me hace es en realidad la pregunta por el cuerpo en el sentido más común de la palabra, es decir, por el hecho de que somos cuerpos en cuanto no sólo tenemos un cuerpo sino que somos cuerpos. En esa palabra cuerpo, claro está, hay que entender una inmensa variedad de objetos, si se puede decir. Porque está el cuerpo orgánico, el cuerpo del médico, el cuerpo del buen o mal funcionamiento fisiológico, está el cuerpo deportista, está el cuerpo del amor y de erotismo, está el cuerpo de la percepción que no es objetivo sino por el contrario, era lo que Merleau-Ponty trataba de describir como “cuerpo fenomenológico”. Además está aquel cuerpo no misterioso sino más bien enigmático y problemático que es el cuerpo del inconsciente, el cuerpo habitado por el inconsciente, digamos el cuerpo del histérico, el cuerpo del esquizofrénico. Por consiguiente hay muchas entidades corporales pero siempre surgen de lo que llamamos el cuerpo que es algo muy extraño, completamente extraño. El cuerpo humano es probablemente la más extraña de todas las cosas porque es también un cuerpo animal. Entonces nunca termina uno de captarlo a través de mil aproximaciones y se tiene el sentimiento de que nunca está ahí donde se lo busca.

La sensación también tiene una gran diversidad de aproximaciones. Ustedes pueden hacer una sico-física de la sensación como se hacía en Viena a finales del siglo pasado, es decir, tratarla como un objeto y mostrar sus variaciones en función de tal o cuál constatación o condición. O ustedes pueden por el contrario, hacer de la sensación algo prácticamente o casi místico como en las Confesiones de San Agustín donde la sensación es del orden de una esfera profundamente interna, algo que no se puede compartir y es al mismo tiempo algo irresistible. Tal es toda la tradición mística ya sea cristiana, judía o islámica. Cuando Kant habla de lo sublime se trata de una sensación que implica algo que se podría decir místico en tanto supone una ausencia, una noche, si les parece.

Entonces lo que quería decir sobre mis campesinos, mis pobres bebés y mis pobres artistas sin óleo era algo muy simple. En el fondo yo describía la lenta separación, suave y continua entre el cuerpo humano y lo que se llama naturaleza o medio ambiente. Las culturas fueron hechas puesto que los humanos no tienen buenos instintos, no son animales instintivos, están en desventaja con todas las especies superiores en relación con los instintos y la adaptación al medio y justamente suplen esa carencia con la fabricación de culturas.

Si la relación con la naturaleza desaparece lentamente o al menos se disminuye o declina eso quiere decir, en efecto, que toda una sensibilidad que era a la vez natural y cultivada o cultural (siempre implicadas mutuamente naturaleza y cultura) también está declinando y que de esta inversión vamos a tener fenómenos como el de una nueva cultura, en el mal sentido de cultura, como lo contrario de civilización. Hoy hablamos por ejemplo, de industria cultural y de mercado de la cultura. Lo que quiere decir que estamos aquí en una esfera cultural que ya no guarda relación alguna con la naturaleza, que está profundamente desnaturalizada y por este mismo hecho puede ser compartida por todo el mundo. Esa cultura inculta, si así puedo decirlo, que exige sin embargo mucha sofisticación puede valer como cultura casi universal. Creo que estamos ahí en ese terreno; en efecto, pienso que ella se adquiere al precio de un debilitamiento de la sensibilidad.

Edgar Garavito: Cuando Michel Serres habla de la inversión contemporánea del paisaje por el lenguaje, ¿encuentra usted esa afirmación muy violenta, muy radical? Quizá la inversión se produciría más lentamente... ¿Qué piensa usted sobre tal afirmación de Michel Serres?

Jean François Lyotard: Si, él trata de enmarcar el fenómeno en toda su violencia, lo cual es también el trabajo de un escritor o de alguien que piensa, él exagera, pero hay que exagerar; si no se exagera y no se toca el límite es claro que no se haría nada con el pensamiento.

Edgar Garavito: Llegamos a nuestra última pregunta. Lo cito una vez más: "La distancia entre los países ricos del Norte y los países del sur no cesará de crecer —dijo Jean François Lyotard en "La Condición Postmoderna" (1970)— Jean François Lyotard piensa lo mismo en 1994?

Jean François Lyotard: Toda formulación hacia el futuro es siempre peligrosa, y no quiero hacer bromas con esto. No tengo cifras recientes en relación con la disparidad de recursos entre el conjunto de países en vía de desarrollo y el conjunto del grupo de países ricos como para decirles "vean ustedes, las cifras lo prueban". Pero el problema no es simplemente de cifras. El problema es también que desde esa época, 1979, me parece que se ha aumentado la tensión entre países ricos y pobres, digamos pobres (para hablar rápido), con frecuencia potencialmente ricos pero pobres actualmente. Esto bajo diversas formas que a la vez sería largo e inútil de enumerar. Para simplificar diré que esa tensión se debe a que la riqueza de los países ricos aparece como algo bien insoportable para los países que no participan de ella, o como algo bien insoportable para los países que no participan de ella, o peor aún, que participando de su creación nunca ven los beneficios. Hay por tanto ahí un problema, una dificultad, al mantener una relación desequilibrada a largo plazo.

El aumento mundial del peso de la población que no es rica me parece evidente. Basta con ver las tasas demográficas de Africa o de China para estar seguros de que las tasas de crecimiento en materia de riqueza no corresponden. Es un problema que me desespera, ante el cual es inútil ser optimista o es preferible ser pesimista. Vale

más ser pesimista. Si hay que tomar medidas, tales medidas deben ser en relación con esta situación que es extremadamente grave porque a medida que los países pobres se empobrecen respecto de la riqueza mundial, los países ricos no cesan de desarrollarse a una velocidad considerable. Esto quiere decir que no cesan de maximizar sus capacidades de desarrollo porque el desarrollo no es nada distinto que desarrollar el desarrollo, ¡Nada más estúpido como eso! y desarrollo no quiere decir que los países ricos vivan mejor, contrariamente a lo que cree la mayor parte de la gente de los países pobres. Ellos pueden vivir de una manera monstruosamente nula e incluso a veces desastrosa. Uno de los efectos del desarrollo en los países ricos, ustedes lo saben es el subempleo, el desempleo, y es un fenómeno global, general, irremediable en la situación actual de la legislación del trabajo y que afecta a todos los países desarrollados. Lo que prueba hasta qué punto el desarrollo no es el progreso, ahí no hay ninguna relación, pues el desarrollo se desarrolla. Pero evidentemente diré que el desamparo de un desempleado permanente en un país desarrollado no es el mismo que el de un campesino de un país pobre, no es en absoluto lo mismo. Creo y sostengo que ese problema va a ser el problema del siglo y que medidas absolutamente decisivas deben ser tomadas de urgencia y que en el plano internacional si no hay una concertación internacional concerniente a la repartición de riquezas y al crecimiento demográfico, insisto sobre este punto, si no hay una política abiertamente malthusiana asumida por el conjunto de las potencias internacionales se irá, sin duda, hacia una situación extremadamente temible.